G.W.F. HEGEL

BÁCH KHOA THƯ
CÁC KHOA HỌC TRIẾT HỌC I

KHOA HỌC LÔGÍC

(LOGIK DER ENZYKCLOPÄDIE)

BÙI VĂN NAM SƠN
dịch và chú giải



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

G. W. F. HEGEL

BÁCH KHOA THƯ CÁC KHOA HỌC TRIẾT HỌC I:

KHOA HỌC LÔGIC

©2008 Bản tiếng Việt NXB Tri Thức và Bùi Văn Nam Sơn
Dịch từ nguyên bản tiếng Đức, giới thiệu, chú thích và chú giải dẫn nhập/Aus dem Deutschen übertragen, eingeleitet, erläutert und kommentiert von Bùi Văn Nam Sơn:

G. W. F. HEGEL: ENZYKLOPÄDIE DER PHILOSOPHISCHEN WISSENSCHAFTEN IM GRUNDRISSE I: DIE WISSENSCHAFT DER LOGIK, 1830, Suhrkamp, Hegels Werke in 20 Bänden, Band 8, 1999.

G. W. F. HEGEL: ĐẠI CƯƠNG BÁCH KHOA THƯ CÁC KHOA HỌC TRIẾT HỌC I: KHOA HỌC LÔGÍC, 1830, NXB Suhrkamp, Hegel: Tác phẩm 20 tập, tập 8, 1999.

G. W. F. HEGEL

BÁCH KHOA THƯ
CÁC KHOA HỌC TRIẾT HỌC I

KHOA HỌC LÔGÍC
(LOGIK DER ENZYKCLOPÄDIE)

BÙI VĂN NAM SƠN
dịch và chú giải

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

Tập sách được dịch và xuất bản trong chương trình
Tủ sách Tinh hoa Tri thức Thế giới
với sự hỗ trợ về tài chính của
QUỸ DỊCH THUẬT PHAN CHU TRINH
53 Nguyễn Du, Hà Nội
Tel: (84-4) 9454 661; Fax: (84-4) 9454 660

Đồng thời tập sách cũng được dịch và xuất bản
với sự hỗ trợ của **TỔ HỢP GIÁO DỤC PACE**
Tòa nhà PACE – 341 Nguyễn Trãi,
Quận 1, TP. Hồ Chí Minh, Việt Nam
Tel: (84-8) 8370208, Fax: (84-8) 4041173
www.pace.edu.vn

Encyclopädie

der

philoſophiſchen

Wiſſenſchaften

im Grundriſſe.

Zum Gebrauch ſeiner Vorleſungen

von

Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

ordentl. Profeſſor der Philoſophie an der K. Friedr. Wilh. Univerſität in Berlin.

Dritte Ausgabe.

Heidelberg.

Verwaltung des Oßwald'ſchen Verlags.

(C. F. Winter.)

1830.

Ảnh trang bìa quyển *Bách khoa thư các khoa học triết học*,
Ấn bản lần thứ 3, 1830.

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
Chú giải dẫn nhập cho Lời Tựa 1 6
Lời Tựa cho lần xuất bản thứ hai (1827) 11
Chú giải dẫn nhập cho Lời Tựa 2 34
Lời Tựa cho lần xuất bản thứ ba (1830) 41
Chú giải dẫn nhập cho Lời Tựa 3 49

Dẫn nhập: §§1-18 51
Chú giải dẫn nhập: §§ 1-18 82

PHẦN THỨ NHẤT
KHOA HỌC LÔGÍC
§§19-244

Khái niệm sơ bộ: §§19-83 91
A. Lập trường thứ nhất của tư tưởng đối với tính khách quan.

Siêu hình học. §§26-36 129
B. Lập trường thứ hai của tư tưởng đối với tính khách quan. §§37-60 154
I. Thuyết duy nghiệm. §37 154
II. Triết học phê phán. §40 162
C. Lập trường thứ ba của tư tưởng đối với tính khách quan. Cái Biết trực tiếp. §§61-78 216
Chú giải dẫn nhập: §§19-78 243
Quan niệm chính xác hơn về Lôgíc học và sự phân chia nội dung của nó. §§79-83 256
Chú giải dẫn nhập: §§79-83 275

I. HỌC THUYẾT VỀ TỒN TẠI. §§84-111 287

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. §86 295
a. tồn tại. §86 295
b. tồn tại-hiện có. §89 321
c. tồn tại-cho-mình. §96 342

B. Lượng. §99 354
a. lượng thuần túy. §99 354
b. đại lượng. §101 364
c. độ. §103 369

C. Hạn độ. §107 389

II. HỌC THUYẾT VỀ BẢN CHẤT. §§112-159 411

A. Bản chất như là cơ sở của sự hiện hữu. §115 434
a. Các quy định thuần túy của sự phản tư. §115 434
1. sự đồng nhất. §115 434
2. sự khác biệt. §116 441
3. cơ sở. §121 470

b. sự hiện hữu. §123 486
c. sự vật. §125 494

B. Hiện tượng. §131 516
a. thế giới hiện tượng. §132 523
b. nội dung và hình thức. §133 526
c. sự quan hệ. §135 537

C. Hiện thực. §142 568
a. Quan hệ về tính bản thể. §150 614
b. Quan hệ về tính nhân quả. §153 628
c. Tác động qua lại [hay sự tương tác]. §155 640

III. HỌC THUYẾT VỀ KHÁI NIỆM. §§160-244 667

A. Khái niệm chủ quan. §163 682
a. Khái niệm xét như là Khái niệm. §163 682
b. Phán đoán. §166 701
1. phán đoán về chất. §172 723
2. phán đoán của sự phản tư. §174 732
3. phán đoán của sự tất yếu. §177 742
4. phán đoán của Khái niệm. §178 750

c. Suy luận. §181 758
1. Suy luận về chất. §183 768
2. Suy luận của sự phản tư. §190 788
3. Suy luận của sự tất yếu. §191 797

B. Khách thể. §194 817
a. Cơ giới luận. §195 824
b. Hóa học luận. §200 840
c. Mục đích luận. §204 850

C. Ý niệm. §213 886
a. Sự sống. §216 905
b. Nhận thức. §223 931
1. Nhận thức [nghĩa hẹp]. §226 943
2. Ý muốn. §233 968
3. Ý niệm tuyệt đối. §236 982

(HẾT)

Bảng chỉ mục tên riêng và thuật ngữ: Việt - Đức - Anh - Pháp 1021
Bảng chỉ mục tên riêng và thuật ngữ: Đức - Anh - Pháp - Việt 1037
Thư mục chọn lọc 1053

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

I. Tham vọng hệ thống, sự ra đời và các ấn bản của bộ *Bách khoa thư các khoa học triết học* (viết tắt: BKT)

II. BKT I: Khoa học Lôgíc và học thuyết của Hegel về Chân lý và Tự do

Vườn hân hoan muôn vạn nỗi đàn bày
Của nhựa mạnh thành tơ trong lá mới[1].

I

Trong nghiên cứu về Hegel, bộ *Bách khoa thư các khoa học triết học* (viết tắt: BKT) – hệ thống khái lược triết học Hegel – thường ít nhiều bị các tác phẩm khác che khuất. Người đọc thích thú khám phá những nét thanh tân trong các tác phẩm thời trẻ của Hegel (mới được công bố đầu thế kỷ XX) với các khái niệm "tình yêu", "sự sống"... mang màu sắc lãng mạn của một người bạn còn đồng hành với Hölderlin[2]. Người ta càng bị lôi cuốn hơn trước nội dung phong phú và hoành tráng của *Hiện tượng học Tinh thần*[3], *[Đại] Khoa học Lôgíc*, nhất là

---

[1] Huy Cận, *Lửa thiêng*.

[2] Xem: G. W. F. *Tác phẩm hai mươi tập của Hegel* – *Hegel Werke in zwanzig Banden*: Tập I: *Các tác phẩm thời trẻ* / *Frühe Schriften*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt / M, 1969.

[3] Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, Sđd, tập 3 (Bản dịch và chú giải của Bùi Văn Nam Sơn, NXB Văn học 2006).

tiếp tục hăm hở tìm hiểu và thảo luận các vấn đề lý luận chính trị-xã hội hay mỹ học, tôn giáo, lịch sử triết học... còn nóng hổi tính thời sự trong các *Bài giảng* đồ sộ về các lĩnh vực thuộc "Tinh thần khách quan" và "Tinh thần tuyệt đối". Người đọc ngày nay cũng không còn ở trong truyền thống đào tạo và bầu khí triết học đầy mãnh lực của chủ nghĩa duy tâm Đức với cao điểm là Schelling, Hegel, do đó, khó chia sẻ, thậm chí dễ dị ứng trước những gì được gọi là *"hệ thống"*. Thêm vào đó, bộ *Bách khoa thư* cũng không phải là một "hệ thống" được biên soạn cặn kẽ, mà, như Hegel thừa nhận trong một lá thư gửi cho Victor Cousin, "quyển sách này chỉ là một chuỗi những luận điểm" ("Le livre n'est qu'une suite de thèses")[4] rất cô đọng và khó hiểu, càng dễ khiến người đọc "kính nhi viễn chi"! Tuy nhiên, trong nỗ lực tìm hiểu toàn diện và trung thực về Hegel, bộ *Bách khoa thư*, dù muốn hay không, vẫn phải được dành cho vị trí trung tâm. Có mấy lý do hiển nhiên: trước hết, đây là công trình được Hegel theo đuổi suốt đời, xem như là công việc chủ yếu của mình. Nó cũng là cơ sở và hình thức cô đọng cho các *"Bài giảng"* nổi tiếng khác của ông, đồng thời có không ít lĩnh vực quan trọng không được triển khai ở đâu khác ngoài bộ *Bách khoa thư*, chẳng hạn phần *Triết học về Tự nhiên* (BKT II: §§245-376) và phần đặc biệt lý thú về *Tinh thần chủ quan* (đối tượng nghiên cứu của môn Tâm lý học ngày nay) (BKT III, §§377-482).

Ngay trong bài viết đầu tay của mình, Hegel đã lo ngại về một lối nghiên cứu lịch sử tư tưởng "biến tư duy thành một tư kiến chết cứng và ngay từ đầu đã làm cho nó trở thành quá khứ" và mong mỏi một lối tiếp thu đúng đắn các di sản tinh thần: "Để phát hiện tinh thần sống động trong một nền triết học, cần phải tái sinh nó trong một tinh thần đồng điệu. Nếu chỉ nhằm đơn thuần rút ra những kiến thức, thì, trước thái độ ấy, Tinh thần sống động ắt sẽ trượt qua như một hiện tượng xa lạ và không phơi bày phần thâm sâu của nó"[5].

Với tất cả cố gắng nhằm phần nào tránh lối nhìn đơn thuần "sử học" về tác phẩm vì qua đó, càng đẩy nó lùi xa thêm, xin dành phần I này

---

[4] Hegel, *Thư tín / Briefe* III, 169.

[5] Hegel, *Những ấn phẩm đầu tiên / Erste Druckschriften*, Ban G. Lasson, Leipzig 1928, tr. 9.

để thử nhận diện mục đích, ý nghĩa và vị trí của tác phẩm trong sự nghiệp triết học đồ sộ của Hegel và lược qua tiến trình hình thành cùng nội dung của nó.

I.1: "Hệ thống khoa học": nhu cầu và nhiệm vụ của triết học

- Hegel, ngay khi còn trẻ, đã có ý thức về "nhiệm vụ" phải xây dựng hệ thống triết học. Năm 1800, vừa tròn 30 tuổi, trước khi rời Frankfurt đi Jena để chính thức bắt đầu sự nghiệp triết học, trong lá thư cho Schelling, Hegel có một cái nhìn hồi cố về toàn bộ các tác phẩm thời trẻ khi còn làm gia sư ở Bern và Frankfurt từ 1795-1800 (sau này được H. Nohl tập hợp lại và công bố vào đầu thế kỷ XX với tên gọi: *Hegels theologische Jugendschriften / Các tác phẩm thần học thời trẻ của Hegel*). Ông viết: "Trong sự đào tạo triết học của tôi, bắt đầu từ những nhu cầu thứ cấp của con người, tôi phải đẩy lên thành *khoa học*, và lý tưởng thời tuổi trẻ của tôi cũng đồng thời phải được chuyển hóa thành hình thức phản tư, thành một *hệ thống*"[6]. Theo H. Nohl, đoạn thư này liên quan đến tài liệu nổi tiếng gọi là *Di văn về Hệ thống ở Frankfurt / Frankfurter Systemfragment* (viết xong ngày 14.09.1800, cuối thời kỳ các tác phẩm thời trẻ). Tiếc rằng tài liệu quan trọng này không còn nguyên vẹn, và hai trang vỏn vẹn còn lại không cho ta biết gì nhiều về "*hệ thống*" ấy, trừ mục đích rõ rệt của nó: sự hòa giải cho thế giới đã bị phân đôi. Hegel, trong các tác phẩm trước đó, đã vạch rõ sự đổ vỡ sâu sắc ngay trong lòng thời đại, cả về hai phương diện: tôn giáo và chính trị. Sự "hòa giải" toàn diện này về thần học và chính trị phải đi tìm cái tối hậu và cái tối cao ở trong "*khoa học*"; và *khoa học* này – theo cách hiểu thời bấy giờ của Schelling lẫn Hegel – không thể là gì khác ngoài Triết học với tư duy "tư biện"[7].

  Trong khi đó, theo Hegel, triết học đương thời – kể cả triết học của Kant và Fichte – đều chỉ là một nền triết học đơn thuần "phản tư" hay của "giác tính", nghĩa là một lối tư duy dừng lại ở những ranh giới và những sự đối lập, không có được sự hòa giải tối hậu (ít ra

---

[6] Hegel, Thư gửi Schelling ngày 3.11.1800; *Thư tín / Briefe* I, 59.

[7] *Tư biện*: xem *Hiện tượng học Tinh thần, Chú giải dẫn nhập* I.4 của BVNS, NXB Văn học 2006, tr. 151-172.

dưới các danh hiệu như "sự sống", "tình yêu" hay "Tinh thần" như trong các tác phẩm thời trẻ của ông). Vì thế, trong *"Di văn"* nói trên, Hegel nói về sự hòa giải đích thực, tức sự vượt bỏ mọi phân ly và "nâng con người... từ cuộc sống hữu hạn lên cuộc sống "vô hạn" của tôn giáo". "Vì thế, triết học phải kết thúc ở tôn giáo... vì cái vô hạn đúng thật vẫn còn nằm bên ngoài phạm vi của nó"[8]. Ở đây, ta vẫn chưa biết rõ ý của Hegel: triết học phải tuyệt đối nằm bên dưới tôn giáo, hoặc chỉ cần vượt bỏ loại triết học "phản tư của giác tính" bằng một tôn giáo thống nhất hay một triết học tư biện đúng nghĩa, vì ở thời điểm này, cả hai hầu như chưa được phân biệt. Tuy nhiên, nhận định cơ bản sẽ theo đuổi Hegel suốt đời là: tư duy "giác tính" không thể tát cạn được mọi khả thể của tư duy, đồng thời, tôn giáo cũng không thể chỉ tiếp tục đặt nền trên "tình cảm" sùng mộ đơn thuần: "tình cảm thần thánh, cái vô hạn được xúc cảm bằng cái hữu hạn chỉ có thể hoàn chỉnh khi thêm vào đó sự phản tư". Và, việc *"thêm vào"* này không thể là cái gì đến sau và đến từ bên ngoài ("sự phản tư bị tách rời về tình cảm bị tách rời"), trái lại, *sự phản tư phải hợp nhất với tình cảm* để có thể cho ra đời "cái Biết hay tri thức tư biện"[9]. Như thế, với cương lĩnh phác họa ở Frankfurt, Hegel đã đạt tới cấp độ tư duy hướng đến *"khoa học"* và đã nhận ra rằng việc xây dựng thành hệ thống là sự cần thiết nội tại của hành trình tư tưởng.

- Chuyển sang Jena (1801) làm luận án nhờ sự giới thiệu của bạn nối khố là Schelling (mới 23 tuổi đã có ghế giáo sư thực thụ ở Jena!) và từ 1805-1807, được bổ làm giáo sư ngoại ngạch, Hegel thực sự được sống trong môi trường nghiên cứu triết học. Các hệ thống duy tâm lớn đã từng ra đời ở thành phố nhỏ bé này, và không khí lẫn sự cộng tác chặt chẽ với Schelling đã chắp cánh cho Hegel viết hàng loạt các bài nghiên cứu và điểm sách. Kết quả nhanh chóng là công trình độc lập đầu tay: *"Sự khác biệt giữa hệ thống của Fichte và của Schelling về triết học"* (1801). Trong quyển sách nhỏ này, Hegel xác định nhiệm vụ của triết học đúng theo tinh thần của thời trẻ trước đó: "Khi sức mạnh của sự hợp nhất biến mất khỏi đời

---

[8] Hegel, *Theologische Jugendschriften* - *Các tác phẩm thần học thời trẻ*; H. Nohl ấn hành, Tübingen, 1907, tr. 347 và tiếp.

[9] nt, tr. 349.

sống của con người và các sự đối lập đã mất đi mối tương quan sống động và sự tác động qua lại để trở nên độc lập thì nảy sinh *nhu cầu của triết học*". Nhiệm vụ của triết học, do đó, là giải phóng các sự đối lập đã trở nên cứng nhắc ra khỏi sự xơ cứng, nghĩa là, phải đặt sự phân ly vào trong bản thân cái Tuyệt đối và phải hiểu cái Tuyệt đối như là cái toàn thể đầy xung lực giống như Sự sống và Tinh thần.

Theo nghĩa đó, Hegel thấy cần phải có "sự phản tư như là công cụ của việc làm triết học". Sự phản tư thiết định nên mọi sự phân ly và giới hạn, đồng thời phải tự phá huỷ chính mình với tư cách là *giác tính* đơn thuần làm công việc thiết định và giới hạn, và, nhờ đó, tự nâng mình lên thành *lý tính*, hiểu như *sự phản tư về sự phản tư*, nắm bắt cái Tuyệt đối trong hình thức phù hợp với nó, tức như là "một cái toàn thể (Totalität) khách quan, một cái toàn bộ (Ganze) của cái Biết, một sự tổ chức của những nhận thức", trong đó "mỗi bộ phận đồng thời là cái toàn bộ". Nói khác đi, triết học không được tự vừa lòng với một sự "thỏa mãn trong nguyên tắc của sự đồng nhất tuyệt đối" mà phải xuất phát từ đó để "tạo ra *một hệ thống của khoa học*". Một nỗ lực triết lý mà không tự kiến tạo thành hệ thống thì vẫn còn bị cột chặt trong những sự giới hạn và là một cái gì bất tất xét về nội dung.

Mục tiêu ấy giúp Hegel có một *thước đo* đầy tự tin khi nhận định về triết học đương thời từ Kant, Fichte cho đến Jacobi (để chỉ kể những tên tuổi lớn). Vì thế, từ 1805, Hegel đã bắt đầu giảng về *Lịch sử triết học*. Và, như ta sẽ thấy trong BKT I (*Ba lập trường của tư tưởng về tính khách quan*: §§26-78), hiếm có một triết gia nào có được cái nhìn toàn diện và độc lập từ quan điểm riêng của mình về tình hình triết học đương thời như Hegel.

Suốt thời gian ở Jena, Hegel dành mọi nỗ lực cho việc xây dựng *hệ thống* triết học bằng nhiều phác thảo khác nhau. Nhờ công lao sưu tầm và ấn hành trong thế kỷ XX, ngày nay ta biết được ba bản phác thảo: *Lôgic học, Siêu hình học và Triết học tự nhiên* / *Logik, Metaphysik, und Naturphilosophie* vào năm 1802; *Hệ thống về trật tự đạo đức* / *System der Sittlichkeit* (cùng năm) và hai bản thảo về môn học gọi là *Triết học-hiện thực* / *Realphilosophie* (tức Triết học Tự nhiên và Triết học về Tinh thần) vào các năm 1803/4 và 1805/6.

Đáng lưu ý ở đây là: tuy Lôgíc học và Siêu hình học còn bị tách rời như hai môn học độc lập, nhưng trong các phác thảo này, ta đã thấy hình dáng của *ba* phần trong Bộ BKT về sau: Khoa học Lôgíc, Triết học về Tự nhiên và Triết học về Tinh thần.

Tình hình đã chín muồi để Hegel có thể tính đến việc trình bày *Hệ thống* của mình bằng một công trình dày dặn. Từ mùa hè 1805, Hegel đã thông báo sẽ công bố một giáo trình bao hàm *toàn bộ Hệ thống*. Trong lá thư năm 1805, ông viết: "Sau thử nghiệm đầu tay [ám chỉ các tác phẩm thời trẻ] ấy, suốt ba năm qua, tôi đã im tiếng và tôi chỉ trình bày toàn bộ Hệ thống triết học tại đại học này bằng các bài giảng. Việc làm suốt thời gian ấy sẽ được tôi trình bày trong *Hệ thống triết học* của mình vào mùa thu này" (Thư tín I, 99). Nhưng, như ta đã biết, độc giả phải chờ mãi đến đầu năm 1807 mới thấy mặt mũi tác phẩm ấy, thế nhưng vẫn chưa phải là *Hệ thống khoa học* hoàn chỉnh mà chỉ là *"Phần thứ nhất"* của Hệ thống: quyển *Hiện tượng học Tinh thần / Phänomenologie des Geistes*. Tác phẩm này thoạt đầu chỉ được dự kiến như là phần *"Dẫn nhập"* vào triết học (như là "praemissa Phaenomenologia mentis" / Hiện tượng học Tinh thần dự bị cho Lôgíc học và Siêu hình học được giới thiệu trong bài giảng vào lục cá nguyệt mùa đông 1806/1807), nhưng phần *"Dẫn nhập"* này, khi được chấp bút, đã bùng nổ thành một công trình độc lập như là *"Phần thứ nhất"* của hệ thống triết học và được thừa nhận rộng rãi như là một tác phẩm "thiên tài" của Hegel!

- Vậy là, trong hơn sáu năm làm việc ở Jena, Hegel vừa theo đuổi tư tưởng về hệ thống khi phê phán các nền triết học khác, vừa từng bước xây dựng các bộ phận cho *hệ thống* của chính mình. Ông ngày càng sáng tỏ về *phương pháp* tư duy: không dừng lại ở các sự đối lập, cũng không xóa bỏ các sự đối lập mà tìm cách "bao trùm" chúng trong một cái toàn bộ, qua đó chúng được "phủ định", "bảo lưu" và "nâng cao". Tư duy "biện chứng" này đã được Hegel vận dụng từ lúc còn ở Frankfurt nhưng nó chỉ thực sự trở thành *Phương pháp khoa học* ở Jena.

Thành tựu ấy được Hegel đúc kết trong *Lời Tựa* nổi tiếng (vừa dài vừa khó!) đặt ở đầu quyển *Hiện tượng học Tinh thần* nhưng thực ra là *Lời Tựa* chung cho toàn bộ hệ thống[10]. Trong Lời Tựa ấy, quan niệm của Hegel về "*hệ thống*" được lý giải rõ ràng về mặt khái niệm và được biện minh như một Cương lĩnh đầy tham vọng: "Hình thái đúng thật, trong đó Chân lý hiện hữu, chỉ có thể là HỆ THỐNG KHOA HỌC về Chân lý này. Góp phần đưa triết học đến gần với hình thức của khoa học – mục đích để nơi đó triết học có thể trút bỏ danh xưng là "sự *yêu mến* cái biết" để trở thành *Tri thức hiện thực* – chính là điều tôi đã tự đặt ra cho mình"[11]. Theo Hegel, ý đồ ấy tương ứng với cả hai mặt của sự tất yếu. Sự tất yếu *bên trong*: cái Biết phải là khoa học là *bản tính tự nhiên* của cái Biết; bản tính ấy chỉ được thỏa mãn trong việc trình bày cặn kẽ của bản thân hệ thống triết học. Sự tất yếu *bên ngoài*: thời điểm *đã chín muồi* cho việc nâng triết học lên thành khoa học.

Ông hiểu thời điểm lịch sử này là "một thời điểm của việc ra đời và chuyển sang một thời kỳ mới". "Tinh thần đã đoạn tuyệt với thế giới cũ của sự hiện hữu và của sự hình dung trước nay của nó và đang dự tính trong đầu đề cho chúng chìm sâu vào dĩ vãng và bắt tay vào công cuộc tái tạo của mình". Hegel không ngại ngần tuyên bố rằng cái thế giới được đặt cơ sở về mặt siêu hình học và tôn giáo của tinh thần Tây phương đã suy tàn. Tinh thần đã đi ra khỏi "đời sống bản thể" (tức sự xác tín về sự hòa giải trong đức tin) để chuyển sang cái đối cực khác là "sự phản tư vô bản thể". Trong *Hiện tượng học Tinh thần*, Hegel trình bày rõ diễn trình lịch sử ấy của Tinh thần: phong trào khai minh đã phản tư phê phán về tất cả mọi sự, và mang cả sự phản tư vào trong thế giới của đức tin tôn giáo, rút cục không có gì trong tay ngoài những "tính hữu hạn trống rỗng". Sự phản tư đi sâu vào trong chính mình và khẳng định lý lẽ lẫn quyền lực của mình: cuộc đại cách mạng Pháp đã đặt nữ thần lý tính lên ngai vàng; Kant và Fichte hiểu sự phản tư như là sự Tự do tự trị, mang lại động lực mạnh mẽ nhất cho cuộc cách mạng tinh

---

[10] Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, *Lời Tựa* ("Về nhận thức khoa học"), Sđd, BVNS, tr. 1-126.

[11] Sđd, tr. 11.

thần ở nước Đức. Sự tự do "tuyệt đối" ấy mở đường cho trào lưu "lãng mạn" tin rằng có thể thống trị tất cả.

Thế nhưng, theo Hegel, Tinh thần nay cũng lại đã vượt ra khỏi sự phản tư vô-bản thể ấy. Chính nguyên tắc về lý tính tự trị của thời khai minh đã cảm nhận sâu sắc về sự "trống rỗng", thôi thúc hướng đến một tính "bản thể", và bây giờ, Tinh thần đang đòi hỏi triết học phải khôi phục lại tính bản thể này một cách trọn vẹn. Song, sự khôi phục ấy không thể thực hiện bằng con đường dựa vào "tình cảm" đơn thuần thế chỗ cho "lao động của khái niệm" (như nơi Jacobi, Fichte hậu kỳ, Schleiermacher và các nhà "lãng mạn"), bằng sự "phấn khích tâm hồn" trong một "cái Biết trực tiếp" hòng nắm bắt cái Tuyệt đối nhờ "trực quan trí tuệ" (như trường phái Schelling). Theo Hegel, cả phong trào khai minh lẫn các xu hướng chống lại khai minh đều rơi vào chỗ phiến diện và cực đoan. Hegel nhìn ra "cái nút thắt chủ yếu nhất" của hiện tình là ở trong sự đối lập giữa hai lập trường cực đoan này, vì thế, cần nhận định rõ về chỗ hợp lý lẫn chỗ hạn chế của cả hai. Nếu phía chủ trương "tính thần thánh trực tiếp" có được một nguyên lý "bản thể" thì phía khai minh đối lập cũng đã đáp ứng một yêu cầu cần thiết của Tinh thần là mở rộng sự phản tư lên tất cả những gì có thể nhận thức được, lên "sự phong phú của chất liệu". Vậy, nhiệm vụ nặng nề của triết học, theo Hegel, là phải khắc phục cả hai quan điểm và "trung giới" chúng vào trong một sự thống nhất "cao hơn". "Tình cảm và trực quan" hướng đến cái Tuyệt đối như đến cái Toàn bộ không phân ly quả đã khôi phục lại khả thể cho một nền triết học "bản thể", "thực chất", nhưng như thế là chưa đủ. Nó còn thiếu "sự triển khai và sự đặc thù hóa của nội dung", còn thiếu "sự trưởng thành của hình thức, qua đó những sự phân biệt được xác định vững chắc và được sắp xếp trong các mối quan hệ chặt chẽ". Đó là công việc của *lao động khái niệm* nặng nhọc, của một *sự phản tư được thực hiện một cách phổ quát*. Triết học cần phải vượt bỏ cái "bề sâu trống rỗng": "Sức mạnh của Tinh thần chỉ có độ lớn tương đương với sự biểu lộ sức mạnh đó ra; bề sâu của nó chỉ là sâu tương đương với mức độ nó dám triển khai và đánh mất mình đi trong sự phơi bày và bộc lộ của mình".

Từ đó dẫn đến câu nói nổi tiếng thường được trích dẫn trong *Lời Tựa* này: "Cái Đúng thật là cái Toàn bộ". Trước hết, câu này muốn

nói rằng một tính hữu hạn bị cô lập, tách rời thì không có chân lý, trái lại, cái hữu hạn chỉ là đúng thật khi nó được đặt vào trong một tính toàn bộ-bản thể. Nhưng, cái Toàn bộ này cũng không được phép hiểu như là cái nhất thể được khẳng định một cách đơn thuần trực tiếp mà là một nhất thể *đã được triển khai, đã được phân thù mạch lạc, chặt chẽ*. Vì thế, đối với triết học, câu này có nghĩa: "hình thái đúng thật trong đó Chân lý hiện hữu... chỉ duy nhất là *Hệ thống khoa học* về Chân lý".

"Hệ thống", theo cách hiểu của Hegel, không phải là một sự phan tư của tư duy về một đối tượng ở bên ngoài nó, rồi tập hợp lại thành một công trình bao quát như là sản phẩm của đầu óc, bởi như thế là vẫn chưa khắc phục được sự đối lập giữa tư duy và đối tượng. Tư duy mà Hegel đòi hỏi và quyết tâm hiện thực hóa phải "vượt bỏ" ("aufheben") mọi sự đối lập. Có nghĩa là, nó hợp nhất chính mình với *Ý niệm* như là với cái Phổ biến tối cao, vượt lên khỏi mọi cái hữu hạn và phân ly. Do đó, chính cái tối hậu và tối cao (tức: Ý niệm đầy hoạt lực hay Tinh thần-tuyệt đối) tự phơi bày trong bản thân tư duy. "Hệ thống phản tư" phải là sự tự-phản tư của Tinh thần-tuyệt đối. Nói cách khác, trong việc xây dựng hệ thống, triết học không tạo ra một tổng thể của những đối tượng mà tham gia vào việc tự-trung giới của cái Tuyệt đối! Nhưng, nếu triết học được hiểu như là Siêu hình học về cái Tuyệt đối thì quan hệ của nó sẽ ra sao với tôn giáo, khi tôn giáo cũng có cùng một yêu sách tuyệt đối như thế? Hegel xem Kitô giáo là tôn giáo trong hình thái phát triển nhất, là "tôn giáo tuyệt đối"[12], vì trong đó Thượng đế được đề cập với tư cách là *Tinh thần*. Nhưng, theo ông, tôn giáo này chỉ nắm bắt cái Tuyệt đối trong hình thức của sự hình dung bằng biểu tượng, khi đặt cái Tuyệt đối như là một đối tượng đối lập lại với chính mình. Tôn giáo ấy quả đã có *nội dung* tuyệt đối nhưng chưa mang lại được cho nội dung ấy một *hình thức* tuyệt đối. Vì thế, tôn giáo không đủ năng lực để tiến hành sự hòa giải của Tinh thần với chính mình như yêu cầu của thời đại. Vậy, chỉ có *"cái Biết tuyệt đối hay Tri thức-tuyệt đối"* mới mang lại hình thức tuyệt đối cho nội dung tuyệt đối, vì đó là *hình thái* tối hậu và không thể vượt qua được nữa của Tinh thần.

---

[12] Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, §§748-787, Sđd, tr. 1425 và tiếp.

Trên đây là khái lược về yêu sách của Hegel đặt ra cho hệ thống triết học của ông. Chân lý của tôn giáo (và bên cạnh nó, nghệ thuật không có thế đứng riêng biệt, khác hẳn với quan niệm của Kant) được bảo lưu trong hệ thống, được nhận thức trong sự tất yếu của nó, nhưng đồng thời cũng bị tương đối hóa. Bởi lẽ chính hệ thống triết học hay cái Biết-tuyệt đối mới là Tôn giáo trong sự hoàn chỉnh tối hậu và không một nội dung thần học nào còn nằm ở bên ngoài triết học nữa! Và cũng chính vì thế mà cái Biết-tuyệt đối cũng đồng thời là cái Thực hành (Praxis) đích thực. Hegel có tham vọng giải quyết cả nhiệm vụ mà cuộc Đại Cách mạng Pháp đã không thể đảm đương được, đó là hiện thực hóa sự Tự do đúng thật. Cách mạng Pháp chỉ kết thúc trong sự "khủng bố", vì thế, "sự tự do tuyệt đối chuyển từ hiện thực tự hủy hoại chính mình [nước Pháp] sang mảnh đất khác của Tinh thần tự giác"[13] tức sang nước Đức với cuộc Cách mạng-tinh thần mà Kant đã phát động. Hegel không cho rằng lao động triết học chỉ là "lý thuyết suông", trái lại, "tôi ngày càng xác tín rằng lao động lý thuyết làm được nhiều điều hơn lao động thực hành: chỉ khi tiến hành cuộc cách mạng trong vương quốc của thế giới biểu tượng thì thế giới hiện thực mới không còn đứng vững được nữa!"[14].

I. 2: Ba ấn bản của Bách khoa thư

- Nếu ý tưởng về hệ thống đã chín muồi trong các năm ở Jena (với cao điểm là *Hiện tượng học Tinh thần*) thì thời gian ngắn làm báo ở Bamberg và thời gian 8 năm dạy học tiếp theo ở Nürnberg (1808-16) là cơ hội để Hegel thực hiện ý tưởng ấy.

  Trong lời *"Tự giới thiệu" / "Sebstanzeige"* về quyển *Hiện tượng học*, Hegel đã thông báo về kế hoạch tiếp theo: "Phần thứ hai sẽ là hệ thống về Lôgíc học như là triết học tư biện và hai phần còn lại của triết học sẽ dành cho khoa học về Tự nhiên và về Tinh thần".

---

[13] Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, §§596-671, Sđd, tr. 1191-1246.

[14] Thư gửi cho Niethammer (người bạn thân luôn giúp đỡ Hegel trong việc xuất bản tác phẩm và thăng tiến nghề nghiệp) ngày 28.10.1808 (Thư tín, I, 253). Xem thêm: *Chú giải dẫn nhập* cho *Lời Tựa I* trong sách này.

Hegel tuy chưa giữ được lời hứa nhưng ông vẫn trung thành với kế hoạch gồm ba phần ấy. Thời gian ở Nürnberg, ông tập trung vào bộ phận thứ nhất và đạt được kết quả ngoài cả dự kiến: bộ *[Đại] Khoa học Lôgíc* đồ sộ đã được hoàn tất, và xuất bản thành ba quyển (Học thuyết về Tồn tại; Học thuyết về Bản chất và Học thuyết về Khái niệm) vào các năm 1812, 1813 và 1816, làm cơ sở cho BKT I (thường được gọi là *"Tiểu-Lôgíc học"*).

Đồng thời, một cơ duyên khác thúc đẩy ông sớm hoàn thành bộ *Bách khoa thư*. Với tư cách là hiệu trưởng trường trung học Ägidiengymnasium ở Nürnberg và phụ trách giảng dạy môn dự bị triết học cho bốn lớp lớn, ông phải chấp hành *"Quy định chung về cơ sở giáo dục công cộng"* năm 1808 của vùng Bayern, yêu cầu phải "tập hợp các môn giảng dạy riêng lẻ về tư duy tư biện thành một *Bách khoa thư triết học*". Yêu cầu ấy tạo cơ hội cho ông thực hiện cả hai mục đích: – soạn nội dung các bộ phận của triết học thật ngắn gọn, mạch lạc, vừa với khả năng tiếp thu của học sinh (đúng với chủ trương của ông trong *Lời Tựa* quyển *Hiện tượng học Tinh thần*: "làm cho triết học đồng thời có tính công truyền, dễ hiểu, có thể học được và trở thành sở hữu của mọi người") và – trình bày triết học như một *hệ thống*. Hai mục đích cụ thể trên đây là nguyên nhân trực tiếp cho sự ra đời của bộ *Bách khoa thư các khoa học triết học*. Trong niên khóa 1810 / 11, Hegel đã bắt đầu giảng dạy triết học "một cách có hệ thống", rồi trong niên khóa 1811 / 12, ông bắt đầu gọi chung các môn học là *"Bách khoa thư triết học"* thay vì *"Các khoa học dự bị triết học"* hay *"Triết học"* như trước đây.

Nhờ các bước chuẩn bị ấy nên ta không ngạc nhiên khi Hegel – vừa hoàn tất bộ *Khoa học Lôgíc* (1816) và được mời lên giảng dạy tại đại học Heidelberg vào mùa thu năm ấy, – đã giảng ngay một giáo trình về *Bách khoa thư các khoa học triết học* và đó cũng là tên gọi chính thức của công trình được ấn hành ngay vào khóa học mùa hè 1817 chứ không còn phải chờ đợi như các lần trước. Với việc ra mắt bộ BKT, Hegel đã đạt được mục tiêu theo đuổi lâu nay. Dù trong *Lời Tựa* cho Ấn bản lần thứ nhất này, Hegel viết: "Nhu cầu cung cấp cho những người nghe một hướng dẫn để theo dõi các khóa giảng triết học của tôi là lý do trực tiếp nhất khiến tôi cho ra đời quyển cương yếu khái quát về toàn bộ phạm vi của triết học *sớm hơn dự định*", nhưng dù sao tác phẩm cũng là bằng chứng cho

thấy triết học "về cơ bản" là "Bách khoa thư" vì "cái Đúng thật chỉ với tư cách là cái toàn thể và chỉ thông qua sự phân biệt và xác định những sự khác biệt của nó mới có thể là *sự tất yếu* của cái toàn thể và là *sự tự do* của cái toàn bộ" (*Lời Tựa I* cho BKT I). Từ nay, Hegel có thể dựa vào quyển cương yếu này để trình bày hệ thống của mình.

Các công bố trong thời gian về sau minh chứng điều ấy. Ông không còn tiếp tục cách trình bày bằng hình thức tác phẩm chi tiết và hoàn chỉnh như bộ *[Đại] Khoa học Lôgíc* trước đây nữa. Phần Triết học về "Tự nhiên" cũng như Triết học về "Tinh thần chủ quan" không được triển khai thêm ngoài những gì được viết cô đọng trong BKT II và III. Trong thời gian từ 1818 (khi bắt đầu chuyển lên đại học Berlin cho đến khi qua đời), ông chỉ công bố một tác phẩm có hệ thống, đó là *"Các nguyên lý cơ bản của triết học pháp quyền" / Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). Chủ đề này về "Tinh thần khách quan" đã được trình bày ngắn gọn trong BKT III và tác phẩm *"Các nguyên lý"* nói trên thực chất cũng chỉ là Bản hướng dẫn chi tiết hơn để theo dõi bài giảng, còn các chu đề khác được tóm lược khái quát trong BKT III (triết học về lịch sử thế giới, mỹ học, triết học tôn giáo cũng như lịch sử triết học) cũng chỉ được triển khai dưới hình thức bài giảng (phần lớn do các môn đệ ghi chép lại) chứ không phải là các tác phẩm độc lập đúng nghĩa.

Trong thời gian ở Berlin, bản thân BKT ngày càng chính thức trở thành tài liệu giảng dạy căn bản. Năm 1827 ra mắt Ấn bản lần thứ 2, được sửa chữa và mở rộng đáng kể: số trang gần gấp đôi Ấn bản lần thứ 1 (1817) với hơn 100 tiểu đoạn được bổ sung. Có thể nói, Ấn bản 2 là một công trình hầu như hoàn toàn mới mẻ, thu lượm những thành quả nghiên cứu suốt hơn 10 năm kể từ Ấn bản 1. Khi Ấn bản 2 ra mắt, Hegel đang ở trên đỉnh cao của sáng tạo và danh vọng. Tác phẩm trở nên độc lập với mục đích cố hữu là cương yếu cho các bài giảng mà đã trở thành biểu tượng cho toàn bộ hệ thống triết học Hegel, được đón nhận và ca tụng nồng nhiệt. Nhà thần học Rust viết thư cho Hegel: "Nước Đức có quyền tự hào về Ấn bản lần thứ hai này của công trình vĩ đại" (Thư tín III, 240). Lời ca tụng ấy có lẽ không phải là quá đáng trong bối cảnh đương thời, vì Ấn bản lần 2 quả thật đã thành công vang dội, nhanh chóng được bán hết

và ngay từ tháng 6.1829, nhà xuất bản đã đề nghị Hegel cho tái bản lần thứ 3.

- Ấn bản lần thứ ba (1830) cũng được đích thân Hegel kịp đọc lại và sửa chữa nhiều trước khi ông đột ngột qua đời vào năm sau (1831). Điều ấy cho thấy Hegel không bao giờ vừa lòng với những gì đã đạt được và luôn nỗ lực cải tiến tư tưởng của mình. Ông đã dành suốt nửa đời người cho tác phẩm này với mục đích không thay đổi: trình bày *hệ thống triết học*.

I. 3: Tính chất và nội dung của Bách khoa thư

- "*Bách khoa thư*" / *Enzyklopädie*, theo đúng nghĩa của nó, là sổ tay cương yếu về một ngành khoa học: "Với tư cách là *Bách khoa thư*, khoa học không được trình bày trong sự phát triển cặn kẽ mà chỉ giới hạn vào các nguyên lý và các khái niệm nền tảng của các ngành khoa học đặc thù" (BKT I: §16). Vì thế, dù được cải tiến và bổ sung ở các lần tái bản, *Bách khoa thư* vẫn không đánh mất tính chất ấy. Nhưng, *Bách khoa thư các khoa học triết học* khác với Bách khoa thư của các ngành khoa học khác – vốn khá nhiều ở thời Hegel – ở chỗ nào? Theo Hegel, các tác phẩm ấy chỉ là một sự tập hợp hỗn tạp các môn khoa học "một cách bất tất và thường nghiệm" (nt). Các khoa học chỉ được tóm lược theo một trật tự ngoại tại chứ không thành một nhất thể thực sự. Ngược lại, BKT triết học phải sắp xếp các môn học theo "sự nối kết tất yếu, được quy định bằng khái niệm". Triết học là "một toàn bộ gồm nhiều môn khoa học" nhưng cái toàn bộ này luôn tạo nên "*Một* khoa học đúng thật" (nt). Do đó, "tuy nhan đề của một bộ *Bách khoa thư* thoạt 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 lôgíc* vẫn phải là cơ sở nền tảng cho nó" (*Lời Tựa* II, S14).

- *Bách khoa thư* gắn liền với phương pháp dạy và học quen thuộc thời bấy giờ. Việc dạy và học luôn dựa vào một quyển *Cương yếu* (có khi là Cương yếu của tác giả khác như Kant vẫn thường sử dụng, vì đó là quy định từ năm 1788 cho các giáo sư ở Königberg: "Quyển Cương yếu tồi nhất dù sao vẫn hơn là không có quyển nào

cả, và các giáo sư, nếu tài giỏi, tha hồ bổ sung, sửa chữa các tác giả nhưng việc "thầy đọc trò chép" / Dictata tuyệt đối phải được xóa bỏ"[15]). Bản thân Hegel không bao giờ dùng sách Cương yếu của người khác, mà chỉ dựa vào Cương yếu của mình, nhất là sau khi có bộ *BKT* và quyển *Triết học pháp quyền*. Có khi ông trình bày dựa trên các ghi chú tóm tắt, đó là trường hợp các *Bài giảng* nổi tiếng về lịch sử triết học, mỹ học, triết học lịch sử và triết học tôn giáo.

Hegel chỉ có hai lần giảng *BKT* một cách trọn vẹn ở Heidelberg và Berlin, còn ngoài ra, ông luôn dùng nó làm cơ sở để "giảng thêm bằng miệng" cho các môn chuyên biệt: Khoa học Lôgíc, Triết học về Tự nhiên, Triết học về Tinh thần (chủ quan). Cách làm của ông như sau: trước hết, ông đọc to từng phần hoặc toàn bộ tiểu đoạn (đánh số với dấu §, được in đậm trong sách này) rồi giảng thêm một cách tự do. Các phần gọi là *"Nhận xét"* đi liền theo từng tiểu đoạn (được in lùi trong sách này) tự chúng có tính minh giải nên ông không đọc. Ngày nay, khi ta đọc BKT với những tiểu đoạn quá súc tích, khô khan, ta không nên quên rằng chúng được bổ sung bằng các lời giảng thêm bằng miệng (Lời *"Giảng thêm"* bằng miệng này được các nhà ấn hành tập hợp từ nhiều ghi chép khác nhau của môn đệ và được in bằng kiểu chữ nhỏ trong sách này. Chúng có giá trị tham khảo rất lớn, tuy không thể đảm bảo được tính trung thực và đầy đủ). Sau đây ta sẽ lược qua chủ đề của các phần chính trong bộ sách. Dàn bài của Ấn bản 3 trùng hợp với dàn bài của Ấn bản 2, nhưng Ấn bản 3 (1830) được lấy làm căn cứ.

- Trước hết, Hegel dành *"Lời dẫn nhập"* gồm 18 tiểu đoạn cho toàn bộ công trình để bàn ngắn gọn về bản chất của việc làm triết học và về sự cần thiết phải xây dựng nó thành hệ thống. Ông bắt đầu với khẳng định rằng thoạt tiên, triết học có "những đối tượng" chung với tôn giáo. "Cả hai đều có Chân lý làm đối tượng và trong nghĩa cao nhất của từ ấy, trong đó Thượng đế là Chân lý và chỉ duy có Thượng đế là Chân lý. Rồi cả hai cũng bàn về lĩnh vực của cái hữu hạn, về giới tự nhiên và tinh thần con người cũng như về mối tương quan giữa cả hai với nhau và với Thượng đế như là với Chân lý của

[15] Kant, *Toàn tập* (Bản Hàn Lâm), tập XIV, Berlin 1911, tr. XXI.

chúng" (BKT I, §1). Nhưng, như đã nói, trong tôn giáo, cái Biết về cái Tuyệt đối vẫn còn ở trong hình thái chưa phù hợp với nội dung của nó, tức với Chân lý. Tôn giáo nắm bắt cái Tuyệt đối theo phương cách của sự hình dung bằng hình tượng, ngược lại, triết học vượt ra khỏi hình tượng để đi đến với "sự xem xét các đối tượng bằng tư duy". Thay hình tượng bằng Khái niệm, triết học là phương thức duy nhất đúng để mang lại hình thức phù hợp cho tư duy về cái Tuyệt đối. Từ điểm xuất phát ấy, nhiệm vụ của *Lời dẫn nhập* là biện minh sơ bộ cho "nhận thức bằng Khái niệm", qua đó làm rõ tính chất *hệ thống* của cái Biết.

- Sau *Lời dẫn nhập* về tính hệ thống của triết học (bao gồm mối quan hệ giữa tư duy và sự hình dung bằng biểu tượng, tư duy và kinh nghiệm, lịch sử và hệ thống, bộ phận của hệ thống và toàn bộ hệ thống), Hegel bắt đầu *phần thứ nhất*: *Khoa học Lôgíc*. Thế nhưng, một lần nữa, Hegel lại bổ sung thêm phần *"Khái niệm sơ bộ" / "Vorbegriff"* không dưới 60 tiểu đoạn! Lý do có lẽ vì ông cảm thấy sự khó khăn của độc giả và người học khi đi vào hệ thống, mặc dù đối với triết học – như Hegel đã nhấn mạnh ở *Lời dẫn nhập* – tuyệt nhiên không thể có một sự "bắt đầu" hay "khởi điểm sơ bộ" nào cả. Bởi nếu triết học vẫn đối xử với tư duy như với bất kỳ một đối tượng đặc thù, có sẵn nào đó, ắt nó sẽ có một chỗ "bắt đầu" giống như mọi ngành khoa học khác và bị cột chặt vào đó. Hegel khẳng định: "Duy nhất là hành vi tự do của tư duy tự đặt mình vào thế đứng *chỉ cho chính mình*, và qua đó, tự tạo ra và tự mang lại đối tượng cho chính mình" (§17). "Thế đứng" hay "quan điểm" này – thoạt đầu tỏ ra là một thế đứng trực tiếp, không có sự trung giới – chỉ đạt được *ngay bên trong* lòng của khoa học. Chính ngay bên trong lòng khoa học mà thế đứng ấy tự biến mình thành kết quả, "trong đó khoa học lại đạt được sự bắt đầu của mình và quay trở lại vào trong chính mình". Cách nói khó hiểu ấy mang ngụ ý: triết học trở thành một *vòng tròn* hoàn hảo, do đó, không thể có một sự bắt đầu như trong các ngành khoa học khác.

Vậy, sự "bắt đầu" hay "khái niệm sơ bộ" có chăng chỉ là dành cho người học "quyết tâm làm công việc triết lý" (§17) mà thôi. Phần *"Khái niệm sơ bộ"* này là sự "bắt đầu" để giúp cho người học đỡ bỡ ngỡ, bởi ông nghĩ rằng *Lời Tựa* nổi tiếng trong *Hiện tượng học Tinh thần* có lẽ vẫn chưa đủ để giúp người học làm một "bước nhảy

cần thiết" vào trong "tư duy thuần túy, hoàn toàn không còn có điều kiện tiên quyết nào cả". Trong bài giảng đầu tiên về Bộ BKT này ở Berlin (nhất là phần I: *Khoa học Lôgíc*), Hegel dùng một cách nói rất ấn tượng: "Quyết tâm làm triết học là dấn mình vào tư duy một cách thuần túy (tư duy là cô độc nơi chính mình), là ném mình vào một đại dương không bờ bến; tất cả mọi màu sắc sặc sỡ, mọi cứ điểm trên đất liền, mọi ngọn hải đăng thân thuộc đều đã lịm tắt hết. Chỉ còn có một ngôi sao *duy nhất*, – ngôi sao bên trong của Tinh thần –, là còn lóe sáng: đó là *sao Bắc đẩu*"[16]. Tóm lại, trong khi không thể có một sự "dẫn nhập" đúng nghĩa vào hệ thống triết học (tức vào bộ BKT) thì chính yêu cầu sư phạm đã buộc Hegel phải viết *Lời Tựa* dài ngót trăm trang cho *Hiện tượng học Tinh thần* trước đây và phần "*Khái niệm sơ bộ*" hơn 60 tiểu đoạn cho BKT hiện nay! Ông viết thư cho Daub, đồng nghiệp cũ ở Heidelberg và là người được ông nhờ theo dõi việc in Ấn bản 2 của BKT: "Việc mở rộng phần *Dẫn nhập* đã làm tôi mất rất nhiều thời gian và công sức (...) Công việc càng khó khăn hơn cho tôi, vì phần dẫn nhập chỉ có thể *đứng trước* chứ không thể đứng *ở bên trong* bản thân triết học được!"[17]. Sáu mươi tiểu đoạn của "*Khái niệm sơ bộ*" tuy "không đứng bên trong" nhưng thực chất là sự dẫn nhập cần thiết để đi vào phần thứ I: *Khoa học Lôgíc* với ba phần nhỏ: học thuyết về Tồn tại, học thuyết về Bản chất và học thuyết về Khái niệm (Ý niệm).

Ở phần 2 của bài giới thiệu này (và nhất là trong phần *Chú giải dẫn nhập* của người dịch cho từng tiểu đoạn), ta sẽ có dịp bàn sâu hơn về *Khoa học Lôgíc*, vì thế ở đây chỉ nói lướt qua để có một cái nhìn tổng thể:

- Hegel hiểu "*Lôgíc học*" không chỉ theo nghĩa quen thuộc của Lôgíc học *hình thức* hay Lôgíc học-*giác tính* mà chủ yếu và trước hết như là *Siêu hình học*. Như đã thấy, trong thời kỳ ở Jena, Hegel còn phân biệt giữa Lôgíc học và Siêu hình học, xem chúng là hai môn học riêng biệt. Bây giờ, ông có cái nhìn hợp nhất. Trong Ấn bản 2 của BKT (1827), ông viết: "Lôgíc học, trong ý nghĩa cơ bản

[16] Hegel, *Các bài viết ở Berlin / Berliner Schriften*, tr. 19 và tiếp.

[17] Hegel, Thư tín / Briefe III 126.

của triết học tư biện, *thay chỗ* cho môn thường được gọi là Siêu hình học và vốn được nghiên cứu như là môn học tách rời với Lôgíc học" (BKT. 1817, §18). Trong Ấn bản III (1830), ông giải thích rõ hơn: "Lôgíc học tư biện bao hàm Lôgíc học và Siêu hình học trước đây, bảo lưu các hình thức tư tưởng, quy luật và đối tượng của chúng đồng thời mở rộng và cải biến bằng nhiều phạm trù khác nữa" (§9). Hay ngắn gọn hơn: "Lôgíc học... trùng khít với Siêu hình học" (§24).

Nếu người đọc đời sau thường đánh giá cao Hegel trong các công trình về Triết học-Tinh thần (mỹ học, triết học pháp quyền, triết học tôn giáo, triết học lịch sử...) như là nhà tư tưởng kiệt xuất về các lĩnh vực văn hóa (cũng như đánh giá cao Schelling vì đã khôi phục vị trí của triết học về Tự nhiên ngay trong lòng chủ nghĩa duy tâm Đức) thì ta luôn nhớ rằng trọng điểm nghiên cứu của ông là khôi phục và đổi mới Siêu hình học và Lôgíc học, hai môn học cổ xưa nhất và căn cơ nhất của triết học Tây phương. Triết học-Tinh thần cũng chỉ có thể được thấu hiểu trên cái nền chung của Lôgíc học mới mẻ này.

Ấn bản I (1817) đã nhận định rằng triết học phê phán của Kant đã làm cho "Siêu hình học đi đến chỗ cáo chung" (§18). Hegel không muốn chấp nhận điều này như một định mệnh đã an bài. Ngay trong *Lời Tựa* của bộ *[Đại] Khoa học Lô gíc* (1812), ông đã viết: "Vì khoa học và lý trí con người thông thường đã tay trong tay làm cho Siêu hình học suy tàn nên dường như ta đang chứng kiến một quang cảnh thật lạ lùng: *một dân tộc có văn hóa mà lại không có Siêu hình học*, không khác gì một ngôi đền được trang hoàng lộng lẫy mà lại thiếu vị thần tối linh"[18]. Hegel muốn đổi mới Lôgíc học và Siêu hình học nhằm mang lại "linh hồn đích thực" cho đời sống tinh thần của dân tộc. Kant, Fichte, Schelling đã chuẩn bị miếng đất (phê phán, "phát quang" nền Siêu hình học giáo điều cổ truyền bằng nguyên tắc mới mẻ của tính chủ thể), bây giờ Hegel muốn tiếp tục phát triển *tính khái niệm* dựa theo sự tất yếu nội tại để làm cho môn học này không chỉ tương ứng với cái hữu hạn mà cả với

[18] Hegel, *[Đại] Khoa học Lôgic / Wissenschaft der Logik I*, Phần I, ban Lasson, 1932, tr. 4.

cái vô hạn. Vì thế, trong Ấn bản I của BKT, Hegel không che giấu tham vọng muốn trình bày Lôgíc học như là "cơ sở tuyệt đối" cho tất cả: không chỉ như là "triết học tư biện" mà có cả "ý nghĩa của thần học tư biện" (BKT 1817, §17).

Mục đích và kế hoạch đã rõ. Còn việc thực hiện phần *"Tiểu Lôgíc học"* này trong BKT I cũng tương đối dễ dàng vì ông có thể dựa vào công trình *[Đại] Khoa học Lôgíc* gồm ba tập trước đây. Trước khi qua đời (1831), ông chỉ kịp sửa chữa, bổ sung (gần gấp đôi số trang!) cho tập I của *[Đại] Khoa học Lôgíc* (Học thuyết về Tồn tại), vì thế phần *Khoa học Lôgíc* tóm tắt trong BKT I thuộc Ấn bản lần thứ ba (1830) (thường được gọi là *Tiểu Lôgíc học*) này có thể được xem là "định bản" về Lôgíc học của Hegel trước khi ông qua đời.

- Hegel dành phần II (BKT II) gồm 131 tiểu đoạn (§§245-376) [chưa có trong bản dịch này] để trình bày hệ thống *Triết học về Tự nhiên* và đây cũng là phần duy nhất được công bố về lĩnh vực này. Hegel biết và quan tâm đến các thành tựu đương thời về khoa học tự nhiên, nhưng với "Triết học về Tự nhiên", Hegel có ý đồ *khác về nguyên tắc* so với các khoa học tự nhiên. Triết gia Hegel không quan tâm đến việc nghiên cứu những đối tượng tự nhiên và những hiện tượng của chúng (đó là nhiệm vụ của các khoa học tự nhiên), cũng không nhằm tổng kết các học thuyết khoa học tự nhiên, trái lại, ông chỉ lưu tâm đến việc nghiên cứu tư duy và các quy luật của tư duy. Nhà triết học tự nhiên đặt câu hỏi: nhận thức về Tự nhiên có thể có được dưới những điều kiện nào và những phát biểu của các nhà khoa học tự nhiên có ý nghĩa gì trong toàn cảnh của tư duy? Nói khác đi, triết học về tự nhiên là một lý luận *của* tư duy *về* Tự nhiên. Ở đây, Hegel tiếp tục việc làm của Kant trong *Phê phán lý tính thuần túy* và *Các cơ sở siêu hình học của khoa học tự nhiên*. Trong sự tiến lên của nhận thức, ta ngày càng vươn lên những khái niệm chỉ còn chức năng lôgíc và thoát ly khỏi sự quy định vật chất. Theo nghĩa đó, Kant phát triển một hệ thống siêu-lý thuyết mô tả đối tượng nào (như là đối tượng của tư duy) tương ứng với cấp độ nào của quan năng nhận thức. Như thế, "Tự nhiên" – trong quan hệ với quan năng nhận thức – là "tổng thể những quy luật".

  Hegel – dựa vào phương pháp biện chứng – trình bày những khái niệm nền tảng nhờ đó ta nắm bắt được những hiện tượng tự nhiên

cá biệt, cụ thể. Nhiệm vụ của triết học tự nhiên là "trình bày đối tượng dựa theo *sự quy định khái niệm* của nó trong diễn trình triết học" (§246). Theo Hegel, sở dĩ Triết học về Tự nhiên là triết học vì nó có thể đề ra những quy định khái niệm *một cách tiên nghiệm*. Việc nội dung của những quy định khái niệm trùng hợp với những hiện tượng thường nghiệm không phải là nhờ kinh nghiệm lẫn trực quan mà chỉ có thể minh chứng trong việc *diễn dịch tiên nghiệm* của triết học. Sự khác biệt cụ thể giữa triết học tự nhiên và khoa học tự nhiên là ở chỗ: các khoa học tự nhiên làm việc với đối tượng mà không có một công cụ để diễn dịch những khái niệm một cách *tiên nghiệm*. Chúng tập hợp dữ liệu từ những quan sát riêng lẻ và rút ra tính quy luật bằng con đường quy nạp. Nhiều phát hiện mới về sự kiện thường nghiệm đôi khi buộc nhà khoa học tự nhiên phải điều chỉnh, thay đổi hoặc ít ra phải giới hạn phạm vi hiệu lực của những "quy luật tự nhiên" đã được quy nạp. Với Hegel, đây là một sự mâu thuẫn, vì trong chừng mực những định luật tự nhiên đúng là "những quy luật" của Tự nhiên thì chúng phải có giá trị vô-điều kiện. Chúng cũng không thể phục tùng trình độ nhận thức của riêng con người chúng ta. Vậy, nếu ta thực sự xem trọng Tự nhiên như là "cái khác của Tinh thần" và chấp nhận những quy luật của nó như những gì không thể dùng tinh thần của ta mà thay đổi được thì ta có thể kiểm tra nhận thức của ta về tự nhiên bằng con đường triết học, đó là hỏi: ta tiến hành những gì trong tư duy khi nắm bắt tự nhiên và những gì ta có thể biến đổi. Triết học không bàn về những quy luật của khoa học tự nhiên, trái lại, nhiệm vụ của nó là kiểm tra *tính lôgíc* nội tại của các khái niệm, tức chỉ dưới giác độ của *tính lôgíc (Logizität)* mà thôi. Để làm việc này, Triết học Tự nhiên có thể dựa vào công cụ diễn dịch *tiên nghiệm* của mình. Lẽ tất nhiên, triết học không thể diễn dịch bất kỳ *nội dung* nào một cách *tiên nghiệm* được cả mà chỉ diễn dịch *hình thức* hay những quy định lôgíc được suy tưởng trong một khái niệm. Tính xa lạ của Tự nhiên là ở chỗ: kinh nghiệm và tính khái niệm để phát biểu về kinh nghiệm không trùng hợp trực tiếp với nhau. Cái được kinh nghiệm là cái khác, cái xa lạ và còn phải được nhận thức, tức được nắm bắt trong khái niệm. Đối tượng tự nhiên thường nghiệm thì bất tất; ta không thể nắm bắt tính đa tạp của những hiện tượng tự nhiên chỉ bằng những phương tiện lôgíc, nghĩa là: kinh nghiệm về đối tượng là không thể dự đoán một cách *tiên nghiệm*. Nhưng, trong chừng mực cái được kinh nghiệm có một tính phổ biến nơi nó thì tính phổ biến này có

thể được nắm bắt trong một khái niệm. Khái niệm này – và đây là điểm then chốt – có thể được rút ra một cách *tiên nghiệm* trong hình thức lôgíc của nó. Triết học nắm lấy nội dung của kinh nghiệm – tức những dữ liệu của khoa học tự nhiên – và cho thấy rằng hình thức lôgíc của những khái niệm của nó trùng hợp với sự mô tả những dữ kiện của khoa học tự nhiên.

Nếu tính phổ biến của những dữ liệu khoa học tự nhiên – được diễn đạt trong những định luật tự nhiên – thực sự phù hợp với những khái niệm lôgíc được diễn dịch *tiên nghiệm*, thì bấy giờ định luật tự nhiên hầu như đã trở thành *hình thức lôgíc*, có giá trị độc lập với trình độ nhận thức của ta. Trong việc diễn dịch *tiên nghiệm*, ta có bằng chứng tất yếu về những quy định của khái niệm; còn khi quay về với kinh nghiệm, ta có sự bất tất của Tự nhiên. Nhờ Triết học Tự nhiên – theo sự tự đánh giá của Hegel – ta có được một sự trình bày có phê phán về những khái niệm của nhận thức của ta về Tự nhiên và những hiện tượng tự nhiên.

Khuôn khổ *Mấy lời giới thiệu* không cho phép đi sâu hơn vào Triết học-Tự nhiên của Hegel, vì thế xin tạm kết thúc bằng một nhận xét ngắn gọn về tác động của nó. Tuy bị nhiều phản bác và hầu như ai cũng đồng ý rằng Triết học Tự nhiên không phải là chỗ mạnh của Hegel, nhưng cũng không thể phủ nhận các tác động của nó, dù chỉ nêu một vài ví dụ. Trong luận án tiến sĩ của mình, K. Marx đã sử dụng phương pháp triết học tự nhiên của Hegel để nghiên cứu nhận thức về Tự nhiên ở thời cổ đại. F. Engels – dựa vào thuyết duy vật lịch sử của Marx – đã thử phát triển một thuyết duy vật biện chứng nhằm trình bày các sự nối kết biện chứng ở trong Tự nhiên. Gần đây hơn, D. Wandschneider (1982) cho thấy có sự gần gũi về lập luận giữa học thuyết của Hegel và khái niệm thời gian trong thuyết tương đối, cũng như M. Gies (1990) chỉ ra sự song hành với lập luận của các thuyết về lượng tử[19].

---

[19] Xem chẳng hạn:

- Wandschneider, Dieter: *Không gian, Thời gian, tính tương đối. Những quy định cơ bản của Vật lý học trong Triết học-Tự nhiên của Hegel. Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Hegelschen Naturphilosophie.* Frankfurt / M 1982. (tiếp trang sau).

- Phần *Triết học về Tinh thần chủ quan* cũng chỉ được Hegel công bố trong khuôn khổ BKT (BKT III, 377-482) [chưa có trong bản dịch này]. Ngay khi còn tập trung nghiên cứu về Lôgíc học ở Nürnberg, Hegel đã dự định nối tiếp công trình này bằng một nghiên cứu về "Tâm lý học". Ông rất quan tâm đến việc đổi mới môn học này. Trong BKT (Ấn bản I lẫn Ấn bản III), Hegel vẫn không thay đổi ý kiến: "Cũng như Lôgíc học, Tâm lý học thuộc về các môn khoa học còn ít rút ra được những điều bổ ích từ sự đào luyện chung về tinh thần và từ những khái niệm sâu hơn của lý tính trong thời đại chúng ta và đang ở trong tình trạng cực kỳ thảm hại" (§444). Rồi cả trong *Đại cương các nguyên lý của triết học pháp quyền*, ông vẫn nhắc lại những khiếm khuyết trong việc xây dựng môn Tâm lý học (§4), và nhắc lại ý định viết một tác phẩm về lĩnh vực này. Tiếc rằng ý định ấy không được thực hiện ngoài những gì được tóm lược trong BKT III.

- Về phần *"Tinh thần khách quan"* (§§488-552) trong BKT, Hegel viết: "Vì lẽ phần này của triết học đã được tôi trình bày trong quyển Đại cương triết học pháp quyền, nên tôi có thể đề cập đến nó ngắn gọn hơn các phần khác" (§487). Thật thế, sau khi đã có quyển *"Đại cương"* này, Hegel không thấy có nhu cầu khai triển thêm phần này trong BKT.

- Phần về *"Tinh thần tuyệt đối"* (§§553-577) cũng quá ngắn gọn. Phần này hoàn toàn không cân đối với các phần trước. Lý do không phải vì ông xem nhẹ mà vì, như đã biết, ông triển khai các nội dung của "Tinh thần tuyệt đối" (nghệ thuật, tôn giáo, lịch sử triết học) dựa vào các ghi chú riêng chứ không dựa hoàn toàn vào các tiêu đoạn quá ngắn gọn trong BKT.

- Dù có sự mất cân đối ấy, bộ BKT vẫn thể hiện cái toàn bộ của triết học theo quan niệm của Hegel. Tính chất "không có chỗ bắt đầu"

- Gies, M: *Phép biện chứng của Hegel về vật chất và vũ trụ học vật lý ngày nay / Hegels Dialektik de Materie und die physikalistic Kosmologie der Gegenwart*, trong: Hegel-Jahrbuch der Internationalen Hegel-Gesellschaft, Berlin 1990, 319-325.

của Triết học dường như là kết quả của bản thân khoa học như một vòng tròn chặt chẽ.

Hegel thường bảo: Hệ thống là một *"suy luận" (Schluß)*. Suy luận, theo cách hiểu của Hegel, không phải chỉ là một "suy luận của giác tính", hợp nhất những cái khác biệt cứng đờ và độc lập, mà phải là việc "trung giới mình với mình" của một cái toàn bộ thông qua các mômen của chính mình. Suy luận có tính "tư biện" ấy "là *cái lý tính* và *tất cả cái lý tính*" (Der Schluß ist das *Vernunftige* und *alles* Vernünftige": §181).

Theo nghĩa ấy, cái Tuyệt đối cũng là một *"suy luận"*: nó "viên mãn" với chính mình trong Hệ thống bằng các mômen của mình: cái Phổ biến của Lôgíc học, cái Đặc thù (và bị phân cắt) của Tự nhiên, tính Cá biệt và tính Chủ thể của Tinh thần. Như ta sẽ thấy ở mục bàn về *"suy luận"* (§§181-193), nó là "viên mãn" khi *mỗi* mômen đều trở thành "cái hạn từ trung gian". Trong BKT, giới Tự nhiên được thiết định như là hạn từ trung gian của "Suy luận-Hệ thống". Tuy nhiên, trình tự sắp xếp này (điều không thể tránh khỏi trong một hệ thống) cũng dễ gây ngộ nhận như thể các bộ phận chỉ đơn thuần đứng *"bên cạnh nhau"* "không khác gì các *giống*" trong một *loài* (§18) và sự trung giới của Khái niệm ở trong hệ thống chỉ là hình thức ngoại tại của việc "chuyển sang" hay "quá độ" "từ cái phổ biến của Lôgíc học đến Tự nhiên rồi Tinh thần. Do đó, trình tự hệ thống: Lôgíc học, Triết học-Tự nhiên, Triết học-Tinh thần không phải là một trình tự tuyệt đối mà chỉ là tương đối và phiến diện cần được vượt bỏ. Sự tự-trung giới của cái Tuyệt đối chỉ hoàn tất viên mãn, khi cả Tinh thần lẫn cái Lôgíc cũng được thiết định như là hạn từ trung giới và các trình tự hệ thống khả hữu khác cũng được thấu hiểu trong tính chất riêng của chúng: "Triết học... là *tròn đầy viên mãn* trong chính mình giống như vũ trụ vậy; nó không phải là cái đầu tiên lẫn cái cuối cùng, trái lại, gánh vác và chứa đựng tất cả, nghĩa là *hỗ tương* và tất cả trong *Một*"[20].

Trong ba *Lời Tựa* cho ba Ấn bản (được chúng tôi giới thiệu và chú giải khá cặn kẽ), dù giọng điệu và tâm trạng có khác nhau qua thời

[20] Hegel, *Các bài viết ở Berlin* / *Berliner Schriften*, 9.

gian, nhưng Hegel vẫn giữ vững một lập trường: "Khoa học [Triết học tư biện] hiểu được tình cảm và đức tin [tôn giáo], nhưng bản thân triết học chỉ có thể được phán xét từ *khái niệm* mà nó lấy làm nền tảng". Rồi ông kết thúc bộ BKT bằng một trích dẫn (nguyên văn Hy Lạp, không dịch ra tiếng Đức!) từ quyển *Siêu hình học* của Aristoteles, cũng từ lập trường vững chắc (chia sẻ với cả Thánh Anselm, nhà kinh viện khai minh) về sự cần thiết *phải tránh mọi lòng tin giáo điều khi nó không được kết nối với sự nhận thức*. Tiếp bước tiền nhân, Hegel cũng muốn tổng hợp tư duy của thời đại vào trong một hệ thống để đánh dấu một bước phát triển có một không hai trong lịch sử tư tưởng Tây phương: đào sâu Siêu hình học Hy Lạp bằng đức tin Kitô giáo, đồng thời vượt bỏ thần học Kitô giáo trong sự tư biện và hoàn tất trong "Tri thức tuyệt đối" của Tinh thần đã đi đến chỗ tự giác. Dù phê phán hay tán thành, không ít người – từ môn đệ đương thời cho đến các nhà tư tưởng ngày nay – đều phải thừa nhận công lao ấy của Hegel. Rosenkranz (môn đệ) xem BKT là tác phẩm "chứa đựng những khái niệm nền tảng của toàn bộ triết học", "Nền tảng này không phải là một tấm thảm sặc sỡ dễ bị đứt chỉ mà bền chắc như tường đồng vách sắt"[21]. Rudolf Haym (phê phán nặng nề triết học Hegel): "Một công trình khổng lồ như thế về triết học là chưa từng thấy kể từ Aristoteles"[22]. Richard Kröner: "*Bách khoa thư* là sự trình bày phong phú nhất và hoàn chỉnh nhất của triết học duy tâm Đức", là "ngôi nhà để cho Tinh thần có thể cư ngụ được"[23].

Ngày nay, sau bao "nước chảy qua cầu", ta không thể không thấy "ngôi nhà" ấy đã có phần... "xuống cấp", thậm chí nền móng của nó đã bị lung lay, nhưng không thiếu những căn phòng, những ngõ ngách của nó – độc lập với toàn bộ hệ thống – vẫn còn xinh đẹp và vững chắc. Nhưng, như Hegel nói: "chỉ từ cái toàn bộ mới có thể hiểu được các bộ phận"[24], nên khi đi vào và "cư trú" trong từng

---

[21] Rosenkranz, *Lời Tựa cho ấn bản BKT năm 1845*, tr. V.

[22] R. Haym, *Hegel và thời đại của ông / Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, tr. 340.

[23] R. Kröner, *Từ Kant đến Hegel / Von Kant bis Hegel*, tập 2, Tübingen 1924, tr. 502.

[24] Hegel, *Các bài viết ở Berlin / Berliner Schriften*, tr. 9.

căn phòng, ta khó và không nên quên hình dáng của ngôi đại hạ lộng lẫy một thời!

II

BKT I: Khoa học Lôgíc hay học thuyết về Chân lý và Tự do

Tự do chính là bản chất của Chân lý[25].

II.1: Cái Lôgíc

Lôgíc học không chỉ bàn về khái niệm, phán đoán, suy luận như thông lệ mà cả về "sự sống", "sự vật", "hiện tượng", "hiện thực", "cơ giới luận", "hóa học luận", "mục đích luận", "ý muốn" hay "ý chí"... thì quả là lạ lùng! Vì thế, không phải vô cớ khi Bertolt Brecht nhận xét hóm hỉnh rằng *Khoa học Lôgíc* của Hegel là tác phẩm... "hài hước nhất thế giới" và tác giả "cú không cười" của nó hẳn nhiên xứng danh là một "U mặc (Humor) đại nhân"! Vậy, điều gì "xảy ra" trong Lôgíc học, cái gì được trình bày trong nó và làm sao để đọc cho đúng với tinh thần và yêu sách của nó? Nhưng, ngay câu hỏi bình thường ấy, đối với Hegel, cũng là không ổn vì "không phù hợp với đối tượng nghiên cứu"! Lý do: ở đây, Hegel đòi hỏi ta chỉ được phép "đứng nhìn" sự *"tự-trình bày"* của "bản thân Sự việc" chứ không được can thiệp vào bằng sự phán tư tùy tiện. Đòi hỏi này thật khó hiểu nếu ta không được thuyết phục về "phẩm giá" đặc biệt của "bản thân Sự việc" và cũng thật khó theo nếu ta không tạm thời gác lại không ít thói quen và định kiến. Trước hết là về mối quan hệ giữa *Khoa học Lôgíc* và *ngôn ngữ*.

- Trái với quan niệm phổ biến vào nửa cuối thế kỷ XX cho rằng tính lôgíc phụ thuộc vào những "trò chơi ngôn ngữ" ngẫu nhiên, bất tất, Hegel cho rằng ngôn ngữ chỉ là "vỏ ngoài của cái lôgíc" chứ không phải là ranh giới hạn chế nó. Bản thân ngôn ngữ là một hình thái của cái lôgíc, nghĩa là, trong khi nói, ta tuân theo những hình thức

---

[25] Martin Heidegger, *Về bản chất của Chân lý / Vom Wesen der Wahrheit*, Tübingen, 1943, tr. 11: "Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit".

của tư duy, sử dụng chúng mà không mấy khi có ý thức. Trong chừng mực đó, giống như nơi Platon, *Lôgíc học* của Hegel muốn lý giải rõ: ta thật sự làm gì khi nói. Từ chỗ sử dụng những quy định tư duy (những phạm trù) một cách vô ý thức, *Lôgíc học* sẽ dẫn ta đến chỗ lĩnh hội chúng trong ý nghĩa "*thuần túy*", độc lập với mọi sự sử dụng cụ thể. Như thế, các phạm trù không đặt cơ sở trên những hình thức đời sống và trong những ngôn ngữ hiện hành, ngược lại, chính chúng mới đặt cơ sở cho hình thái của ngôn ngữ. Nói khác đi, vấn đề cốt yếu ở đây là nhận thức được cấu trúc phổ biến của tư duy, của việc nắm bắt thực tại, độc lập với mọi ràng buộc vào những viễn tượng, những tư kiến đặc thù thể hiện trong các ngôn ngữ khác nhau (trong BKT III, §§440-482, trong phần "*Tâm lý học*" của Tinh thần chủ quan, Hegel tìm cách đặt cơ sở cho sự ra đời của ngôn ngữ từ tính quy định lôgíc của nó).

- Cấu trúc phổ biến này không chỉ là cấu trúc của tư duy và của ngôn ngữ mà đồng thời của cả bản thân tồn tại. Theo nghĩa đó, *Lôgíc học* của Hegel chính là *bản thể học* như đã nói qua; và vì thế, nó khác với Lôgíc học cổ truyền của Aristoteles lẫn với Lôgíc học siêu nghiệm của Kant. Theo Hegel, Lôgíc học cổ truyền hay hình thức của Aristoteles chỉ là Lôgíc học về cái hữu hạn, bởi nó chỉ đề ra các quy tắc cho một lối tư duy "*đúng đắn*", "*hợp thức*" *(richtig / correct)*, không mâu thuẫn, có tính đơn thuần hình thức của "giác tính", thay vì "bản thân Chân lý" tự kiến tạo nên nội dung của mình một cách "*đúng thật*" *(wahr / true)*. Hegel cũng cho rằng mình đã vượt bỏ được các giới hạn của Lôgíc học siêu nghiệm của Kant. Bởi, với ông, các phạm trù không chỉ có giá trị ở *chức năng* của chúng là làm cho kinh nghiệm và nhận thức có thể có được, mà bản thân chúng *là* "chân lý của tất cả những gì được mang tên gọi là sự vật" (Đại KHLG I, 5, 30). Hegel kịch liệt phản đối việc Kant xem những phạm trù như là những sự quy định hữu hạn của giác tính, như cái gì mang tính chủ quan của chủ thể nhận thức, vì như thế sẽ không đặt được cơ sở cho sự tất yếu của chúng, không hơn gì Aristoteles: "Giác tính ấy chỉ là giác tính của con người, là một bộ phận của năng lực nhận thức, là giác tính của một điểm cố định của tính bản ngã" (*Tin và Biết / Glauben und Wissen*, 1802, 2, 313). Theo Hegel, thật dễ hiểu tại sao năng lực nhận thức hữu hạn ấy chỉ đạt tới được cái hữu hạn: nhận thức đơn thuần về *hiện tượng* thay vì về *chân lý* của vật [tự thân].

Ta biết rằng Kant đã gắn liền các phạm trù với cái Tôi (siêu nghiệm) như là với chức năng nhất thể hóa mọi nhận thức. Kant cũng gắn liền các phạm trù với trực quan, với tính thụ nhận của cảm năng để mang lại nội dung cho các phạm trù vốn chỉ là các hình thức trống rỗng của tư duy. Hegel đã tháo bỏ cả hai sự gắn liền này. Theo Hegel, các phạm trù không phải là những sự quy định của tư duy (giác tính) *của chúng ta*; sự thống nhất hay nhất thể nối kết của chúng không đặt cơ sở trong sự thống nhất của cái Tôi, trái lại, là Lôgíc học của tư duy *tự phát triển*. Tư duy (viết hoa!) không cần một chỗ dựa, một chủ thể, trái lại, "bản thân nó tư duy", bản thân nó là chủ thể của hoạt động của nó, và *Khoa học Lôgíc* muốn chứng minh rằng hoạt động này không đánh mất mình trong sự đa tạp mà tập hợp lại thành sự thống nhất của "Ý niệm" của nó mà nội dung cụ thể đồng thời được trình bày ở đây. Cảm tưởng quen thuộc rằng trong *Lôgíc học* của Hegel, các Khái niệm tự vận động giống như "những nhân vật sống thật" có lý do của nó trong việc Hegel tìm cách cho thấy Tư duy thoát ly khỏi chỗ tựa là chủ thể cá nhân[26].

- Vì thế, với Hegel, cũng thật phi lý khi cho rằng các quy định của Tư duy có nội dung từ các giác quan. Nội dung của *Lôgíc học* phải là của bản thân Tư duy, không quan hệ với những đối tượng khả hữu của kinh nghiệm mà đã bỏ lại đàng sau sự đối lập giữa "ý thức" và "đối tượng". Tư duy này thấu hiểu bằng khái niệm (begreift) rằng sự đối lập giữa "tư duy" và "tồn tại" (hiểu như một thực tại độc lập với tư duy) là một sự đối lập do *bản thân* Tư duy

---

[26] Hegel muốn khôi phục lại những gì đã bị đánh mất trong cách hiểu về chữ *"Logos"*. "Logos" trong nguyên nghĩa Hy Lạp là *"quan hệ"* cũng như động từ của nó: "legei" là *"tập hợp"*. Từ Haraklit, Logos của triết gia là sự tập hợp cái Nhiều ở trong Quan hệ để "hướng đến cái Một". Nét chủ đạo của triết học Tây phương, do đó, là "logos" chứ không phải là sự "tính toán" ("logismos"). Theo Hegel, thời cận đại đã quy giản "cái Lôgíc" thành "tính lý tính" (Rationalität), làm cho Logos mất đi phạm vi rộng lớn của nó, như là ngôn ngữ và ý nghĩa, khái niệm và tư tưởng, tỉ lệ và quy luật. Logos bao gồm cả hình thức *và* nội dung (do đó, Lôgíc học hình thức là Lôgíc học bị què quặt). Quan trọng nhất là đã đánh mất sự *"tự-hoạt động"* của việc "tập hợp lôgíc" vốn không bao giờ là một sản phẩm gia tạo, gượng ép. Logos là tự do. Do đó, phép biện chứng là câu trả lời tự do cho cái Logos tự do.

thiết định nên, do đó chỉ có ý nghĩa bên trong phạm vi của tính nội tại tuyệt đối của nó mà thôi: Tư duy và Tồn tại là một.

Phải chăng Hegel đã thụt lùi, trở lại với nền Siêu hình học tiền-phê phán trước Kant? Nếu không, đâu là động cơ khiến Hegel muốn vượt bỏ (chứ không phải "lẩn tránh") ranh giới do Kant đặt ra? Thách thức chủ yếu chính là ý tưởng của Kant về *"vật-tự thân"*, tức, theo Kant, các hình thức của tư duy chúng ta không thể thâm nhập trọn vẹn đối tượng để đạt đến "hiện thực đúng thật" của sự vật mà chỉ kiến tạo nó "cho ta". Mặt khác, Hegel cũng phản đối việc đi tìm cái "hiện thực đúng thật" này bằng cách tiếp cận *trực tiếp* với nó mà không cần đến hoặc đi trước tư duy (như chủ trương của phái "lãng mạn", xem: *Lời Tựa* II). Với Hegel, đi tìm *sự trực tiếp* như thế là một sự ngây thơ đáng ngạc nhiên. Theo ông, sự khác biệt do Tư duy thiết định nên giữa nó và đối tượng là không thể "thối lui", cũng không thể "tảng lờ" hay "bỏ quên". Vấn đề là phải có một *Tư duy về Tư duy*, tức sự phản tư của Tư duy về chính việc làm của nó. Trong sự phản tư này, *Lý tính* sẽ tự hiện thực hóa: như là sự tự-phản tư của *giác tính*, như là sự *tái-trung giới* các phương diện đã bị giác tính phân cắt giữa tư duy và sự vật. Bằng một hình ảnh rất đẹp, Hegel viết: *"Chính Tư duy vừa gây ra vết thương vừa chữa lành nó"* (§24. *Giảng thêm* 3).

Nếu Kant đã giới hạn sự sử dụng lý tính ở tính chất "điều hành" (regulativ) của nó, tức hiểu các Ý niệm của nó (vũ trụ, Thượng đế, linh hồn, tự do...) chỉ như là các giả tưởng có chức năng "hướng dẫn nghiên cứu" (heuristisch) để định hướng cho giác tính, do đó, không thủ tiêu sự hữu hạn về nguyên tắc của những sự thiết định này, thì ngược lại, với Hegel, giác tính – với tiềm lực trở thành lý tính – có thể vượt bỏ được sự hữu hạn. Sự vượt bỏ này không có nghĩa là xóa nhòa hay dồn nhập các sự phân biệt đã được thiết định bằng một thứ "trực quan trí tuệ" nào đó về một sự "thống nhất nguyên thủy" của Tư duy và Tồn tại, của Tinh thần và Tự nhiên mà chính là điều duy nhất sau đây: Tư duy nhận thức rằng sự dị biệt của nó với sự vật không phải là cái gì *"có sẵn"*, rằng bản thân những sự vật không phải *"được mang lại"* cho nó (để, sau đó, phục tùng các phạm trù trống rỗng của tư duy), trái lại, Tư duy nhận thức rằng những gì xuất hiện ra như thế là điều kiện tiên quyết không do

Tư duy làm chu thì thật ra đều là sản phẩm của việc thiết định của chính nó.

Tư duy đồng nghĩa với tính tự khởi và tính hoạt động tuyệt đối. Không có gì hiện hữu mà không được Tư duy "thấm nhuần". Nếu ta chỉ thực sự *tự do* trong Tư duy thì chỉ có nghĩa rằng: ở đây, mọi sự tưởng như xa lạ đều đã được vượt bỏ, và Tư duy nhận ra được chính mình trong cái khác của mình. Sự tự do này là tự-ý thức của Tư duy không còn thừa nhận những gì có tham vọng thoát ra khỏi nó! Trong lời *Dẫn nhập* cho *[Đại] Khoa học Lôgic*, Hegel viết rất mạnh mẽ: "Sự vật chỉ có hiện thực ở trong Khái niệm của nó; bao lâu nó khác biệt với Khái niệm của nó, nó không còn là hiện thực mà là một cái hư vô. Phương diện hữu hình và tồn tại cảm tính ở bên ngoài thuộc về phương diện hư vô này".

Trước khi ta vội lên tiếng phản đối để "bênh vực" cho "phương diện hữu hình và cảm tính", cho sự hữu hạn và tính thụ nhận của kinh nghiệm của ta về thế giới, thiết tưởng cần hiểu rõ Hegel muốn nói gì với hai học thuyết mấu chốt: học thuyết về chân lý và về ý thức:

- **Quan niệm của Hegel về chân lý** khác với quan niệm thông thường của chúng ta. Ta thường xem chân lý chỉ là một đặc điểm *của* nhận thức, bởi, nếu không có đặc điểm này, nhận thức, nhất là nhận thức khoa học, chỉ còn là tư kiến hay sự tưởng thật chủ quan. Trái lại, Hegel phân biệt giữa "nhận thức" và "chân lý", xem chân lý không chỉ là một đặc điểm mà là: a) *đối tượng của nhận thức*; b) *là một cái đơn nhất (ein Singular)* [chỉ có *Một* chân lý] và c) *là cái toàn bộ*. Nhiệm vụ của triết học là nhận thức về cái toàn bộ ấy:

a) Đối tượng của khoa học (triết học) là gì? Hegel trả lời thật đơn giản và dễ hiểu: đó là *chân lý*. Xem "chân lý như là đối tượng" có nghĩa là nó tồn tại khách quan. Chữ "khách quan" ở đây không phải là "có giá trị khách quan", đối lập với "chủ quan" mà là tồn tại khách quan như bất kỳ đối tượng nào khác cần phải được nhận thức. Hegel cho rằng định nghĩa cổ điển về chân lý như là *sự trùng hợp giữa nhận thức và đối tượng* là "một định nghĩa có giá trị lớn lao, thậm chí có giá trị cao nhất" (*[Đại]*

Khoa học Lôgíc I, 266), nhưng rồi lập tức cải biến nó: thông thường ta quen gọi chân lý là sự trùng hợp giữa một đối tượng với biểu tượng của ta... Trái lại, trong nghĩa triết học, chân lý - diễn đạt một cách trừu tượng nói chung - chính là sự trùng hợp của một nội dung *với chính bản thân nó*" (BKT I, §24, *Giảng thêm* 2). Ông cho ví dụ để ta dễ hiểu: "Ý nghĩa sâu xa (có tính triết học) về chân lý vốn phần nào đã có mặt trong ngôn ngữ thường ngày. Chẳng hạn khi ta nói về một người bạn *đích thực* và hiểu đó là một người bạn mà cách cư xử là phù hợp với *Khái niệm* về tình bạn và cũng như thế, khi ta nói đến một tác phẩm nghệ thuật *đích thực*... Trong nghĩa ấy, một nhà nước tồi tệ là một nhà nước không-đúng thật, và, cái tồi tệ và cái không đúng thật nói chung là nằm ngay trong *sự mâu thuẫn* giữa sự quy định hay Khái niệm với sự hiện hữu của đối tượng ấy" (nt). Nói khác đi, "sự trùng hợp của một nội dung với chính bản thân nó" đồng nghĩa với sự trùng hợp giữa Khái niệm và sự hiện hữu của nội dung ấy.

Quan niệm này có dính líu đến *Aristoteles* và *Kant*. Chính Aristoteles là người đề ra công thức *nhận thức luận* về sự trùng hợp giữa sự vật và tư duy (adequatio rei et intellectus), bây giờ Hegel biến công thức nhận thức luận ấy thành một mô hình *thực tại luận*. Còn Kant? Kant đã chê công thức này vì nó dẫn ta vào một "vòng lẩn quẩn thảm hại" (*Phê phán lý tính thuần túy*, B82) vì biết thế nào là "trùng hợp" và sự "trùng hợp" này lại cần một "sự trùng hợp" khác kiểm chứng cho đến vô tận. Kant tìm ra lối thoát khỏi vòng lẩn quẩn bằng "cuộc cách mạng Copernic": những đối tượng (như là những hiện tượng được mang lại trong kinh nghiệm) phải hướng theo phương cách nhận thức *của ta* mới tạo ra được chân lý; nói rõ hơn, chân lý chỉ có khi cái được mang lại lấp đầy và tương ứng với những điều kiện chủ quan tạo nên tính đối tượng, đó là các mô thức của trực quan (không gian, thời gian) và của tư duy (12 phạm trù). Sự trùng hợp ấy sẽ không còn dẫn ta vào vòng lẩn quẩn nữa, vì ta, với tư cách là người nhận thức, đã biết rõ về tổng thể những điều kiện nhận thức chủ quan *một cách tiên nghiệm* và có thể khẳng định (không lẩn quẩn!) liệu hiện tượng có thỏa ứng với các điều kiện này hay không. Điều quan trọng ở đây là: Hegel đã "giải phóng" sự giới hạn về định nghĩa chân lý của Kant trong phạm vi "hiện

tượng", chuyển định nghĩa ấy thành khách quan: không phải chỉ có những đối tượng của *kinh nghiệm* (theo nghĩa của Kant) mà *mọi* đối tượng đều có thể là "đúng thật" theo nghĩa chúng trùng hợp với Khái niệm về chúng trong sự hiện hữu của chúng! "Nhận thức" trở thành "Khái niệm" khi "nhận thức" không còn được hiểu như là nhận thức đơn thuần của *chúng ta*, nói khác đi, "Khái niệm" không chỉ là khái niệm do ta tạo ra *về* một đối tượng theo nghĩa thông thường mà là bản chất [được thấu hiểu bằng] khái niệm của bản thân đối tượng. Như thế, sự trùng hợp giữa đối tượng và Khái niệm – Hegel gọi là "sự trùng hợp của một nội dung với chính nó" (nt) – là một sự kiện khách quan mà ta có thể nhận thức được như đối với bất kỳ sự kiện nào. Chính trong ý nghĩa "khách quan" này mà Hegel đã tuyên bố: chân lý là đối tượng của nhận thức triết học. Còn chữ *"đúng thật" (wahr)* mà ta quen dùng - để chỉ một biểu tượng phù hợp của ta về đối tượng hay sự việc - chỉ được Hegel gọi là *"đúng đắn"*, *"hợp thức"* (*richtig*; Anh: right, correct) mà thôi. Nếu gọi một biểu tượng "đúng đắn" của ta về một đối tượng là "đúng thật" khi bản thân đối tượng không trùng hợp với chính nó hay với Khái niệm của nó, thì đó là một mâu thuẫn! Ông giải thích: "Ta có thể có một hình dung *đúng đắn (richtig)* về một đối tượng tồi tệ, nhưng *nội dung* của bản thân biểu tượng này lại là một cái *không-đúng thật trong bản thân nó (in sich Unwahres)*. Những điều "đúng đắn" nhưng đồng thời lại "không đúng thật" ấy, ta có hàng khối trong đầu óc!" (nt). Vậy, nhận thức *đúng thật* (chân lý) chỉ có thể là nhận thức về *cái đúng thật*, tức về chân lý *khách quan*, với tư cách là đối tượng của triết học.

b) Chân lý, với tư cách là "đối tượng tuyệt đối" của triết học, chỉ có thể là... giống cái, số ít! (chữ "chân lý" trong tiếng Đức, Pháp mang... giống cái), nghĩa là, chỉ có thể có "Một" chân lý mà thôi và tên gọi của nó, như ta đã biết, là "cái Tuyệt đối": "chỉ duy có cái Tuyệt đối mới là đúng thật và chỉ duy có cái Đúng thật mới là tuyệt đối" (*Hiện tượng học Tinh thần*, §75), hay = "Thượng đế": "cả hai [triết học và tôn giáo] đều có đối tượng là chân lý, và theo nghĩa tối cao, Thượng đế là Chân lý và *chỉ có* Thượng đế mới là Chân lý" (BKT I: §1). Lý do: "chỉ có Thượng đế mới là sự trùng hợp *đúng thật* giữa Khái niệm và Thực tại, còn mọi sự vật hữu tận đều có một sự vô-chân lý tự mình (an

sich); chúng có một Khái niệm và một sự hiện hữu, nhưng hiện hữu này không trùng hợp với Khái niệm" (nt). Tính không trùng hợp ấy chính là tính hữu tận, tức sự vật phải có một ranh giới, phải kết thúc, tiêu vong như là biểu hiện của bản thân "tính vô-chân lý" này. Gốc gác của quan niệm này về "tính hữu tận" là quan niệm của Platon về cái *"óntos òn"*, tức cái "Hữu thể đang tồn tại" (das seiend Seiende/"cái Tồn tại một cách đang tồn tại"!), theo nghĩa cái đang tồn tại (sự hiện hữu) hoàn toàn tương ứng với *Khái niệm* của nó (là cái gì phải "tồn tại")! Chỉ có cái gì "tồn tại một cách tồn tại" - nơi Platon, đó là "Ý niệm"/Idee - mới "tồn tại" theo nghĩa đích thực: nó loại trừ sự không-tồn tại, sự tồn tại-khác, sự ra đời và tiêu vong ra khỏi nó, nên bản thân nó không tiêu vong và là vĩnh hằng. Tuy xuất phát từ mô hình ấy, nhưng Hegel đồng thời cho thấy: cái Đúng thật duy nhất này không *đứng bên cạnh* hay *đứng ngoài* những sự vật hữu tận và không-đúng thật. Những sự vật hữu tận chỉ có được chân lý của mình *ở bên trong* cái Chân lý duy nhất kia; và, trong viễn tượng ấy, chúng không đúng thật, không tương ứng với Khái niệm của mình, là hữu tận, tiêu vong; chân lý (sự thật) của chúng là cái-không chân lý.

c) Như đã nói, cái Đúng thật (Tuyệt đối) không đứng bên cạnh hay bị cô lập với những sự vật hữu tận, không-đúng thật. Hegel hiểu cái Tuyệt đối cả theo nghĩa là cái Tuyệt đối hay Chân lý *của* những sự vật hữu tận. Hegel khác với truyền thống Platon (có nguồn gốc từ Parmenides) trước hết ở chỗ: ông hiểu cái Đúng thật như là sự thống nhất giữa cái Đúng thật và cái Không-đúng thật. Ông không khẳng định rằng chỉ có cái *"óntos òn"* là "tồn tại", còn mọi cái khác đều không tồn tại, trái lại, chúng "tồn tại" ở trong cái "óntos òn", cho dù chúng là hữu tận, tiêu vong. Ta nhớ lại mô hình tư biện của Hegel: cái Tuyệt đối là sự thống nhất của cái Vô tận và cái Hữu tận, làm nền tảng cho quan niệm nổi tiếng: "cái Đúng thật là cái Toàn bộ" (*Hiện tượng học Tinh thần*, §20). Cũng như trong quan niệm về ý thức, Hegel cũng chủ trương một *thuyết toàn bộ (Holismus)* về chân lý, không thừa nhận cái Đúng thật nào ở bên ngoài cái Toàn bộ đúng thật.

Từ đó, ta có thể hiểu chính xác hơn thuật ngữ *"thuyết duy tâm tuyệt đối"* của Hegel. Cái Đúng thật duy nhất là cái Hợp lý tính-

hiện thực/hay nói ngược lại cũng thế: là cái Hiện thực-hợp lý tính (nhớ đến câu nổi tiếng nhất của Hegel trong *Triết học pháp quyền*: "Cái gì hợp lý tính là hiện thực và cái gì hiện thực là hợp lý tính"). Cái đó được Hegel gọi là *"Ý niệm" (Idee)*, và "Ý niệm" chính là đối tượng của triết học. Chữ "thuyết duy tâm" (Idealismus) là từ chữ "Ý niệm" (Idee) mà ra, theo nghĩa là *sự thống nhất giữa Khái niệm và Hiện thực*. Vì thế, ông phân biệt "thuyết duy tâm", hay đúng hơn, "thuyết Ý niệm" của ông với các dạng "thuyết duy tâm" chủ quan hay khách quan khác, vì nó bao hàm cả cái chủ quan lẫn cái khách quan trong một nhất thể. Thuyết của ông là "khoa học về "Ý niệm tuyệt đối" và vì thế, là *"thuyết duy tâm tuyệt đối"*: "... chỉ duy có Ý niệm tuyệt đối là Tồn tại, là Sự sống thường hằng, là chân lý tự biết về chính mình và là tất cả Chân lý. Nó là đối tượng duy nhất và là nội dung của triết học" (*Khoa học Lôgíc*, I)[27].

- **Quan niệm của Hegel về ý thức:**

Theo Hegel, nguyên nhân đưa đến quan niệm cho rằng nhận thức là "công cụ" hay "môi trường" (*Hiện tượng học Tinh thần*, §72) và từ đó, phân cắt giữa bản thân ta và việc nhận thức cũng như giữa nhận thức và cái Tuyệt đối là do một quan niệm *sai lầm* về "ý thức". Ông nhận định: khái niệm về ý thức theo kiểu của Descartes đối lập lại với đối tượng và là điểm xuất phát cơ

---

[27] Theo triết học Kant thì những sự vật mà ta biết được chỉ là những hiện tượng *cho ta*, còn cái *Tự mình* của chúng vẫn là một cái Bên kia không thể vươn đến được đối với ta. Theo Hegel, ý thức "ngây thơ" có lý khi bắt đầu với thuyết duy tâm chủ quan này, theo đó cái tạo nên nội dung cho ý thức của ta chỉ là cái *của chúng ta*, chỉ là cái do *ta* thiết định nên. Trong khi đó, tình hình đích thực lại là: những sự vật mà ta biết một cách trực tiếp đều là những hiện tượng đơn thuần, không chỉ *cho ta* mà còn *tự mình* và chính đó là sự quy định riêng có của những sự vật hữu tận vốn có cơ sở cho sự tồn tại của chúng không phải ở trong chính chúng mà ở trong Ý niệm phổ biến thần linh. Quan niệm này về sự vật tuy cũng được gọi là thuyết duy tâm, nhưng, khác với thuyết duy tâm chủ quan của triết học phê phán nói trên, cần phải mệnh danh là *"thuyết duy tâm tuyệt đối"*. (BKT I, §45, *Giảng thêm*).
(Một "chuyện cười" thế kỷ 19: "*Con*: Thượng đế tạo ra thế gian phải không? *Cha*: đúng! - Thế đã tạo xong chưa? - Xong rồi! - Thế còn việc gì để làm nữa không? - Còn. Còn phải ngồi làm mẫu cho Fichte, Schelling, Hegel vẽ chân dung về cái Tuyệt đối!" . *Peter Kauder*, Hegel beim Billard, München 2000, tr. 133).

bản của nhận thức là không có chỗ đứng trong một nền triết học đúng thật: khái niệm ấy không có tính chân lý. Cái "Cogito" của Descartes theo nghĩa một Tabula rasa của một ý thức trống rỗng có trước mọi kinh nghiệm lẫn cái "Tôi-tư duy" thuần túy "đi kèm theo mọi biểu tượng" của Kant đều là những ảo ảnh, những sản phẩm hoang đường của đầu óc không hề có thật trong kinh nghiệm hiện thực.

Vậy, "*ý thức*" là gì, theo Hegel? Hegel nhắc lại "những quy định *trừu tượng* về cái Biết và về chân lý như chúng thường xuất hiện nơi ý thức. Ý thức vừa *phân biệt* chính mình với đối tượng, vừa đồng thời, *quan hệ* với đối tượng. Nói cách khác, có một đối tượng *cho* ý thức, và phương diện của *mối quan hệ* hay của sự tồn tại *cho* ý thức được xem là *cái Biết* (hay nhận thức). Rồi ta lại phân biệt cái tồn tại này *cho* ý thức với cái *tồn tại-tự mình*. Cái có quan hệ với cái Biết cũng lại được phân biệt với cái tồn tại-tự mình và cái tự-mình này được thiết định như là tồn tại *ở bên ngoài* mối quan hệ: phương diện của cái tự-mình này được gọi là *chân lý* hay *sự thật*. Vậy, theo Hegel, cái Biết và chân lý phân biệt với nhau giống như giữa cái tồn tại-cho-ý thức với cái tồn tại-tự mình của đối tượng. Cái Biết là phương diện quan hệ của đối tượng với ý thức (cái tồn tại-cho ý thức hay cái tồn tại tương quan), còn chân lý là sự độc lập của đối tượng hay của sự tồn tại đối với ý thức (cái tồn tại-tự mình hay cái tồn tại khách quan). Điểm *mấu chốt* của Hegel là: cả hai quy định này của đối tượng hay của tồn tại, tức cái tồn tại-tự mình lẫn cái tồn tại-cho ý thức của nó *đều rơi vào bên trong ý thức*, bởi bản thân ý thức là cả hai: vừa quan hệ với chính mình, vừa tự phân biệt mình với cái khác. Do đó, theo Hegel, *không* thể đặt câu hỏi như Descartes hay Kant rằng làm sao một ý thức dị biệt triệt để với đối tượng lại có thể quan hệ được với đối tượng, vì, trong sự thật, ý thức *bao giờ* cũng quan hệ với cái được nó phân biệt như là đối tượng. Cho nên, về mặt thuật ngữ, Hegel cũng gọi ý thức là "tồn tại tự-mình và cho-mình", với ý nghĩa là: ý thức là một tồn tại vừa quan hệ vừa độc lập với một cái gì tự-mình cũng đang tồn tại *cho* ý thức. Ý thức không phải là một tồn tại *có trước* hay *bên cạnh* cái tồn tại tự-mình và cho-mình mà là bản thân cái tồn tại này chứ không thể là cái gì khác được. Như thế, nếu xuất phát từ một sự "phân biệt" hay "dị biệt" (Unterschied)

giữa bản thân ta với tư cách là "Cogito" hay "Tôi-tư duy" đối lập lại với việc nhận thức là việc làm sai lầm, vì ta chính là sự nhận thức, với tư cách là ý thức.

Với các lập luận trên, ta dễ dàng nhận ra: Hegel đã gán cho ý thức cấu trúc của mô hình tư biện cơ bản của ông (xem: *Hiện tượng học Tinh thần, Chú giải dẫn nhập* 1.4). Ý thức là sự thống nhất giữa tồn tại-tự mình và tồn tại-cho mình, giữa sự phân biệt và sự quan hệ, giữa sự khác biệt và nhất thể, giữa sự không-đồng nhất và sự đồng nhất. Ông bác quan niệm của Descartes rằng ý thức và đối tượng đứng mỗi bên một nơi, trái lại, ý thức là sự thống nhất giữa ý thức và đối tượng. Theo đó, không còn cơ sở để cho rằng còn có một cái tồn tại-tự mình (hay tự thân) nào đứng ở bên ngoài cái tồn tại-tự mình-và-cho mình, hay không rơi vào trong sự thống nhất này của cái tồn tại-tự mình và cái tồn tại-cho mình, vì cái tồn tại-tự mình-và-cho mình là sự thống nhất giữa ý thức và đối tượng: cái "tồn tại-tự mình" hay "tự thân", tức sự quy định về tính độc lập của đối tượng đối với ý thức *cũng là một sự quy định của bản thân ý thức* và sẽ không có ý nghĩa gì cả nếu độc lập với ý thức. Nói cách khác, nếu tôi đề ra tư tưởng về một sự độc lập của đối tượng đối với ý thức thì, theo Hegel, chính tôi đã ở trong vị trí của ý thức chứ không phải ở bên ngoài nó. (Cũng vì thế, Hegel xem luận điểm của Kant về "vật-tự thân" không thể nhận thức được là "vô-tư tưởng").

Nếu ta thấy bỡ ngỡ và lạ lùng trước quan niệm trên đây của Hegel về ý thức thì Hegel cho rằng đó là do ta đã quen xem loại ý thức phân biệt chính mình với đối tượng là *toàn bộ* ý thức. Theo ông, ta đã quên rằng chính ta có *ý thức* về việc phân biệt giữa đối tượng và ý thức và như thế là không hề rời khỏi phạm vi của ý thức! Cái ý thức *toàn bộ* ấy không còn có gì ở bên ngoài nó; nó không phụ thuộc vào cái gì ở bên ngoài, và theo nghĩa đó, nó là *tuyệt đối*. Thuyết "*toàn bộ về ý thức*" (*Holismus*, từ gốc Hy Lạp: *tò hólon*: cái toàn bộ) cho rằng tất cả đều là ý thức ở trong ý thức, và đối tượng cũng là "cái khác" của ý thức; ý thức hiểu đúng nghĩa bao giờ cũng là *ý thức tuyệt đối*, ngay từ hình thái sơ khai nhất của nó là "sự xác tín cảm tính" như ta đã gặp ở Chương I của quyển *Hiện tượng học Tinh thần*.

Thật thế, chỉ cần nhìn vào *ngôn ngữ*, ta sẽ thấy ngay rằng mình đang vận động trong một "vòng tròn toàn bộ" theo nghĩa của Hegel. "*Ý nghĩa* của cảm năng" – tức ý nghĩa và tầm quan trọng được ta dành cho cảm năng (như là ranh giới đối với Tư duy) – thật ra cũng nhờ có tính tự khởi của Tư duy chúng ta[28]. Vì thế, theo Hegel, ngay ý tưởng về "vật-tự thân", về một cái "không-đồng nhất" dường như vượt ra khỏi tư duy và ngôn ngữ của ta cũng chỉ có ý nghĩa như là *một tư tưởng* (nghĩa là: ở bên trong ý thức) nhằm lưu ý đến *sự hữu hạn* của việc mang lại ý nghĩa cho sự vật của ta hơn là biểu thị một Tồn tại, một cái gì "có sẵn một cách tuyệt đối".

Tóm lại, đến với Hegel và với *Khoa học Lôgíc* nói riêng, ta đứng trước nhiều thách thức cần vượt qua và nhiều thắc mắc cần giải đáp:

- Sự trình bày *Lôgíc học* của Tư duy liệu có thể giúp xóa bỏ sự "ngộ nhận" về một cái gì nằm ở bên ngoài tính nội tại của Tư duy hay không?
- Hegel biện minh bằng cách nào cho luận điểm: sự tất yếu hay đúng hơn, cấu trúc tất yếu của *Một* Tư duy, của "Khái niệm đồng nhất" là nền tảng cho mọi *ngôn ngữ* khác nhau của chúng ta cũng như cho mọi cách nhìn nhận về thế giới?
- Nếu *lý tính* thoát ly khỏi sự ràng buộc của "cái Tôi" (tức của tư tưởng về một hữu thể-lý tính nói chung của con người), nếu nó có yêu sách tự thể hiện độc lập với "cái Tôi", vậy *ta* có thể quan hệ với nó như thế nào?
- Ta có thể hiểu sự "tự do của Tư duy", sự "tự do của Khái niệm" như là sự tự do *của ta* theo nghĩa nào? Và tại sao ta lại được yêu cầu không được "can thiệp" vào sự tự-trình bày một cách chủ động của Khái niệm này?...

---

[28] Ngay nhà "Kant mới" Ernst Cassirer (trong *Triết học của những hình thức biểu trưng* - *Philosophie der symbolischen Formen*) cũng thừa nhận rằng những hình thức biểu trưng (trong đó có ngôn ngữ) tưởng như là những gì có sẵn, được mang lại, cũng phục tùng những tác vụ tự phát của việc *ban cho ý nghĩa* của chúng ta.

Theo Hegel, các câu hỏi ấy không thể có câu trả lời trước khi đi sâu vào "bản thân Sự việc". Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là ta buộc phải tạm gác lại các câu hỏi ấy cho đến khi "Chân lý của cái Toàn bộ" tự phơi bày, cũng như việc tìm hiểu và học hỏi Hegel không đồng nghĩa với việc "nhắm mắt" theo ông!

II.2: Tồn tại – Bản chất – Khái niệm: Việc phân chia nội dung của Lôgíc học và cơ sở của nó

Lôgíc học của Hegel "chia" làm ba phần: học thuyết về Tồn tại, học thuyết về Bản chất và học thuyết về Khái niệm (Ý niệm). Cơ sở cho sự phân chia này, nói ngắn gọn, là mô hình cơ bản của tư tưởng của ông về *sự phát triển lôgíc*: từ sự trực tiếp chuyển sang sự phản tư (sự trung giới) để đi đến sự "tồn tại-ở-trong-nhà-của-chính-mình đã phát triển", tức đi đến một sự đồng nhất có năng lực hội nhập mọi cấp độ của sự xuất nhượng (Entäußerung) của chính mình, hay nói cách khác: "việc đã quay trở lại vào trong chính mình".

- Động lực của sự phát triển này là *sự mâu thuẫn*. Tuy nhiên, "mâu thuẫn" (Widerspruch) là khái niệm dễ gây hiểu lầm. Trước hết, nó tuyệt nhiên không nhằm phá hủy nguyên tắc đồng nhất (không-mâu thuẫn) của Lôgíc học hình thức để biến mọi tính quy luật của tư duy thành ảo tượng trống rỗng. Thêm nữa, nó cũng không nhằm chỉ ra những mâu thuẫn trong lý tính theo cách hiểu của Kant về lý tính như "đấu trường biện chứng [lừa dối]" nhằm mục đích xác lập *các ranh giới* cho lý tính bằng con đường phê phán. Tiếp thu nguyên tắc về mâu thuẫn biện chứng của J. G. Fichte (trong *Học thuyết khoa học / Wissenschaftslehre* 1794), Hegel khẳng định một phép biện chứng "tích cực" về ranh giới: xác định một ranh giới có nghĩa là vượt ra khỏi ranh giới ấy, là đồng thời xác định cái khác, cái bên ngoài ranh giới. Theo Fichte, khi tôi biết nội dung của khái niệm A, thì có nghĩa:

  - tôi biết cái gì thuộc về khái niệm A, và đồng thời
  - tôi biết cái gì *không* thuộc về khái niệm A

  bởi, nếu không như thế, tôi sẽ không biết được nội dung của khái niệm A! Nói khác đi, khi có một khái niệm thì đồng thời sự phủ định của nó cũng được cùng suy tưởng hay "cùng được thiết định". Khi tôi bảo "đây là A", tôi đồng thời nói: "đây không phải là

không-A". Nhưng, để nói được như thế, tôi phải tiền-giả định một cái chung giữa A và không-A, nếu không, sẽ không có sự đối lập có ý nghĩa. Để bảo cái này màu đỏ, cái kia không phải đỏ, cả hai phải có đặc điểm chung là cùng có một màu nào đó (sẽ vô nghĩa nếu bảo rằng số nguyên không phải là màu đỏ!). Vậy nếu cả A lẫn không-A được "vượt bỏ" trong một mệnh đề mới, tức mang lại một sự "tổng hợp", ta sẽ biểu thị cái chung ấy:

"Cả A lẫn không-A đều là B"

Các cách phát biểu khác, chẳng hạn: "B vừa là A vừa là không-A" hay thậm chí: "B là A và không-A" sẽ gây hiểu lầm, vì đây không phải là sự bổ sung về ngoại diên mà chỉ muốn nói đến một *sự phủ định bị giới hạn* mà thôi[29]. Khi tôi nói: "Cái này không phải là cây bút chì" thì câu này chỉ có nghĩa khi quy chiếu đến những dụng cụ để viết hoặc ít ra gần giống với bút chì chứ không phải quy chiếu đến mọi thứ khác trên đời. Nhiều điều vô nghĩa và vô lý nảy sinh khi lẫn lộn giữa sự phủ định lôgíc (hình thức) và sự phủ định bị giới hạn nói ở đây. Trong *Lời dẫn nhập* cho *[Đại] Khoa học Lôgíc*, Hegel viết rất rõ: "Điều duy nhất để có *sự tiến lên trong khoa học* (...) là nhận thức về mệnh đề lôgíc rằng cái phủ định cũng rất có tính tích cực [hay khẳng định / positiv], hay, cái tự-mâu thuẫn

---

[29] *Fichte* đã đặt một khái niệm nhất định vào cho "A", đó là *"cái Tôi"*. Từ đó, Fichte triển khai ba bước lập luận:

Chính đề: Tôi là Tôi (A=A)

Phản đề: Tôi không phải là không-Tôi (Tôi # không-Tôi, tức A # không-A)

Hợp đề: Trong cái Tôi, tôi đối lập một cái không-Tôi có thể phân chia với cái Tôi có thể phân chia.

(Xem: J. G. Fichte: *Cơ sở của toàn bộ Học thuyết khoa học / Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794), trong: Toàn tập Fichte, tiếng Đức, Berlin 1845, tập I, tr. 110).

Mệnh đề thứ ba khá bí hiểm sẽ dễ hiểu hơn nếu ta suy luận rằng: chính bản thân cái Tôi phân biệt tôi với thế giới chung quanh tôi. Nhưng, sự phân biệt này là một nỗ lực của ý thức của tôi, nghĩa là, tôi tiến hành sự phân biệt ở trong tôi giữa "Tôi" và "không-Tôi". Vì lẽ chính tôi là kẻ phân biệt, và tôi làm việc ấy ở trong tôi (trong ý thức của tôi) nên tôi phải nói rằng: cái Tôi, trong trường hợp trước, được suy tưởng như cái gì bao trùm, còn trong trường hợp sau, như là cái tự tách mình để đối lập với thế giới. Chưa bàn đến các cấp độ tư biện cao hơn (tính toàn thể của mọi sự quy định nói chung ở trong cái Tôi-tuyệt đối), có lẽ Fichte không muốn nói gì nhiều hơn thế trong "công thức" biện chứng nổi tiếng nói trên!

không giải thể trong cái số không, trong cái hư vô trừu tượng mà, về cơ bản, chỉ trong sự phủ định của một nội dung *đặc thù*, rằng một sự phủ định như thế không phải là mọi sự phủ định mà là *sự phủ định của Sự việc nhất định*, do đó là *sự phủ định nhất định*, về cơ bản, chứa đựng trong kết quả cái từ đó nó được suy ra; điều này quả là một sự lặp thừa, nhưng nếu không như thế, ắt nó là một cái trực tiếp chứ không phải là một kết quả. Vì lẽ cái được rút ra hay sự phủ định là sự phủ định *nhất định*, nên sự phủ định này có một *nội dung*. Nó là một khái niệm mới, nhưng là một khái niệm cao hơn, phong phú hơn khái niệm trước, vì nó đã được làm giàu thêm nhờ sự phủ định cái trước hay nhờ cái đối lập; do đó, chứa đựng khái niệm trước, nhưng cũng chứa đựng nhiều hơn khái niệm ấy, và đó là sự thống nhất giữa nó với cái đối lập của nó"[30]. Có thể nói, Hegel đã chuyển nguyên tắc-giới hạn của Spinoza: "*omnis determinatio est negatio*" ("mọi sự khẳng định là phủ định") thành công thức "tích cực" cơ bản cho hệ thống của ông. Bất kỳ sự quy định nào cũng là sự phủ định, vì nói về một cái gì thì đồng thời cũng có nghĩa là nói về cái không phải là nó. Sự quy định tiền giả định sự khác biệt; sự đồng nhất của một sự vật sở dĩ có được là nhờ sự phủ định. Vậy, ở đây, *mâu thuẫn* được hiểu theo nghĩa là *sự đối lập nhất định*, không phải là một sự tự-loại trừ mà là *cơ sở cho sự đồng nhất*. Sự vật chỉ là nó trong sự đối lập với những cái khác, tức, trong *mối tương quan (Beziehung)* với cái khác.

Lôgíc học của Hegel khai triển những mối tương quan giữa các hình thức nhất định của tư duy với nhau, nhằm chỉ ra sự thống nhất tối hậu của toàn bộ những mối tương quan này. *Khái niệm của sự thống nhất* ấy là Khái niệm về "*tính phủ định tuyệt đối*". Điều này có nghĩa: sự thống nhất không phải là sự triệt tiêu các sự khác biệt mà tự triển khai như là sự "*phủ định nhất định*" của chúng, tức như là *sự phủ định của một sự phủ định* với kết quả là "sự đồng nhất của sự đồng nhất và sự khác biệt". Như thế, sự đồng nhất ở đây không tách rời với sự phủ định, và tham vọng của Hegel là làm cho sự đối lập của chúng có thể suy tưởng được trong một sự đồng nhất bao trùm cả sự đối lập thay vì chấp nhận nó như sự đối lập tuyệt

[30] Hegel, *[Đại] Khoa học Lô gíc / Wissenschaft der Logik*, I, Hamburg, Meiner 1984, *Lời dẫn nhập*, tr. 38.

đối, không thể lay chuyển. Theo nghĩa đó, mâu thuẫn không có sự độc lập tự tồn tuyệt đối. Bằng một cách chơi chữ, Hegel cho rằng bất kỳ cái gì có sự mâu thuẫn nội tại thì đều "tiêu vong" (zugrunde gehen), tức có nghĩa: quay trở lại vào trong cơ sở của nó (in seinen Grund gehen), tức trong sự đồng nhất bao trùm nó và làm chỗ dựa cho nó. Thừa nhận ý nghĩa "cấu tạo" của sự mâu thuẫn, nhưng đồng thời phải hội nhập nó vào trong một sự thống nhất có hệ thống với tư cách là một "*mômen*".

- Vậy, các nhan đề: "Tồn tại", "Bản chất", "Khái niệm" nói lên điều gì? Một "định nghĩa siêu hình học" cứng nhắc về chúng không nói lên được gì cả vì Lôgíc học không phải là một bảng liệt kê các quy định tư duy mà là *sự phát triển và khai triển* của chúng theo nghĩa "*lịch sử*". Con đường từ "Tồn tại" đến "Ý niệm" tuân theo sự tất yếu nội tại của tư duy, là sự trình bày về tiến trình tự-khai triển chủ động của những quy định của nó. Các hình thái lịch sử của tư duy cũng có nghĩa là con đường *tự phê phán* để đi đến mục tiêu. Vì thế, Lôgíc học là sự thống nhất giữa việc trình bày và việc phê phán. Mục tiêu của Lôgíc học không độc lập với con đường mà nó mô tả. Chỉ theo dõi con đường, ta mới hiểu được nội dung của nó, thay vì xét kết quả của nó từ bên ngoài. Do sự thống nhất giữa việc trình bày và việc phê phán nên việc hiểu này đồng thời diễn ra trên cả hai cấp độ: một mặt tái hiện sự phê phán của tư duy, tức các hình thái lịch sử của nó và mặt khác, thấu hiểu được thẩm quyền và yêu sách của *bản thân Tư duy* đang trình bày sự phê phán ấy. Tính toàn thể không phải là con số cộng đơn thuần của các viễn tượng mà là sự phê phán đã được tiến hành đối với chúng, là cái toàn bộ đã phát triển, trong đó các giới hạn của chúng đã được minh định (vì thế, Hegel xem diễn trình của Lôgíc học gần như song hành với diễn trình của lịch sử triết học: "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 lôgíc, có nghĩa là, các hệ thống sớm hơn được bao hàm như là đã được vượt bỏ ở trong các hệ thống muộn hơn", BKT I, §86, *Giảng thêm* 2. Từ cách nhìn có tính mục đích luận ấy về Tư duy, Hegel là người đầu tiên viết lịch sử triết học như một hệ thống với tất cả hệ quả tích cực lẫn tiêu cực của nó. Xem thêm: *Chú giải dẫn nhập* cho *Lời Tựa I*).

Về diễn trình (hay sự phân chia nội dung) của *Lôgíc học*, ta chỉ có thể đề cập thật ngắn gọn ở đây, vì, do bản tính của vấn đề, việc đề cập sơ bộ không nói lên được điều gì một khi chưa nắm bắt được *nội dung chất liệu* của nó. *Khoa học Lôgíc* được chia làm ba phần, nhưng thực ra là hai, được Hegel gọi là phần *"khách quan"* (Học thuyết về Tồn tại và Học thuyết về Bản chất) và phần *"chủ quan"* (Học thuyết về Khái niệm). "Lôgíc học khách quan" bàn về những quy định tư duy, trong đó, Tư duy, về mặt *hình thức*, là *ở nơi cái khác*; còn "Lôgíc học chủ quan" là nơi Tư duy, về mặt *hình thức*, là *ở nơi chính mình*. Nói một cách thô thiển, Lôgíc học khách quan bao gồm những hình thức tư tưởng được gọi là những phạm trù cơ bản mang tính quy định khách quan nơi Kant cũng như trong hữu thể học trước Kant (chẳng hạn: tồn tại, con số, hay quy luật tư duy như luật đồng nhất hoặc quan hệ nhân quả v.v...). Ngược lại, Lôgíc học *chủ quan* bao hàm những quy định được Aristoteles bàn trong Lôgíc học truyền thống (như khái niệm, phán đoán, suy luận), tức những "thực tại tư duy" được suy tưởng một cách trực tiếp nơi bản thân Tư duy. Tuy nhiên, cần lưu ý rằng, từ quan điểm Lôgíc học của Hegel, ngay những quy định tư duy khách quan thì, trong sự thật, đều có tính chủ quan, cũng như ngược lại, những quy định chủ quan không đơn thuần là những hình thức tư tưởng mà còn là những nhân tố cấu thành của tính khách quan lôgíc. Vậy, quan điểm Lôgíc học *toàn bộ* không phải quan điểm khách quan hay chủ quan mà là quan điểm *tuyệt đối* theo nghĩa của tri thức tuyệt đối, tức một quan điểm tự nhận thức chính mình, tự lý giải từ chính mình. Diễn trình của Lôgíc học không gì khác hơn là sự triển khai tính tuyệt đối nội tại này nơi từng tính quy định của bản thân những quy định tư duy.

Lôgíc học về Tồn tại, nói rất đơn giản, bao gồm những quy định cách xa tư duy nhất, rồi trong *Lôgíc học về Bản chất*, Tư duy đã ở trong hình thái của sự phản tư, dù còn theo nghĩa bị hạn chế và ràng buộc của sự phản tư này. Chỉ đến *Lôgíc học về Khái niệm*, tức mục đích (Telos) nội tại của toàn bộ công trình, Tư duy tự giác và thật sự tự do mới được khai triển. Để giảm bớt sự trừu tượng của

vấn đề, ta có thể mượn một ví dụ đơn giản của T. S. Hoffmann để minh họa diễn trình của các "vị thế" lôgíc này[31].

Trước mắt ta là một quyển sách. Nó là – hay phải là – một sản phẩm của tinh thần, và vì thế, tạo nên một sự thống nhất lôgíc và có thể lý giải được một cách lôgíc. Xét theo *Lôgíc học của Tồn tại*, nó chưa phải là một nhất thể mang tính *khái niệm* mà chỉ là nhất thể của một cái gì đó đang tồn tại đơn thuần như những cái khác, chẳng hạn được phân biệt với tách cà phê đang đặt lên trên nó. Nó có các "Chất" nhất định, chưa phải là chất lượng văn chương, khoa học hay tư tưởng gì cả mà chỉ có màu sắc và một độ cứng để có thể đặt được tách cà phê lên trên. Nó cũng có cả quy định về "lượng" nữa: nó có trọng lượng và số trang để ta dễ phân biệt giữa... luận văn tốt nghiệp cử nhân và luận án tiến sĩ. Thế thôi, trong Tồn tại, ta không còn có thể đi xa hơn: "Tồn tại là Khái niệm nhưng chỉ mới là Khái niệm *tự mình*: những quy định của nó chỉ đơn thuần tồn tại, trong sự phân biệt của nó với *cái khác* mà thôi" (BKT I, §84). Tất nhiên không ai ngăn cấm ta nhìn mọi sự vật, kể cả con người (chứ không chỉ quyển sách) theo các quy định của Lôgíc học Tồn tại; chẳng hạn, đó là cách nhìn "vật hóa": quy giản bản ngã vào bộ não, quy giản bản tính lý tính của con người vào hệ số IQ hoặc quy giản vấn đề chân lý (đúng / sai) vào việc đếm những lá phiếu... Chỉ có điều, *lý tính*, trên con đường trở về với chính mình, không thể dừng lại ở những hình thức phạm trù hóa như thế.

Trong *Lôgíc học Bản chất*, ta nhận ra rằng ý nghĩa đúng thật của cái trực tiếp (quyển sách) không thể bị chết cứng trong lôgíc tồn tại! Trong bản chất, cái trực tiếp ấy được biết như là một cái *được trung giới*, tức như là hiện tượng của một cái khác mà nó có mối quan hệ bản chất. Ở ví dụ của ta, ý nghĩa của quyển sách bây giờ không phải là giá đỡ cho tách cà phê hay dày và nặng mà ở chỗ có thể trao đổi với cái khác, "cho" cái khác. Chẳng hạn nó có trị giá bằng tiền, có thể đem ra so sánh với những vật có trị giá khác (chú ý một cách chơi chữ tinh tế của Hegel: trong bản chất, sự vật là "*vẻ ngoài*" / *Schein* giống như *tờ giấy bạc* / *Geldschein*). Vậy vượt

[31] T. S. Hoffmann, *Nhập môn Hegel / Hegel. Eine Propadeutik*, Wiesbaden, 2004, tr. 286-288.

khỏi sự cứng nhắc của Lôgíc học Tồn tại, bây giờ quyển sách là cái gì có *giá trị bản chất* và là *cơ sở* cho... ngành xuất bản và phát hành. Thêm vào đó là các quan hệ khách quan khác tạo nên "tính trực tiếp đã được vượt bỏ": chẳng hạn, nó còn là *cơ sở cho sự hiện hữu* (§115 và tiếp) của tác giả; có thể gây tác động đến dư luận, thậm chí làm thay đổi thế giới, tức đi vào trong *quan hệ nhân quả* v.v... Và lẽ tất nhiên, cũng không ai ngăn cấm ta giải thích thế giới theo giác độ bản chất và các quan hệ trao đổi như thế. Chỉ có điều: như thế vẫn chưa đạt đến được cấp độ *Khái niệm* về / của quyển sách!

Rõ ràng chỉ ở cấp độ của *Lôgíc học chủ quan* (Học thuyết về Khái niệm), quyển sách mới là quyển sách được đọc, được hiểu và tiếp thu, tức đi vào một mối quan hệ tinh thần đích thực. Với tư cách là một sự vật, rồi là món hàng hóa, quyển sách "tự-mình" ấy chờ đợi để *được nhận thức* theo đúng nghĩa. Bây giờ mới bộc lộ rõ rằng: cứu cánh (Telos) của quyển sách không phải là để làm giá đỡ cho tách cà phê hay để hốt bạc. Điều quyết định là: không có một đối tượng nào (vật chất hay vật trao đổi) mà không có cứu cánh hay mục đích *tối hậu* của nó để được khai mở ở cấp độ khái niệm (Logos). Vậy, sự chìm đắm của *Ý niệm (Idee)* trong cái vật thể (Ontisch) và trong vẻ ngoài (Schein), giấc ngủ vùi của Khái niệm ở trong tính khách quan và tính chức năng không thể che khuất sự thật rằng: tất cả những điều ấy chỉ là *mômen* của việc *trở về-với-chính-mình* của Khái niệm, của việc lấp đầy ý nghĩa và mục đích. Diễn trình các cấp độ "lôgíc" ấy cũng có thể nhận ra ngay nơi bản thân quyển sách, chẳng hạn nơi sự khác biệt giữa một quyển niên giám điện thoại, một bộ luật và một tác phẩm như... *Khoa học Lôgíc*. Trong khi quyển niên giám điện thoại chỉ phản ánh sự "*tồn tại*" có tính kiện tính (Faktizität) đơn thuần của những số điện thoại, thì bộ luật biểu thị một thực tại được phản tư, phản ánh, quy định, sắp xếp những quan hệ bản chất. Trong khi đó, tác phẩm triết học hay văn chương lại là nơi Tinh thần cư ngụ, không theo đuổi những ý đồ phụ, do đó, chỉ ở đây, nó mới *tự triển khai* toàn vẹn. Ví dụ trên đây – như mọi ví dụ – không tránh khỏi khập khiễng, nhưng tạm thời cho ta một cái nhìn sơ bộ về những cấp độ lôgíc sẽ diễn ra.

- Một điểm trọng yếu khác có tính phương pháp luận cần lưu ý khi đi vào *Khoa học Lôgíc*. Như đã nói, vấn đề không phải là làm một bản

"kết toán" đầy đủ những phạm trù (với Hegel, số lượng phạm trù là nhiều hơn 12 phạm trù của Kant!) mà còn phải xét các hệ quả *hữu thể học* của chúng như là tư tưởng tự phát triển của một *Hệ thống*. Thật vậy, ta không sống trong một thế giới có phạm trù *"trở thành" / "Werden"* (§88) rồi lại có cả phạm trù *"tồn tại-hiện có" / "Dasein"* (§89) v.v... mà ta chỉ sống trong *một* thế giới khi ta có thể suy tưởng rằng một *tồn tại-hiện có*, tự bản thân nó, là *một cái đã trở thành*, còn *sự trở thành*, từ bản thân nó, sẽ tạo điều kiện cho *"tồn tại-hiện có"* ra đời... Điều kiện tiên quyết để có thể suy tưởng được điều ấy là nhận ra rằng những phạm trù riêng lẻ không phải là những đơn vị ý thể tách bạch mà trái lại, tạo nên một *sự liên tục lôgíc* có thể tái hiện lại được. Tất nhiên, vấn đề khó khăn là: làm sao có thể đi đến một sự liên tục lôgíc từ những quan điểm lôgíc khác nhau (chẳng hạn, nhìn Tồn tại từ quan điểm về chất khác với nhìn nó từ quan điểm về lượng v.v...)? Ở đây, ta không có một cơ chất (Substrat) ở bên ngoài theo nghĩa một thế giới đúng thật đã được biết, còn các hình thức lôgíc hầu như chỉ là ngoại tại, nhờ đó có thể so sánh mỗi phạm trù được phát biểu với "nội dung" độc lập với nó. Các phạm trù lôgíc của Hegel, ngược lại, tuyệt nhiên không có một nội dung độc lập với chúng, trái lại, bản thân chúng là kẻ sáng tạo nên nội dung cho mình. Chúng không phục tùng một thước đo nào từ bên ngoài, khác hẳn với thước đo nằm "bên ngoài phạm trù" như trong các khoa học riêng lẻ. Thật thế, trong các khoa học riêng lẻ, thường nghiệm, việc tạo lý thuyết sẽ được kiểm chứng (Verifikation) hay kiểm sai (Falsifikation) dựa vào đối tượng thường nghiệm bên ngoài. Trong khi đó, cái Biết triết học không phải là cái Biết có tính "đối tượng" mà là cái Biết *phản tư (reflexiv)*. Trong cái Biết phản tư, tư tưởng không chỉ là hình thức của một nội dung ở bên ngoài hình thức này mà bản thân là nội dung của nó. Lôgíc học nói riêng, như đã thấy, là *"tư duy về các tư tưởng" ("Denken von Gedanken" / "Thinking of thoughts")*, do đó, không thể được kiểm chứng, kiểm sai hay điều chỉnh bằng cái gì, về nguyên tắc, không phải là tư tưởng. Vậy, tiến trình lôgíc chỉ dựa vào chính mình một cách tự trị (autonom). Thế nhưng, bên trong tiến trình ấy, làm sao ta đi được từ quy định (phạm trù) này sang quy định khác? Làm sao đi đến việc ngày càng trở thành cụ thể của những tư tưởng, đến khái niệm ngày càng phức tạp hơn? Hegel trả lời: vận động cụ thể hóa này là vận động *tự-quy định (Selbstbestimmung)*; đó là *quy luật cấu trúc* của mọi sự phát triển

lôgíc, tương ứng với cái Biết phan tư. "Tự-quy định" là gì? Theo Hegel, toàn bộ phép biện chứng của sự phát triển phạm trù không gì khác hơn là tiến trình vận động để đi đến chỗ *"tương ứng" với chính mình (Adäquanz zu sich selbst)*, là việc *tát cạn hết (Erschöpfung / exhaustion)* toàn bộ nội dung của phạm trù bằng tính quy định (thoạt đầu còn mang tính trực tiếp, trừu tượng). Trong tiến trình *"tự-quy định"* này, phạm trù một mặt được tát cạn, mặt khác trở thành cơ sở cho phạm trù tiếp theo. Phạm trù tiếp theo lấy *kết quả* của tiến trình tự-quy định trước đó như là *sự trực tiếp*, qua đó bắt đầu sự vận động của chính mình. Về thuật ngữ, Hegel gọi vị thế của phạm trù còn "trực tiếp" ấy là *"Khái niệm"* / *"Begriff"* của nó theo nghĩa là cái gì mới có *"tính nguyên tắc"*. Còn việc kiến tạo mối quan hệ với chính mình, tức phát triển tính quy định nội tại sẽ được gọi là sự *"tự-thực hiện"* / *"Realisierung"* của nó. Sau cùng, môment thứ ba, tức phạm trù đã quan hệ *hoàn toàn* với chính mình, chính là *"tính toàn thể"* / *"Totalität"* của nó. Các vấn đề thuộc phương pháp luận này chỉ được Hegel bàn sâu ở cuối quyển *Lôgíc học*, sau khi Tư duy đã trải qua toàn bộ diễn trình. Bây giờ là lúc ta quay lại – hay đúng hơn, bắt đầu làm quen – với diễn trình ấy ở những nét khái quát nhất, nhưng không còn dưới hình thức của "tư duy hình tượng" (như ví dụ về "quyển sách" trước đây) mà trong ngôn ngữ của tư duy lôgíc học tư biện.

II. 2: Học thuyết về Tồn tại

Bây giờ cây đã nở hoa
Nghĩa là hoa đã nở rồi trên cây[32].

- "Tồn tại", trong quan niệm thông thường, là tổng thể những gì đang hiện hữu, do đó, dường như có nội dung phong phú vô tận, và khái niệm "Tồn tại" là sâu và rộng hơn mọi khái niệm khác. Ngược lại, với Hegel, "Tồn tại" lại là khái niệm nghèo nàn nhất, trống rỗng nhất. Nó là Khái niệm, nhưng là Khái niệm còn ở cấp độ *tự-mình (an sich)*, chưa được khai triển. Sự khai triển sẽ mang lại nội dung xác định cho một tên gọi suông như thế. Ở đây có hai khả năng:

[32] Bùi Giáng.

- hiểu sự phát triển các quy định lôgic như là sự phát triển của những "*định nghĩa*" ("Tồn tại" – với hệ từ "*là*" – tự nó là một định nghĩa), nghĩa là, Tồn tại, xét như *đối tượng* thoạt đầu còn vô-quy định, rút cục sẽ được xác định hoàn chỉnh.

- Hegel vạch ra chỗ hạn chế của khả năng ấy và đây là điểm mấu chốt trong triết học của ông. Lý do: dùng "Tồn tại" để định nghĩa cái *Tuyệt đối* có nghĩa là tiền-giả định cái Tuyệt đối như là một *đối tượng* còn trống rỗng của tư kiến đơn thuần của ta, rồi sau đó sẽ nhờ Tư duy xác định cho. Thế nhưng, với Hegel, cái Tuyệt đối *không phải là một đối tượng* có những quy định, trái lại, chính bản thân nó sẽ tự trình bày chính mình như là tổng thể những quy định này. Nếu phản ánh điều này vào trong mô hình của *mệnh đề*, ắt sẽ là: cái Tuyệt đối không phải là chủ ngữ sẽ có được tính quy định bằng việc "gán" thêm vào cho nó những vị ngữ; còn chủ ngữ cứ đứng yên như là cái gì có trước và làm cơ sở cho chúng. Ngược lại, chủ ngữ *chỉ là* sự thống nhất của bản thân những vị ngữ này: diễn trình của Lôgic học có nhiệm vụ chứng minh rằng, phát xuất từ tư tưởng đơn giản về Tồn tại, chính những vị ngữ này sẽ tất yếu tự phát triển từ tư duy về tư tưởng này. Đó là ba kích thước: tính đơn giản, sự khác biệt và sự "trở về từ sự khác biệt". Và đó cũng chính là mô hình cơ bản của "mệnh đề tư biện" / "spekulativer Satz"[33] trong vận động lôgíc: cái nhất thể đơn giản của cái Tuyệt đối (của Tồn tại) phải tự mình dị biệt hóa; cái vô hạn không thể nói ra được ấy phải tự hữu hạn hóa, phải được phát biểu ra trong sự đối lập cụ thể của những khái niệm nhất định, đồng thời, tư tưởng cũng sẽ phải xuất phát từ sự cụ thể của những quy định hữu hạn ấy mà quay trở về lại chỗ bắt đầu của nó, chứ không đánh mất mình trong sự khác biệt, và chứng minh sự cụ thể ấy như là sự cụ thể bên trong cái nhất thể. Nói khác đi, Tư duy bắt đầu với Tồn tại nhưng sẽ không "bỏ rơi" nó mà sẽ quay lại với nó ở cuối chặng đường với sự phong phú đích thực.

---

[33] Xem thêm. "*Mệnh đề tư biện và phương pháp tư biện: sự diễn tả cái Đúng thật như là cái Toàn bộ*", Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, Chú giải dẫn nhập 1.4, BVNS, Sđd, tr. 151-172.

II.2.1: Tồn tại, Hư vô, Trở thành: sự bắt đầu của Lôgíc học

Trong bài *"Khoa học phải bắt đầu với cái gì?"* được đặt trên đầu bộ *[Đại] Khoa học Lôgíc*, Hegel cho thấy: trong lĩnh vực lôgíc, Tư duy cần bỏ lại phía sau mọi sự cụ thể của kinh nghiệm, tức từ bỏ sự đối lập giữa "ý thức" và "đối tượng" để đứng *trên quan điểm đích thực của Tư duy*, tập trung vào Lôgíc nội tại của bản thân những quy định tư duy: "Vậy, *nằm trong bản tính của bản thân sự bắt đầu*, sự bắt đầu là *Tồn tại* chứ không là gì khác cả" (I, 5, 72). Tại sao? Vì: sự bắt đầu – đúng là sự bắt đầu – phải là cái gì hoàn toàn vô-quy định, nghĩa là không có tính quy định và sự tiền-giả định nào hết. Chỉ có khái niệm *Tồn tại* mới đáp ứng được yêu cầu này. Trong "tồn tại" không chứa đựng điều gì hết để làm cho nó được phân biệt với những khái niệm khác, chỉ riêng nó là "cái trực tiếp đơn giản, không được quy định".

Vậy tại sao không bắt đầu với "cái Tôi-tư duy" như là sự tự-xác tín đầu tiên làm cơ sở cho khoa học như nơi Descartes? Theo Hegel, "cái Tôi" không phải là cái trực tiếp, đơn giản mà là cái cụ thể vô hạn: là Tự-ý thức, cái Tôi đã là ý thức về thế giới của mình, là được trung giới bởi thế giới, trong khi cái bắt đầu phải là một cái đơn giản tuyệt đối: "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"... "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" (§86, *Giảng thêm* I). Nói khác đi, khi hỏi: "Tồn tại là gì?", sự khởi đầu của tư duy không có câu trả lời nào khác ngoài: nó không (chưa) có quy định nào hết. Cái không có quy định nào hết thì chẳng khác gì là *hư vô*. Vậy, Tồn tại là Hư vô!

Trong §88, Hegel thừa nhận rằng: Tồn tại **là** Hư vô (cái phong phú vô hạn = sự trống rỗng tuyệt đối) quả là nghịch lý, nhưng sẽ không nghịch lý khi hiểu rằng ở đây Tồn tại không phải là *nội dung của một biểu tượng*, không phải là "cái gì đó" mà là sự trừu tượng (hóa) khỏi *mọi* nội dung nhất định, là một cái trống rỗng toàn bộ, do đó, tuyệt nhiên không thể phân biệt với hư vô: "Vì thế, sự phân biệt

của hai cái này chỉ là một sự phân biệt được *tương ra* như thế [trong đầu óc chủ quan của ta], là sự phân biệt hoàn toàn trừu tượng và đồng thời không phải là một sự phân biệt. Chẳng hạn, khi ta nói về hai loài khác nhau, thì "loài" là cái chung của cả hai (...) Ngược lại, nơi tồn tại và hư vô, sự phân biệt ở trong tính không có nền móng của nó, 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" (§87, *Giảng thêm*). Christa Hackenesch[34] bình luận: "Ở đây, mệnh đề của Parmenides cho rằng chỉ Tồn tại là có, còn Hư vô là không có đã bị phá hủy không chỉ theo nghĩa: Tồn tại được đặt ngang hàng với Hư vô mà còn có cả nghĩa ngược lại: Hư vô là Tồn tại, thay vì chỉ có nghĩa là tính phủ định đơn thuần chống lại Tồn tại. Hegel gắn liền Hư vô với Tồn tại vì ngay Hư vô cũng là cái Tuyệt đối còn cần phải được quy định. Như thế, ông đã tước đi của nó ý nghĩa của *sự tự do tuyệt đối*, của tính phủ định *chống lại* tồn tại. Ở thế kỷ XX, trong danh tác *"Tồn tại và Hư vô / L'Être et le Néant*, J. P. Sartre đã suy tưởng về Tự do theo nghĩa [tự do tuyệt đối] này, như là tính quy định, là hoạt động vô hạn chống lại kiện tính của Tồn tại. Trong khi đó, ngay từ đầu của *Lôgíc học*, Hegel đã đồng nhất hóa Hư vô với Tồn tại, sự Tự do với sự Tất yếu. Sự tự do của hành động phủ định không phải là sự tự do của cái Tôi cá nhân chống lại Tồn tại mà là sự tự do của bản thân Tồn tại; nó phải triển khai tính phủ định *nội tại nơi chính nó* bằng nhiều bước từ "Lôgíc học của bản thân Sự việc" thay vì, như nơi Sartre, một cá nhân là tác giả của nó. Bảo rằng Tồn tại và Hư vô là cùng một thứ có nghĩa rằng ngay trong lòng của bản thân Tồn tại đã có sẵn tính phủ định của riêng nó, đó là "sự biến động" (Unruhe) để thoát khỏi kiện tính đơn thuần của nó".

- Thế bây giờ "bản thân Sự việc" của Lôgíc học đi vào vận động như thế nào để có hình thái cụ thể? Trước hết, dứt khoát không phải là do *chúng ta* đặt nền cho những quy định trừu tượng bằng *những hiệu tượng* cụ thể để "mang lại sự sống" cho chúng. Như đã nói, vận động của lôgíc không cần một việc làm ngoại tại như thế. Tuy

---

[34] C. Hackenesch: *Một Chú giải cho "BKT" (1830) của Hegel / Hegels "Enzyklopädie" (1830, Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, cùng với nhiều tác giả khác, Suhrkamp, Frankfurt / M, 2000, tr. 98-99.

nhiên, dù sao ta cũng *có* sẵn những biểu tượng trong đầu như là *"sự trở thành"* và *"sự bắt đầu"*, tức những biểu tượng trong đó đã bao hàm cả Tồn tại và Hư vô! Cái gì đó *trở thành* nghĩa là nó chưa có mà sẽ sinh ra, hoặc đang còn đó nhưng sẽ mất đi. *"Trở thành" Werden / Becoming / le Devenir* là *sự quá độ* của hư vô sang tồn tại và của tồn tại sang hư vô. Bảo rằng cái gì đó *bắt đầu*, có nghĩa là nói về nó như là vừa đã có, vừa chưa có. Lôgíc học chỉ giúp ta *biết những gì mình nói*, tức chỉ minh nhiên hóa những gì đã hàm chứa trong những biểu tượng của ta (§88, *Nhận xét* 3).

- Trong *khái niệm về sự Trở thành*, Lôgíc học có được khái niệm *được xác định nhất định* đầu tiên: "Sự Trở thành là tư tưởng cụ thể đầu tiên, và do đó, là khái niệm thứ nhất, trong khi tồn tại và hư vô, ngược lại, là những sự trừu tượng trống rỗng" (§88, *Giảng thêm*). Bởi trong nó, lần đầu tiên một *sự khác biệt (hay phân biệt) được thiết định*. Sự trở thành là sự thống nhất của tồn tại và hư vô trong tính khác biệt của chúng. Không có ranh giới tuyệt đối giữa tồn tại và hư vô (như quan niệm của Parmenides), vì chân lý (hay sự thật) của chúng là sự trở thành (như quan niệm "tất cả đều trôi chảy" của Heraklit).

- *Sự trở thành*, trong sự tiêu biến liên tục của tồn tại thành hư vô, của hư vô thành tồn tại, sẽ "trở thành" gì? Hegel cho rằng sự trở thành sẽ vượt bỏ tiến trình này trong sự mâu thuẫn: "Trong sự trở thành, do tồn tại và hư vô đều tiêu biến và chỉ duy điều này mới là Khái niệm của nó, nên bản thân nó là một cái đang tiêu biến, giống như một ngọn lửa tự lụi tàn trong chính mình vì tiêu dùng hết chất liệu của mình" (§89, *Giảng thêm*). Nhưng, việc "lụi tàn" này không dẫn đến hư vô một lần nữa mà, do sự tự vượt bỏ mâu thuẫn của sự trở thành, sẽ nảy sinh *tồn tại-hiện có (Dasein)* hay *tồn tại-được quy định (bestimmtes Sein)* (§89 và tiếp), tức một hình thái mới của sự thống nhất, trong đó những cái đã chuyển sang nhau (tồn tại và hư vô) không còn là những cái được phân biệt một cách trực tiếp nữa mà là các *mômen* trong nhất thể mới này.

  Đây là chỗ gay go nhất, khó hiểu nhất và cũng khó thuyết phục nhất ngay trong bước đầu của Lôgíc học! *"Sự trở thành"* vô hình thái, cái *"tất cả đều trôi chảy"* làm sao dẫn đến một nội dung xác định để chống lại việc chuyển thành hư vô? Tất nhiên, nếu Hegel

chỉ dừng lại ở tư tưởng về sự trở thành thì không khác gì từ bỏ toàn bộ công trình Lôgíc học. Sự vô tận của sự trở thành sẽ không có mục tiêu; tiến trình này sẽ không mang lại kết quả và cũng không thể lĩnh hội nó như một toàn bộ, một "tính toàn thể" (Totalität). Nhưng, làm sao lý giải sự "*lụi tàn*", sự "*tiêu biến*" của bản thân sự trở thành như là một sự phủ định của phủ định có nội dung khẳng định với kết quả là "*tồn tại-hiện có*" được? M. Theunissen[35] nhấn mạnh đến sự thiếu thuyết phục này trong lập luận cơ bản của Hegel, còn D. Henrich[36] cho rằng sự bắt đầu của Lôgíc học có thể cho phép "*sự hiển nhiên* của một tư tưởng thuần túy". T. S. Hoffmann[37] cố gắng đưa ra một cách lý giải "tích cực" hơn: nếu ta thiết định *sự trở thành* dựa theo một *mômen* trong nó là "tồn tại", thì sự trở thành sẽ trở thành một hư vô, nhưng là một hư vô cụ thể, đó là hư vô *của* sự trở thành, tức sự không-trở thành (nữa), hay sự *đứng yên trực tiếp*. Sự trở thành của trở thành, về phương diện đó, là *không-còn-trở thành*, như Hegel nói "sự tiêu biến của sự tiêu biến". Còn nếu ta thiết định nó dựa theo mômen hư vô, thì sự trở thành sẽ trở thành tồn tại, nhưng bây giờ là một *tồn tại cụ thể*, trong đó sự trở thành bị phủ định, hay, là một tồn tại "*đã trở thành*". Như thế, *tồn tại-hiện có (Dasein)* có thể lý giải được như là sự trở thành *đã được vượt bỏ*, và định nghĩa trực tiếp của nó là cả hai khái niệm: khái niệm phủ định của việc không-còn trở thành và khái niệm khẳng định của việc đã-trở thành. *Tồn tại-hiện có* không còn là sự thống nhất "chuyển sang nhau" của tồn tại và hư vô mà là sự thống nhất trực tiếp của cả hai, trong đó sự chuyển sang nhau (sự quá độ) đã được vượt bỏ, tức được phủ định lẫn được bảo lưu: *tồn tại-hiện có* – như là cái gì đã-trở thành – có một lịch sử, một quá khứ, và đó là điều Hegel muốn nói: tồn tại *với* tính quy định:

Bây giờ cây đã nở hoa
Nghĩa là hoa đã nở rồi trên cây

---

[35] Michael Theunissen: *Tồn tại và Vẻ ngoài. Chức năng phê phán của Lôgíc học Hegel. Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt / M 1980.

[36] Dieter Henrich, *Hegel trong văn cảnh. Hegel im Kontext*, Frankfurt / M, 1971.

[37] T. S. Hoffmann, Sđd, tr. 289-290.

II.2.2: Tồn tại-hiện có (Dasein)

- Tồn tại-hiện có là kết quả đã-trở thành, nhưng khi nó xuất hiện, nó đã quên mất việc đã-trở-thành, tức việc được trung giới hay lịch sử quá khứ của nó và trình diện như là một cái Thứ nhất, một tồn tại *cụ thể, nhất định*. Song, là cái kế thừa của tồn tại *và* hư vô, nó không dừng lại ở sự trực tiếp mà sẽ tự dị biệt hóa hình thái đơn giản này. Nhưng, thoạt đầu, nó còn đồng nhất với tính (được) quy định của nó, như là *Chất* đơn giản, một thực tại được Hegel gọi là một cái "*tồn tại-tự-mình*" (§91). Với tư cách ấy, nó được nắm lấy trong sự cô lập, tức độc lập với những gì khác với nó.

- Nhưng, nếu không có sự phân biệt với cái khác, tồn tại-hiện có ắt sẽ lại trở thành tồn tại thuần túy, trừu tượng như trước đây. Ta chỉ nắm bắt cụ thể được cái gì khi biết nó *không* phải là cái gì! Nghĩa là, ta phải biết *ranh giới* hay *giới hạn* của nó mới xác định nó được. Vì thế, tồn tại-hiện có, muốn thực sự tồn tại, phải là *hữu hạn*. Sự hữu hạn không phải là số phận bi đát của bất kỳ tồn tại-hiện có nào, mà chính là điều kiện để nó hiện hữu như cái gì xác định hay được quy định nhất định. Áp dụng vào con người, Hegel viết rất hay: "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" (§92, *Giảng thêm*). Như thế, Lôgíc học cũng mang theo chút hương vị của Hiện tượng học và Nhân loại học: ta cần sự khác biệt của người khác mới có thể xác định mình như một cái Tôi nhất định. Người khác không phải là "địa ngục" (Sartre) đối với tôi, trái lại, tôi chỉ có được bản sắc trong việc định ranh giới với người khác. Ở đây, tính hữu hạn được suy tưởng như là mômen tích cực cho việc kiến tạo sự đồng nhất hay bản sắc. Tuy nhiên, hai điểm cần lưu ý: thứ nhất, việc phân biệt với người khác không đủ để suy tưởng về *tính cá nhân*: "Cá nhân là cái gì *nhiều hơn* so với việc bị hạn chế mọi mặt" (*[Đại] Khoa học Lôgíc*, I, 5, 121). Thứ hai, với Hegel, sự hữu hạn không phải là cái gì tuyệt đối (khác với Heidegger: trước ranh giới *tuyệt đối*, mọi ý nghĩa nhất định của Dasein sẽ chìm đắm trong hư vô!); nó chỉ là "cái phủ định đầu tiên", và việc tiếp tục phủ định cái phủ định này sẽ cho ra đời khái niệm mới mẻ, tròn đầy về tồn tại.

Điều này diễn ra khi đối đầu với tư tưởng về *sự-vô hạn* hay *vô tận*. Hegel triệt để bác bỏ việc đối lập cứng nhắc giữa sự hữu hạn và sự vô hạn của "Siêu hình học-giác tính tầm thường nhất" (§95, *Nhận xét*). Vậy, làm sao suy tương về *sự thống nhất* của cả hai? Xem sự vô hạn như một *lý tưởng* đơn thuần là một sự mơ mộng vô ích, thậm chí "chán phèo và hèn nhát": "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" (§94, *Giảng thêm*). Thật thế, nếu ta đối lập cái vô hạn với cái hữu hạn, thì chính ta đã biến cái vô hạn – chỉ như là một phía của sự đối lập – thành cái hữu hạn: cả hai đều là một cái hữu hạn, cái này có cái kia như là sự phủ định của chính mình; cả hai đều là một cái khác; mỗi cái là "cái khác của cái khác"! Vậy, sự vô hạn không phải là việc vượt bỏ sự hữu hạn mà là việc *tự-vượt bỏ* của chính sự hữu hạn. Viễn tượng của sự "*vô hạn đúng thật*" (§95, *Nhận xét*) là ở chỗ: xem *cái khác* như là cơ sở tích cực của mọi tính quy định của tồn tại hữu hạn, đồng thời như cái gì tạo nên sự đồng nhất của nó với mọi cái hữu hạn. Hegel bao chân lý của cái hữu hạn là "*tính ý thể*" *(Idealität)* của nó (§95, *Nhận xét*). Tính ý thể có nghĩa: cái hữu hạn không thể đòi hỏi rằng mình là một hiện thực độc lập. Nó chỉ có ý nghĩa "ý thể" (ideell) – tức phải được vượt bỏ –, trong chừng mực nó chỉ đạt được hiện thực của mình từ *toàn bộ* mối quan hệ chằng chịt của những tính quy định hữu hạn. Khi *tồn tại-hiện có* vẫn cứ xem mình là một "*tồn tại-cho-mình*" (§96), nó quay lưng lại với hiện thực này. Rõ nhất vẫn là mô hình của "cái Tôi": sự tự-quy (Selbstbeziehung) thực ra không phải là sự tự-xác tín trực tiếp, trái lại, trong sự "tồn tại-cho-mình" ấy, chỉ thể hiện ý chí của cái tôi muốn quay lưng lại với tính quy định bởi những người khác để tưởng rằng mình là "chính mình" một cách trực tiếp.

- Tạm rời "cái Tôi" để quay trở lại với sự quy định của tồn tại, điều này sẽ có nghĩa: hình dung về một cái đơn giản, về một "*cái Một*" tối hậu, có sự đồng nhất bất-phân biệt, làm nền tảng cho mọi sự phức tạp và được trung giới có nghĩa là lãng quên hay không biết đến tiến trình nhờ đâu khái niệm về "cái Một" này đã ra đời. Với tư cách là "*tồn tại-cho-mình*", thực chất "cái Một" là sự tự-quy (tự-quan hệ) *đã được trung giới*, là việc quay lưng lại với tính quy định

của chính mình. Vì thế, Hegel gọi cái Một tồn tại-cho mình ấy là sự *tự-phân biệt*, tức như "tự đẩy chính mình ra khỏi mình: cái Một "tự thiết định chính mình như là cái Nhiều" (§97). Vì sao? Trong truyền thống của thuyết "nguyên tử", quan hệ của cái Nhiều là việc "hút và đẩy" lẫn nhau, vì mỗi cái trong cái Nhiều đều là cái Một: chúng giống hệt nhau: quan hệ của chúng là tự-quan hệ. Như thế, *tồn tại-cho mình* cũng không còn đứng vững được nữa: tính quy định của nó trong quan hệ với cái khác bị thủ tiêu. Việc phân lập giữa những cái Một trong cái Nhiều chỉ còn là việc "đếm" tính nhiều của chúng! Kết qua: *Chất, tính quy định* đã chuyển thành *Lượng* hay "bị thủ tiêu, vượt bỏ" trong Lượng.

II.2.3: Lượng và Hạn độ

- Hegel bảo rằng ông không hề muốn "xúc phạm đến phẩm giá của toán học" khi xếp Lượng sau Chất như là sự "thu tiêu" Chất! Ông thừa nhận rằng Lượng "dù sao cũng là một cấp độ của Ý niệm" (§99, *Giang thêm*), nhưng ngay lập tức lưu ý: Lượng có tầm quan trọng khác nhau trong thế giới tự nhiên và trong thế giới tinh thần: trong thế giới sau, Lượng giữ vai trò nhỏ bé, vì trong vương quốc của tự do, vấn đề không phải là "nhiều hơn" hay "ít hơn", và không thể đo đạc hay tính toán được. Nếu "những hình thức của Tồn tại" nhìn chung là "những hình thức nghèo nàn nhất, tức, trừu tượng nhất" (§85, *Giang thêm*) thì việc chuyển từ Chất sang Lượng *thoạt đầu có vẻ* đã tăng thêm sự nghèo nàn, trừu tượng.

- Xét nguồn gốc ra đời của Lượng từ sự thống nhất đầy mâu thuẫn của cái Một và cái Nhiều, Hegel xác định *tính liên tục* và *tính đứt đoạn* như là hai phương diện của Lượng. Chỉ khi ta "trừu tượng hóa" hay bỏ qua một trong hai phương diện ấy mới nảy sinh *các nghịch lý (Antinomien)* quen thuộc về tính khả phân vô hạn của không gian, thời gian và vật chất. Trong *Khái niệm về cái cụ thể*, Hegel không phê phán *con số* như là sự trừu tượng hóa khỏi Chất cảm tính của sự vật, trái lại, chỉ phê phán việc "xem tính quy định của tư tưởng nói chung như là tính quy định *đơn thuần về con số*" (§104, *Giang thêm* 3). Trong chừng mực đó, với ông, Pythagoras – thường bị phê phán lẫn ca ngợi vì đã "đi quá xa" trong tính trừu tượng nhân danh một thứ cảm năng cũng có tính trừu tượng – "thật ra là đi *không đủ* xa" (§104, *Giang thêm* 3). Sự cụ thể đích thực

không nằm ở các giác quan mà là sự cụ thể của bản thân *tư tưởng*. Nơi Pythagoras (nổi tiếng về sự sùng bái con số) tư tưởng về con số vẫn còn hết sức nghèo nàn. Hegel muốn khắc phục sự nghèo nàn ấy của Lượng bằng cách vạch rõ mâu thuẫn nội tại của nó, bàn sâu về đặc điểm của nó: là một cái gì khả biến "nhưng, bất chấp mọi sự biến đổi, vẫn cứ là chính mình" (§106, *Giang thêm*). Bởi vì, trong diễn trình vô hạn "nhàm chán kinh khủng" (§104) về Lượng, con số tương như tự đánh mất mình sẽ tìm thấy trở lại *tính quy định* (chất) của mình bằng cách: trong *quan hệ (hay tỉ lệ) về lượng* (xem: *Chú giải dẫn nhập* cho §105 và tiếp), con số thiết lập được một quan hệ, trong đó nó vẫn đồng nhất với nó bất chấp sự khả biến của các "vế" của nó: "tỉ lệ vẫn đứng dựng trước sự thay đổi của hai số hạng và vẫn giữ nguyên bao lâu số mũ phân (exponent) không bị thay đổi. Vì thế, ta có thể lấy 3:6 thay cho 2:4 mà không thay đổi tỷ lệ, bởi số mũ phân hay thương số 2 vẫn giữ nguyên trong cả hai trường hợp". (§105, *Giang thêm*).

- Lượng thể hiện chính mình trong sự thống nhất ấy với Chất bằng *Hạn độ / Maß / Measure*. Hạn độ là đặc điểm hình thái của sự vật, nhưng không phải là một lượng ngoại tại mà là *quy luật nội tại* của nó. Thoạt đầu, trong quy định về Hạn độ, Lượng và Chất vẫn còn đứng dựng với nhau trong sự thống nhất ấy: độ lớn của sự vật có thể bành trướng đến chỗ "vô-hạn độ" mà vẫn cứ là sự vật ấy. Nhưng, sự đứng dựng này có ranh giới của nó. Việc "chuyển [trở lại] từ Lượng sang Chất" (§109, *Giang thêm*) mô tả điểm tiếp xúc của cả hai, nơi đó việc vi phạm hạn độ sẽ dẫn đến sự phá vỡ hạn độ, và tạo nên một Chất mới, qua đó, một sự vật mới, một hạn độ mới được thiết lập.

- Hegel gọi Hạn độ là "tính quy định đã hoàn chỉnh" (§107, *Giang thêm*) của Tồn tại; với nó, Lôgíc học về Tồn tại đã đi đến chỗ kết thúc: "*trong Hạn độ, đã có mặt Bản chất*" (§111, *Giang thêm*). Điều này có nghĩa là gì? Khi ta bỏ lại sau lưng mình Lôgíc học về Tồn tại, ta hướng đến "Bản chất", nhưng *không phải* là hướng đến một đối tượng mới mẻ nào cả. Ta cũng *không* rời bỏ bình diện hiện tượng đơn thuần để bước vào một thế giới khác, đúng thật hơn, gọi là "Bản chất" của nó. Hạt nhân triết học Hegel là phản đối chủ trương "hai thế giới" dưới mọi màu sắc. Ta trải nghiệm chân lý thế giới không phải bằng cách "đi tìm" nó ở một trật tự hằng cửu của

những Ý niệm hay nơi một "Bản chất vĩnh hằng" nào đó. Trái lại, chân lý này là chân lý của *hình thái nhất định của bản thân thế giới*. "Bản chất phải xuất hiện ra" (Das Wesen muß erscheinen) là khẩu hiệu của triết học Hegel: chân lý của bản chất tự chứng tỏ ở chỗ có *năng lực mang lại hình thái cho chính mình* và *tự trình bày* trong những hình thức nhất định của Tư duy; những hình thức này đồng thời là những hình thức của *hiện thực*.

- Vậy, các hình thức tư duy của Tồn tại khác với các hình thức tư duy của Bản chất ở chỗ nào, nếu không phải là sự khác biệt về lĩnh vực đối tượng? Ta sẽ bắt đầu đến gần hơn thực chất "Sự việc" khi nhớ lại rằng nhiệm vụ của Lôgíc học là xác định *mối quan hệ (Verhältnis - relation - rapport)* của các hình thức này. Thật thế, sở dĩ Hegel phê phán các quy định của Tồn tại là "nghèo nàn", "trừu tượng" là vì chúng xuất hiện ra như thế là cái gì tuyệt đối (theo nghĩa từ nguyên của chữ "absolutum": thoát ly mọi quan hệ), loại trừ mọi quan hệ với cái khác, trong khi chính quan hệ ấy mới xác định nội dung cho chúng. "Tồn tại thì có; không-tồn tại (Hư vô) là không có", câu nói ấy của Parmenides là cách nói triệt để nhất về "tính tuyệt đối" này của tư duy về tồn tại: tư duy này không sẵn sàng thừa nhận rằng *ranh giới, sự phủ định của nó chính là... của nó*! Rồi ngay cả *tồn tại-hiện có (Dasein)* – như là tồn tại được quy định – vẫn xem mình là độc lập với mọi quan hệ, thậm chí xem quan hệ là nguy cơ cho sự tự đánh mất chính mình. Cái hữu hạn thu mình vào cái tồn tại-cho-mình, trốn chạy khỏi ranh giới của mình, thay vì vượt khỏi ranh giới và trải nghiệm sự thống nhất trong việc *gặp gỡ* cái khác; vì cả hai đều ở trong sự thống nhất ấy.

- Vậy, kích thước của Bản chất là kích thước trong đó việc cố thủ vào sự độc lập-tự tồn tỏ ra là vô vọng. Nó bắt đầu từ kinh nghiệm của tư duy rằng những quy định của mình bao giờ cũng đã "chuyển sang" nhau. Lôgíc học về Bản chất, do đó, là Lôgíc học của *sự phản tư (Reflexion)*, vì ở đây, các hình thức của tư duy không còn *tồn tại-đơn thuần* mà là *được thiết định* trong tính được trung giới tuyệt đối của chúng. Ở đây cũng sáng tỏ lần đầu tiên rằng: *ý nghĩa* không thể tách rời với *Hệ thống*, với mạng lưới của tính quy định lẫn nhau, và không có một "tồn tại-đơn thuần" nào thoát khỏi mạng lưới ấy được cả.

- Trong khái niệm về *Hạn độ* trước đây, Hegel đã "dự đoán" (antizipiert) về khái niệm Bản chất, bởi ở đó, *nguyên tắc về sự quan hệ* đã hình thành. Trong Hạn độ, mọi bộ phận của cái toàn bộ đều phụ thuộc vào nó, vào mạng lưới mang tính quy luật của nó. Tôi không thể tùy tiện thay đổi những hình thức sống -- tưởng như ngoại tại với mình – mà không biến mình thành một con người khác! *Tôi là ai?* Không do một bản chất *có trước hiện tượng* quyết định mà chỉ trong "hạn độ", trong "mối quan hệ" do tôi tạo ra giữa những hình thức biểu hiện khác nhau của bản ngã của tôi. Bây giờ, ta rời khỏi không gian của Tồn tại để bước vào không gian của *tính quan hệ tuyệt đối*, chứ không phải vào trong một "thế giới bản chất" cứng nhắc nào đó nằm "bên dưới" hay "sau lưng" Tồn tại.

II.3: Học thuyết về Bản chất

Ta chào nhau trong ảo mộng đêm Rằm[38].

- Tồn tại là vẻ ngoài, là "ánh tượng" (Schein): chân lý của Tồn tại là Bản chất, như là "Tồn tại đã đi vào *trong mình* hay đang tồn tại *ở trong mình*" (§112). Với một "định nghĩa" suông như thế, thật khó hiểu Hegel muốn nói gì! Chính Hegel cũng bảo rằng học thuyết về Bản chất là phần "khó nhất" trong Lôgíc học. "Khó nhất" không chỉ có nghĩa là khó hiểu mà còn chủ yếu ở chỗ: khó khắc phục sự "*ngoan cố*" (§113) của giác tính, cứ bám chặt vào Tồn tại, đối lập nó với Bản chất mà không thấy mối quan hệ chặt chẽ của cả hai.

  Qua "định nghĩa" trên đây, ít nhất cũng rõ một điều là: Tồn tại đã không "tiêu biến" (như "sự trở thành" đã tiêu biến) mà bị hạ thấp xuống thành "vẻ ngoài", "ánh tượng". Nó chỉ còn là vẻ ngoài của cái mà nó muốn làm: một tồn tại nhất định, độc lập tự tồn. Chân lý (hay "sự thật") lại là: nó chỉ là một *mômen* không thể tách rời của Bản chất, và, đối diện với Bản chất, nó không còn có thể tự khẳng định mình như là cái gì khác biệt hẳn với Bản chất. Vì sao? Vì *sự quan hệ* (sự tương quan / Beziehung), *sự trung giới* đã tự chứng tỏ là cái gì "đi trước" tất cả những gì tồn tại trực tiếp. Bản thân sự trực tiếp (tồn tại-đơn thuần) chỉ còn là vẻ ngoài, và Lôgíc học của Bản

(38) Bùi Giáng

chất không gì khác hơn là việc tiến hành phê phán đối với vẻ ngoài này. Mà phê phán – tức là sự phủ định nhất định đối với cái bản thân đã được xác định như là sự phủ định – chính là "việc phủ định cái phủ định" (§112), do đó, là khẳng định, là *tự-quan hệ (Selbstbeziehung)*.

- Trong tồn tại-hiện có, quan hệ của nó với chính mình được phân biệt với quan hệ với cái khác, và cả hai (tồn tại-hiện có và cái khác) đều giống nhau ở chỗ cùng là cái khác *đối với* nhau, do đó chỉ có kết quả là *sự tồn tại-cho-mình* trừu tượng: sự tự-quan hệ trực tiếp với mình và loại trừ cái khác. Còn bây giờ, ở cấp độ Bản chất, ta có một sự tự-quan hệ mang tính chất của *sự trung giới*, nghĩa là: bao hàm cái khác ở trong mình như là cái khác *của mình*. Quan hệ ấy chính là Bản chất với tư cách là *sự phản tư*, như là *hành vi đặt quan hệ*: "Quan điểm của Bản chất nói chung là quan điểm của sự phản tư" (§112, *Giảng thêm*). Sự phản tư là vận động trong đó Tư duy tự mình *thiết định* nên sự đối lập với thế giới sự vật, *tiền-giả định* (hay *tiền-thiết định*) thế giới này, đồng thời, lại trung giới với nó, nhằm xác định nó tương ứng với các hình thức của tư duy. Vậy, Tư duy thiết định một sự khác biệt (phân biệt), đồng thời *tương đối hóa* hay *tương quan hóa (relativiert)* (§114) sự khác biệt ấy. Thế nhưng, khi làm như thế, Tư duy vẫn *chưa* nhận ra rằng cái khác của tư duy là cái khác *của chính nó*, rằng đó là bản thân nó trong hình thái của cái khác; nghĩa là chưa có *"sự phản tư về sự phản tư"*, một yêu cầu vượt khỏi năng lực của Tư duy về Bản chất. Vì thế, vấn đề của Hegel là trình bày *sự hữu hạn* của Tư duy và đồng thời phê phán nó. Sự hữu hạn ấy thể hiện ở chỗ: bản thân Tư duy tự định ra giới hạn cho mình đối với thế giới sự vật, đồng thời hình thái của bản thân tư duy luôn đặt những khái niệm bên cạnh nhau một cách cô lập thay vì nắm bắt chúng như là sự nối kết sống động. Vậy, sự phản tư là chủ đề của toàn bộ Lôgíc học về Bản chất.

- Bây giờ, ta thử xem *"phản tư"* thực sự có nghĩa là gì? Sự phản tư (Reflektion) – nguyên nghĩa là sự phản chiếu, sự khúc xạ – nói lên việc *lấy một khoảng cách* của tư duy, tức tư duy không hành xử với đối tượng hay nội dung của mình một cách trực tiếp, trái lại, quay về lại với chính mình, hướng sự chú ý đến *sự khác biệt* của sự vật cũng như đến sự khác biệt của chính mình với sự vật. Trong ngôn ngữ thông thường, ta bảo con người "phản tư" là con người đã xác

lập trong tư duy sự khác biệt giữa mình và thế giới của mình, nghĩa là, không "đánh mất mình" trong thế giới. Chính vì thế, sự phản tư trở thành tiêu ngữ của thời hiện đại như là sự tự-xác tín của con người *chủ thể*, của tác nhân quy định thế giới.

Hegel cũng xuất phát từ nhận định ấy, nên, trong các tác phẩm thời trẻ, ông gọi triết học của thời đại ông là "*triết học-phản tư*", đồng thời phê phán nó đã cố định hóa "sự phân đôi", sự "giằng xé", sự "tha hóa" của con người với chính mình và với thế giới. Tuy nhiên, theo ông, cũng thật là ảo tưởng nếu muốn đi tìm một "nhất thể nguyên thủy" giữa cái tôi và thế giới *ở bên ngoài Tư duy*; vì thế, khẩu hiệu hành động của ông là phải có một *sự phản tư về sự phản tư*. Sự phản tư phải lấy chính mình (phản tư) làm đối tượng, nhận rõ rằng việc định ranh giới là việc định ranh giới *của chính mình* thay vì thiết định nó một cách tuyệt đối. Nói cách khác, vấn đề không phải là "tìm lại" sự thống nhất đơn giản giữa cái Tôi và thế giới mà là đặt cơ sở mới mẻ cho tư tưởng của sự phản tư. Chính sự phản tư phải "vượt bỏ" (phủ định – bảo lưu – nâng cao) giới hạn của sự phản tư (được ông đồng nhất hóa với "*giác tính*" / *Verstand*) để trở thành *lý tính (Vernunft)*. Với Hegel, dứt khoát không phải là sự quay trở lại với sự "bất phân biệt" nguyên thủy theo kiểu "lãng mạn" hay "huyền học về nhất thể" mà là đi đến *lý tính* như là việc *tự thấu hiểu* của giác tính về chính việc làm của mình.

- Vậy, Lôgíc học Bản chất trình bày vận động của sự phản tư-phê phán đối với giác tính, và như đã nói, đây là việc "khó nhất" vì phải đương đầu với sự "ngoan cố" (§113) của giác tính luôn cố thủ trong tính đồng nhất đơn giản của việc thiết định, cố định hóa những sự khác biệt như là những gì độc lập-tự tồn. Xác định "tính tương đối" ("tính tương quan") của giác tính, cũng có nghĩa cho thấy sự bất lực của giác tính trong việc suy tưởng về sự đối lập, trong việc suy tưởng về *Khái niệm* vốn là cái hợp nhất sự đối lập ấy trong chính mình. Hegel không chút ngại ngần trước một yêu sách... "vô-hạn độ" như thế!

II.3.1: Bản chất như là cơ sở của sự hiện hữu

- Những phạm trù của *Lôgíc học Bản chất* cũng chính là những phạm trù của *Lôgíc học Tồn tại*, nhưng bây giờ đã được phát triển, đã được chuyển dịch thành những quy định của sự phản tư. Đó là những quy định mà quan hệ của chúng với *sự đối lập* của chúng không phải là ngoại tại mà là bộ phận cấu thành nội tại cho ý nghĩa tích cực, khẳng định của chúng. Trong *[Đại] Khoa học Lôgíc*, Hegel viết rất mạnh mẽ: "Một trong những nhận thức quan trọng nhất thuộc bản tính của những quy định phản tư là: chân lý của chúng chỉ có trong mối quan hệ của chúng với nhau, và do đó, là ở chỗ phải nhận ra và phải nắm vững rằng mỗi quy định, trong bản thân khái niệm của nó, đều chứa đựng quy định khác. Không có nhận thức này thì thực sự không thể tiến được bước nào cả trong triết học" (II, 6, 73).

- Đọc *Phê phán lý tính thuần túy*, ta đã nhớ đến sự cảnh báo của Kant trước *"tính nước đôi" (Amphibolie)* của các quy định phản tư, tức trước việc lẫn lộn giữa những quy định của giác tính với những quy định của trực quan cảm tính, bởi nó sẽ dẫn tới "cuồng vọng" về một thứ "hệ thống trí tuệ [thần trí] về thế giới"[39]. Nhưng, với

---

[39] Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B316 và tiếp, BVNS, Sđd, tr. 543 và tiếp. Theo Kant, *sự phản tư siêu nghiệm* là cần thiết bởi những khái niệm phản tư (đồng nhất / khác biệt; nhất trí / đối lập; bên trong / bên ngoài; chất thể / mô thức) vốn có "tính nước đôi" dễ lừa đối ta:

- những gì đối với giác tính (khái niệm thuần túy = phạm trù) là "đồng nhất" thì có thể là khác biệt khi chúng giữ những vị trí khác nhau trong không gian-thời gian (trong cảm năng).
- một sự "đối lập hiện thực" không thể có nơi những đối tượng của giác tính, nhưng lại có thể có nơi những "hiện tượng" (của cảm năng), bởi tác động của chúng có thể hạn chế hoặc triệt tiêu lẫn nhau.
- chỉ có một đối tượng của giác tính thuần túy (phạm trù) mới có thể có những "quy định bên trong", trong khi một đối tượng của giác quan (cảm năng) thì chỉ là "tổng thể của toàn là những mối quan hệ".
- đối với giác tính thuần túy, chất thể đi trước mô thức, trong khi nơi những đối tượng của trực quan cảm tính thì mô thức (không gian và thời gian) đi trước chất thể (cảm giác). Theo Kant, Locke và Leibniz đã bị tính nước đôi nói trên của các khái niệm-phản tư đánh lừa và dẫn dắt vào sai lầm, vì họ không phân biệt rõ ràng giữa cảm năng và giác tính, không thấy vai trò độc lập và không

Hegel, sự cảnh báo này không hiệu nghiệm, trái lại, Hegel xem đó là sự "nhút nhát" không dám rời khỏi bình diện của cảm năng và không thừa nhận rằng hệ thống thuần túy không hề có ranh giới nào ngăn cách nó với trực quan cảm tính!

- Quy định đầu tiên của Lôgíc học Bản chất là quy định về *sự đồng nhất*, con đẻ của "tồn tại thuần túy" trước đây. Hegel phản bác quan niệm về sự đồng nhất "kiểu giác tính", vì thế, ông viết: "Tất cả đều ở trong sự đối lập. Trong thực tế, không có gì ở trên trời, dưới đất, trong thế giới tự nhiên lẫn tinh thần lại là cái "hoặc là-hoặc là" trừu tượng như giác tính thường khẳng định. Tất cả những gì tồn tại đều là một cái cụ thể, do đó, là cái được phân biệt nội tại và tự-đối lập" (§119, *Giảng thêm* 2). Như thế, theo Hegel, sự đồng nhất không phải là quy định lặp thừa của A = A, trái lại, như đã nói, sự đồng nhất của bất kỳ cái gì sở dĩ có được là nhờ *sự quan hệ với cái đối lập* lại với nó. Bởi, sự khác biệt *nhất định* chính là yếu tố cấu tạo nên sự đồng nhất chứ không phải là do *sự khác nhau (Verschiedenheit / diversity)* dửng dưng của việc "giống nhau" hay "không-giống nhau" trong một số phương diện nào đó. Ta gặp lại ở đây luận điểm then chốt của Hegel: sự đồng nhất không phải là điều kiện khả thể cho sự khác biệt mà ngược lại, chính sự khác biệt với những cái khác mới mang lại sự đồng nhất. Lập luận này không chỉ nhằm chống lại "tư duy-giác tính" cố thủ vào sự đồng nhất trừu tượng mà còn nhằm phản bác một thứ *"Triết học-đồng nhất" (Identitatsphilosophie)* (ở đây chủ yếu hướng đến Schelling, người bạn cũ và chính việc phản bác này đã làm đổ vỡ tình bạn lâu năm!). "Triết học-đồng nhất" nỗ lực suy tưởng về một sự "bất phân biệt" nguyên thủy, có trước, làm nền tảng cho mọi sự phân biệt, khác biệt, tức một cái Tuyệt đối mà chân lý nguyên thủy của nó không bị *vẩn đục* bởi sự dị biệt (Differenz). Hegel có cái nhìn khác: sự đồng nhất không phải là một sự "trong sạch, thuần túy" kiểu như thế! Trong một tác phẩm thời trẻ, ông viết: "Lý tính mà không có giác tính [làm công việc phân biệt, thiết định] thì không là gì hết, nhưng giác tính vẫn là giác tính mà không [cần] có lý tính. Không thể dẹp

---

thể quy giản của *cảm năng* đối với nhận thức của con người, và vì thế, không nhận ra rằng ta *chỉ* có thể hiểu biết về những "hiện tượng", chứ không phải về những "vật-tự thân".

bó giác tính được"[40]. Hoạt động của giác tính làm công việc "quy định", "xác định" là điều ta cần và có thể đẩy đến cùng, trong khi một cái Tuyệt đối hiểu như cái Bất-phân biệt thì chỉ là một hố thẳm trống rỗng trong đó mọi tính quy định của tư duy đều tiêu tán cả.

Do đó, *cơ sở (Grund)* – như Lôgíc học Bản chất xác định – không phải là cái hố thẳm (Abgrund) này của cái Tuyệt đối mà chính là: cái gì đấy có "tồn tại của nó ở trong một cái khác" (§121). Khi ta hỏi về (các) cơ sở của sự vật thì bản thân câu hỏi cho thấy ta không chịu dừng lại ở những gì nó trình hiện trực tiếp cho ta mà đi tìm *sự đồng nhất* (hay bản sắc) của nó trong cái gì khác biệt với nó. Điểm quyết định ở đây là: cơ sở được tìm kiếm ấy không phải là cái gì ta có thể tách rời một cách trừu tượng với cái được nó đặt cơ sở, vì cái được-đặt-cơ-sở, tức, *cái đang-hiện-hữu (Existierende)* bản thân nó cũng có thể là cơ sở cho một cái đang hiện hữu khác: "Bản thân cơ sở là sự hiện hữu" (§123).

Một lần nữa, ở đây, Hegel triệt để phê phán học thuyết về "hai thế giới". Sự hiện hữu của sự vật tuyệt nhiên không có nghĩa là một vẻ ngoài hời hợt, rồi cơ sở là cái gì "nằm bên dưới nó", là "chân lý tự tồn độc lập" để cho ta đi tìm, trái lại, cơ sở *là* sự hiện hữu: "Sự hiện hữu – là cái xuất đầu lộ diện từ cơ sở – chứa đựng cơ sở ở bên trong nó, và cơ sở không còn ẩn giấu ở phía sau sự hiện hữu, trái lại, nó chính là tiến trình này của việc tự-thải hồi và được "phiên dịch" (Übersetzen / translation) thành sự hiện hữu" (§123, *Giảng thêm*).

II.3.2: Sự vật

"Thế giới" là *những sự vật-đang-hiện hữu*; chúng là cơ sở cho nhau, tức, một thế giới của *sự tương quan (Relativität)*. Và từ đây, ông phê phán mô hình của Kant về "vật-tự thân" (xem: §§40-60 và *Chú giải dẫn nhập* cho §§19-78). Theo ông, mô hình này muốn rút bỏ sự vật ra khỏi sự tương quan, tách rời nó với cái toàn bộ mang tính tiến trình. Kant đã hiểu "vật-tự thân" như là *khái niệm giới hạn*

[40] Hegel, *Các tác phẩm ở Jena / Jenaer Schriften 1801-1807*, Suhrkamp, Tác phẩm 20 tập, tập 2, tr. 551.

(Grenzbegriff), nghĩa là, nó đánh dấu ranh giới của nhận thức của ta, đồng thời dành cho sự vật quyền tồn tại *ở bên ngoài* sự quy định của các hình thức nhận thức của ta. Trong khi đó, Hegel dùng chữ "tự-thân" hay "tự-mình" (an sich) theo nghĩa là cái gì chưa được triển khai, là khả thể chưa được hiện thực hóa, chẳng hạn: "đứa bé thoạt đầu chỉ là *tự-mình* – tức là một bản chất tự do và lý tính – và sẽ phải trở thành "*cho-mình*" (§124, *Giảng thêm*). Như thế, hai khái niệm về cái "tự-mình" hay "tự thân" của Kant và Hegel bắt nguồn từ hai viễn tượng *hoàn toàn khác nhau*. Một bên (Kant) muốn nói đến một cái gì ở bên ngoài tư duy, ở bên ngoài sự nhận thức, bên kia (Hegel) muốn nói đến một cấp độ chưa phát triển của tính quy định của *tư duy*, đồng thời cũng là một cấp độ của tính quy định của *tồn tại* (đứa bé còn phải hiện thực hóa tiềm năng còn "tự-mình"). Ngày nay, người ta thường nói về *hai mô hình tư duy* khác nhau về cơ bản giữa Kant và Hegel buộc ta phải lựa chọn (giữa sự hữu hạn và sự vô hạn của nhận thức), nhưng đó là chuyện không bàn ở đây. Điều cần tìm hiểu là động cơ khiến Hegel (không phải muốn đi thụt lùi so với Kant) triệt để hóa mô hình của Kant. Có sự tiếp nối nào đó giữa hai đại triết gia chứ không đơn giản là người sau bỏ qua hay khinh thường việc định ranh giới có tính phê phán của người trước.

- Phê phán của Hegel (vượt khỏi vấn đề "Vật tự thân") chủ yếu nhắm đến phạm trù "*Sự vật*" nói chung. Sự vật, hiểu như "giá đỡ" đơn giản cho những thuộc tính của nó thì chỉ là một cơ chất (Substrat) trống rỗng, và việc hình dung một thế giới gồm những sự vật đang có sẵn là hình dung về một thế giới chết, bởi mọi hiện thực, mọi nội dung của mối tương quan sống động đều đã bị gạt bỏ hết. Theo Hegel, "sự vật", trong chân lý của nó, chỉ là tên gọi cho một sự tương quan hay một mối quan hệ đầy mâu thuẫn, tự vượt bỏ chính mình: đó là tương quan giữa sự vật với các thuộc tính của nó. Đặt sự vật *đối lập* với các thuộc tính của nó (như trong hình thức thông thường của mệnh đề là: "A là...") tức là đánh mất *sự cụ thể* của nó, trở thành không thể phân biệt được, do đó, không còn là một sự vật *nhất định* nữa. Còn nếu xem nó như là *tổng thể* các thuộc tính, thì các thuộc tính sẽ trở thành những "chất liệu" độc lập, mất đi tính quy định vốn chỉ có khi tồn tại trong sự vật. Là sự tập hợp đơn giản những chất liệu khác nhau, chúng sẽ mất đi ranh giới của chúng, tồn tại dửng dưng bên cạnh nhau, trở thành ngoại tại đối với *hình*

thức vốn là tính quy định của sự vật: "Sự vật chia thành chất liệu và hình thức" (§129), đồng thời là sự thống nhất của cả hai, tức là một mâu thuẫn đang hiện hữu. Tồn tại đơn thuần của sự vật, kiện tính tưởng như hiển nhiên của sự vật tự thải hồi, tự thể hiện như là *vẻ ngoài (Schein)*: "Cái trực tiếp không phải như *ta tưởng* về nó; nó không phải là một cái độc lập-tự tồn và chỉ dựa vào chính mình" (§131, *Giảng thêm*). Sự vật trở thành *vẻ ngoài (Schein)* nhưng không phải là "ảo tượng" theo nghĩa *ở đằng sau* còn ẩn giấu một chân lý, trái lại, vẻ ngoài này là vẻ ngoài của *bản thân Bản chất*. Bản thân Bản chất phải xuất hiện ra, phải tự mang lại cho mình hình thái của sự trực tiếp. Vậy, sự trực tiếp ấy là do Bản chất *thiết định* nên, thay vì là một cái gì "có sẵn đó" đơn thuần.

II.3.3: Sự vật là hiện tượng

Khác với Kant (ta chỉ có thể nhận thức sự vật như nó xuất hiện ra *cho ta*), Hegel cho rằng: sở dĩ sự vật "chỉ là hiện tượng vì đó là bản tính riêng của bản thân thế giới khách quan *một cách trực tiếp*" (§131, *Giảng thêm*).

Ta chú ý chữ: *"một cách trực tiếp" (unmittelbar)*. Ý nó muốn nói: mọi cái hữu hạn không có sự tồn tại của nó ở nơi chính mình mà ở chỗ là mômen của tiến trình biểu lộ ra (Manifestation) của Bản chất. Và việc "tương đối hóa" (= tương quan hóa) này đối với cái hữu hạn cũng có nghĩa rằng *sự hữu hạn của con người* không bao giờ có thể là trung tâm của suy tưởng triết học (khác với Kant, Heidegger...). Nhận thức được tiến trình trung giới tuyệt đối của Bản chất đồng nghĩa với việc *không* còn thừa nhận rằng, về nguyên tắc, tính hữu hạn (của sự vật lẫn của con người) là một cái gì tuyệt đối.

Ngược lại, với Hegel, Chân lý *chỉ* hiện hữu như là sự thể hiện ra bên ngoài của bản thân Chân lý. Vì thế, nhận thức sự vật trong chân lý của chúng không phải là nhìn vào tính hư vô trong sự hữu hạn của chúng. Trái lại, sự vật *chỉ* được nhận thức trong *mối quan hệ*, không phải ngẫu nhiên mà chính là cái tạo ra sự hiện hữu của chúng: "Tất cả những gì đang hiện hữu là ở trong mối quan hệ, và quan hệ này là *cái đúng thật* của bất kỳ sự hiện hữu nào. (§135, *Giảng thêm*). Ý nghĩa của sự vật là ở đó chứ không phải ở trong sự

tồn tại đơn thuần "có sẵn đó" hay ở trong một cái "bên trong" bí hiểm và ẩn giấu nào đó. Không có một cái "bên trong" độc lập với sự biểu hiện ra bên ngoài của nó. Bản chất chỉ *tồn tại* trong hiện tượng của nó.

- Áp dụng vào con người cũng thế. Ta hãy nghe ông nói ở §140, (*Nhận xét*, và nhất là trong phần *Giảng thêm* của nó): "Phương thức [hành xử] của một con người *ra bên ngoài*, nghĩa là, trong *những hành vi* (chứ tất nhiên không phải chỉ trong tính ngoại tại đơn thuần của thân xác) chính là những gì *ở bên trong* nội tâm của người ấy; và nếu *chỉ* là đức hạnh hay luân lý v.v... ở bên trong, nghĩa là, *chỉ* như thế trong những ý đồ và tố chất, còn hành vi *bên ngoài* không đồng nhất với chúng, thì cái trước cũng rỗng tuếch như cái sau".

  Đối tượng phê phán trong câu trên đây rõ ràng là Kant. Trong đạo đức học, Kant từ khước một quan niệm *chất liệu* về cái Thiện, nghĩa là, ông cho rằng chất lượng luân lý của một con người là đồng nhất với "ý chí thiện" trong nội tâm và nghi ngờ việc suy ra "ý chí" ấy từ hành động bề ngoài của con người. Với Hegel, tất cả những điều ấy là biểu hiện của việc bám chặt lấy một cái "bên trong", ngại tiếp xúc với cái "bên ngoài" hòng tránh bị ô nhiễm (trong *Hiện tượng học Tinh thần*, Hegel đặt cho nó tên gọi: "tâm hồn đẹp"). Hegel chủ trương một "thuyết lạc quan siêu hình học": Bản chất *không chỉ cần* biểu hiện ra thành hiện tượng, mà, chính việc làm ấy là *tất yếu* để tự hiện thực hóa. Như thế, *hiện thực*, *Wirklichkeit*, với Hegel, không phải là bề ngoài hời hợt theo nghĩa giả tạo và lừa dối. Chính trong hành động (hiện thực) tôi mới thể hiện một cách *tất yếu* tôi là ai (cái Tôi được hiện thực hóa). Còn một cái "bên trong" được tôi giữ kín cho riêng mình, với Hegel, chỉ là một khẳng quyết vô bằng, rỗng tuếch. Một tư tưởng hay một con người chỉ là "hiện thực" trong chừng mực đủ năng lực để tự-phô bày.

II.3.3: Hiện thực

- Người ta thường cho rằng Hegel "bảo thủ", "bảo vệ hiện trạng". Nghĩ như thế là "oan" cho ông, khi ta hiểu rằng Hegel không bao giờ "bảo vệ" cái gì "đang có sẵn đó", trái lại, toàn bộ triết học của ông là nhằm chống lại lòng tin ngây thơ của "lý trí con người lành

mạnh" vào "sức mạnh của cái "kiện tính trần trụi" (Faktizität). Điều ông luôn đòi hỏi là sức mạnh đích thực của Bản chất tự mang lại hình thái cho chính mình, và, như thế, *hiện thực* phải được hiểu theo cách khác chứ không phải như là cái vô-chân lý, cái gì "tồi tàn và phi-lý tính" (§142, *Giảng thêm*), bởi, nếu thế, là vẫn duy trì một ranh giới tuyệt đối giữa chân lý và vô-chân lý, giữa bản chất và vẻ ngoài, nói khác đi, một thuyết "hai-thế giới".

Vì thế, "*hiện thực*" là đỉnh cao của học thuyết về Bản chất, là một khái niệm "quy phạm" hay như Hegel nói, một khái niệm phải được hiểu theo nghĩa "mạnh mẽ" (emphatisch) (§142, cuối phần *Giảng thêm*). Vì sao? Vì *hiện thực*, theo cách hiểu của Hegel, là "sự thống nhất của bản chất và sự hiện hữu hay giữa cái bên trong và cái bên ngoài" (§142).

"Tính bản chất" (Wesenlichkeit / essentiality) ấy của mọi hiện thực phải đương đầu với kinh nghiệm về *cái bất tất, ngẫu nhiên*. Phải chăng việc hiện thực hóa không bị cái ngẫu nhiên quy định? Biết bao sự việc xảy ra mà ta không thấy sự "tất yếu", sự "thống nhất giữa bên trong và bên ngoài" ở đâu cả! Hegel không phủ nhận điều đó, thậm chí xem việc muốn loại trừ cái ngẫu nhiên bất tất ra khỏi "vương quốc của chân lý" là "một trò chơi trống rỗng và một trò lên gân của sự thông thái rởm mà thôi" (§145, cuối phần *Giảng thêm*). Vấn đề không phải là xua đuổi nó ra mà phải "hội nhập" nó vào! Điều này xảy ra trong quy định của ông về *mối quan hệ giữa khả năng (khả thể) và hiện thực*. Ở đây khả năng, trong sự đối lập với hiện thực, không được hiểu theo kiểu cổ điển như là cái gì có thể được suy tưởng mà không có mâu thuẫn, nhưng chưa và không nhất thiết phải trở thành hiện thực. Theo Hegel, bản thân nó cũng là hiện thực theo nghĩa là cái bất tất, có thể có mà cũng có thể không, tức cái gì tồn tại *không từ chính mình* và, do đó, *không tất yếu*. Vậy, sự đối lập giữa khả năng và hiện thực được Hegel hiểu như là sự đối lập giữa *hai* hiện thực: trong sự đối lập này, cái hiện thực thoạt đầu chỉ là cái bên ngoài đối lập lại với cái bên trong là khả năng (khả thể) của nó. Như thế, cả hai đều là những hiện thực *hữu hạn*, là một cái ngẫu nhiên. Trong khi đó, hiện thực – đúng nghĩa là hiện thực của bản chất – *thoạt đầu* tỏ ra như là một chuỗi vô tận của những sự vật và sự kiện, trong đó cái này là khả thể cho hiện thực của cái kia, là *điều kiện* của cái kia. Thế nhưng, chính "tiến

trình này của hiện thực" (§146. *Giảng thêm*) – như là việc "tự chuyển dịch cái bên trong thành cái bên ngoài và cái bên ngoài thành cái bên trong" (§147) là *một* vận động của sự trung giới sẽ tạo ra sự tất yếu. Tất cả những gì tồn tại, đều là cái đã trở thành từ cái khác, tức từ khả thể của nó như là điều kiện của nó. Nhưng, khi nó trở thành, nó *hiện thực hóa* khả thể này, vượt bỏ nó ở trong chính mình và, do đó, là "hiện thực vô-điều kiện": "nó là thế, bởi nó là thế" (§149), *"nó là cơ sở của chính nó"*: "hiện thực của nó là bản thân khả thể của nó và khả thể này ở trong nó và chỉ ở trong nó. Đó là lý do *tại sao* nó "là thế thôi" (§149). Hegel gọi đó là *"bản thể* đã trở thành", và cũng gọi "bản thể" (Substanz) là *"quan hệ tuyệt đối"*.

- Sự tất yếu tự hiện thực hóa như là sự tất yếu của một bản thể không mang các tùy thể ở bên ngoài, trái lại, chỉ là hiện thực như là sức mạnh của việc trung giới của nó, của việc hội nhập thành một toàn bộ. Cái vô-điều kiện không phải là cái bắt đầu tuyệt đối của một chuỗi những cái có-điều kiện mà là *bản thân chuỗi này*, được hiểu trong hình thái đúng thật của nó: một "vòng tròn của những quy định" (§147) mà nội dung của nó tự quy định từ sự trung giới lẫn nhau giữa những quy định.

- Khái niệm "bản thể" (Substanz) – hiểu như "quan hệ tuyệt đối" – không chỉ là *một* hiện thực mà là hiện thực *nói chung*. Vì, trong tính vô-điều kiện của nó, bản thể dường như chỉ là một bản thể bên cạnh những bản thể khả hữu khác, do đó bản thân là bất tất, thay vì chứng tỏ là sức mạnh của sự trung giới như là cái *Toàn bộ của chân lý*. Hegel đã phê bình Leibniz ở chỗ Leibniz không đặt được cơ sở cho sự nối kết của *những* bản thể riêng lẻ và, trong sự lúng túng, phải cần viện đến một sự "hòa điệu tiền lập". Hegel đi xa hơn khi chủ trương rằng: "sức mạnh bản thể" không phải là sức mạnh của *một* bản thể riêng lẻ mà là sức mạnh của cái Tuyệt đối buộc những cái cá biệt phải quay trở lại với chân lý (hay sự thật) của chúng để trở thành – không phải *những* bản thể – mà là *những mômen* của tính tương quan của cái Tuyệt đối. Sức mạnh này là hoạt động của một sự *đặt quan hệ*, đưa bất kỳ sự hiện hữu cô lập nào vào trong sự vận động của sức mạnh này. Trong sự "thu hút" ấy, *quan hệ nhân quả* (§153) sẽ trở thành quan hệ của *sự tương tác* (§154) và sau cùng, trở thành quan hệ của một sự *tự-quan hệ* vô

hạn (§157): cái này là nguyên nhân của một cái kia; cái kia được quy định một cách tất yếu, nhưng, với tư cách là kết quả, nó không phải là một nội dung xa lạ mà là *hình thái* mới, nhất định do cùng *một nội dung đồng nhất* mang lại cho chính mình. Vậy, *hiện thực* là sự thay đổi hình thái vô hạn này, trong đó không có gì trở thành mà không được trung giới bởi một cái khác theo cách ấy.

- Chính trong bối cảnh của dạng thức về "tính quan hệ tuyệt đối" này, Hegel đã đề xướng luận điểm có vẻ rất nghịch lý: *sự đồng nhất giữa Tự do và Tất yếu*. Sự đồng nhất này sẽ dẫn *Lôgíc học về Bản chất* sang *Lôgíc học về Khái niệm*. Ở đây, tính nhân quả không còn là khái niệm-đối lập đối với sự Tự do nữa, vì, trong khuôn khổ của quan hệ-bản chất, việc *được* nguyên nhân quy định không còn mang tính cách của việc *bị* quy định từ bên ngoài, từ cái xa lạ. Tôi tự do, theo Hegel, không phải bằng cách "tự phát" lấy chính mình làm một nguyên nhân thứ nhất (Kant: "Tự do là quan năng tự mình bắt đầu một trạng thái"; *Phê phán lý tính thuần tuý*, B561) mà là thấu hiểu tiến trình của nguyên nhân-kết quả như là tiến trình của một sự tự-tạo hình thái của cái Tuyệt đối bao trùm cả tôi. Một sự tự do chống lại điều ấy, tìm cách tự khẳng định như là tự do của cá nhân riêng lẻ đối lập lại với tiến trình của hiện thực, với Hegel, là sự tùy tiện (Willkür), sự khoác lác (Eitelkeit) trước sức mạnh vốn chỉ thừa nhận sự ngẫu nhiên của hiện hữu của tôi như là điều kiện bất tất cho việc tự-tạo hình thái của nó. Tự do không có nghĩa là lấy cái tồn tại-hiện có (Dasein) bất tất của mình ra làm thước đo cho cái hiện thực, mà ngược lại, chính vẻ ngoài xa lạ của một sự tất yếu đối với tôi là tiền đề để tôi nhận ra không gian cho *hiện thực* của tôi. Trong khi đó, một sự tự do thoát ly khỏi "sự xuất nhượng" (Entäußerung) này, với Hegel, là không-hiện thực, là tính "bên trong" đơn thuần. Tự do "bản thể học" của Hegel (khác với Tự do siêu nghiệm của Kant: tự do chỉ có thể suy tưởng được chứ không thể chứng thực được) hứa hẹn rằng: hiện thực là không gian trong đó tôi "*có thể ở-trong-nhà-của-mình nơi cái khác*" ("*im Anderen bei mir Selbst*" / "*at home with myself in the other*" / "*être chez-soi dans de l'Autre*"), rằng tự do của cá nhân riêng lẻ tự hiện thực hóa như là tự do của thế giới trong đó cá nhân hiện hữu.

- *Lôgíc học của Khái niệm* sở dĩ gọi là "Lôgíc học *chủ quan* (hay *chủ thể*") là vì nó lấy sự tự do được hiểu như trên làm cơ sở. Khái niệm

không còn đối lập với một "tính khách quan" nào nữa cả như thể đối lập với cái gì có đủ sức tự khẳng định như một cái ở bên ngoài *sức mạnh (đặt)-quan hệ* của Khái niệm. *Bản thể* (quan hệ-tuyệt đối) thể hiện trong Chân lý của nó như là *Chủ thể*: một nhất thể (Einheit / unity) nhưng đồng thời là toàn thể (Totalität / totality), còn sự quy định của nó là sự *tự-quy định* độc lập-tự chủ *(Selbstbestimmung / autodetermination).*

II.4: Học thuyết về Khái niệm

Mình ơi tôi gọi là nhà
Nhà ơi tôi gọi mình là nhà tôi[41]

II.4.1: Khái niệm xét như là Khái niệm (= Khái niệm chưa phát triển)

- *Khái niệm* đồng nhất với *Tự do*, do đó, Tự do là kích thước trong đó Khái niệm tự triển khai, là một khẳng định thoạt nghe rất lạ lùng, thậm chí, đảo ngược cách hiểu thông thường của ta về chữ "khái niệm" như cái gì ước thúc, cứng nhắc, mất tự do!

  Vậy, tại sao Khái niệm là Tự do? Câu trả lời của Hegel nghe cũng có vẻ rất nghịch lý và làm ta bất ngờ: Khái niệm là tự do, bởi nó là *"cái Tôi"* hay là *"Tự-ý thức thuần túy"*. "Cái Tôi" (das Ich) sở dĩ là hệ hình (Paradigma) của Khái niệm với tư cách là sự tự do, theo Hegel, là vì cái Tôi (Chủ thể) là sự *tự-quan hệ với chính mình trong quan hệ với cái khác!* Còn ý tưởng về "Tự-ý thức" (Selbstbewußtsein) cũng không có nghĩa là sự tự-xác tín đơn giản của cái Tôi "trước khi" có tính quy định khái niệm, trái lại, cái Tôi – như là tổng thể tính quy định này – nắm vững trong chính mình một sự đồng nhất bao hàm mọi sự khác biệt và phân biệt. Thay vì cố thủ trong sự "tự do tùy tiện" của mình, *"cá nhân sống động"* (ở cuối *Khoa học Lôgíc*) theo Hegel, có cơ sở để tự đồng nhất hóa với cái Tôi hiểu như với *cấu trúc* của sự thống nhất này (theo nghĩa đó, Hegel là ông tổ đích thực, *"avant le mot"* của *thuyết cấu trúc!).* Vì

[41] Bùi Giáng.

thể, theo ông, tách rời hay phân biệt cái Tôi với các phạm trù của nó (như cách làm của Kant) là "trống rỗng và trừu tượng".

- Trước hết, Hegel xác định Khái niệm như là một *cái phổ biến*, nhưng, trái với quan niệm thông thường, cái phổ biến này không phải có "sau", bằng con đường của sự trừu tượng hóa, trái lại: "Đúng hơn, Khái niệm là cái Thứ nhất đúng thật, còn những sự vật, sở dĩ chúng là những sự vật, là nhờ thông qua hoạt động của Khái niệm nằm ở bên trong chúng và tự khai mở bên trong chúng" (§163, *Giảng thêm*). Như thế, Khái niệm không chỉ "độc lập tự chủ" đối với cái Tôi cá biệt mà cả đối với sự vật: nó không được xác định ở bên ngoài sự vật mà là "linh hồn" bên trong của sự vật, đúng với quan niệm của ông về chân lý đã nói trước đây: "chân lý là sự trùng hợp của một nội dung [sự vật] với bản thân [Khái niệm của] nó".

  Rút cục, kinh nghiệm của ta về sự vật, về hiện thực được ngự trị bởi một "tính phạm trù" (Kategorialität) với sức mạnh "có trước" ta. Kinh nghiệm không thể bỏ qua lẫn phá vỡ sức mạnh này được. Tất nhiên, Hegel không phủ nhận "kinh nghiệm về sự không-đồng nhất", về cái gì nằm ngoài Khái niệm, về cái cá biệt, cái chỉ xảy ra một lần v.v..., nhưng, với ông, vấn đề là không được xem nó như kinh nghiệm về một cái gì "không-nói ra được", cái "bất khả tư nghị" mà phải nỗ lực "hội nhập" nó vào trong sự nối kết của tính quy định phạm trù.

- Hegel bổ sung thêm một nhận định mới về *Khái niệm* làm cho ta càng thêm sửng sốt: "...Không phải *chúng ta* là kẻ "hình thành" nên những Khái niệm, và, nói chung, Khái niệm không nên được xem như cái gì "được sinh ra đời" (...) ... Khái niệm là hình thức vô hạn, hay, là hoạt động sáng tạo, tự do, không cần một chất liệu có sẵn nào ở bên ngoài nó để hiện thực hóa bản thân nó" (§163, *Giảng thêm* 2). Như thế, Khái niệm, với Hegel, là *sự hoạt động* (như của một Chủ thể tự tồn) chứ không phải là một khái niệm bên cạnh những khái niệm khác do trí óc tạo nên từ tiến trình trừu tượng hóa. Nó là danh hiệu nói lên sự thống nhất của tiến trình trong đó những Khái niệm *triển khai* tính quy định của chúng, nhưng sự triển khai này vẫn không rời khỏi cương vực của tính khái niệm. Do đó, tuy Hegel bảo rằng Khái niệm *không* phải là cái

gì "được sinh ra đời", ông lại nhấn mạnh đến sự *"sinh thành" (Genesis)* của nó, (chỉ) theo nghĩa nó thoát thai từ Lôgíc học của Tồn tại và của Bản chất.

Trong *Lôgíc học của Tồn tại*, quan hệ giữa các Khái niệm (vd: chất, lượng, độ, hạn độ...) thoạt đầu là một sự "chuyển sang nhau" (Übergehen / passing over) hoàn toàn ngoại tại do tính mâu thuẫn nội tại của chúng. Rồi trong *Lôgíc học của Bản chất*, quan hệ ấy đã trở nên một quan hệ khác, trong chừng mực những khái niệm tưởng như "tồn tại" độc lập-tự tồn chỉ có được ý nghĩa nhất định là ở trong sự tương quan của chúng với nhau. Song, trong sự tương quan, chúng vẫn còn là "cho nhau", nên chỉ *từ nay*, trong lĩnh vực của *Lôgíc học Khái niệm*, thì "cái được phân biệt mới được thiết định một cách trực tiếp đồng thời như là cái đồng nhất *với nhau* và *với* cái toàn bộ" (§161). Cho nên, ở đây là sự Tự do đã vượt bỏ mọi tính xa lạ, và từ nay thật ra không còn điều gì "mới mẻ" nữa cả mà chỉ có việc: Khái niệm *phát triển* tính quy định vốn còn hoàn toàn nội tại trong chính mình.

- Một "thói quen" khác của ta cũng cần phải từ bỏ khi đi vào lĩnh vực của Khái niệm. Ta thường hiểu khái niệm là một cái phổ biến quy chiếu đến một cái cá biệt nhưng cả hai *không phải là một*. Với Hegel, sự khác biệt này thực ra cũng là sự khác biệt *của bản thân Khái niệm*: cái phổ biến (đúng nghĩa) *không* phải là *"cái chung" (das Gemeinschaftliche)* giữa nhiều cái cá biệt (§163) như thói quen suy nghĩ của ta, mà là *tính phổ biến cụ thể*: bản thân nó là cấu trúc của mối tương quan giữa cái phổ biến *và* cái cá biệt (trong Khái niệm, tính phổ biến, tính đặc thù và tính cá biệt thâm nhập vào nhau; trong cái này có cái kia và ngược lại). Cấu trúc này không chỉ là cấu trúc của tư duy mà còn là của bản thân "trật tự những sự vật".

  Yêu sách *bản thể học (ontologisch)* này của Lôgíc học nhằm đến trật tự và cấu trúc này. Trong ý nghĩa đó, nó cũng được xem như sự phê phán đối với *Bản thể học* truyền thống vốn *xuất phát* từ những "thực thể" (Entitäten / entities), những tính bản chất đang tồn tại. Như đã nói nhiều lần, Hegel tuyệt nhiên không muốn "sao chụp" lại thế giới sự vật rồi "nhân đôi" nó bằng cách khẳng định một thế giới "đúng thật" nào đó ở đàng sau lưng nó. Ông còn đi xa hơn

nữa: không chịu vừa lòng với việc trình bày về tư duy, nhận thức *của ta* về thế giới, mà còn chứng minh rằng những điều kiện cho tư duy nhận thức của ta cũng đồng thời là những điều kiện cua *hiện thực* của bản thân sự vật.

Điều này thể hiện rõ khi ông bắt đầu đi vào "sự phân chia" của Khái niệm, bắt đầu với *"phán đoán"* như là mối quan hệ của cái cá biệt với cái phổ biến: phán đoán không chỉ là một hình thức của tư duy (theo quan niệm thông thường) mà còn của bản thân hiện thực.

II.4.1: Phán đoán

- Theo Hegel, *phán đoán (Urteil)*, trong chân lý của nó, là *"sự phân chia-nguyên thủy" (Ur-teilung)*. Đây không chỉ là một cách "chơi chữ" tinh tế trong tiếng Đức, mà nói lên cách hiểu về ý nghĩa *bản thể học* của phán đoán, khác rất xa với cách hiểu thông thường của ta về hình thức hay tác vụ tư duy quen thuộc này.

"Phân chia-nguyên thủy" ngụ ý việc tách rời một nhất thể, việc bùng vỡ của sự khác biệt ở trong nhất thể nguyên thủy cua tồn tại. Ta biết rằng đây là cảm thức và cũng là nguồn cảm hứng cơ bản nơi thế hệ triết gia hàng đầu của chu nghĩa duy tâm Đức. Hölderlin, bạn nối khố của Hegel và Schelling, nhà thơ và nhà tư tưởng có ảnh hưởng sâu đậm đến Hegel thời trẻ, trong *"Phán đoán và Tồn tại" ("Urteil und Sein")* đã nói nhiều đến cảm thức trên đây, đồng thời nhấn mạnh rằng: từ sự phân chia, phân biệt, tuyệt nhiên không có con đường nào để trở về lại với cái "nhất thể nguyên thủy tuyệt đối" ngoại trừ việc phải nắm bắt và suy tưởng về cái nhất thể ấy như là sự thống nhất, hay đúng hơn, như sự đồng nhất của những cái khác biệt. Hegel đồng ý với Hölderlin, nhưng ngay từ đầu và mãi mãi về sau, ông bác bỏ khả năng nhận thức về một nhất thể nguyên thủy bằng một "trực quan trí tuệ", "không thể nói ra được". Vì thế, với Hegel, phán đoán *không* phải là "tội lỗi sa đọa" của tư duy đã phá hủy sự thống nhất nguyên thủy, trái lại, nhất thể nguyên thủy này chứa đựng mầm mống của sự phân ly ngay trong bản thân nó, cũng giống như nhất thể của tư duy, trong đó cái tồn tại trống rỗng của sự bắt đầu tương đương với hư vô, để từ đó phát sinh sự năng động tự thân của việc trở-thành. Trong khi đó, thật ra, theo Hegel, việc phân chia – diễn ra trong phán đoán – tuyệt đối không

gây tổn hại gì cho sự đồng nhất, trái lại, ông muốn chứng minh rằng phán đoán không chỉ là quan hệ ngoại tại giữa những cái dửng dưng với nhau (chủ ngữ và vị ngữ trong mệnh đề) mà nói lên sự đồng nhất của chúng ngay bên trong lòng sự khác biệt.

- Vì thế, ngay từ đầu của học thuyết về phán đoán (§166), Hegel đã đấu tranh mạnh mẽ chống lại quan niệm thông thường cho rằng phán đoán chỉ là việc đem một số thuộc tính (vị ngữ) gán vào cho một chủ thể (chủ ngữ). Ông tập trung bàn về *cấu trúc* này của phán đoán và gọi đó là hình thái trừu tượng của phán đoán thể hiện trong mệnh đề: *"cái cá biệt là cái phổ biến"*, ví dụ: "Socrate (cá biệt) là người (phổ biến)". Cấu trúc này là cơ sở để ông triển khai học thuyết của mình. Vấn đề ở đây không phải là mô tả việc ta làm gì khi phán đoán (xác định một sự vật như là chủ ngữ của một mệnh đề), trái lại phải chứng minh sự đồng nhất giữa chủ ngữ (chủ thể) và vị ngữ (thuộc tính) mà hệ từ (Kopula) *"là"* vừa nói lên, vừa che giấu sự đồng nhất ấy. Rõ ràng ở đây, cái cá biệt không phải cái gì *phục tùng* những quy định phổ biến, nghĩa là, bị "thâu gồm" trong cái phổ biến (nếu thế, Khái niệm chỉ là một sức mạnh trừu tượng), trái lại, chính những quy định ấy muốn nói lên chân lý đích thực của *cái cá biệt*. Cái cá biệt trong mệnh đề chỉ là một danh hiệu suông (§169), bởi một cái cá biệt, với tư cách là cái cá biệt, là không thể nào nói ra được (xem: *Hiện tượng học Tinh thần, Chương I: Sự xác tín cảm tính*) nên không thể sắp loại nó mà phải nắm bắt nó bằng khái niệm.

Thật thế, như triết học về ngôn ngữ ngày nay cũng thừa nhận, *ý nghĩa* của một từ không đến từ một sự đặt tên cho nó mà từ cái toàn bộ của một ngôn ngữ. Ngay ở đây, cái cá biệt không phải là một cái gì bí ẩn, nằm bên ngoài cái "phổ biến" mà chỉ có thể nói về nó một cách có ý nghĩa khi xuất phát từ cái phổ biến. Ngôn ngữ (cái phổ biến) không thể không có người nói (cái cá biệt), đồng thời người nói (cái cá biệt) không "ở bên ngoài" hay đối lập với ngôn ngữ, trái lại nhờ ngôn ngữ (ngữ pháp, tinh thần, truyền thống), người nói không chỉ được "đưa vào" cái phổ biến mà còn trở nên "hiện hữu" đích thực như một cá nhân. Cá nhân muốn từ chối ngôn ngữ (cái phổ biến) thì không chỉ câm lặng mà còn đánh mất cả bản sắc. Nói ngắn, ngôn ngữ và người nói, cái phổ biến và cái cá biệt chỉ là đúng

thật và có năng lực là đúng thật khi tồn tại *cùng với nhau*, trong một sự thống nhất.

- Bây giờ, ta theo dõi khái quát các bước cơ bản trong lý luận của Hegel về phán đoán: thoạt nhìn, trong phán đoán, chủ ngữ và vị ngữ là "ở bên ngoài" nhau. Chủ ngữ bao giờ cũng là cái gì nhiều hơn vị ngữ (vị ngữ không tát cạn hết chủ ngữ); vị ngữ, ngược lại, không cần có chủ ngữ để được xác định; chúng chỉ thâu gồm chủ ngữ vào bên dưới mình. Chính từ chỗ bất túc ấy trong cấu trúc của phán đoán, Hegel, dựa theo trình tự (tương ứng với các cấp độ: tồn tại, bản chất, khái niệm), phát triển các hình thức đặc thù của phán đoán cho đến "cứu cánh" (Telos) của phán đoán như là sự phân chia-nguyên thủy của một nhất thể hay sự đồng nhất được tiền-giả định.

- Hình thức thứ nhất là *"phán đoán về Chất"* (§172), tức phán đoán đơn thuần về tính "đúng đắn" (Richtigkeit / correctness), trong đó chủ ngữ và vị ngữ "hầu như chỉ tiếp xúc *ở một điểm*" (§172, *Giảng thêm*). Ví dụ: hoa hồng màu đỏ, nhưng hoa hồng còn có nhiều thuộc tính khác hơn là màu đỏ; ngược lại, màu đỏ không chỉ ở hoa hồng mà còn ở nơi nhiều sự vật khác. Ở đây, cả hai chỉ gặp nhau ở *"một điểm"*: màu đỏ. Từ phán đoán "đúng đắn" ấy đến phán đoán "đúng thật" (wahr / true), tức, như đã nói, đến sự trùng hợp giữa đối tượng *với chính bản thân nó*, với *Khái niệm* của nó còn cách xa diệu vợi!

- "Điểm tiếp xúc" giữa chủ ngữ và vị ngữ không phải là chỗ để cấu trúc của phán đoán thể hiện được sự thống nhất. Do đó, trong *"phán đoán phản tư"* (§174), ta không còn muốn nói đến một cái cá biệt xét như cái cá biệt mà xét nó trong vị ngữ từ giác độ *quan hệ* của nó với những cái khác. Theo Hegel, đây chính là "đất dụng võ" của giác tính: *"Mọi người đều phải chết"* là ví dụ tiêu biểu. Ở đây, chưa nói gì được về *tính phổ biến đích thực* của con người, tức chưa suy tưởng được về "Khái niệm con người" mà chỉ mới đi tìm nó ở trong sự *khái quát hóa* đơn thuần hình thức ở một điểm *có chung* nơi tất cả mọi người: "phải chết".

- Vượt khỏi "tính chung" đơn thuần này, *phán đoán về sự tất yếu* (§177) mới nói lên được *bản thể*, tức tính quy định bản chất của

chủ ngữ. Ví dụ của Hegel ở đây thật đơn giản mà sáng tỏ: bảo rằng vàng là đắt tiền, thì chỉ mô tả kết quả của những hoàn cảnh bất tất, ngẫu nhiên, còn nói "vàng là kim loại", ta mới xác định được *bản tính (Natur)* của nó.

- Nhưng, phải chờ đến *phán đoán về Khái niệm* (§178) mới nói được về "chân lý" (sự đúng thật) thay vì chỉ về sự "đúng đắn". Chỉ ở đây mới đề cập đến sự tương ứng (hoặc sự không tương ứng) giữa một đối tượng với Khái niệm của nó, nghĩa là phải đi từ phán đoán "khẳng định" (assertorisch) đến phán đoán "tất nhiên" (apodiktisch). Hãy lấy ví dụ khi "phán đoán" (đánh giá) về một tác phẩm nghệ thuật. Phán đoán cho rằng bức tranh, bức tượng là "đẹp", đó chỉ là phán đoán đơn thuần "khẳng định" (chủ quan). Ta chỉ đi đến được phán đoán "tất nhiên", khi ta có thể nêu rõ "tính chất cấu tạo" (Beschaffenheit) (tức tính đặc thù) nào của nó tương ứng thực sự với Khái niệm của nó, tức với "Ý niệm" về cái Đẹp.

- Như thế, Hegel chủ trương một *trật tự thứ bậc* rõ ràng về các hình thức phán đoán. Khác hẳn với Kant (nhấn mạnh rằng ngay cả tính tất yếu vô-điều kiện của một phán đoán thì cũng tuyệt nhiên không phải là một phán đoán *về bản thân* sự vật mà chỉ nói lên mối quan hệ giữa nhận thức *của ta* và sự vật. Xem: *Phê phán lý tính thuần túy*: Các phạm trù *tình thái / Modal*: khả năng, hiện thực, tất yếu không liên quan đến bản thân đối tượng)[42], Hegel không tập trung vào *hành vi chủ quan* của việc phán đoán mà chỉ tập trung vào *cấu trúc lôgíc-bản thể học* của bản thân phán đoán. Với Hegel, trong phán đoán, ta đã "dự đoán" (antizipieren) được rằng chủ thể không trải nghiệm sự quy định *ngoại tại* với mình ở trong những thuộc tính, trái lại, sự quy định này tương ứng với bản thân nó, rằng quan hệ thể hiện trong hệ từ "là" cho thấy nó là *đồng nhất ngay trong sự khác biệt của nó*.

---

[42] Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*: "Tình thái (Modalität) của các phán đoán là một chức năng hoàn toàn đặc thù của các phán đoán, có đặc điểm dị biệt nơi nó là: tình thái không đóng góp gì cho *nội dung* của phán đoán cả (vì ngoài Lượng, Chất và Tương quan thì không còn gì khác tạo nên *nội dung* của một phán đoán), nhưng chỉ nói lên giá trị của *hệ từ* [là] trong mối quan hệ *với tư duy* nói chung" (B100 và tiếp).

- Vậy, trong công thức: "cái cá biệt là cái phổ biến", Hegel tìm thấy hệ hình kiểu mẫu (Paradigma) của việc *tự-phân biệt* của chủ thể: đi ra khỏi nhất thể trực tiếp (không thể nói ra được) để *tự*-dị biệt hóa trong các thuộc tính, rồi, từ sự khác biệt này (được cố định hóa trong hình thức của phán đoán: hệ từ *"là"* vừa phân ly vừa nối kết) phải quay trở lại hay tìm trở lại được sự đồng nhất "đã trải qua thử thách". Việc này sẽ diễn ra trong phần trình bày tiếp theo về hình thức lôgíc của *Suy luận (Schluss)*.

II.4.2: Suy luận

Suy luận, trong Lôgíc học cổ truyền, bao gồm nhiều mệnh đề (thường là ba = tam đoạn luận) để "từ các sự thiết định (tiền đề) nào đó, một cái gì khác sẽ được rút ra một cách tất yếu" (*Phân tích pháp I*, Aristoteles). Hạt nhân lôgíc của nó là sự *diễn dịch* (rút ra) một kết luận từ các tiền đề, theo đó "chân lý" của kết luận chỉ phụ thuộc vào "chân lý" của các tiền đề ấy. Đó chỉ là một suy luận thuần túy hình thức và hầu như đã được Aristoteles và các nhà lôgíc học kế tục "tát cạn" hết. Thời Trung cổ, để dễ nhớ các loại hình suy luận này (có tới 192 suy luận khả hữu, trong đó có 24 suy luận "hợp thức"!), người ta sử dụng bốn nguyên âm a, i, e, o từ các từ latinh: affirmo (tôi khẳng định) và nego (tôi phủ định) để chỉ các thể cách (Modi) của mệnh đề: a = phổ biến khẳng định; i = đặc thù khẳng định; e = phổ biến phủ định và o = đặc thù phủ định và làm thành một bài vè "con cóc", chẳng hạn:

Barbara, Celarent, Darii, Ferio
Cesare, Camestres, Festino, Baroco v.v... và v.v...

trong đó suy luận quan trọng nhất là Barbara gồm ba mệnh đề phổ biến khẳng định; kế tiếp là Celarent gồm một tiền đề phổ biến phủ định (e) và một tiền đề phổ biến khẳng định (a) để suy ra một kết luận phổ biến phủ định (e) mà việc đi vào chi tiết chỉ tổ làm cho người đọc kinh hãi và ngán ngẩm!

Hegel đã đem lại nguồn *"nhựa mạnh"* nào cho cây cổ thụ cằn cỗi ấy? Đó là câu nói ngay từ đầu tiết: *Tất cả mọi sự, mọi vật (hay đúng hơn, mọi cái gì hợp lý tính) đều là một suy luận!* (§181 và *Chú giải dẫn nhập*). Tại sao "suy luận" lại quan trọng thế? Ta biết rằng việc trung giới cái cá biệt với cái phổ biến thông qua "đặc tính cấu tạo" (Beschaffenheit), tức thông qua sự trung gian của tính đặc

thù của nó đã xảy ra trong phán đoán tất nhiên (apodiktisch). Bây giờ, ta có một hình thức tư duy đi xa hơn, mà "sự phát triển của nó, xét về hình thức, là ở chỗ: ngay cả cái cá biệt và cái phổ biến *cũng có thể giữ vị trí (trung gian) này*, để qua đó tạo nên bước chuyển từ tính chủ thể sang tính khách thể" (§181, *Giảng thêm*). Khuôn khổ *Lời giới thiệu* không thể đi vào lý giải chi tiết (xin xem *Chú giải dẫn nhập* cho từng tiểu đoạn từ §181-191), do đó chỉ xin nhấn mạnh mục đích cốt yếu của Hegel: vấn đề ở đây là *sự hoàn tất* dạng thức *trung giới* nhằm vẽ một bức tranh về cái Toàn bộ, trong đó mỗi dạng thức không chỉ xuất hiện như là các đối cực (của tính cá biệt và tính phổ biến) của một mối quan hệ mà còn giữ vai trò là hạn từ trung giới cho chúng. Nếu "cái Đúng thật có nghĩa là quan hệ của những cái khác biệt thông qua một trung gian làm sự thống nhất của nó" (§185), thì, hình thái đã phát triển của suy luận phải tự thể hiện điều sau đây: những sự vật hữu hạn, trong tính đặc thù cụ thể của chúng, tự mình hướng đến *sự nối kết*.

- Người đọc thường có cảm nhận chung rằng Lôgíc học của Hegel về "suy luận" có phần gượng ép! Ông cũng biết rằng thật khó để "biến bộ xương khô thành sự trôi chảy, và lại "thắp lên" khái niệm sống động ở trong một chất liệu đã chết cứng như thế" (*[Đại] Khoa học Lôgíc. Dẫn nhập cho Học thuyết về Khái niệm*, II, 6, 243). Ta cần chia sẻ sự khó khăn trong ý đồ của ông, nhưng không khỏi e rằng "suy luận" ắt khó gánh vác nổi nhiệm vụ nặng nề đã được ông giao phó! Vấn đề của Hegel là: vượt qua ranh giới hạn chế của *phán đoán*, vì, với tư cách là "mệnh đề nói chung", hệ từ *"là"* trong phán đoán không đủ sức thể hiện mối *quan hệ trung giới*, tương ứng với quan niệm của ông về *sự "tổng hợp"* (trong "hợp đề"). Thật thế, trong phán đoán, chủ ngữ và vị ngữ – dù có quan hệ – vẫn còn là ngoại tại với nhau. Trong khi đó, "định đề" nổi tiếng của ông về *"mệnh đề tư biện"* (xem: *Lời Tựa* Hiện tượng học Tinh thần) đặt ra yêu cầu cho tư duy là phải vượt khỏi ranh giới hạn chế của ngôn ngữ để thực sự *"nói ra được" ("sagen")* tính trung giới hoàn chỉnh và sự thống nhất của mọi cái đang hiện hữu. Nhưng, đâu có "mệnh đề" nào, với tư cách là "mệnh đề" (câu), làm nổi điều ấy? Định đề về "mệnh đề tư biện" thực ra muốn đòi hỏi rằng những "mệnh đề" và phán đoán như thế phải tự thú nhận *sự giới hạn* của chúng, và *như thế*, là làm rõ cái Toàn bộ thống nhất của hiện thực.

Đó là lý do giúp ta hiểu tại sao Hegel dừng rất lâu ở các dạng thức (Figuren) vốn chán phèo của suy luận (§§181-191)[43], bởi chính ở đó, theo ông, Khái niệm mới *tự hoàn chỉnh* chính mình. Thật thế, trong suy luận, không phải những quy định riêng lẻ mà chính các mệnh đề (các phán đoán) *quan hệ chặt chẽ* với nhau, và, *trong chừng mực* đó, ông hy vọng có thể thực hiện được định đề về "mệnh đề tư biện". Nhưng, khổ nỗi, khó có một "suy luận" nào thực sự có thể chứng minh được sự tất yếu của sự trung giới tuyệt đối, và cảm tưởng của ta về sự gượng ép và "quá tải" vẫn khó dẹp bỏ (xem: *Chú giải dẫn nhập* cho §§181-191).

- Hegel còn đi xa hơn thế nữa! Vì, sau khi cho rằng đã trình bày "hoàn chỉnh" Khái niệm về tính chủ thể (theo nghĩa của "mệnh đề tư biện": sự đồng nhất của sự đồng nhất và sự khác biệt), ông "chuyển sang tính khách thể" hay "tính khách quan" như là một bước đi "tất nhiên". Ông viết: "Tính chủ quan (hay tính chủ thể) này -- cùng với những sự quy định đã được nêu ở trên (Khái niệm, phán đoán, suy luận) không thể chỉ được xem như là khung sườn trống rỗng, phải chờ đợi được lấp đầy bởi những khách thể từ bên ngoài, có mặt cho riêng chúng, trái lại, bản thân tính chủ quan hay tính chủ thể – với tư cách là tính biện chứng – phá vỡ ranh giới hạn chế của mình và *tự mở ra* cho tính khách quan thông qua *suy luận*" (§192, *Giảng thêm*).

- Hegel rời bỏ lĩnh vực khái niệm một cách "đột ngột". Ông thú nhận rằng: "Sự quá độ này từ chủ thể, từ Khái niệm nói chung, và, chính xác hơn, từ suy luận sang khách thể, thoạt nhìn có vẻ thật lạ lùng (nhất là nếu ta chỉ nghĩ về suy luận của giác tính và xem việc suy luận là một công việc của ý thức) (§193, *Nhận xét*). Và, ngay sau đó, ông viết khá miệt thị: "Nhưng, dù vậy, vấn đề không phải là muốn làm cho sự quá độ này tỏ ra dễ hiểu đối với sự hình dung

---

[43] Trong Lôgic học cổ truyền, như đã nói, bốn hình thức suy luận được gọi là bốn *dạng thức (Figuren)*. Chúng khác nhau ở vị trí của khái niệm hay hạn từ *trung gian* trong hai tiền đề của suy luận, tiêu biểu là: *Barbara, Celarent, Darii, Ferio*. Trong dạng thức thứ nhất, hạn từ trung gian là chủ ngữ trong đại tiền đề và là vị ngữ trong tiểu tiền đề; trong dạng thức thứ hai, là vị ngữ trong cả hai tiền đề; trong dạng thức thứ ba là chủ ngữ trong cả hai tiền đề, và trong dạng thức thứ tư là vị ngữ trong đại tiền đề và là chủ ngữ trong tiểu-tiền đề.

bằng biểu tượng" [tức đối với người đọc chúng ta!] (nt). Nói thế thôi, nhưng ông vẫn cố tìm cách biện minh, tuy gián tiếp, cho bước "quá độ" lạ lùng này (từ "suy luận" của Khái niệm sang sự tồn tại khách quan bên ngoài) (§193) và, vì thế, trong phần *Chú giải dẫn nhập* cho tiểu đoạn quan trọng này, chúng tôi đã cố theo dõi ông một cách "trung thực".

Thực chất vấn đề ở đây là: ông bàn về *"luận cứ bản thể học về sự hiện hữu của Thượng đế"* của Siêu hình học và bảo vệ nó chống lại sự phá hủy của Kant (dù lần này ông không nêu đích danh Kant!). Trong *Phê phán lý tính thuần túy* (B620-630: *Về sự bất khả của luận cứ bản thể học*..., BVNS, Sđd, tr. 938 và tiếp), Kant lập luận rằng *không thể* nào đi từ *khái niệm* về một sự vật để suy ra *sự hiện hữu* khách quan của nó, bởi sự hiện hữu (có thật) của nó không hề mở rộng chút nào (nội dung) khái niệm của nó: "Tồn tại (hiện hữu) không phải là một thuộc tính". Ta chỉ có thể có *kinh nghiệm* (thường nghiệm) về sự hiện hữu của sự vật chứ không thể và không được phép suy diễn điều này *từ* khái niệm về nó được. Ví dụ nổi tiếng của Kant: một trăm đồng Taler có thật không mở rộng chút nào nội dung khái niệm về một trăm đồng Taler, ngoại trừ việc nó làm cho tôi giàu lên! Hình tam giác có ba góc là tất yếu, nhưng nó có hiện hữu thật (trên giấy, trên bàn...) hay không, lại là chuyện khác. Từ đó, *khái niệm* về Thượng đế (toàn năng, toàn trí...) là tất yếu nhưng không thể từ đó suy ra *sự hiện hữu* của Ngài. Hegel cũng có nhắc đến "một trăm đồng Taler" với sự mỉa mai (§51), nhưng không khỏi thấy "chột dạ" trước luận cứ khó bác bỏ của Kant! Lập luận của ông khá lúng túng: theo ông, truyền thống đã phạm sai lầm vì đã tiền-giả định cái Tuyệt đối, "Thượng đế" như là một cái đồng nhất, và do đó, lập tức đem đối lập cái Tuyệt đối này với thế giới hữu hạn của những sự vật đang hiện hữu. Theo ông, Khái niệm về cái Tuyệt đối bao hàm sự đối lập này *ở trong chính mình*; những sự vật hữu hạn đều được trình bày trong cái Tuyệt đối đúng với chân lý của chúng (là hữu hạn, nên chúng chỉ có ý nghĩa ở trong cái khác, và rút cục, ở trong sự *trung giới tuyệt đối* của Khái niệm!).

Chỉ có điều: Kant nói về *những* khái niệm, trong khi đó, Hegel nói về *Khái niệm* (viết hoa!). Kant cho rằng những sự vật hữu hạn còn là cái gì *ở bên ngoài* sự quy định chúng bằng khái niệm, và phương

diện này của sự độc lập của chúng cũng không phải là cái gì do khái niệm thiết định nên mà là *ranh giới tuyệt đối* của khái niệm. Còn Hegel thì muốn "vượt qua" ranh giới này.

II.4.3: Khách thể

- Nơi thích hợp để bàn sâu về nội dung của Chương này là Phần II của BKT (*Triết học về Tự nhiên*) nên ở đây chỉ đề cập vắn tắt. Vấn đề chính yếu là nhận ra ta đang ở đâu trong diễn trình lôgíc khi đạt tới khái niệm "khách thể" (Objekt) như một *bước ngoặt* thật sự. Khái niệm đã *rời khỏi* lĩnh vực của nó, và bây giờ, Hegel xem nó như là một "Chủ thể tuyệt đối" cần phải thể hiện và thử thách "sức mạnh" của nó ở trong lĩnh vực của "cái khách quan", "cái tự nhiên". Cho tới nay, ta đã xem Lôgíc học như là diễn trình trong đó Tư duy nhận thức về chính mình, nghĩa là, nhận rõ "vẻ ngoài" mà các phạm trù của nó đã vướng vào để tìm cách nhận thức chúng trong mối liên kết *đúng thật*. Bây giờ, Lôgíc học đứng trước yêu cầu phải quan sát *lịch sử* (trong đó Khái niệm tự thể hiện) để xem nó thực thi quyền lực một cách *ranh mãnh (listig / cunning)* như thế nào chống lại sức mạnh của cái bất tất, ngẫu nhiên. Nói cách khác, *Khái niệm* (và cùng với nó là *ngôn ngữ* như là "cấu trúc bề sâu" của tư duy và lời nói của ta) đã đạt tới ranh giới của chúng.

- Trước hết, ta dõi theo các bước của Hegel và rút cục không khỏi tự hỏi; phải chăng Hegel lại rơi vào một thứ Siêu hình học "tiền-phê phán" không có cơ sở? Phạm trù trung tâm của Chương này là phạm trù về *mục đích nội tại tự thực hiện chính mình*. Hegel (trong bối cảnh nhận thức của khoa học tự nhiên đương thời) nhận ra các cấp độ tiêu biểu của *mối quan hệ* giữa những khách thể với nhau: trong *cơ giới luận* (§195), quan hệ này còn là một quan hệ ngoại tại; sự thống nhất của những cái khác biệt chỉ là một "hỗn hợp" đơn thuần. Ngược lại, trong *hóa học luận* (§200), những khách thể mới "đúng là chúng thông qua sự khác biệt và là bản năng tuyệt đối để tự hội nhập vào nhau và qua nhau" (§200, *Giảng thêm*). Từ sự hội nhập ấy của diễn trình hóa học, *mục đích luận* (§204) tự phát triển như là sự phủ định đối với tính trực tiếp ngoại tại và là sự tự do, giải phóng ra khỏi quan hệ lệ thuộc của những khách thể.

- Vì lẽ ở đây ta làm việc với tiến trình *tự khách thể hóa* của Khái niệm, nên Hegel lưu ý ta không được lẫn lộn giữa *Mục đích* và *năng lực phán đoán* của ta. Không phải *ta* là kẻ nhìn Tự nhiên dựa theo châm ngôn đơn thuần của một mục đích nhằm quy định nó, trái lại, chính bản thân Tự nhiên *tự thực hiện Khái niệm* của nó, tức thực hiện *Mục đích* (Cứu cánh) hay *"cái bên trong"* của nó...Khác với Kant, đây không còn là một "Ý niệm điều hành" (giả định) về một tính hợp mục đích nội tại[44] để *định hướng* cho kinh nghiệm của ta mà là hoạt động riêng, độc lập của Mục đích. Đó chính là *sức mạnh / Macht* [trong *[Đại] Khoa học Lôgíc*, Hegel thậm chí còn dùng chữ *"bạo lực" / Gewalt]* và *sự ranh mãnh (List)*. Mục đích là cái có *đầy sức mạnh* vì nó có năng lực sử dụng mọi khách thể để làm phương tiện cho nó; còn *ranh mãnh* vì nó không dùng sức lực của chính mình mà dùng sức lực của bản thân những sự vật hữu hạn và của con người tưởng rằng mình đang theo đuổi những ý đồ của mình trong khi thực ra là đang hiện thực hóa Mục đích. (Về sau, ông cũng dùng hình ảnh về sự "ranh mãnh" này để lý giải *tiến trình của lịch sử* thế giới). Trong tự nhiên lẫn lịch sử, chỉ có một "Chủ thể tuyệt đối" hành động, sử dụng sự tồn tại của sự vật và việc làm của con người để *tự-thể hiện*.

  Thế nhưng, việc "bất bình" rằng mình bị sử dụng bởi một Mục đích xa lạ, theo Hegel, là sai lầm, vì đã xem Mục đích này là một mục đích xa lạ, trái lại, trong Chân lý của nó, ta mới nhận ra chân lý của sự hiện hữu của chính ta. Thậm chí, ngay sự sai lầm, sự ngộ nhận này cũng chính là của... Mục đích: "Trong diễn trình của mình, Ý niệm tự tạo ra cho mình sự lừa dối đó, đặt một cái khác đối lập lại với chính mình, và việc làm của nó là thủ tiêu, vượt bỏ sự lừa dối này. Chỉ từ sai lầm này mà Chân lý mới ra đời, và, chính ở đây là sự hòa giải với sai lầm và với sự hữu hạn" (§212, *Giảng thêm*). Nói khác đi, theo Hegel, Chân lý vô hạn – để trở thành *hiện thực* – cần đến tiến trình tự thể hiện ở trong cái hữu hạn: nó tự hữu hạn hóa nó vì mục đích tự hiện thực hóa. Và, do đó, thật là "vẻ vang" cho ta khi ta "hòa giải" được với nó, để không tự biến mình thành một hữu thể phù du, thành một hư vô khi đối diện với cái Tuyệt đối, trái

---

[44] Xem: Kant, *Phê phán năng lực phán đoán*, §62 và tiếp, bản dịch và chú giải của BVNS, tr. 363 và tiếp.

lại, nhận ra rằng chính cái Tuyệt đối cũng *cần đến ta* để có thể trở nên hiện thực!

Cái Tuyệt đối – tự xác tín vào hiện thực này của nó – chính là "*Ý niệm*" *(die Idee)*, chỗ kết thúc và hoàn tất của Lôgíc học.

II.4.4: Ý niệm

- Nhan đề "Ý niệm" (mà Khái niệm đã trở thành) càng gây bất ngờ khi nó đột ngột bắt đầu với *sự sống*! Cần nhắc lại rằng, với Hegel, "Ý niệm" không phải là một "linh tượng" hay "hình ảnh nguyên mẫu" (Urbild) trong truyền thống Plato, còn những sự vật hiện thực chỉ là "bản sao" của nó. Trái lại, Chân lý của nó là Chân lý của sự trùng hợp hoàn toàn giữa Khái niệm và Thực tại (§213). Vậy, việc Khái niệm được nâng lên thành Ý niệm không liên quan đến nội dung của nó mà đến tầm cỡ và phạm vi. Cho đến nay, Khái niệm đã được trình bày như là Mục đích tự-hiện thực hóa. Bây giờ là lúc chứng minh rằng Khái niệm không chỉ là mục đích của (tính) khách thể nói chung mà cả của *sự sống*, của "cá thể sống thật" và chính Mục đích ấy tạo nên nội dung đích thực cho việc làm và ý chí của ta. Nhận thức được điều này (tức nhận ra chính mình ở trong Mục đích) rút cục sẽ dẫn tới đích sau chặng đường dài của Lôgíc học: sự Tự do, hiểu như *"ở-trong-nhà-của-chính-mình ngay trong cái khác"*.

- Ý niệm, để thể hiện chính mình, là một *diễn trình*, một sự trở thành, nhưng không phải là một Chân lý vĩnh cửu nào đó *nằm ở bên ngoài* sự sống. Trong hình thái trực tiếp của nó, Ý niệm là bản thân cá thể như là "Khái niệm đang hiện hữu" và, do đó, là một mâu thuẫn tuyệt đối. "Cá thể sống thật" là linh hồn và thể xác, là một sự đồng nhất chứa đựng cuộc đấu tranh không ngừng nghỉ: cuộc đấu tranh của sự sống chống lại sự phân hủy, sự tan rã của cái hữu cơ trong sự phân ly giữa hồn và xác, tức trong cái chết. Nhưng, đồng thời, "cá thể sống thật" hay "sinh thể" cũng là một sự đồng nhất chỉ có thể tự bảo tồn bằng cách từ bỏ sự "tự cấp tự túc" để hấp thu và đồng hóa một giới tự nhiên ở bên ngoài nó. Tóm lại, cá thể chỉ có thể sống khi không ngừng tái-sinh sản và chiếm lĩnh những gì không phải là bản thân nó. Nó là *hữu hạn*, nghĩa là phụ thuộc vào cái khác, và đó chính là mâu thuẫn trong chính bản chất của nó

khi nó muốn là thực tại của Ý niệm và, do đó, là *tự do*. Cá thể, *với tư cách là cá thể*, không thể nào khắc phục được mâu thuẫn này. Khi nó tiếp tục sinh sản một cá thể khác, nó chỉ lặp lại chính nó, và khi nó chết đi, nó xác nhận mâu thuẫn này bằng cái chết!

- Tuy nhiên, với Hegel, mâu thuẫn "chết người" này của sinh thể đang hiện hữu không phải là "bi kịch" để Tư duy phải dồn hết sức chống lại, trái lại, tìm được sự hòa giải của mình ở trong tư tưởng về *Giống loài (Gattung / genus)*: "Cái sinh thể chết đi vì nó là sự mâu thuẫn; sự mâu thuẫn này *tự mình* là cái phổ biến, là giống loài và chỉ hiện hữu một cách trực tiếp như là cá thể. Trong cái chết, giống loài thể hiện như là quyền lực trên cái cá thể trực tiếp" (§221, *Giảng thêm*). Cái chết là "sự ra đời của Tinh thần" (§223). Vậy, *Tinh thần*, chứ không phải cá thể, mới thể hiện Ý niệm về sự sống trong chân lý đúng thật của nó.

- Tinh thần này là tinh thần của *sự nhận thức*, và sự xuất hiện của nó ở cuối quyển *Lôgíc học* cũng thật lạ lùng. Ta biết rằng *Lôgíc học* bắt đầu ở chỗ kết thúc của *Hiện tượng học Tinh thần* với "tri thức tuyệt đối", tức với cái biết rằng đối tượng (khách thể) mà nhận thức hướng đến là có cùng một cấu trúc (lý tính) như bản thân sự nhận thức. Vì thế, *Lôgíc học* không phải là *lý luận về nhận thức*, mà là sự triển khai *thuần túy* những hình thức của tư duy lẫn của tồn tại. Cho nên, ở đây, ở chặng cuối của Lôgíc học lại xuất hiện *sự nhận thức* (§§223-226), ắt nó phải có một cơ sở *bản thể học*. Hegel muốn thiết lập một bản thể học (Ontologie) không đặt cơ sở trong "Tồn tại" mà trong *Chủ thể*, tức một bản thể học đến *sau* sự phá hủy những xác tín của một thứ Siêu hình học về Tồn tại bởi sự hoài nghi triệt để của Descartes và chỉ còn sót lại duy nhất sự xác tín về "cái Tôi tư duy", và, do đó là một cái Tôi (lại sau cả sự phá hủy của Kant đối với các lý chứng về sự tồn tại của Thượng đế) không còn một vị Thượng đế nào có thể "đảm bảo" cho Chân lý của nhận thức của nó được nữa.

  Tóm lại, bản thể học của Hegel có tham vọng đặt cơ sở cho *sự đồng nhất* giữa Tư duy và Tồn tại *chỉ từ Lôgíc học của bản thân Tư duy* chứ không còn hy vọng dựa vào một yếu tố *thứ ba* nào làm cơ sở cho sự đồng nhất ấy.

- Thế là, ở cuối Lôgíc học, Hegel lại phác họa một lần nữa *pha hệ* của sự nhận thức, bắt đầu với sự hình dung về một chủ thể *thụ động*, đứng đối diện với một thế giới "có sẵn đó". Phả hệ này thực chất là phả hệ vắn tắt về *phương pháp* của sự nhận thức, một sự phê phán đối với tính hạn chế của từng bước nhận thức nhằm hướng đến mục tiêu là mô tả sự hình thành của *ý thức về sự tất yếu*. Thật thế, trong chừng mực chủ thể nhận rõ rằng hoạt động nhận thức *lý thuyết* của mình tuân theo một tính quy tắc và tính tất yếu về phương pháp, chủ thể sẽ *tự* nhận thức về *chính mình* như là cái gì chủ động và làm công việc quy định thay vì thụ động chấp nhận một thế giới "có sẵn đó". Nó tự nhận thức mình như là một chủ thể *kiến tạo nên thế giới theo ý chí của mình*. Chủ thể đặt ý chí của mình đối lập lại với thế giới, tức có sự hình dung về việc thế giới *phải* như thế nào, tức chuyển từ "nhận thức *lý thuyết*" sang "nhận thức *thực hành*". Chủ thể có tự-ý thức về *ý chí* (thiện) của mình trong việc cải tạo thế giới, nhưng, Hegel nhận xét khá mỉa mai: "Giả thử thế giới trở nên đúng như nó *phải là* thì qua đó, hoạt động của ý chí cũng không còn nữa. Như thế, chính bản thân ý chí lại đòi hỏi rằng mục đích của nó cũng sẽ không được thực hiện" (§234, *Giảng thêm*). Đối tượng châm biếm này rõ ràng lại là Kant, vì Kant luôn hoài nghi trước ý tưởng về một sự trùng hợp hay tương ứng giữa "đức hạnh" và "hạnh phúc", giữa "ý chí công chính" và "thế giới công chính" và do đó, khiêm tốn quay về với một thứ chủ nghĩa "hoài nghi lạc quan": không nên tước đi sự hy vọng ấy của con người (về sự trùng hợp giữa "đức hạnh" và "hạnh phúc") dù không bao giờ nên có ảo vọng rằng sự trùng hợp ấy trở thành sự thật[45]. Đối với Hegel, thái độ ấy không gì khác hơn là... sự lo ngại của con người "tốt bụng" e rằng không còn việc gì để làm nữa khi đã có được một thế giới hoàn thiện, công chính! (Tất nhiên, ta vẫn có thể hỏi lại Hegel, con người còn có việc gì để làm một khi tiến trình của sự Tự do đã đến đích, tức một khi đã tước đi chức năng của Tự do là làm động lực của tiến trình này?).

  Thực ra vấn đề đối với Hegel là: trước sự tự-xác tín của con người, cần nhắc nhở cho con người biết rằng thế giới không phải là một

---

[45] Kant, *Phê phán lý tính thực hành*, A263, bản dịch và chú giải của BVNS, tr. 249.

đối tượng đơn thuần trống rỗng, vô-quy định tha hồ cho ý chí con người nhào nặn, trái lại, bản thân thế giới cũng có *"tính hợp mục đích"*, nghĩa là, rằng *lý tính* cũng có mặt ở *ngay* trong thế giới. Trong chừng mực đó, Hegel đòi hỏi một sự *tổng hợp giữa Ý chí và Tư duy*, giữa lòng mong muốn tiến hành công việc quy định của chu thể và việc chấp nhận một tính hợp-lý tính như là *"phẩm giá"* riêng có của đối tượng.

Cơ sở cho đòi hỏi này là *"Ý niệm-tuyệt đối"*, tư tưởng sau cùng của Lôgíc học. Nó không phải là một tư tưởng mới (xuất hiện), trái lại, chỉ nói lên việc đã đạt tới mục tiêu: tính quy định hoàn chỉnh khiến không một nội dung nào có thể thoát ra khỏi được. Tất cả những gì tồn tại sơ dĩ trở thành một nội dung là nhờ có tính quy định này, bởi với Hegel, Khái niệm không phải là môi trường hay phương tiện trung giới ta với thế giới, trái lại, tính quy định của nó là tính quy định của nhận thức lẫn của bản thân thế giới.

- Hegel dành những lời thật đẹp để nói về *"Ý niệm-tuyệt đối"* trong phần *Giảng thêm* cho §237, và thiết tưởng nên dành một phút để thưởng thức nó trọn vẹn hơn là "tóm tắt" một cách vô hồn: "Khi nói đến "Ý niệm-tuyệt đối", ta có thể nghĩ rằng đây mới thực sự là cái gì thích đáng: đây mới là chỗ phải có tất cả mọi thứ. Tất nhiên, ta có thể tha hồ ca tụng "Ý niệm-tuyệt đối" một cách trường giang đại hải và trống rỗng, nhưng thật ra, nội dung đúng thật của nó chẳng gì khác hơn là *toàn bộ Hệ thống mà sự phát triển của nó đã được ta xem xét từ trước đến nay*. Ta cũng có thể nói rằng Ý niệm-tuyệt đối là cái Phổ biến, nhưng cái Phổ biến [ở đây] không phải đơn thuần là hình thức trừu tượng, trong khi nội dung đặc thù đứng đối lập lại với nó với tư cách là một cái khác, trái lại, cái Phổ biến này là Hình thức tuyệt đối, trong đó tất cả mọi sự quy định, toàn bộ sự phong phú của nội dung được thiết định bởi nó đều đã quay trở về lại. Trong viễn tượng ấy, Ý niệm-tuyệt đối có thể so sánh với một vị lão trượng cùng phát biểu những câu nói về tôn giáo giống hệt như một đứa trẻ, thế nhưng, những câu nói này mang nặng ý nghĩa của toàn bộ cuộc đời của cụ. Cho dù đứa trẻ cũng hiểu được nội dung tôn giáo, nhưng với đứa trẻ, bên ngoài nội dung ấy còn có cả toàn bộ cuộc đời và toàn bộ thế giới nữa. – Tình hình cũng giống như thế đối với cuộc đời con người nói chung và đối với những sự kiện tạo nên nội dung của cuộc đời. Mọi nỗ lực lao động đều chỉ

hướng về một mục tiêu: và khi mục tiêu này đã đạt được, người ta lại thảng thốt thấy rằng mình chẳng tìm thấy được điều gì ngoài chính điều mình đã mong muốn. [Vậy] điều đáng quan tâm nằm ngay *bên trong* toàn bộ sự vận động ấy. Khi con người theo đõi cuộc đời mình, thì mục đích cuộc đời có thể to ra hết sức hạn chế, nhưng thật ra cả toàn bộ cái *decursus vitae* [latinh: dòng đời] cũng được bao hàm hết ở trong đó. Cũng thế và cũng vì lý do đó, *nội dung của Ý niệm-tuyệt đối là toàn bộ sự triển khai đã bày ra trước mắt ta cho tới thời điểm này. Bước đi sau cùng là sự thức nhận rằng chính toàn bộ sự triển khai và phát huy ấy là cái tạo nên nội dung và sự quan tâm của mình.*

Hơn nữa, đây còn là tầm nhìn triết học: tất cả mọi sự, xét cho riêng nó, to ra là một cái gì bị hạn chế, lại có được giá trị của nó khi nó thuộc về cái Toàn bộ và khi nó là mômen của Ý niệm. Đó là lý do và cách thức mà ta đã có được nội dung, và điều bây giờ ta còn có thêm là sự nhận biết rằng: nội dung là sự phát triển sống động của Ý niệm, và cái nhìn hồi cố đơn giản này được hàm chứa ở trong hình thức. Mỗi một cấp độ được xem xét cho tới nay là một hình ảnh về cái Tuyệt đối, nhưng thoạt đầu còn ở trong một cách thức bị hạn chế, và, vì thế, nó tự thôi thúc tiến lên đến cái Toàn bộ mà sự triển khai của nó chỉ là điều mà ta đã gọi là *Phương pháp*" (§237, *Giảng thêm*).

Tóm lại, cái Đúng thật là "cái Toàn thể *có hệ thống*" (§243), là sự vận động mà kết quả không bị tách rời khỏi nó, cũng không trôi tuột vào trong sự bất tận mà tự thể hiện như là cái Toàn bộ. Cuối *Lôgíc học*, tham vọng của Hegel là cho thấy sự *trong suốt hoàn toàn*, nghĩa là: không còn có một nội dung nào thoát ra khỏi cái toàn bộ đã trở thành "trong suốt" ấy. Cái *tồn tại* trống rỗng của sự bắt đầu nay đã tự triển khai thành cái *Toàn thể* của tính quy định.

II.5: Kết luận

Vào các thập niên đầu thế kỷ XX, Frege và Husserl đã kích thuyết duy tâm-lý-học (Psychologismus) trong Lôgíc học – cũng là vấn đề trung tâm của Hegel – nhưng không thèm nhắc đến tên Hegel và càng không quy chiếu đến công trình *Khoa học Lôgíc*. Không khí "chống Hegel" từ nửa sau thế kỷ XIX vẫn còn tiếp tục cho đến giữa

thế kỷ XX ở Âu Mỹ. Nhưng hiện nay, tình hình đã đổi khác. *Lôgíc học* trở thành trung tâm của việc nghiên cứu về Hegel, và chính trong bối cảnh các cuộc thảo luận của triết học đương đại về ngôn ngữ đã khiến cách đặt vấn đề của Hegel trở nên lý thú: những phạm trù trong tư duy và lời nói của ta là bất tất hoặc tuân theo một "tính lôgíc" nội tại, vượt lên khỏi những dị biệt về văn hóa và lịch sử? Một văn bản tưởng đã trở thành quá khứ nay tỏ ra vẫn còn tính thời sự, và lập trường kiên quyết của Hegel buộc ta phải tìm hiểu ông một cách trung thực, để, nếu muốn bày tỏ ý kiến tán thành hoặc phản đối, đều phải có "nỗ lực và sự kiên nhẫn của Khái niệm".

Dù nhìn từ viễn tượng nào, điều đáng ghi nhận nơi Hegel và chủ nghĩa duy tâm Đức nói chung vẫn là việc xác định nhiệm vụ của triết học (và từ đó, tạo nên hứng thú bền lâu đối với triết học): triết học là nỗ lực làm việc cho sự giải phóng của tư duy và cả của hành động thực tiễn của con người. Cả hai gắn liền chặt chẽ với nhau: không thể có một thực tiễn tự do nếu không có tư duy tự do cũng như không có một tư duy tự do nào lại không mang lại hiệu quả thực tiễn. Triết học – như là "ngữ pháp" và "không gian cộng hưởng" của Tự do – là chìa khóa cho một thế giới nhân đạo đích thực và không bị tha hóa. Không có "ngữ pháp" và "không gian" này, ta vẫn có một thế giới nhưng đó là thế giới xa lạ, không được thấu hiểu, không được khai phá, nghĩa là, một thế giới không phải là nơi con người có thể cư ngụ như *"trong-nhà-của-chính-mình"*. Không ai chờ đợi sự tiêu biến dễ dàng của sự không-tự do, nhưng quả là cần có một lao động bền bỉ nơi "vương quốc của Tự do": sự tự trị của tư duy và hành động là một tiến trình *sở đắc* liên tục để không tự biến mình thành đồ vật, thành bầy đàn. Vì thế, *"số phận"* của con người phụ thuộc không ít vào những phạm trù và cấp độ phạm trù mà con người tư duy. Nhại theo một cách nói, có thể bảo rằng: "hãy cho tôi biết bạn suy nghĩ bằng những phạm trù nào, tôi sẽ nói bạn là người như thế nào", 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 là nền triết học về phạm trù và phê phán phạm trù, và do đó, cũng tức là nền triết học về sự Tự do.

BVNS

Phương thảo thê thê... Bình Lợi châu

Doan Ngọ, 6.2008

LỜI TỰA

CHO LẦN XUẤT BẢN THỨ NHẤT (1817)[2]

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*[3], vốn

---

[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 Banden", 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.

[2] 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*.

[3] 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*.

thiết yếu đối với một môn triết học [xứng 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. Vả chăng, 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 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 Lôgíc 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 gần 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[4] –, 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*

[a] Vorstellung / Anh: representative awareness.

[4] 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" thâu gồm cái thường nghiệm theo cách hiểu thông thường, trái lại, muốn nói đến Lôgíc 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 tiến trình "quá độ" và "tiến lên" từ Khái niệm này sang Khái niệm kia.

S12 *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[5]. | "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.

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*[6] 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[7]. 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 mánh khóe cố 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 tưởng như hiển minh lắm dưới mắt họ và thành một thứ triết học phê phán rất khiêm tốn trong các yêu sách

---

[a] ein Schema voraussetzt / presupposes a schema.

[5] "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).

[6] Ám chỉ "kiểu làm dáng" nói trên.

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

của nó đối với lý tính[8]; tư tưởng của họ càng rỗng 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 mòi mệt 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 thưởng thức Ý niệm mà không cần lao động vất vả gì hết, thoa 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[9]. 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 ngụy trang và tỏ vẻ là bậc thầy tư tưởng cho muôn thế hệ triết

S13

---

[8] 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.

[9] Dù sao, Hegel vẫn xem phái "Triết học đồng nhất" (hay còn gọi là phái "tri thức trực tiếp", "phái Lãng mạn") chung quanh Schelling và Jacobi là có "hạt nhân chân lý" vì gần 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).

gia, nhưng lại không hiểu họ là ai và nhất là không biết ca 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 suyễn 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 – chí ít cũng đã được nó thừa nhận như là *một điều kiện*[10]. – 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 thoả 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.

[10] Nhận xét khá thiện cảm về "cái biết trực tiếp" (am 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 dấn 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 tân" 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 quả 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 tiền-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 *tư 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 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 *"cũng"* 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 tương có thể thưởng thức Ý niệm mà không cần lao động vất vả gì hết" nên "có thể thông cảm" được (§13, 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).

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
S14 thông qua các phần *Nhận xét*[11] được viết dài hơn để làm cho các khái 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* thoạt 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 lôgíc 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

---

[11] 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 *"Giảng thêm"* được in bằng kiểu chữ nhỏ hơn.

triết học. Thật là bất tiện và thậm chí nguy hiểm khi dấn 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 dấn 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
S15 lại nội dung thực chất tuyệt đối [của Sự việc][(a)] mà tư tưởng thoạt đầu đã muốn 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[(12)].

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

---

[(a)] absoluter Gehalt : that absolute import; [(b)] Element : element.

[(12)] Tiểu đoạn này nêu có 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 tương 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.

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"[13]. 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[14], 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[15]. 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 tín 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 tương,

---

[a] Einsicht / insight; [b] denkender Sinn / the thinking mind.

[13] Ám chỉ "tôn giáo tự nhiên" hay "tôn giáo thuần lý" của phong trào Ánh sáng (Khai minh).

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

[15] 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.

chính là bản thân Ý niệm tư biện[16]. Sự xung đột với triết học chỉ xảy ra là 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 để cho các phạm trù ấy vươn đến *Khái niệm* và được hoàn tất ở trong *Ý niệm*[17].

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
S16 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 hời 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

---

[a] Verstand / Understanding.

[16] *"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 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).

[17] *"Các phạm trù"* nói ở đây là các phạm trù *hữu hạn, cứng nhắc* của giác tính.

"thuần túy" bấy nhiêu![18] 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 cằn và vô vị, đó là phạm trù về *sự trực tiếp* và để cho phạm trù ấy định đoạt[19]. 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 đâu 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!"*[20] 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
S17 loại bỏ, là cái gì khác chứ 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[21].

---

[18] Ám chỉ các nhà lý luận về "các sự kiện của ý thức" sau Kant.

[19] Ám 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).

[20] 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).

[21] 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).

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[22]. Đó là khi "Sự việc" [hay "Sự kiện"] (Faktum)[23] 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[24]. 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 tiền-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,

---

[22] Ám 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.

[23] "*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, gần đồng nghĩa với chữ "Sache" (Anh: matter of fact; the very heart of fact): "Sự việc".

[24] "*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.

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 định nghĩa trừu tượng, - bởi quan niệm cho rằng một định nghĩa thì phải tự 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 tiền-giả định mà thôi: quan
S18 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[25]. 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

[25] Hegel nhấn mạnh đến sự ngộ nhận về triết học tư biện do lối tư duy trừu tượng của giác tính gây nên. Sự "suy niệm" ("phản 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 trù và tiền-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.

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 chu 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![26]

S19 7. Trong quan hệ với tính khác biệt – mà người ta cho rằng triết học vốn không quen thuộc –, triết học càng bị lăng mạ rằng trong nó, ngay cả sự 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 tệ hại *vốn gắn liền* với luận điểm
S20 của họ có lẽ là vì các hệ quả ấy đã không được họ nghĩ

[26] 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.

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 luận lý, càng không cần trong việc không thể nhìn

---

* [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 vẻ 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 thu tiêu? Nghĩa là, cùng một lúc, ông vừa nói đến việc thu 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 thu 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. Vả 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 chủ trương] trong các tác phẩm của ông dường như hoàn toàn đối

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*
S21 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 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. |

---

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 *tư 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 bao rằng [họ chủ trương] "không có một Thượng đế vô hạn, mà chỉ có *một số lượng đông 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 đông 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 thanh 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 qua là một loại nhất thể tồi tệ 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 chăng, 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

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

S22 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 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.

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

---

[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".

[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.

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 tưởng 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
S23 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 sở 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.

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
S24 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 phàm 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 tỉnh 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

---

[a] Art und Weise / the mode and type; [b] Gehalt / basic import.

[31] Xem: Homer, *Iliad* 1.401; 2.813; 14.290; 20-74.

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 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

[a] Qual / quale.

[32] Jakob Böhme (1575-1624).

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

* [Chú thích của tác giả:] Để 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 "tình 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 ngồi 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 *trừng 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 trừng phạt tội lỗi chính là cái người ta gọi là sự trừng 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).

nhưng, Tinh thần tư duy không chỉ tự hạn chế trong việc
S26 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 phóng" mình một cách tuyệt diệu ra
S27 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 bao 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 hô hào 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 Xaver 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 rằng 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 khẳng định *phản-lý tính* và *háng hổ* 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

---

* [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 tiểu mục §77 của quyển Khoa học Lôgíc, 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!

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 sự 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 sự 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 cống 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 hiệu "nhà triết học khổng 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
S29 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

[a] Gestaltungen – configurations.

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 khêu gợi 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 cố mang lại những sự giải thích, lập luận, phản bác xuất phát từ tiền-giả định ấy*.

[(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"* (Leibzig, 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 rỗng 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

S30 12. Có thể nói rằng ta có *đủ* và thậm chí *quá thừa* những hình thái – ít hay nhiều thuần khiết hoặc mù 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 ấu 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 bất 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 tưởng tượng ấy, rồi rút ra những tín điều triết học có tính khăng quyết (assertonisch) từ chúng là việc quá dễ dàng so với việc

---

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 tiếp của sự thống nhất [nhất thể] mà là sản phẩm của *những nguyên tắc* của nhất thể ấy (của những kẻ được uỷ 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 tu 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.

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 lôgíc 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 mù 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 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 hời hợt như khi nắm bắt những huyễn 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 huyễn cảnh ấy.

14. Cái Đúng thật [Chân lý] quả là *index sui et falsi* [latinh: 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
S32 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.

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 *cương lĩnh* 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 *cương lĩnh* 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 tư 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 phản 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 "kẻ 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 tỏ 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 phàm 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*" / "*Uber 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*

cam [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 khải 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 "hiểu" 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".

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 trừu tượng. | Quyển sách không thay đổi nhiệm vụ [nguyên thuỷ] 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 nghiền ngẫm thấu đáo suốt bao năm trời và đã được thực hiện với tất cả sự nghiêm chỉnh mà đối tượng nghiên cứu lẫn 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 judicibus, *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 căm ghét*, nên ai muốn đả phá triết học một cách toàn bộ, có thể dễ dàng làm điều ấy *với sự ủng hộ của đám đông quần chúng*"]. Việc đả 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
S33 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 ngượng ngùng 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 lần quẩn mãi trong lối ăn nói bất định, trống rỗng và vô nghĩa. Ở nơi khác[37], tôi đã phải 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[38]. 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*

---

[37] trong *"Jahrbücher fur wissenschafliche 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.

[38] 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).

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
S34 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[39], 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 *khăng 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 ngươi; 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

---

[a] Christlichkeit / Christianity.

[39] 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.

từ những người khác đã không hề mang đức tin của mình đê trừ quỷ, trái lại, giống như những kẻ tin vào thầy bói, có xu hướng vui mừng thấy mình giao hảo được với đám đông ma quỷ mà họ vốn sợ hãi, thay vì đả 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 hiển minh, và hoàn toàn không đủ sức làm được điều gì lớn lao về nhận
S35 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 Jêsu *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 khải thị ban tính vĩnh hằng của Ngài cho những môn đồ bằng lời nói. | Ngài cũng khải 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
S36 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 tòng 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, khăng quyết* đơn thuần hình thức, và cùng với nó, là sự kiêu ngạo, phỉ 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 nông cạn 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[40] cố thủ trong chủ nghĩa hình thức của

---

[a] die Verstandesaufklärung / the enlightenment of understanding.

[40] Ám chỉ cuộc tranh biện giữa phái thu 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

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 lề 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 cố 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
337 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 *"Vừng 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.

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

[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].

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. Chỗ đứng của triết học là ở bên ngoài mảnh đất của những tham vọng ép uổng như thế, của óc cá nhân lẫn cục 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 hiên 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 nhảu và dễ khiến ta vội vã "chõ miệng" vào du 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 thầm lặng hơn nhưng đáng tưởng thưởng hơn vào triết học quả đã xảy ra. | Tôi mong mỏi 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 bảo 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 khải 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 tín 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 như nhau* mà thôi: "về phương diện này, chẳng có bên nào hay ho 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" (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 "dũng 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 thoảng chút dư vị ngậm ngùi của nền... "triết học-tuyệt đối".

S41

DẪN NHẬP

§1

Triết học thiếu cái thuận lợi mà các ngành khoa học khác được hưởng đó là nó *không* thể tiền-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 *tiền-giả định phương pháp* nhận thức như là cái gì đã được chấp nhận. Đúng là thoạt 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 tiền-giả định một *sự quen thuộc*[b] với các đối tượng của mình, vâng, nó *phải* tiền-giả định điều này cũng như phải tiền-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[41].

---

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

[41] 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"

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 *tiền-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 tiền-giả định, hay đúng hơn, bản thân là một tiền-giả định như thế.

§2

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
S42 **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**

---

[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.

trên tư duy - thoạt 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 tầm thường, nhưng lại tỏ ra đáng chú ý khi ta có nhu cầu phải gợi 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, đổi 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[42]. 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.

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
S43 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

---

[a] Formen / forms; [b] Denken als Form / thinking itself as form.

[42] Ám chỉ và đả 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).

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 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 thể, 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][43] của những tình cảm,

[a] Inhalt / content; [b] Bestimmheit / determinacy.

[43] *"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*

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][44]. 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 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

---

quy định (Bestimmheit / 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).

[44] 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) thấm 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.

chung như là *những ẩn dụ*[a] cho tư tưởng và khái niệm[45]. 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
S45 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, phán 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

---

[a] Metapher / metaphors.

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

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*.

§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

Để đạt được một sự thỏa thuận tạm thời về sự phân biệt đã
S46 **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*.**

[a] verwandeln / change.

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 phàn nàn 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 thục. Người ta thú nhận rằng để đóng một đôi giày, người ta phải học và tập luyện, dù ai ai cũng có sẵn ni tấc 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[46].

S47 **§6**

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

[a] von Haus aus / quite spontaneously; [b] Gehalt / basic import.

[46] Ám 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).

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[47], 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 sửng 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 tiền-giả định rằng người đọc có đủ trình độ

---

[a] Wirklichkeit / actuality; [b] Erfahrung / experience; [c] Erscheinung / appearance, [d] seiende Vernunft / reason that is.

[47] 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).

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
S48 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 quá 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 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 Lôgíc* 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

---

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

* [Chú thích của tác giả:] Xem *[Đại] Khoa học Lôgíc / 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].

thích của giác tính vốn xem những giấc mơ của mình (tức những sự trừu 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 rơm 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
S49 nào đó – nó có thể hoàn toàn có lý, nhưng ngay trong các trường hợp ấy, nó cũng có thể bắt 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 "phai là"? Nhưng, sự khôn ngoan này đã sai lầm khi nó có ảo tưởng rằng, khi làm việc với những đối tượng thuộc loại 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 Phai 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] thoạt 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 phương thức đơn thuần trừu tượng như nó đã từng làm như

[a] Sollen / the "ought"; [b] Nachdenken / meditative thinking.

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 tường 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.

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
S50 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 khải 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[48] vì đã phân loại các cách hành xử của các dân tộc đối với nhau và đã đề ra

[a] Erkenntnis des festen Maßes / cognition of fixed measure.

[48] 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).

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...!*

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***.

---

* [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*, *Agriculture* 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].

** [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 mãi 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 quản 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

§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.

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*"[49] [latinh: không có gì ở trong tư duy mà trước đó không ở trong kinh nghiệm của giác quan]. Nếu triết
S52 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*" [latinh: 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],

thể từ miệng các vị bộ trưởng nước Anh, trong khi ở nơi khác, no chỉ được dùng như là một tên gọi để chế giễu, nhục mạ hay như cái gì đáng căm ghét!

[49] 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).

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 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 tiền-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

---

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

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. Lôgíc học tư biện bao hàm Lôgíc học cựu 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 lặp đi lặp 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 phiến 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 ắt 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.

[a] das Unendliche / the Infinite; [b] Einsicht / insight.

Một quan điểm chủ yếu của Triết học-*Phê phán*[50] 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 ắt 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
S54 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*[51].

Reinhold[52], do đã nhận ra sự rối rắm ngay ở chỗ khởi đầu

---

[a] Erkennend / cognitively.

[50] Ám 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)*.

[51] "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.

[52] Karl Leonhard Reinhold (1754-1823) trong: *Beitrage zur leichtern Ubersicht 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.

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 *nghi 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 nghi 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.

§11

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 *đối 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
S55 **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**

[a] das Urwahre / the original Truth.

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"*[53], 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 Lôgíc 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[54]; 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.

§12

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*.

---

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

[53] "khiến cho nó có thể vượt qua được": câu của Aristoteles trong De Anima / Về linh hồn, 3.4.429a 19.

[54] Plato: đối thoại *Phaedon*, 89d-90e, khi Socrates phản đối xu hướng lẫn lộn khuyết tật của một màng 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.

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
S56 **bị pha trộn của chính mình, và thoạt 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)(55)] ở bên trong ý thức. Ở đây, ta chỉ sơ bộ lưu ý rằng: cho dù hai môment[(56)] này *có vẻ* như là khác nhau, nhưng *không thể thiếu một môment 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

---

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

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

[(56)] *môment (Moment)*: xem chú thích (8) của BVNS trong HTHTT (Sđd, tr. 4-5).

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 thứ hai, khiến cho cái thứ hai này chỉ tồn tại trong chừng mực 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
S57 nói rằng triết học hàm ơn kinh nghiệm (cái *hậu nghiệm*) về việc ra đời lần đầu tiên của mình. | Nhưng điều này cũng 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 dửng dưng đối với việc *đặc thù hóa*, tức, dửng dưng 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

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

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[57].

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
S58 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 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

[a] entgegengearbeitet / prepare.

[57] 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 tư biện ở Hy Lạp cổ đại. Xem thêm: Lời Tựa cho quyển *Hiện tượng học Tinh thần*, Sđd, tr. 1-126.

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 quả 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].

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

[a] Werkmeister / the master workman; [b] in sich / inwardly.

[58] 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.

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[59]. Cũng có 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 quyết 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

---

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

[59] 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 cực đoan, độc đoán của chủ nghĩa duy tâm Đức.

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 tiền-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.

§16

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.

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
S61 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 thoạt 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

[a] Aggregat / aggregate; [b] Philologie; [c] Heraldik / heraldry; [d] positiv.

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 biến 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
S62 chắn cuối cùng. Cũng theo cách như thế, Ý niệm về giới *tự nhiên* 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

[(a)] Gründe / grounds; [(b)] endlich / finite.

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[60], 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 [61].

---

[60] - 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.

[61] Ám chỉ và đánh giá cao các công trình khoa học tự nhiên của J. W. Goethe.

§17

Đối với *sự bắt đầu* mà triết học phải tạo ra, có vẻ như nó cũng bắt đầu với một tiền-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 tư duy, tương tự
S63 **không gian, con số v.v... trong các ngành khoa học khác. 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.**

(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.

§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. *Lôgíc 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 Lôgíc, Triết học về Tự nhiên, Triết học về Tinh thần] 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

---

[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.

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 môмen *đang trôi chay*, 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 thể 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].

[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 tiền-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. Vả 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 lôgíc, 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 phần 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, hố 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

* 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.

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] "Logic"*, 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).

- *... "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 gic* 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

bấy 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 Lôgíc 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 cái cho-mình *tinh thần* 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 tinh thần (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

---

* *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 lôgíc) 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).

Lôgíc học, hai mômen khác của Ý niệm (mômen tự nhiên và tinh thần) 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 *Tinh thần* (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 *máu 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 Tinh thần 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 Tinh thần – trong sự phát triển của nó với tư cách là Tinh thần-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, Tinh thần 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 lôgíc lúc ban đầu còn là *khả thể* của mọi sự thì bây giờ, qua Hệ thống, hoàn tất và trở thành *thực tại hay 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 lôgíc 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 môment trừu tượng của chính mình. Vì thế, mỗi một khoa học cá biệt (Lôgíc 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 môment *"trôi chảy" (fliessendes / fluide)* hay sự quá độ sang lĩnh vực cao hơn. Lôgíc 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 lôgíc 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, tự mang lại cho chính mình[62].

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

---

[a] Element; [b] formal / merely formal.

[62] "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).

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 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 lôgíc 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 Lôgíc 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 Lôgíc 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 Lôgíc[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 Lôgíc như thế. Song, bấy 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.

---

[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, tê liệt, hóa thạch ở trong sự không-chân lý. Một bình minh rực rỡ đang
S69 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 Piatus khi ông ta đối diện với đức Kitô. Piatus 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 huyễn!" [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 lôgíc, 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 bấy 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[63] 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 rơm rác đơn thuần của một thứ nhận thức bì phu, hời hợt.

---

(63) 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".

Giảng thêm 2:

Ta đều đồng ý rằng *tư duy* là đối tượng của môn Lôgíc 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
S70 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 tự-mình-và-cho-mình.

---

[a] Gefühl / feeling.

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 Lôgíc học cũng giống như có thể tiêu hóa mà không cần học môn sinh lý học. Cho dù ta có học môn lôgíc đi nữa thì sau đó ta vẫn cứ suy nghĩ như trước nay – có lẽ có phương pháp hơn, nhưng chẳng có thay đổi gì nhiều. Nếu Lôgíc 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 Lôgíc 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 Lôgíc 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 lôgíc 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
S71 với mọi sự quan tâm và xu hướng đặc thù. Bao lâu Lôgíc học có được miếng đất này, ta phải suy tưởng về nó một cách xứng đáng hơn cách người ta quen làm.

---

[a] das Denken... produziert Gedanken und den Gedanken / for it produces thoughts and Thought itself.

Giảng thêm 3:

Nhu cầu hiểu Lôgíc 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 ở 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 khải 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 huỷ những biểu tượng của nó. Vì thế, các triết gia bị lưu đày và sát hại vì lật đổ tôn giáo và nhà nước[64] (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

---

[a] positiv.

[64] 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.

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
S72 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 bàn 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 nối 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"*

[a] das tätige Allgemeine / the active universal; [b] Meinungen / opinions; [c] Facta.

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:

- 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 mối 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
S73 bắt nguồn từ tư duy tự giác như những biểu tượng[65] 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

---

[a] das Sinnliche / the sensible; [b] Einzelheit / singularity; [c] das Vorstellen / representation.

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

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 tầm quan trọng lớn lao hơn nữa, vì ta có thể nói một cách khái quát
S74 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.

[a] Verstand / understanding.

Và chăng, 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[(66)]. 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...[(67)]. "Tôi"

[(a)] meine.

[(66)] 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).

[(67)] 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 "lỏng 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.

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
S75 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][68].

Giảng thêm:

Khi ta nói về "tư duy", thoạt 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 Lôgíc 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 [Lôgíc 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.

---

[68] 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.

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. Bấy 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 Lôgíc 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 Lôgíc học này của Aristoteles vẫn là nội dung của Lôgíc học, và chỉ được mở rộng thêm nhờ các nhà kinh viện thời trung cổ [69]. Họ không gia tăng về chất liệu mà chỉ tiếp tục phát triển nó rộng hơn. Còn công trình lôgíc học trong thời cận đại thì chủ yếu là bỏ bớt nhiều quy định lôgíc 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 tiền-giả định của nó. Việc nghiên cứu môn Lôgíc 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

[69] Hegel trình bày cặn kẽ hơn về lịch sử của Lôgíc học từ sau Aristoteles trong Lời Dẫn nhập của bộ *Khoa học Lô gíc* [Đại-lôgíc học].

khoa học tiến hành theo các hình thức này, và, trong nghĩa đó, người ta đã gọi môn Lôgíc học là môn Lôgíc học "công cụ". Tất nhiên, ta có thể khoáng đạt hơn và nói rằng nghiên cứu lôgíc 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 ngươi 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 nhắm 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
S77 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.

---

[a] Nachdenken über etwas / the thinking-over of something; [b] das Wahrhafte / what is genuine.

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[70]. 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 *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

[70] 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.

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
S78 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.

- Cũng hệt 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.

§22

c) Chính thông qua sự suy nghĩ hay suy niệm[a] mà có một *sự biến đổi* nơi phương thức xuất hiện thoạt 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[71]. 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
S79 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 thoạt nhìn thật ngược đời và đi ngược lại với mục đích là nhận

[a] Nachdenken.

[71] 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.

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 này 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 phản 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 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][72] 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

---

[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.

[72] Ám chỉ và châm 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.

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[73] hãy tự xem mình là *xứng đáng* với một lối hành xử như thế, thì tính xứng đáng mà ý thức đành cho chính mình không gì khác hơn là từ 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

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
S81 **cả những hình thức vốn thoạt đầu được xem xét ở trong môn Lôgíc học thông thường và thường chỉ được xem như là những hình thức của tư duy *có ý thức*. Vì thế, *Lôgíc 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 Lôgíc học.

---

[a] Besonderes / particularity; [b] die Wesenheiten der Dinge / the essentialities of the things.

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

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 thoạt 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 thể 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[74]. 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 Lôgíc 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

[a] Denkbestimmungen / thought-determinations.

[74] 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.

của những quy định của nó đã được diễn đạt chính xác hơn
S82 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 thú 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

[a] das Tier / the Animal; [b] Dasein / thereness; [c] Gattung / the kind, genus; [d] Substanz.

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 (cơn đau *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,
S83 trong thực tế, qua đó, tôi không phát biểu cái gì đặc thù về tôi cả. *"Tôi"* cũng là bất 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".

---

[a] für / for; [b] als solches / as such.

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
S84 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 Lôgíc 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 Lôgíc 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][75]. Khi tôi tư duy, tôi

[a] formell.

[75] 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*

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 tốt mỗi khi tôi thêm thắt vào cái gì của riêng tôi.

Nếu, dựa theo những gì đã nói, ta xét Lôgíc 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 – to ra là môn Lôgíc học ứng dụng, theo nghĩa, Lôgíc 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 lôgíc trong hình thái của Tự nhiên và Tinh thần, tức các hình thái chỉ như là một 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 Lôgíc 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 lôgíc một cách thuần túy. Một sự trình bày bất lực như thế về "suy luận" thể hiện chẳng hạn nơi

[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 dành 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.

nam châm: nó mang hai cái đối cực lại với nhau ở "chỗ giữa", ở
S85 tại điểm trơ[a] của nó, và kết quả là, các đối cực, tuy được phân biệt, đều trực tiếp là một[76]. 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, Lôgíc học là tinh thần sống động cho mọi ngành khoa học, và những quy định tư duy được chứa đựng trong Lôgíc học là những tinh thần thuần túy[b][77]; 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 *"tồn 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 minh 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 Lôgíc học chỉ làm việc với *những hình thức*, và rằng *nội dung* của chúng phải được lấy từ nơi khác. Những tư tưởng lôgíc 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 tiền-giả định một trình độ giáo

---

[a] Indifferenzpunkt; [b] reine Geister.

[76] Sự "bất lực" của nó là ở "chỗ giữa" hiểu theo nghĩa không gian.

[77] Xem thêm Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, Lời Tựa, §59.

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 chăng 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 "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 tiền-giả định, và tiền-giả định này trở thành tiêu chuẩn, thước đo cho sự đúng[a][78]. 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
S86 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 tiền-giả định một đối tượng, rồi sự hình dung của ta về nó phải phù hợp với nó.

---

[a] Richtigkeit / correctness.

[78] 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"].

- 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 chăng, 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 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 mối quan tâm đích thực của cái Lôgíc. Trong ý thức thông thường, câu hỏi về chân lý

---

[a] richtig / correct; [b] ein in sich Unwahres / something inwardly untrue; [c] an sich; [d] Gattung / genus.

của những quy định tư duy không hề xuất hiện. Vì thế, công việc của Lôgíc học cũng có thể diễn đạt như sau: trong Lôgíc 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
S87 bằng kinh nghiệm, nhưng kinh nghiệm 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 đàng 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

[a] Sinn / mind.

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[79]. Toàn bộ những hình thức của tư duy hữu hạn sẽ xuất hiện trong diễn trình của sự phát triển lôgíc, 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 lôgíc 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 hồn 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

[79] 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 (khoang 200-250 s. CN).

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
S88 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 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*[80]. 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 Lôgíc học, vì Lôgíc 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 hồn 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

[80] 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*.

gũi hơn, với đời sống thú vật 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 bấy 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 hồn 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
S89 hồn 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 hồn nhiên vô tội trẻ thơ đúng là một cái gì hấp dẫn và xúc động, nhưng chỉ trong chừng mực nó gợi 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... [Kinh Thánh, Mathio 18:3], chứ Ngài *không hề bảo rằng ta hãy cứ phải mãi mãi là trẻ nhỏ.*

[a] Ansichsein / being-in-itself; [b] für sich / for itself; [c] Einigkeit / resulting union

- 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 tỉnh thức của ý thức là nằm trong bản thân cor 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 thưởng 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 hồn 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.

- Rồi tiếp theo là cái gọi là "lời rủa sả" 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:
S90 · 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
S91 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

[a] an sich / implicitly.

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 Lôgíc học và để dẫn đến quan điểm được mang lại ở đây cho Lôgíc 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.

S92 Trong quyển *Hiện tượng học Tinh thần* của tôi[81] – 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

---

[a] Verstand / understanding; [b] formell; [c] Gehalt / basic import

[81] Xem Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Văn học, 2006.

phát triển], nó cũng đã tiền-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 thoạt 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 lôgíc mà thôi.

---

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

S93

A

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

[a] Nachdenken; [b] Gehalt / basic import.

[chỗ] giới hạn[a] của nó[82], 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 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 tiền-giả định rằng cái gì *tồn tại*, một khi *được suy tưởng* thì cũng được nhận thức nơi *tự thân*[d] nó, Siêu hình

---

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

[82] *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: *beschranken* / 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 dưng 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 nhắm đến chính là *"sự quy định"* hay *"vận mệnh"* của nó (Bestimmung / determination).

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 tiền-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:

Tiền-giả định của Siêu hình học cổ truyền là tiền-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

---

[a] für sich / on their own account; [b] Dasein / being there.

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 rơm rác và cặn 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][83] 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

---

[a] nguyên văn: "là vị thần Proteus luôn tự biến hóa"; [b] in sich; [c] beschränkt / restricted.

[83] *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*.

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][84]. 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 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

---

[a] Grenze / limit; [b] ideell; [c] Schranke / restriction.

[84] *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, thải hồi" (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).

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[85].

- 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 hệt 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.

- Nhưng, bản thân một tính vô hạn bị giới hạn cũng chỉ là một
S96 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 tô] 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,

---

[a] Dasein; [b] positiv; [c] begrenzt / limited.

[85] Về "tính vô hạn" hay "Vô tận", xem: Chú thích 290 của BVNS trong HTHTT (Sđd. tr. 378-379).

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. Đấy 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 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

---

[a] aus sich selbst / from within itself.

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

Các thuộc tính như thế, tự nơi chúng[a][86], 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
S97 **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*.**

---

[a] für sich / on their own account; [b] Fülle / fullness.

[86] *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 Lôgíc học. Chữ "für sich" ở đây được hiểu theo nghĩa *b* và được dịch là *tự nơi nó* hay *tự nơi chúng*.

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 cách *vô hạn*.

§30

2. Thứ hai là, tuy những đối tượng của Siêu hình học này, một cách tự chúng và cho chúng[87], 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).

Trong mệnh đề: "Thượng đế là hằng cửu" v.v..., ta bắt đầu với biểu tượng "Thượng đế". | Nhưng Thượng đế *là*

---

[87] *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".

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
S98 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[88].

Giảng thêm:

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 thế, 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

---

[a] einseitig / one-sided.

[88] Xem thêm: về "mệnh đề tư biện" trong Lời Tựa quyển *Hiện tượng học Tinh thần*. Sđd. §§58-62.

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 vứt bỏ sang một bên. Trong khung cảnh kiện tính [tính 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

---

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

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. 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 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.

S99

- 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.

---

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

- 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
S100 **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 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

[a] Ontologie / Ontology; [b] Etymologie / Etymology; [c] Richtigkeit / correctness.

"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 bất tử [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 đề] 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[89].

---

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

[89] Trong thuật ngữ Hegel, tồn tại *"tự mình" (an sich)* đồng nghĩa với tồn tại *"cho cái khác"*, ở đây là *"cho"* tư tưởng.

- 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.

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
S101 sự vật là cái gì đang hiện hữu 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[90]. Nhưng, vì

---

[90] *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

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.

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

---

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"*.

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 tuần 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

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

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
S103 bên ngoài, chứ không phải một sự tất yếu bên trong đích thực, bởi sự tất yếu bên trong đích thực chính là sự tự do[91].

- 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 vẻ 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 vẻ ngoài[a] tuyệt đối của tính phủ định ở trong chính mình mà thôi[b].

---

[a] Schein / semblance; [b] Negativität in sich / inward negativity.

[91] 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).

§36

Phần thứ *tư*, môn *thần học tự nhiên* hay *thần học tư 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][92].

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, 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 thần); hoặc Thượng đế mãi mãi như là một khách thể đối lập lại với

---

[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 / Enlightment [chúng tôi đề nghị dịch là "khai minh" đúng theo ngữ pháp Hán-Việt, thay vì "khai sáng"].

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

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* [latinh: cái cảm quan trác tuyệt, cực điểm][93]. Nhưng, qua đó, trong thực tế, thuộc tính bị thủ tiêu hoàn toàn và chỉ còn lại là một danh xưng đơn thuần.

[93] Nguồn gốc của "cảm quan trác tuyệt" (sensus eminentior) có lẽ ở trong thuyết Plato-mới. Một tiền 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 (Summum theologia, 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 tử 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.

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
S105 *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

[a] begreifendes Denken / thinking that involves comprehension.

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][94]. 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 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[c], 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.

- Mối 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

---

[a] Offenbarung / revelation; [b] das allerrealste Wesen / Supremely Real Essence; [c] Bestimmheit / determinacy.

[94] *Das allerrealste Wesen / latinh: 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).

định khác. Trong kiểu chứng minh này, một điều cố định nào đó được tiền-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 tiền-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
S106 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 [chỉ] dựa vào chính mình.

- 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 tư 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[95].

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][96]. 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

---

[95] 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 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, Sđd, 8.1.2.d, tr. 907 và tiếp.

[96] 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 Lôgíc* của Hegel.

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.

B

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

I. THUYẾT DUY NGHIỆM

§37

**Thuyết *duy nghiệm*[97] 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*
S107 *minh được mọi thứ* trong lĩnh vực và theo phương pháp của những quy định hữu hạn. | 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

---

[97] *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.

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 tố]*. 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 rồi 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 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

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 tiền-giả định cũng như nội dung được xác định rõ hơn của nó). Nhưng, mặt khác, từng tri giác
S108 **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*,**

[a] erfassen / to capture.

***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 phản tư tự thổi 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.

---

[a] Gültigkeit / validity; [b] für sich / on their own account; [c] "Sollen" / "the ought"; [d] ein Jenseits / a Beyond.

- 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 tục rút ra những *kết luận* dựa theo manh mối hướng dẫn của các phạm trù ấy, qua đó tiền-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
S109 thân nó cũng bao hàm một Siêu hình học và dấn 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 nhặt 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

[a] an sich / in itself.

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 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
S110 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[e]. 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

---

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

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 phỉ báng chính mình
> Và sẽ có trong tay các cấu thành chi tiết
> Nhưng lại thiếu, hỡi ôi! Sợi-dây-hồn liên kết!"[98]

- Việc phân tích bắt đầu với cái cụ thể, và, trong chất liệu này, việc phân tích có thế 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 tiền-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 hệt như thế trong triết học kinh viện; với nó, các tín điều của Nhà thờ Kitô giáo đã tạo nên nội dung được tiền-giả định và công việc của nó là xác

---

[a] an sich / in themselves; [b] Vorstellung / representation.

[98] 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 Chiến, NXB Văn học, 2001, tr. 93). ("Thiên nhiên học vận hành": latinh: Encheiresin naturae).

định và hệ thống hóa nội dung này một cách chính xác hơn nhiều bằng tư duy.

- Nội dung được tiền-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 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 chăng, phương pháp trong hai lề lối triết lý lại là giống nhau, trong chừng mực cả hai đều bắt đầu với các tiền-giả định được nắm lấy như cái gì cố định. Với thuyết duy nghiệm, cái đúng thật là
S111 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 triệt 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.

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[99] – mà sự phản tư trên đây chủ yếu xuất phát từ

---

[a] in sich vernünftig / rational within itself; [b] Elemente / elements.

[99] 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

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 đả 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 đả 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)[100].

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 phản tư – như đã nêu ở mục [§39] trên đây, rằng chỉ có cái *cá biệt* và chỉ có

khỏi "giấc ngủ giáo điều". Trong §53, ông xem cả Hume lẫn thuyết hoài nghi cổ đại là những nhà "tương 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.

[100] Tạp chí này được in lại đầy đủ trong tập IV của toàn tập Hegel.

cái gì *đang xảy ra*, xét một cách tự nơi chính nó[a], là được chứa đựng ở trong tri giác. | Nhưng, đồng thời, Triết học
S113 **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 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[101] (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 tiền-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

---

[a] für sich / on its own account; [b] Spontaneität / spontaneity; [c] a priori.

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

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*[102]. 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 vào những quy định-tư duy do nó trực tiếp và tự phát tạo ra mà không có một chút băn khoăn 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 tiền-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 tiền-giả định, như một cái tiên nghiệm mà không hề được sự phản tư thẩm tra.

---

[a] Ding-an-sich / Thing-in-itself; [b] für sich / on their own account.

[102] Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B2; *Sơ luận*, §§18-19.

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
S115 ai cũng muốn tiếp tục đi xa hơn. Tuy nhiên, có 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.

---

[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.

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 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

[a] das Selbstständige – das Unselbstständige / independent, self-standing – not independent / not self-standing.

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, cả 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
S116 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:

  - *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...,

---

[a] das Gegenständliche überhaupt / whatever else ist ob-jective.

- *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)[103] 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[104], 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*[105].

---

[103] Một cách chính xác, Kant gọi đó là "sự thống nhất siêu nghiệm của Thông giác" / "transzendentale Einheit der Apperzeption", xem *Phê phán lý tính thuần túy*, B132 và tiếp.

[104] Xem *Phê phán lý tính thuần túy*, phần "Cảm năng học siêu nghiệm".

[105] Bảng các phạm trù và việc "diễn dịch" chúng, xem *Phê phán lý tính thuần túy*, phần "Phân tích pháp siêu nghiệm".

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 Lôgíc 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*.

- Cống 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 *"diễn dịch"* ra] từ tư duy[106].

- Triết học này [của Fichte] ít ra đã gây được tác động này lên phương pháp trình bày một nghiên cứu về Lôgíc học: đó là, những quy định-tư duy nói chung, hay chất liệu thông thường của Lôgíc 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 Lôgíc 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

---

[106] 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 Sđd, Bùi Văn Nam Sơn: "Mấy lời giới thiệu và lưu ý của người dịch", 5.3, Sđd, tr. XXXV và tiếp). Ngay *Khoa học lô gic* của Hegel cũng không gì khác hơn là sự "diễn dịch siêu hình học" đã được Kant dự kiến khi nói về một môn "Lôgíc học siêu nghiệm". (Xem *Phê phán lý tính thuần túy*, Chú giải dẫn nhập, 8.2.6; Sđd, Bùi Văn Nam Sơn, tr. 266 và tiếp).

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
S118 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-nơi-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 dừng dưng bị hấp thu và quy giảm thành một nhất thể. Đó chính là cái được Kant gọi là *"Thông giác thuần túy"* để phân biệt với thông giác thông thường, tức

---

[a] Einfachheiten / simple terms; [b] beziehen / relate; [c] ursprünglich Identische / orginally identical.

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 đối 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][107]. "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

---

[a] idealisieren / make ideal (tức biến thành cái gì bị thủ tiêu, thai hồi. Xem lại định nghĩa về *"tính ý thể"*, chú thích 84); [b] transzendental / transcendental: [c] transzendent / transcendent.

[107] Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B352-53, 383, 593, 671, 893-94.

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:

S119 Bảo rằng phải xem xét các *phạm trù* chỉ như là các phạm trù thuộc về *ta* (như 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 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 *tồn 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 *tồn tại*, chẳng giúp ích được gì cho nó cả. Bởi, đứng lên trên cái *tồn tại đơn thuần* còn có thời gian, và thời gian sẽ làm cho nó cũng trở thành cái *không tồn 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
S120 thống nhất[b] đơn thuần của ý thức chủ quan 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 nghiệm mà thôi, trong khi bộ phận cấu thành

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

khác của kinh nghiệm – là những quy định của xúc cảm và trực quan – cũng là một cái gì chủ quan[108].

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][109]. 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 chồng chất 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*.

---

[108] 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). Lôgíc 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).

[109] 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.

- 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 lôgíc) mà phải tiếp tục tiến lên đến các lĩnh vực thực tồn[a] của giới tự nhiên và của tinh thần[110]. | Tuy nhiên, việc tiến lên này không được phép hiểu như thể qua đó Ý niệm lôgíc nhận được một nội dung xa lạ từ bên ngoài, trái lại, việc tiến lên này là hoạt động riêng của chính Ý niệm lôgíc để tiếp tục tự quy định chính mình và tự khai triển[b] thành giới tự nhiên và tinh thần.

§44

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)[111] 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

---

[a] reel / real; [b] sich entfalten / to unfold itself.

[110] 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).

[111] 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.

> không kém khi suy nghĩ rằng ban thân cái *caput mortuum*[112] 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[113].

---

[112] *caput mortuum* (latinh): 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)*", Sđd, Bùi Văn Nam Sơn, tr. 696.

[113] So sánh với câu sau đây của Kant trong *Phê phán lý tính thuần túy*: B333-334: "... Nếu phàn nàn rằng: ta không thể nhận thức được bản tính bên trong của sự vật cũng không khác gì phàn nàn 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 phàn nàn 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*. Mối quan hệ của cảm năng với đối tượng, và đâu 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:

Kant là người đầu tiên nhấn mạnh đích xác đến sự phân biệt giữa giác tính và lý tính[114], xác lập đối tượng của giác tính là
S122 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

---

[a] Vernunft / reason; [b] Erfahrungs*kenn*tnisse / emperical awareness of things; [c] das Sich-selbst-Gleiche / the self-equivalent; [d] Erfahrungs-*Er*kenntnisse / empirical cognitions; [e] Erfahrungs*kenn*tnisse / emperical awareness of things.

[114] Xem *Hiện tượng học Tinh thần*, Chú giải dẫn nhập 7.2.1: "Giác tính" và "lý tính" trước và trong Hegel, Sđd, tr. 563 và tiếp.

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 [ở] 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 định và ở một cái *"phải là"*[b] đơn thuần[115].

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[c] 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

---

[a] aufgehoben / sublated; [b] Sollen / Ought; [c] "es" chứ không phải là "er" như trong bản Suhrkamp.

[115] Xem quan niệm của Kant về "Ý niệm" (Idee): *Phê phán lý tính thuần túy*, B367 và tiếp. (Sđd, tr. 607 và tiếp).

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
S123 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[116].

---

[a] an sich / in themselves; [b] in sich selbst / within themselves.

[116] 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
S124 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,

---

[a] Zusammenhang / connection; [b] wird sie überfliegend (transzendent) / it flies off (and becomes "transcendent").

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.

§47

1. - Cái *Vô-điều kiện đầu tiên* được Kant xem xét là *linh hồn* (xem §34)[117].

- 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*;

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 *(vững 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

---

[117] Trong tiểu đoạn này, Hegel tóm lược phần được Kant gọi là *"Các vững luận của lý tính thuần túy"*. Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, Biện chứng pháp siêu nghiệm, quyển 2, chương I, A348-405 và B399-431, Sđd, Bùi Văn Nam Sơn, tr. 651-739.

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 chu được bao 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 thoạt 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, kỹ 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 vòng 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 vòng 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 chăng, 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 tối 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.

---

[a] für sich selbst / on its own account; [b] Paralogismen / paralogisms.

- 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][118], 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 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

---

[a] Antinomien / antinomies; [b] für sich / on their own account.

[118] Kant giới thiệu và bàn về bốn nghịch lý này 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*.

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*[119]. Bởi đằng 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 tiền-giả định bảng các phạm trù giống như ông đã làm đối với cái gọi là các vững 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.

(119) 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 lôgíc* của tôi[120].

- 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 phần bản chất [cốt yếu] của nghiên cứu triết học; đặc tính này tạo nên cái sẽ tự xác định tiếp theo đây như là môment *biện chứng* của tư duy lôgíc học.

S128

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 đẹp 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

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

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;

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

[a] Dilemma / dilemma.

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 tiền-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] 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. Đối 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[121].

§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.

---

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

[121] 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).

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*)[122].

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

- **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**
S131 **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 vòng luận trước đây, xem §47) – tức quan điểm cho rằng *tư duy* về những tri giác của**

---

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

[122] Về "luận cứ chứng minh vũ trụ học", xem Kant, *Phê phán lý tính thuần tuý*, 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 tuý*, B631-658.

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
S132 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, mối 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 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 để 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 vẻ 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 tướng 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].

---

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

S133

- Trong khi đả 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 ve 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 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 tiền-giả định rằng thế giới hữu hạn có hiện thực đúng thật, có *tính thực tại khẳng định*[(b)]. Với tiền-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 phản bác lại cách lý giải ấy:] [thứ nhất:] Độc lập với việc Spinoza không hề định nghĩa

---

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

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
S134 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][123]. 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 chăng, ta vẫn dành chữ "tôn giáo" cả cho những dân tộc tôn thờ khỉ, 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 tiền 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 vẻ vang gì cho chính họ – vào một hệ thống [triết học]

---

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

[123] *"thuyết vô-vũ trụ"* / *Akosmis·mus*: (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).

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 thoạt 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 gát sang một bên cách thức tiền-giả định này về một hình dung như thế về Thượng đế cũng như việc đánh giá về kết quả dựa theo tiền-giả 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
S135 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].

[a] den nächsten Ausganspunkt / the closest starting point.

§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*[124] để làm rõ sự dị 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

---

[124] 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"...

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 tiền-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"*[125] 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.

---

[125] 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 tuý*, Chú giải dẫn nhập của Bùi Văn Nam Sơn, 13.3.2, tr. 962 và tiếp.

- Tất nhiên, đấy 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 này 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
S137 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 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 chăng, 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[126]. 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.

Giảng 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

---

[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).

[126] Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, Dẫn nhập, mục 7, B24-26.

và qua đó, ở-trong-nhà nơi chính nội dung của mình[a]. Thế nhưng, theo Kant, hoạt động của lý tính rõ ràng chỉ ở việc hệ thống hóa chất liệu được trí 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*[127] 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[128]. 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.

---

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

[127] 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.

[128] Ám chỉ quan niệm về *"Sự kiện [thiên 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.

§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:

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][129] đã trả lời cho câu

---

[a] weltliches Dasein habe / should be there in the world; [b] Eudämonismus / eudaemonism

[129] *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

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 này 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

---

[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).

phải thực hiện nghĩa vụ chỉ vì nghĩa vụ[130], ta vẫn không tiến lên được một bước nào cả.

§55

c) Nguyên tắc của một *giác tính trực quan*[131] được gán cho *năng lực phán đoán phản tư*[132]; 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 Cống 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

---

[a] Idee / Idea.

[130] "thực hiện nghĩa vụ chỉ vì nghĩa vụ": xem Kant, Phê phán lý tính thực hành, A145 và tiếp, 158, 211.

[131] "*giác tính trực quan*" / *anschauender 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 *gia định* mình cũng có năng lực tương tự bằng cách dựa vào "năng lực phán đoán phản tư" (xem chú thích 108 tiếp theo).

[132] "*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*, Sđd, 2007.

tương 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 tự hiện*. Nhiều người, nhất là Schiller[133], 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 tri tuệ[134].

- 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 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 phán 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*.

---

[a] Lebendigkeit / living vitality; [b] Sollen / "ought"; [c] wirkliche Realisierung / the actual realisation; [d] Gegenwart / presence;

[133] 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*.

[134] Ám chỉ Jacobi, Fichte, Schelling, đặc biệt là quyển về Spinoza của Jacobi.

§56

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 mối quan hệ được đặt làm nền tảng trong học thuyết về lý tính thuần túy và thực hành. [Chỉ tiếc rằng] mối 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
S141 **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

---

[a] Einsicht / insight; [b] Genius / genius [xem Kant, *Phê phán năng lực phán đoán*. Phần I: §§46-50. Sđd, 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].

[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

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[135].

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
S142 tính] như chất, nguyên nhân và kết quả, sự phức hợp, những bộ phận cấu thành v.v... Giả 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

---

[a] innere Zweckmäßigkeit / inner purposiveness.

[135] Xem Kant, *Phê phán năng lực phán đoán*, §75.

cách xem xét hoàn toàn khác và cao hơn về tính hợp mục đích này:

§59

Nếu giả 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. Ngoài ra, cũng do sự hạn chế này, *mục đích tự thân* hay**

---

[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 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

sự Thiện, là một sự trừu tượng thiếu hẳn mọi sự quy định, và điều này cũng giống hệt như thế 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
S143 **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 tiền-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

---

[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).

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. Lối 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
S144 bảo rằng: nhận thức *không thể* đi xa hơn được nữa, rằng đó là sự hạn chế[a] *tự nhiên*, tuyệt đối của 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] Schranke / restriction.

về sự sống[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 anh 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
S145 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*.

---

[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"*[136], ta cần lưu ý rằng mặc dù thuyết duy nghiệm *ngây thơ* bám chặt lấy trì 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[137], 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

---

[136] 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 phản-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 trì giác cảm tính, ngoại tại, thì nó suy đồi thành thuyết duy vật máy móc hay thuyết duy nhiên (thuyết tất định tự nhiên).

[137] *"Quyền uy tinh thần"* / *geistige Autoritat* 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.

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,
S146 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 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

[a] formell / merely formal; [b] Gehalt / import.

cũng như của một trong những định luận[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, sở dĩ những gì chúng ta tư duy là sai chỉ 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[138].

---

[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.

[138] 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 "*cố 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 lý 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 lể thông tin" mà không tự mình suy nghĩ (xem Sđd, B864).

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
S147 hữu 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 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[139]; 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.

---

[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.

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

- 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. Vả 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.

S148

C

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

CÁI BIẾT TRỰC TIẾP[140]

§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[141]. – 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.

---

[a] in sich konkrete Allgemeinheit / inwardly concrete universality.

[140] 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).*

[141] 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.

§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 cố 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 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
S149 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

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

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 sáng chói của các ngành khoa học tự nhiên (gọi là các "*sciences exactes*" [tiếng Pháp trong nguyên bản: *các khoa học*

---

[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

chính xác])[142] trong việc nhận thức về những lực và những định luật của tự nhiên. Tất nhiên, không thể tìm
S150 thấy cái Vô-hạn một cách nội tại ở trong miếng đất này của cái hữu hạn, giống như *Lalande*[143] đã bao 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]

---

[142] "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.

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

cái biết. Ta cũng thấy như một sự kiện thường nghiệm rằng những gì tà 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
S151 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*[144], 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 khải 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*. 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 đấy 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 chăng, *trực quan* thuần túy cũng hoàn toàn giống hệt như *tư duy* thuần túy. "Trực quan" và "tin" thoạt tiên

---

[a] Persönlichkeit / personality; [b] in sich allgemein / inwardly universal.

[144] 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).

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 trừu 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 trống rỗng 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
S152 tin ấy và dễ được xem là đồng nhất với đức tin ấy, làm cho cách triết lý đầy 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 Đạt lai lạt 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][145]. Vậy, bản thân lòng tin – trong ý nghĩa muốn to ra là triết học ấy – không gì khác hơn là cái *trừu tượng* khô khan của cái biết trực tiếp, một sự quy định hoàn toàn có tính đơn thuần hình thức[b] không được phép nhận lầm 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.

Và chăng, cái ở đây gọi là lòng tin và cái biết trực tiếp thì cũng giống hệt với những gì còn được gọi là lòng "hứng cảm", là sự khải thị của trái tim, tức một nội dung do Tự nhiên gieo cấy vào trong con người, và đặc biệt cũng giống hệt 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 hệt 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

---

[a] das höchste Wesen / the highest essence; [b] ganz formell / total formal.

[145] "*Das hochste 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 trừu tượng của "triết gia". Xem Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, §§574-581).

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 *hiệu 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 kỳ cùng chỉ là ở chỗ: cái biết trực tiếp tự
S154 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 để 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 rằng 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[146]. 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. I.118* [Thư từ của Descartes][147]. 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"* [latinh: "một khái niệm cơ bản không được rút ra từ một suy luận nào cả"], và nói tiếp: "neque cum quis dicit: ego cogito,

---

[a] Schluss / syllogism; [b] un-mittebar / un-mediated = directe, immediate.

[146] H. G. Hotho, *De Philosophia Cartesiana* [latinh: Về triết học Descartes], Berlin 1826.

[147] 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].

S155 ergo sum sive existo, *existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit*" [latinh: "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 omme, quod cogitat, est sive existit*" [latinh: "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 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[148]. | 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.

---

[a] Obersatz / major premise.

[148] đây cũng chính là câu của Descartes trong "*Luận văn về phương pháp*" / *Discours de la Methode*, phần 4.

- **[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 mối quan hệ của sự trung giới ngoại tại, tức mối quan hệ dựa trên việc bám chặt lấy cái hữu hạn, nghĩa là, bám chặt các quy định phiến diện mà quan điểm ấy nhầm 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*
S156 *[tư duy] lôgíc*[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 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] lôgíc, sẽ có chỗ đứng riêng của nó ở trong bản thân môn Khoa học [lôgíc].**

Toàn bộ phần thứ hai của [quyển] Lôgíc 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.

§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**

[a] das Logische / logical thinking.

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][149]). | 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].

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
S158 thế, ắt 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

---

[a] Platonische Erinnerung / Platonic reminiscence; [b] Sakrament / sacrament; [c] Bildung / culture.

[149] Xem Plato: *Phaedros* 246-51; *Phaedo* 75, *Menon* 81.

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 tăng 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 triết gia Scottland; những ý niệm này thoạt 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][150].

---

[a] Gedankenlosigkeit / sheer mindlessness; [b] an sich / implicit; [c] Anlage / aptitude.

[150] 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

§68

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 thoạt 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
S159 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.

---

[a] Fürwahrhalten / persuation.

Scottland 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").

§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 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
S160 ***trung giới*** **bởi tồn tại và ngược lại, tồn tại chỉ là cái đúng thật khi được *trung giới* bởi Ý niệm. [Hăn 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,**

---

[a] als sich in sich selbst beschließend / as one that comes to its own inward resolve.

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 phiến 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 *khăng quyết* 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. 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.**

---

[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"*.

§161 Xưa kia, *consensus gentium* [latinh: sự đồng thuận phổ biến] – mà Cicero cũng đã viện dẫn đến[151] – 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 vất 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

---

[151] 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 ai ai cũng có chung, đó là chúng ta đều cùng nói chữ "Là" [tồn tại]").

S162 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 hơn là đưa ra một sự

---

* *(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 "Dớt"] 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 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, kể 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.

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**
S163 **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.**

§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

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 *dửng dưng* trước *bất*
S164 *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**

[a] als sich in sich selbst mit sich vermittelnd / as inwardly mediating himself with himself; [b] Einsicht / insight.

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.**

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

[a] erkannt / (re)cognised.

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

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
S165 **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 [tư biện] như thế, tức một nhận thức tiến lên không ở trong tính trực tiếp phiến diện lẫn không ở trong sự trung giới phiến diện, chính là bản thân môn [khoa học] Lôgíc; 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:

---

[a] es gebe / there is; [b] faktisch / factually; [c] selbst aufhebe / to sublate itself; [d] Faktum / Factum.

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 đồng thời giải thích rõ trong "*Principia philosophiae*" [latinh: "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*)[155].

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*.

---

[155] 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. Sở 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 đi 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 perfactum existere(*credet*, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo neccessariam existentiam contineri animadvertat; [...] vintelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque *non potest non existere*, cum necessaria existentia in *ea contineatur*" [latinh: "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

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 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:

---

[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 potest concipi nisi existens*" [là tính: 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 tiên-giả định. Nhưng, do 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.

1. Triết học Descartes đi từ những tiền-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
S167 **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

---

[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 tha 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.

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. Sở dĩ phải 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 chăng, 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 *nghi ngờ đối với tất cả*, nghĩa là, bằng một *sự không-tiền-giả định gì hết*[156]. Thật ra, đòi hỏi này được thực

[156] "ein vollbrachter Skeptizismus" / a consummate scepticism / thuyết hoài nghi

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*.

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 Lôgíc 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 Lôgíc, 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!

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 nghi ngờ: mỗi hình thái ý thức tự đẩy mình đến chỗ "tuyệt vọng" về điều mình nhầm tưởng là sự thật để tiến lên một hình thái cao hơn. Còn trong Lôgíc học, nó là sự tự do (tuyệt đối không có tiền-giả định) để tư duy trong môi trường của sự thuần túy.

1) - **§19**: *"Lôgíc 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, Lôgíc 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-lôgíc với tư cách là tính khả niệm, suy tương về chính mình.

  Chính phương diện của *"sự trừu tượng"* này là nổi bật khi ta nói: Lôgíc 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 tiền-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 tiểu đoạn §13, bằng cách viết rất hàm xúc, 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 Lôgíc. 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 lôgíc 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 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 bất 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

---

* *"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).

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

- 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 phần 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

---

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 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.

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 tiền-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 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 tiền-phê phán và "lý trí con người lành mạnh" để cho rằng luận cứ đanh 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: "Vậy, 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 chừng 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 tiền-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

---

* *Ludwig Wittgenstein*: "Tractatus logico-philosophicus" / "Luận văn Lôgíc-triết học, 1921.

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 tiểu đoạn!).

- 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 *"Lôgíc 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 Lôgíc (của Hegel) có thể lấy làm khởi điểm. Sở dĩ như thế, vì, theo Hegel, nó đã bỏ lại đàng sau sự đối lập của Kant giữa tư duy và trực quan, hay, đã bỏ lại đàng 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 LÔGÍC 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 Lôgíc học mà là các *mômen của bất kỳ cái thực tồn-lôgíc 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 Lôgíc học, xem §83], các nhận xét ở đây liên quan đến các quy định của cái Lôgíc 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].**

---

[a] das Logische / the logical; [b] antizipiert und historisch / descriptive anticipations; [c] für sich bestehend / subsists on its own account; [d] seiend / [simply] is.

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 thoạt 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 cái cụ thể và dừng lại ở cái cụ thể.

  Những sự chê trách thường được lặp đi lặp 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 tựu 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.

---

[a] Begreifen [từ chữ *"greifen"* / nắm bắt → *Begriff* / khái niệm] / "comprehension".

Nhưng, cũng cần phải nói thêm rằng, trước hết ta cũng phải thừa nhận quyền và sự cống hiến 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
S170 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[157]. Ngược lại, ai muốn làm đủ thứ

[157] 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

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 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 lôgíc 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 lôgíc. 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
S171 chúng cần thiết để tự bảo tồn và sinh sôi nảy 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

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.

hậu, tính chất và những sản phẩm của một đất nước v.v...), phần khác là những gì ta có dưới hình thức tố 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, ưu 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, tương 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 đúng 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[158].

§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

---

[a] das eigene Sichaufheben / the self-sublation; [b] das Dialektische / the dialectical; [c] für sich abgesondert / seperately on its own.

[158] 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" (Giang 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).

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 những sự mâu thuẫn* ở trong những khái niệm nhất định, theo kiểu cho rằng chính vẻ 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 cò cưa[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[159].

- 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] thoạt 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 thủ tiêu chính

---

die Dialektik / Dialectic; [b] ein Nichtiges / null and void; [c] Schaukelsystem / seesaw; [d] Räsonnement / argumentation; [e] Reflexion / reflection; [f] das immanente Hinausgehen / the immanente transcending.

[159] Đây là quan niệm cổ điển về từ *"biện chứng"* = Lôgíc của ảo tưởng (Logik des Scheins). Xem: *Kant*, PPLTTT, B350 và tiếp. Sđd, BVNS, tr. 587 và tiếp.

S173 mình[160]. 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.

Giảng thêm 1:

Lĩnh 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 sống, xét như là sự sống, mang trong mình mầm mống của cái chết, và, nói chung, cái

---

[a] immanenter Zusammenhang / immanent coherence; [b] Betätigungen / activations.

[160] 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"*).

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 chăng, phép biện chứng không phải là điều gì mới lạ ở
S174 trong triết học. Trong số những người xưa thì Plato được gọi là người khám phá ra phép biện chứng[161], 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

[161] 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.

với đặc điểm chung của cách triết lý của ông, đó là *sự châm 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 mối 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[162].

- 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 *"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[163]. | 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

---

[a] Ironie / irony.

[162] Ở đây rõ ràng Hegel nhớ nhầm. Nhân vật ấy là *Meno* chứ không phải *Protagoras*.

[163] Xem: *Kant*, PPLTTT, "Nghịch lý (Antinomie) của lý tính thuần tuý", B432 và tiếp, Sđd. BVNS, tr. 741 và tiếp.

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
S175 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 chứng 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 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 trừu 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 vơi đi bằng nước mắt; nỗi đau khổ lớn có khi được báo hiệu bằng một nụ cười.

Giảng thêm 2:

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
S176 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*[164]. Đó chính là thuyết hoài nghi cổ đại, cao siêu như ta đã được thấy trình bày nơi Sextus Empiricus[165] 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 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 hiệu

---

[a] Gesinnung : disposition.

[164] Xem: Chú thích (154) và (158).

[165] 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).

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 Lôgíc, 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

---

[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.

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. Lôgic học *đơn thuần của giác tính* được chứa đựng ở trong Lôgic học tư biện và có thể dễ dàng được tạo ra *từ* Lôgic 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 *Lôgic học thông thường*, [tức] một *sự sưu tập có tính 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 thoạt đầu là phương cách của định kiến và của tiền-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

[a] eine Historie von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen / a descriptive collection of determinations of thought put together in various ways.

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
S178 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 mãi. | 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 thoạt 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 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

[a] das Spekulative / the speculative.

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 chứng 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[166].

- 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
S179 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 sở 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 – bao 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

---

[a] Totalität / totality; [b] das Mystische / the mystical.

[166] 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).

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.

§83

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 *vẻ 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*

---

[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.

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 Lôgíc 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
S180 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].

- Mối quan hệ giữa ba cấp độ chính yếu của tư tưởng hay của Ý niệm lôgíc 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] lôgíc, 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. Mối quan hệ nêu ở đây giữa ba cấp độ của Ý niệm lôgíc thể hiện trong hình thái thực tồn[d] hơn và cụ thể hơn theo

---

[a] Begriff an und für sich / Concept in-and for-itself; [b] Antizipation / anticipation; [c] [sich] bewähren / to validate itself; [d] real / real.

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 đế 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.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §§79-83

Quan niệm chính xác hơn về Lôgíc học và sự phân chia nội dung của nó: §§79-83

- §79: Lôgíc học là Khoa học về Lôgíc, 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, Lôgíc 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 Lôgíc học, thì bản thân *cái lôgíc* 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 Lôgíc *không* tạo nên ba *bộ phận* trình bày toàn bộ nội dung của Lôgíc học. Đúng hơn, chúng là *các mômen* của *bất kỳ* cái "thực tồn-lôgíc" nào (jedes Logisch-Reellen / everything logically real / toute réalité logique), nghĩa là, của mọi khái niệm lôgíc 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 Lôgíc 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. Vả chăng, ở cấp độ hiện nay, các quy định hình thức (§§79-82) lẫn sự phân chia về nội dung của Lôgíc 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.

- §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 lôgíc* chứ không chỉ là một phương tiện của sự phản tư chủ quan *của chúng ta*. Bản thân tư duy lôgíc là giác tính một cách *khách quan*, trong chừng mực nó thoạt 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 (có khi Hegel còn gọi là "giác tính *của* bản thân sự vật"**.

---

* *"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 chăng dịch là... *"sử lịch"*?!).

** 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

- **§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-thải 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* ("dia"), 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.

---

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 thâu 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, *tương 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".

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 cống 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, cống 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 đề, 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 Lôgíc 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 Tồn 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 *"concrescere"*, 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. Lôgíc học *hình thức* hay Lôgíc học đơn giản của *giác tính* vẫn được bao hàm trọn vẹn trong Lôgíc 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 Lôgíc học*

Tiểu đoạn cuối cùng này của phần Dẫn nhập dự báo sơ bộ *nội dung* của Lôgíc 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 Lôgíc 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, Lôgíc học là Học thuyết về tư tưởng. Khi Lôgíc 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 *vẻ 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 Lôgíc 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* minh nhiên với cái gì khác hơn là với chính mình cũng như chưa quay về lại với chính mình.

- Phần hai của Lôgíc 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 *vẻ 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 "vẻ 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 vẻ ngoài và với sự hiện hữu hiện tượng).

- Phần ba của Lôgíc 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 nối 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 vẻ 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-

---

* *"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".

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).

KHOA HỌC LÔGÍC

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

---

[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.

niệm – còn bị chìm đắm trong *sự trực tiếp* và trong 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 thoạt 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 Lôgíc 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, thai hồi nhau và sự thế chỗ lần 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 (kinh 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-forth / 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 *thu 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 "*Explikation*" 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 lôgíc 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 Lôgíc 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 *tư kiến* |chủ quan|[b], là một cái cơ chất[c] không được xác định nơi chính
S182 nó. Bởi lẽ tư tưởng |hay| sự việc – là điều duy nhất được ta

---

[a] Differenz / difference; [b] ein gemeinter Gedanke / what is meant to be a thought; [c] Substrat / substrate.

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]).

Giảng thêm

Mỗi một lĩnh vực của Ý niệm lôgíc 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][167] 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, dửng dưng 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 hơn hay đậm hơn. Cấp độ thứ ba của Tồn 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 dửng dưng đối với chúng, nhưng đồng thời tính dửng dưng 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 Tồn tại đồng thời là những hình thức nghèo nàn nhất [về nội dung], nghĩa là, trừu tượng nhất. Trong chừng mực hành

---

[a] Maß / Measure; [b] qualitative Quantität / qualitativ quantity; [c] Grenze / limit.

[167] 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).

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 Lôgíc 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 lôgíc nói chung.

- *"Những quy định Lôgíc 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 Tồn tại nói riêng như ta sẽ tìm hiểu mà tất cả mọi quy định lôgíc 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 lôgíc 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 Lôgíc. 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 lôgíc 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, trái lại, đó là tên gọi của Tinh thần-tuyệt đối ở trong lịch sử của sự khải thị tôn giáo (chỉ có Tinh thần-tuyệt đối hay cái Tuyệt đối mới là phạm trù của triết học, tức của Lôgíc học). Theo nghĩa ấy, "Thượng đế" là sản phẩm của tư duy hình tượng, như là Tinh thần-tuyệt đối thể

[a] Stoffe / material; [b] Gedankeninhalt / thought-content.

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 lôgíc 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, v.d: "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 Lôgíc 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 lôgíc là những định nghĩa siêu hình học về Thượng đế.

- Tuy nhiên, cần cẩn trọng lưu ý hai điểm:

  1. Trong sự phát triển của từng lĩnh vực chung của Lôgíc 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.

2. 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 Lôgíc 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[168]

§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**
S183 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 có nhằm chống lại việc bắt đầu Khoa học với cái *tồn tại* trống rỗng, 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

---

[a] die absolute Indifferenz / absolute Indifference.

[168] "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 lôgíc nói chung và của lĩnh vực Tồn tại nói riêng.

biệt. Nếu Tôi = Tôi hay ca 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 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][169].

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

---

[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.

[169] 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.

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 lôgíc 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 lôgíc 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 lôgíc; 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 thoạt tiên thường bị hiểu trong nghĩa phủ định trừu tượng, như thể 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, 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
S185 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 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 lôgíc thuần túy, và mặt khác, sai lệch với sự triển khai ấy, thì, ở đây, trước hết cần nhắc nhở rằng: khởi điểm của Lôgíc 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"*[170]. Sở dĩ câu

[170] 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

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 nhờ 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 thán 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 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
S186 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 thoạt tiên chỉ là một cái gì

[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 ngươi biết rằng đó là con đường hoàn toàn không đúng. Bởi ngươi 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".

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", gợi 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 lôgíc trong phần I của Lôgíc 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 Lôgíc. Trong toàn bộ khoa học thì Lôgíc 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 *Lôgíc học* vì nó là ***tư tưởng*** *thuần túy*, và, ngược lại, Lôgíc 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 Lôgíc học được gọi là "những tư tưởng thuần túy" và Lôgíc học lại bắt đầu với "tồn tại thuần túy":

  - chúng là những "tư tưởng thuần túy" trong chừng mực nhìn lại một cách *hồi cố*: khác với *"Hiện tượng học Tinh thần"*, hiểu

[a] ein Vorgestelltes / something which is represented

như một sự dẫn nhập vào Hệ thống xuất phát từ sự phát triển của *ý thức* cảm tính trực tiếp, cái biết lôgíc 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 tương và đối tượng được suy tương, hay, nói như Hegel, của "tư tương tự suy tưởng chính mình như là tư tương" trong sự thuần túy của nó.

- Chúng cũng là những "tư tưởng thuần túy" trong chừng mực nhìn về con đường *phía trước*: Lôgíc học chỉ nghiên cứu tư tương 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 Lôgíc 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 Lôgíc học (Lượng, Chất, Bản chất, Hiện thực, Khái niệm v.v...), *trước hết*, tồn tại thuần túy cũng là một *tư tương 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 tương thuần túy về cái trực tiếp* hay, cũng đồng nghĩa như thế, là *sự trực tiếp của tư tương thuần túy*.

  2. Nhưng, bao rằng tồn tại-thuần túy là một tư tưởng thuần túy thì cũng chưa đủ để biện minh tại sao Lôgíc học lại phải bắt đầu với nó, vì mọi phạm trù khác của Lôgíc 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 Lôgíc 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 môment 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 Lôgíc, 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 lôgíc "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 lôgíc 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*[171].

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.

---

[a] Letzter Endzweck und Ziel / ultimate end and goal.

[171] Xem thêm: *[Đại] Khoa học Lôgíc* (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".

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 chu 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 trống rỗng như cái kia; và *động lực*[d] đòi hỏi đi tìm trong tồn tại hay
S187 trong cả hai [tồn tại và hư vô] một ý nghĩa vững chắc chính là bản thân *sự tất yếu* được 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 lôgíc[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 lôgíc, qua đó những quy định này tự tạo ra chính mình, không phải theo cách bất tất mà theo cách tất yếu.

---

[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).

- 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[172] 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[173].

Giảng thêm:

Sự phân biệt giữa tồn tại và hư vô thoạt đầu chỉ mới là *tự-mình* [mặc nhiên] chứ chưa được *thiết định*[b], nghĩa là, chúng mới

---

[a] eine nähere Bestimmung / a more articulate determination; [b] gesetzt / posited / actually made (Wallace).

[172] 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.

[173] Khi ta cố gắng phát biểu về "tồn tại thuần túy", ta phải xác định nó bằng chu 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).

được giả định là[a] phân biệt với nhau mà thôi[174]. Bất cứ khi nào ta nói về một sự phân biệt thì ta có [trong đầu] *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.

---

[a] sollen: supposed to, ought to. [b] gemeinte: meant to be. [c] Gattungen: kinds; [d] in seiner Bodenlosigkeit: has no basis, bottomlessness (Wallace).

[174] *"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-minh* nữa: vd, những gì là mặc nhiên, tự-minh 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 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.

- Ta hãn nhiên cũng hình dung tồn tại như là sự phong phú
S188 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 lôgíc khi đi vào Học thuyết về Bản chất và Học thuyết về Khái niệm: §112; (Đại) Khoa học Lôgíc, I, 85d, 86a), qua đó tư duy là cái phủ định một cách tuyệt đối, là sự trừu 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

trừu tượng, thì cái phủ định một cách trực tiếp này, trong sự thuần túy của nó, là *hư 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 *hư vô*. Đó là *định nghĩa thứ hai* về Thượng đế hay về cái Tuyệt đối: Tư duy hay cái Tuyệt đối là hư vô, là không gì hết. (Câu hỏi đặt ra ở đây: tại sao phạm trù *thứ hai* của Lôgíc học là hư 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 lôgíc đích thực đầu tiên; còn hai phạm trù trước (tồn tại thuần túy và hư vô thuần túy) đều là các sự trừu 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 lôgíc là hư 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 lôgíc – 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": hư vô. (Về quan hệ giữa "hư vô" và sự "tự do", xem các dòng cuối cùng của phần *Nhận xét* cho §87. Ngoài ra, ta nên lưu ý: chữ "hư vô" ở đây không phải là cái hư vô (latinh: 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 *"hư 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, *hư 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 hư vô là sự *thống nhất* của cả hai; sự thống nhất ấy là sự *Trở thành*[a][175].

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

---

[a] das Werden / Becoming.

[175] - *"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 hư vô chỉ hiện hữu thực sự và cụ thể ở trong sự thống nhất 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 Lôgíc học về Lượng, tức trong lĩnh vực Tồn tại, nói lên sự quy định ngoại tại và dửng dưng). 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 lôgíc.

  - 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 Lôgíc học: tồn tại và hư vô.

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 *qua 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 chu 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 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*. Bấy giờ, tôi phải hỏi liệu sự việc hữu ích ấy tồn tại hay không tồn tại

---

[a] schlechthin verschieden / absolutely diverse; [b] der Unterschied / the distinction; [c] bloße Meinung / what is merely *meant* / what we merely mean (Wallace).

có anh 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 dửng dưng 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 trơ nên tùy thuộc vào *những tiền-giả định này*. [Như 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 trừu tượng nghèo nàn như tồn tại và hư vô [bàn ở đây] – và sơ 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 trừu 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 nói 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 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.

[a] begreifen / comprehend.

- 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*
S191 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 Lôgíc 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 *tư 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

[a] die Verschiedenheit / diversity; [b] die Unruhe / unrest.

– [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.

- 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.

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
S192 trở thành từ cái gì đó"; đó là mệnh đề về sự vĩnh cửu của vật chất, hay của thuyết phiếm thần. Những "người xưa"[176] 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;

---

[a] Dasein / Being-there (G-S-H) / Being Determinate (Wallace)

[176] Theo Wallace, có lẽ Hegel muốn nói đến câu sau đây của *Aristoteles* (trong *Vật lý học* I.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 *lôgíc* (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 lôgíc về *sự phát triển*. (Ta lưu ý rằng tiểu đoạn (5) này – chống lại "thuyết phiếm thần" – là được thêm vào cho ấn bản năm 1830 trong bối cảnh phê phán thần học "tư biện" như đã phân tích trong Lời Tựa 3 (1830).

đấy 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 thần cũng như không hề biết rằng người xưa đã thực sự tát cạn [giải quyết] khi xem xét các mệnh đề này.

Giảng 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] 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

[a] bei sich bleibt / abides with itself; [b] das Gesetztsein / the positedness / the explicit statement (Wallace).

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.

Với tư cách là quy định tư duy cụ thể đầu tiên, *"trở thành"*
S193 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 rhei*) thì đấy 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[177] 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

[177] Các bản dịch tiếng Anh (G-S-H và Wallace) đều cho rằng câu này là của Heraklik, 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).

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, qua đó, chưa được tát 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 lôgíc. Các mômen – mà sự thống nhất của chúng là Tinh thần – không phải là những sự trừu tượng đơn thuần như "tồn tại" và "hư vô" nữa mà là [cả toàn bộ] hệ thống của Ý niệm lôgíc và của giới Tự nhiên.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §88

... "Chân lý [hay sự thật] của tồn tại cũng như của hư 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 hư 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.

---

[a] intensiver = more intensive.

Minh chứng cho điều ấy là ở tính chất của cả hai: tồn tại thuần túy, được nắm lấy nơi bản thân nó, là hư vô (§87), trong khi hư 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: *"Hư vô và tồn tại là cùng một cái"*.

- Hư vô – tức cái hư vô lôgíc ở §87 – không phải là cái hư 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 hư vô *trực tiếp, ngang bằng với chính mình* không khác gì tồn tại mà ta đã phân tích.

  - trước hết, nó là *hư 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 hư 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 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 trừu 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: "Hư 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).

- Hư 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 / egality) 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 hư 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 hư vô *muốn nói lên* một sự phủ định tuyệt đối. Nhưng, đó chỉ là một *ý nghĩ chủ quan, một ức 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 hư 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 trừu 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 dửng dưng (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 hời hợt đúng như lĩnh vực mà nó xuất hiện. Nó chỉ nói lên sự kết hợp long leo, 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 ta 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 lôgíc. 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 anh và lôi 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 nói 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 thoạt 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 tử hay các mômen] đang tiêu biến đi[b]; và, do sự mâu thuẫn của nó, sự

---

[a] Dasein / Being-there / Being-Determinate (Wallace); [b] Verschwindende / vanishing (termes).

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*].

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
S194 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 lẫn 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:

---

[a] festhalten / to hold firmly; [b] das gewaltsame Festhalten / a clinging [...] by force; [c] Entstehen und Vergehen / coming to be and passing away.

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 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
S195 lời cho câu hỏi này đến từ những gì sự trở thành đã chỉ ra trước đây cho 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

[a] diese beiden schlechthin ineinander umschlagen und sich einander gegenseitig aufheben / They simply overturn into one another and reciprocally sublate one another as well as themselves / Wallace: "... reciprocally cancelling each other".

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 phu 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 thoạt 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 thoạt 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) 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 môмen cấu thành của nó là sự sinh ra và mất đi.

---

[a] geworden zu sein / what has become.

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 qua 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 qua* 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 phố 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]: đấy 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 dửng dưng 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 tát cạn. Chẳng hạn,

---

[a] seiende Bestimmheit / [simply] ist; [b] Qualität / quality; [c] Daseiendes / which is there; [d] Etwas / something.

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 lôgíc 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 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
S196 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 cua 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). Tiểu 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 mối 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!

§91

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 thoạt 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 mối 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

---

[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.

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. Vả 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 đúng 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 đấy 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
S197 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] 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 phu 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 *"thoát 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-

[a] Grenze, Schranke / limit, restriction.

khác không phải là một cái dửng dưng 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.

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 đụng đầu 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
S198 như thể 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 thoạt 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 *nơi 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 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 dửng dưng 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 thoạt đầu xuất hiện ra có vẻ như mang tính khăng

[a] seiendes Nichts / a nothing that is.

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, dửng dưng, 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.

§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*.

---

[a] Manifestation / manifestation.

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 *tồi* 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] nhầm tưởng rằng đã đạt đến ở đây một cái gì rất cao xa, vâng, thậm chí một cái

[a] Sollen / ought to.

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 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 dừng lại đơn thuần ở tính vô hạn tồi của tiến trình vô hạn. Khi ta nói về tính vô hạn của không gian và thời gian, thì thoạt đầu chính tiến trình vô hạn là điều ta thường dừng 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 hệt như thế đối với không gian khi những nhà thiên văn học đầy 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! Sở dĩ là nhàm chán trong việc theo đuổi công việc dõi 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 hời 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
S200 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,

[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 ausgeprochen, 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.

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 phu 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 tiền-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. – Vả 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 thôi. 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 đấy 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

[a] das *Nicht*endliche / the *non*finite; [b] soll, das Sollen / ought to, the Ought.

chỗ ở quan niệm này về cái "cần phải" hay "phải là". Sự tiệm 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 *tồi* 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 *tồi* 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 môment 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
S201 **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 mối 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 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 mối 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 hố thẳm, 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 hệt 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*,

[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.

S202 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 nhầm 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.

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* của cái hữu hạn và cái vô hạn"], cái hữu hạn tỏ ra bị để nguyên như nó trước đó, chứ không diễn đạt minh 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 axít 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 axít 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)*, thoạt 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 thoạt 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 Eiteln in sich selbst zu vollbringen". Trong *[Đại] Khoa học Lôgic II*, 62.

---

[a] Idealität · ideality; [b] Idealismus · Idealism.

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 *tồi*: 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 tồi 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

[a] Fürsichsein / Being-for-itself; [b] Beziehung auf sich selbst / relation to itself; [c] Fürsich*seiendes* / *what*-is-for-itself; [d] das in sich selbst Unterschiedslose / which lacks inward distinction.

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, vừa 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-
S204 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, 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

[a] Daseiende / beings who are there.

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 "dẹp bỏ", "thủ tiêu" và theo nghĩa đó, ta nói chẳng hạn: một đạo luật, một định chế v.v... đã được dẹp bỏ (aufhehoben). 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
S205 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.

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)** mô men 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*

[(a)] das Eins / the One; [(b)] Repulsion / repulsion; [(c)] diese Viele (sind) Seiende / these many [simply] are.

nhau **giữa những cái xét như những cái đang có mặt, hay, trở thành việc *loại trừ* lẫn nhau [một cách tương hỗ][a].**

Giảng thêm:

Khi ta nói về cái Một, thì thoạt tiên ta cũng thường nghĩ tới *những cái Nhiều*[b]. Vì thế, câu hỏi này 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 tiền-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 mối quan hệ giống như "tồn tại-đang có" ("Dasein"); nhưng, bây giờ, nó đặt mối 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 mối quan hệ với chính mình, do đó, mối quan hệ này là mối 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"* thoạt 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

---

[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.

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 mối quan hệ của cái Một với cái khác (thành một quan hệ loại trừ) mà còn đến mối 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 đúng thật"* / [Đại] Khoa học Lôgíc, 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). Đẩy 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. Mômen c) sẽ cho thấy mặt *khẳng định* của tiến trình trung giới phủ định này: chuyển sang quan hệ *liên tục* hay *"hút"* (§98).

---

[a] Attraktion / attraction.

§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
S206 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 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;

---

[a] An-und-für-sich-Bestimmtsein / determinateness-in-and-for-itself; [b] Quantität / quantity; [c] das Leere / the void; [d] das *seiende* Nichts / the nothingness *that is*.

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 quả 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 tù 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 khế 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-cho-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 đính 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.

---

[a] *Metaphysische Anfangsgründen der Naturwissenschaft / Metaphysical Foundations of Natural Science*, 1786 (Kant).

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 vẻ 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 lôgíc 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.

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
S208 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 lôgíc]. Và chăng, 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.

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
S209 tượng như thế (nghĩa là thiếu mọi quy định) mà chỉ là một tồn tại *đứng đưng* 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 dưng 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 thể* 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* lôgíc 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 dưng*, 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 tư 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 tư.

- Về mặt chính trị, ở đây ám chỉ Hobbes và Rouseau.

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 *dửng dưng*[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 *dửng dưng*, 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 dửng dưng. Lượng cũng tạo nên quy định cơ bản của cái Tuyệt

---

[a] aufgehoben oder gleichgültig / sublated or indifferent; [b] Größe / magnitude; [c] Difinitum / what is to be defined.

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
S210 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 *dửng dưng* của không gian hay thời gian.

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 tiền-giả định và của biểu tượng – chứa đựng cùng một nội dung những gì được mang lại bằng con đường của sự phát triển lôgíc với tư cách là khái 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[178] một cách dửng dưng 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.

---

(178) *"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)*.

- 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
S211 tùng sự tính toán toán học – mới được thừa nhận là các khoa học *chính xác*. Ở đây, Siêu hình học "tối" đã nêu ở trên (xem: Giảng thêm cho §98) lại xuất hiện một lần nữa: nền 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. |

---

[a] Richtigkeit / [merely] correctness; [b] bewährt / validated.

Các hậu quả tai hại về mặt thực hành sẽ trở nên nhãn tiền, 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 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 lôgíc – 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 dửng dưng.

- Vả 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 dửng dưng. | 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 lôgíc 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

[a] Anders- und Außersichsein / otherness and self-externality.

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
S212 từ quan điểm của Lượng. Nhưng, hiển nhiên là, khi ta xét Thượng đế như là Tam vị nhất thể, thì con số "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].

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*

[a] freie Innerlichkeit / free inwardness.

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 lôgíc, 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*.
  - thoạt 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.

- Dù 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 "thải hồi" hay "dửng dưng". Bị "thải 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 "dửng dưng" này có hai nghĩa:

  - nó dửng dưng *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 dửng dưng *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 dửng dưng").

- *§99: phần 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, dửng dưng, 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 thuỷ (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 đứng đứng.

§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

---

[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.

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-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 mối 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 bao đảm bởi cái Một – cũng là sự liên tục của cái Nhiều, tức của nhiều cái Một khác nhau).

S214

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.

Giảng 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].

---

[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.

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 dung dưng với bản tính của sự vật và có thể được thay đổi mà không tác động đến tồn tại về chất).

  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

[a] Anzahl / annumeration (G-S-H); amount (Wallace).

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 mối 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 dửng dưng 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] 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 *bình 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 chừng mực đó, cũng được gọi là ba phép tính *dương*).

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 chừng mực cả hai đều ở trong con số.

---

* Tiền tố *"an"* trong *"Anzahl"* ngụ ý một sự cấu thành tiệm tiến, tăng dần lên. Cách dịch sang tiếng Anh: *an*numeration và nhất là cách dịch sang tiếng Pháp: *"montant"* gợi lên được ý đó.

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 ắt 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 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

---

[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.

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
S217 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 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 trương độ. 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 dấn 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 nhảm 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 hệt 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 trương độ 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 trương độ, 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 tính nhạo báng là *"Triết học-đồng nhất"*[179]. Nhưng toàn bộ lập luận mà chúng ta vừa nêu trên đây cho thấy rõ ràng rằng chính triết học mới
S218 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 chăng, 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

---

[179] 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.

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 hệt 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 dưng dưng 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 dưng dưng 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 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.

§104

Trong *độ*, *Khái niệm* về đại lượng (Quantum) *đã được thiết định*. Độ là lượng *cho-mình* và đơn giản một cách dứng 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 sự mâu thuẫn này – mâu thuẫn rằng mặc dù nó tồn tại *cho-mình*, nhưng ranh giới dứng dưng 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.

- 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
S219 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 gia 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 lôgíc 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 *tồi* 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)*[180], 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

[180] 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).

S220 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 chồng chất những con số không 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"[181], dù trong đó, điều thực sự khủng khiếp, choáng ngợp chỉ có thể là sự nhàm chán 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 tồi ấy bằng một kết luận đích đáng:

Tôi rút bỏ hết chúng đi, và trước mặt tôi, Người hiện toàn thân[182]

Kết luận này rõ ràng muốn nói rằng không thể xem cái vô-hạn đúng thật như là một cái ở phía Bên kia đơn thuần đối với cái hữu hạn; và ta phải từ bỏ cái *progressus in infinitum* [latinh:

---

[181] Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B641.

[182] 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 Lôgic*, I, 227 và Kant gọi là "khủng khiếp", "choáng ngợp" trong Phê phán lý tính thuần túy (B641).

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 này 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.

Ta cũng biết rằng trong lịch sử triết học, Pythagoras đứng ở
S221 giữa các triết gia Ionien và Eleat[183]. 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

---

[183] -- 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.

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 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
S222 nhất định về với tỉ lệ đúng đắn của chúng, nhưng tuyệt nhiên không được phép xem tính quy định của tư tưởng nói chung đơn thuần là một quy định về số.

- Lẽ dĩ nhiên, thoạt 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. Vả 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 *dửng dưng* và *ngoại tại* một cách tuyệt đối đối với nó. (Lưu ý: ranh giới tất nhiên không dửng dưng đối với Lượng. Lượng thiết yếu phải bị giới hạn, phải là một đại lượng. Nhưng, Lượng, trong thực tế, là dửng dưng 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 dửng dưng" (§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 trương độ, tức số lượng đơn vị nhất định; phủ định thứ hai: đại lượng trương 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 "dửng dưng" đối với bên ngoài. Ví dụ dễ hiểu: độ là "dửng dưng" 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 trương 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, thải 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 trương 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 mối 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, thải 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 mối 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 tiểu 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 lôgíc 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 nhàm 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 (tồi) này lặp lại không ngừng *trước khi* bước vào một cấp độ cao hơn của Ý niệm lôgíc. Lượng bất lực trong việc mang lại tính quy định cho riêng mình, vì tính quy định ấy đã bị vượt bỏ, thải 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 tồi 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 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 thoạt 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, mối tương quan này (số mũ phân của tỉ lệ) bản thân cũng là

---

[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.

một độ lớn [một đại lượng] được phân biệt với các độ lớn đứng trong mối tương quan với nhau ở chỗ nếu thay đổi chúng, sẽ thay đổi tỉ lệ, trong khi tỉ lệ vẫn dừng dưng 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 tỷ 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 phản 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 dừng dưng* 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 mối quan hệ bộc lộ rõ, không chỉ bởi sự phản tư *của ta* mà ở trong bản thân mối quan hệ, nhờ vào vế trái của phương trình. Vậy, trong mối 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 tồi của §104), trái lại, tìm thấy tính quy định trọn vẹn: trong mối 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 mối 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 hoài công đi tìm trong trương 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 dửng dưng 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 dửng dưng của tính quy định đã hợp nhất với nhau – nên, tỉ lệ là *Hạn độ*[a].

Giảng 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, dửng dưng 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

[a] Maß / Measure.

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
S224 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[184]. 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 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.

---

[a] qualitative Quantität / qualitative quantity; [b] Messen / "measuring".

[184] Trong bản Suhrkamp, chữ "Lượng" (Quantität) ở đây rõ ràng in nhầm thành "Chất" (Qualität).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §106

- Các phía của mối 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 mối 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 dưng 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 *đàng 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 dưng* (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, thoạt 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, thoạt 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
S225 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[185]. 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]

---

[a] Maß / measure; [b] das qualitative Quantum / qualitative quantum; [c] Gesänge / Psalms.

[185] 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".

Nemesis, nhất là trong quan hệ với vấn đề đạo đức[186]. 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 dửng dưng 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 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

[186] *Nemesis*: nữ thần thưởng lành phạt dữ. Trong thần thoại Hy Lạp, hiện thân của sự thưởng phạt do quả báo.

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 lôgíc: 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 dưng 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 dưng 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

[a] eine Regel / a rule.

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 mánh khóe 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 đống 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 chất của Lượng như là tính quy định dừng dưng và ngoại tại của tồn tại, ắt ta sẽ sớm thú nhận rằng việc gia tăng và giảm đi dừng dưng 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 đống lúa mì cũng như cứ nhổ liên tục *chỉ một* sợi lông cũng tạo nên một cái đuôi trụi lông[187]. 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
S227 lúc con lừa này ngã quỵ vì không chịu đựng nổi nữa. Thật sai lầm nếu xem các ví dụ như thế chỉ như là một trò đùa nhảm 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

---

[187] Đây còn gọi là *"nghịch lý Sorites"* (sorites: gốc Hy lạp, nghĩa là [xếp thành] đống). 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 lôgíc 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 trụi lông. Và Cicero là người nêu ra nghịch lý về "đống lúa mì". Cần phân biệt *"nghịch 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).

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.

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 dừng dưng 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, thải 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, mối "liên kết" ấy cũng đặt ra một *ranh giới* cho sự dưng dưng 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).

§109

Sự *vô-hạn độ*[a] thoạt tiên diễn ra khi một hạn độ, do bản tính về lượng của mình, vượt ra khỏi tính quy định về chất

---

[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".

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
S228 của chất, nên sự vô-hạn độ cũng là một hạn độ; 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* – 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][188]. Ta thấy những đường nút này thoạt 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

---

[a] Knotenlinie / a knotted line.

[188] 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 Lôgíc của Tồn tại thì Chất, Lượng và Hạn độ cũng là những điểm nút. Tuy nhiên, trong Lôgíc 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).

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 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 lôgíc 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 Lôgíc 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 dừng dưng 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 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.

---

* 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"...

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.

§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 thoạt 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, thải hồi. Tại sao như thế?

- Hai mômen cấu thành của hạn độ (Chất và Lượng) thoạt 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

---

[a] relative Identität / relational identity.

thân 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 dửng dưng. 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 Lôgíc.

§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)].**

[(a)] nur vermittelts der 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.

Giảng thêm:

Tiến trình của hạn độ không chỉ đơn thuần là sự vô hạn *tồi* 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, 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

[a] die Beziehung / the relation; [b] Verschiedenheit / diversity.

S230 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 "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 hệt 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 tiểu 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 Lôgic 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?

---

[a] für sich; [b] die Bezogenheit / the relatedness; [c] relativ / relational.

- 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 trừu tượng hoặc cụ thể. Các phạm trù ban đầu là đơn giản nhất và trừu tượng nhất, rồi ngày càng phức tạp và cụ thể hơn.

  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, thoạt đầu còn rơi vào tính vô hạn tồi 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 thoạt 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 Lôgíc về Tồn tại. Hegel tóm tắt *ba* giai đoạn của sự vận động này để làm rõ bước chuyển từ Lôgíc học về Tồn tại sang Lôgíc 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 thoạt đầu chỉ là *khác nhau*, nghĩa là cái này chỉ là *phương tiện* cho cái kia. Hegel cố tình viết: "*die eine ist nur vermittelts 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 *đằng 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 Lôgíc 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 xúc và khá tối tăm về chữ *Bản chất*, mở màn cho phần II của Lôgic 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 dửng dưng 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 phần 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 Lôgíc 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 Lôgíc 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 thu 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 Lôgíc học về Khái niệm. Còn bây giờ, trong Lôgíc 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 tồi, 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 Lôgíc 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 dửng dưng 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; dửng dưng 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 phản tư*" vào trong nhau giữa lòng một sự tự-trung giới tuyệt đối như trong Bản chất).

PHẦN II

HỌC THUYẾT VỀ BẢN CHẤT

PHẦN II CỦA LÔGÍC HỌC

HỌC THUYẾT VỀ BẢN CHẤT

S231

§112

Bản chất là Khái niệm với tư cách là Khái niệm *đã được thiết định*. Trong Bản chất, những quy định chỉ là [có tính] *quan hệ*, chứ chưa như là đã được phản tư hoàn toàn [vào] trong chính mình; đó là lý do tại sao Khái niệm chưa phải là *cho-mình*. Bản chất – như là Tồn tại tự trung giới mình với mình thông qua tính phủ định chính mình[a] – là sự quan hệ với chính mình chỉ bằng cách là sự quan hệ với cái khác; nhưng cái khác này, một cách trực tiếp, không phải như cái gì đang tồn tại, mà như là một cái gì *đã được thiết định* và *đã được trung giới*.

Tồn tại đã không tiêu biến, nhưng, một mặt, bản chất – như là sự quan hệ đơn giản với chính mình – là tồn tại; trong khi đó, mặt khác, tồn tại – dựa theo quy định phiến diện của nó, là *cái gì tồn tại trực tiếp* – bị *hạ thấp* xuống thành cái gì [tồn tại] đơn thuần phủ định, thành một *ánh tượng [hay một vẻ ngoài]*[b]. Do đó, bản chất là tồn tại như là *ánh hiện* [trở thành vẻ ngoài] ở trong chính mình[c][189].

> Cái Tuyệt đối là bản chất. – Trong chừng mực tồn tại cũng là sự quan hệ đơn giản với chính mình, thì định nghĩa trên đây giống hệt như định nghĩa cho rằng cái Tuyệt đối là *tồn tại*. | Nhưng, đồng thời, định nghĩa này là

---

[a] Negativität seiner selbst / its own negativity / Pháp: négativité de soi-même; [b] zu einen Scheine / to a shine [or semblance]; [c] Scheinen in sich selbst / shining within itself.

[189] *"ánh hiện" (scheinen) và "ánh tượng" (Schein)*: xem *Chú giải dẫn nhập* cho §112.

một định nghĩa cao hơn, bởi bản chất là tồn tại đã đi *vào trong chính mình*, nghĩa là, sự tự-quan hệ đơn giản của nó [của bản chất] là sự quan hệ này [nhưng] đã được thiết định như là sự phủ định của cái phủ định, [hay], như là sự trung giới nội tại của mình với chính mình.

- Nhưng, khi cái Tuyệt đối được xác định như là *bản chất*, tính phủ định thường được nắm lấy chỉ trong nghĩa của một *sự trừu tượng hóa* khỏi mọi thuộc tính nhất định. Trong trường hợp ấy, việc làm[a] phủ định này, [tức] việc trừu tượng hóa, rơi ra bên ngoài bản chất, và, do đó, bản thân bản chất được nắm lấy chỉ như là một kết quả [trần trụi], *không có các tiền đề này của nó* [đi kèm]; [nói khác đi], nó là cái *caput mortuum*[190] của sự trừu tượng. Song, vì lẽ tính phủ định này không phải là ngoại tại đối với tồn tại, mà là phép biện chứng của chính nó [của tồn tại], nên chân lý [hay sự thật] của tồn tại là bản chất, như là tồn tại *đã đi vào trong chính mình* hay tồn tại *ở trong chính mình*[b]. | Chính sự *phản tư*[c] này, chính sự "ánh hiện" bên trong chính mình [trở thành vẻ ngoài] là cái phân biệt bản chất với tồn tại trực tiếp, và nó [sự phản tư] là quy định riêng có của bản thân bản chất.

S232 **Giảng thêm:**

Khi ta nói về "bản chất", ta phân biệt nó với "tồn tại", nghĩa là, với cái gì trực tiếp, còn khi ta so sánh với bản chất, ta xem tồn tại như là một *ánh tượng [hay một vẻ ngoài]* đơn thuần[d]. Nhưng, vẻ ngoài này không đơn giản là "không gì hết", không phải là một hư vô đơn thuần[e], mà đúng hơn, nó là tồn tại như là đã được thủ tiêu, vượt bỏ.

---

[a] Tun / activity; [b] in sich seiende Sein / is self-contained; [c] Reflexion / reflection; [d] ein bloßer Schein / a mere semblance; [e] Dieser Schein ist nun aber nicht gar nicht, nicht ein Nichts / But this semblance is not simply "not"; it is not an utter nothing.

[190] *caput mortuum*: xem chú thích 112 cho §44 (phần Nhận xét).

- Nói chung, quan điểm của bản chất là quan điểm của sự phản tư [hay phản chiếu]. Chữ "phản tư" ["phản chiếu"] thoạt đầu được dùng để nói về ánh sáng, trong chừng mực ánh sáng – trong khi tiến lên theo đường thẳng – gặp một mặt gương phẳng và được mặt gương này ném trở lại. Như thế, ở đây ta có một cái gì nhân đôi: thứ nhất, là một cái trực tiếp, một cái đang tồn tại, và rồi, thứ hai, là chính cái đó nhưng như là một cái được trung giới hay được thiết định. Và đó chính là trường hợp khi ta "phản tư" về một đối tượng hay (như người ta thường nói) *"suy đi nghĩ lại"*[(a)], trong chừng mực ở đây, ta không quan tâm đến đối tượng trong hình thức trực tiếp của nó mà muốn biết nó như là đã được trung giới. Ta thường cho rằng nhiệm vụ hay mục đích của triết học là ở chỗ phải nhận thức được bản chất của những sự vật, và chỉ hiểu điều này là: không được để nguyên sự vật trong trạng thái trực tiếp của chúng, trái lại, chúng phải được chứng minh là được trung giới hay được đặt cơ sở bởi cái gì khác. Ở đây, tồn tại trực tiếp của những sự vật được hình dung hầu như là một lớp vỏ hay như một tấm màn che, còn bản chất thì được che giấu ở phía đàng sau.

- Còn nếu tiếp tục nói rằng: mọi sự vật đều có một bản chất, tức là muốn nói rằng những sự vật không phải là đúng thật như những gì chúng đang trình hiện một cách trực tiếp. Một sự lần quẩn đơn thuần từ một Chất này sang một Chất khác và một sự tiến lên đơn thuần từ cái Chất sang cái Lượng (và ngược lại) không phải là tất cả, trái lại, trong sự vật, còn có một cái thường tồn[(b)], và cái này, trước hết, là bản chất của chúng. Còn về ý nghĩa khác và việc sử dụng phạm trù "bản chất", ở đây, trước hết ta hãy nhớ lại, trong tiếng Đức, ta đã sử dụng trợ động từ "sein" [là, tồn tại] để biểu thị thì quá khứ trong thuật ngữ "Wesen" [đã là, đã tồn tại / bản chất] như thế nào. | Đó là bằng cách biểu thị sự tồn tại đã qua như là *"gewesen"* [đã là, đã

[(a)] Nachdenken / "think it over"; [(b)] ein Bleibendes / something that abides in things.

từng là]. Trong tính bất quy tắc này của việc sử dụng ngôn ngữ, quả có cơ sở là một trực quan đúng đắn về mối quan hệ của tồn tại với bản chất, trong chừng mực ta có thể xét bản chất như là tồn tại đã qua; và, qua đó, ta chỉ nên lưu ý rằng: cái gì đã qua thì không phải vì thế mà bị phủ định một cách trừu tượng, trái lại, được thủ tiêu và đồng thời được bảo lưu. Chẳng hạn, ta nói: "Cäsar *đã từng* ở xứ Gaulle" (Cäsar ist in Gallien *gewesen*), thì cái bị phủ định ở đây chỉ là tính trực tiếp của những gì được khẳng định về Cäsar chứ không phải việc ông ở xứ Gaulle nói chung, bởi chính việc này tạo nên nội dung của câu nói, chỉ có điều, nội dung ấy ở đây được hình dung như là đã được thủ tiêu, vượt bỏ.

- Trong đời sống thường ngày, khi ta nói về chữ "Wesen", thì nó
S233 thường chỉ có nghĩa là một sự tập hợp hay một tổng thể, theo đó, ta [người Đức] nói về "Zeitungswesen" [ngành báo chí], về "Postwesen" [ngành bưu điện], về "Steuerwesen" [ngành thuế] v.v... và điều này chỉ được hiểu là những sự vật cần phải được nắm lấy không phải một cách riêng lẻ trong sự trực tiếp của chúng, mà như một phức hợp với tất cả những mối quan hệ khác nhau của chúng. Vậy, trong việc sử dụng ngôn ngữ như thế, hầu như ta đã có tất cả những gì có cùng nội dung là "bản chất" đối với ta.

- Ta cũng còn nói về những "bản chất" *hữu hạn*, và ta gọi con người là một "bản chất" hữu hạn. Nhưng, khi đã nói về "bản chất" như thế, tức ta thực sự đã vượt ra ngoài tính hữu hạn, và, trong chừng mực đó, việc biểu thị con người như thế là không chính xác. Rồi nếu bảo tiếp rằng: "có [es gibt] một Bản chất tối cao", qua đó để biểu thị Thượng đế, thì ở đây có hai điểm đáng chú ý. *Thứ nhất*, thuật ngữ *"có"* ("geben") là một thuật ngữ để chỉ cái hữu hạn, vì thế, ta nói chẳng hạn: "Có những hành tinh như thế, như thế...", hay "Có những cây cối với tính chất này và có những cây cối với tính chất kia...". "Có" những sự vật như thế có nghĩa là còn "có" những sự vật khác ở bên ngoài và ở bên cạnh chúng. Nhưng, Thượng đế, với

tư cách là bản thân cái Vô-hạn tuyệt đối, không phải là cái gì "có" [theo nghĩa "được chỗ"], và *bên ngoài* và *bên cạnh* Người cũng còn có những bản chất khác. Những cái gì còn có ở bên ngoài Thượng đế, thì không có được tính bản chất[a] khi tách rời với Thượng đế, mà đúng hơn, phải xem cái gì tồn tại trong sự cô lập ấy như là một cái không có-bản chất và không có chỗ dựa, như là một vẻ ngoài đơn thuần. Và điều này còn bao hàm một điểm *thứ hai* nữa: đó là, nói về Thượng đế như một Bản chất *tối cao* là không thỏa đáng. Phạm trù Lượng được mang ra dùng ở đây, thật ra, chỉ có chỗ đứng ở trong lĩnh vực của cái hữu hạn. Chẳng hạn, ta nói: đây là ngọn núi *cao nhất* trên trái đất, và qua đó, ta có hình dung rằng ngoài ngọn núi cao nhất ấy ra cũng còn có những ngọn núi cao khác. Cũng hệt như thế khi ta nói về người giàu nhất hay uyên bác nhất trong một nước. Trong khi đó, Thượng đế không đơn thuần là *một* Bản chất và cũng không đơn thuần là Bản chất *cao nhất*, trái lại, đúng hơn là bản thân Bản chất (*das* Wesen), đồng thời cũng lưu ý rằng tuy quan niệm này về Thượng đế là một cấp độ quan trọng và cần thiết trong sự phát triển của ý thức tôn giáo, nhưng, qua đó, vẫn tuyệt nhiên không tát cạn được sự sâu sắc của hình dung Kitô giáo về Thượng đế. Nếu ta chỉ xem Thượng đế một cách đơn giản và thuần túy như là bản chất và dừng lại ở đó, ta biết Người chỉ như là Quyền lực phổ biến, bất khả đề kháng, hay nói cách khác, như là vị *Chúa tể (Herr)*. Thế nhưng, kinh sợ trước vị Chúa tể đã đành là sự bắt đầu, song cũng chỉ mới là sự bắt đầu của sự hiển minh mà thôi![191]

- Chính là thoạt đầu trong tôn giáo Do Thái rồi muộn hơn trong
S234 tôn giáo Islam, Thượng đế đã được lý giải như là vị Chủa tể,

---

[a] Wesenlichkeit / essentiality.

[191] Xem: Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*: ... "cho dù sự kinh sợ trước *chủ nhân* là khởi điểm của sự minh triết, thì, trong việc ấy, ý thức vẫn chưa phải là sự *tồn tại-cho-mình* đối với chính mình"... (§195), Sđd, BVNS, tr. 451. Ở đây, Hegel dùng hình ảnh *"kinh sợ Chúa Trời"* trong Kinh Thánh, Ca vịnh, 100, 10.

và, về cơ bản, *chỉ* như là vị Chúa tể. Khuyết điểm của các tôn giáo này, nói chung, là ở chỗ không dành *quyền* [chính đáng] cho cái hữu hạn, trong khi đó, việc bám chặt lấy cái hữu hạn nơi bản thân nó (für sich) (dù đó là một cái hữu hạn tự nhiên hay trong lĩnh vực tinh thần) là điểm đặc trưng của các tôn giáo thế tục và đồng thời là phiếm thần.

- Một lập trường khác cũng thường được khăng định là cho rằng không thể có một nhận thức nào về Thượng đế như là về "Bản chất tối cao". Đó là quan điểm chung của phong trào Ánh sáng hiện đại, vốn tự hài lòng với câu nói: *"Il y a un être suprême"* [tiếng Pháp trong nguyên bản: "Có một Hữu thể tối cao"][192], và để cho sự việc dừng lại ở đó. Khi người ta nói như thế và xem Thượng đế chỉ như là "bản chất tối cao" ở phía bên kia, thì tức là họ nhìn thế giới như là cái gì cố định, khẳng định, và quên rằng bản chất chính là sự vượt bỏ mọi cái trực tiếp. Là bản chất trừu tượng ở phía bên kia, còn bên ngoài nó, mọi sự phân biệt và tính quy định đều phải mất hết, thì, trong thực tế, chỉ là một tên gọi suông, là một *caput mortuum* đơn thuần[193] của giác tính trừu tượng. Nhận thức đúng thật về Thượng đế bắt đầu với việc biết rằng: những sự vật, trong tồn tại trực tiếp của chúng, không có chân lý.

- Điều cũng thường xảy ra nữa là, không chỉ trong quan hệ với Thượng đế mà cả trong các quan hệ khác, phạm trù "bản chất" được sử dụng theo cách trừu tượng, và, trong việc nghiên cứu về những sự vật, bản chất của chúng bị cố định hóa như cái gì dửng dưng với nội dung nhất định của *vẻ ngoài* của chúng, như cái gì tự tồn nơi chính nó (für sich). Cho nên, ta cũng thường nói rằng điều chính yếu nơi con người là bản chất của họ, chứ không phải những gì họ làm hay hành xử. Điều hoàn toàn đúng trong cách nói này là ở chỗ: những gì con người làm

[192] đây là khái niệm về Thượng đế của "triết gia" trong thế kỷ Ánh sáng.

[193] Xem lại chú thích cho §44.

thì không được xem xét chỉ trong tính trực tiếp của người ấy mà như là được trung giới thông qua cái bên trong và là biểu hiện của cái bên trong nội tâm. Nhưng, không được quên rằng bản chất cũng như nội tâm bên trong chỉ chứng tỏ đúng như bản thân nó bằng cách *chuyển sang lĩnh vực của hiện tượng*, trong khi đó, gốc rễ của việc viện dẫn đến bản chất như là cái gì khác với nội dung những gì con người thực sự làm thường chỉ là mục đích khẳng định tính chủ quan đơn thuần của mình và thoát ly khỏi những gì có giá trị tự-mình-và-cho-mình.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §112

Phần II của Lôgic học: Học thuyết về Bản chất

Ba tiểu đoạn (§§112, 113, 114) dẫn nhập và cho một cái nhìn tổng quan về lĩnh vực mới mẻ của tư tưởng: lĩnh vực Bản chất. Vì tầm quan trọng của chúng trong việc tìm hiểu phần II này (và cũng vì cách viết quá cô đọng, khó hiểu của Hegel), trước hết, ta thử lần lượt phân tích từng câu một của tiểu đoạn §112 trong phần *Chính văn* và, sau đó, bàn thêm về phần *Nhận xét*.

- ***... "Bản chất là Khái niệm với tư cách là Khái niệm đã được thiết định"...***

Như đã nói, Khái niệm là thực tại duy nhất tự triển khai thông qua ba lĩnh vực của Ý niệm lôgíc: Tồn tại, Bản chất và Khái niệm. Câu 1 này xác định vị trí của lĩnh vực Bản chất bằng cách so sánh với hai lĩnh vực kia: Tồn tại và Khái niệm:

- Trong lôgíc học về Tồn tại, Khái niệm chỉ mới tự triển khai trong sự trực tiếp của cái *tự-mình* của nó. Vì thế, các mối quan hệ hợp nhất chuỗi bất liên tục của những phạm trù của Tồn tại chỉ là ngoại tại.

- Ngược lại, Bản chất (viết hoa, để chỉ toàn bộ một lĩnh vực) là Khái niệm với tư cách là Khái niệm *được thiết định*, nghĩa là, được minh nhiên hóa, được "thiết định ra bên ngoài", đi ra khỏi tính tự-mình, khiến cho những phạm trù – trong đó Bản

chất thể hiện – mang trong lòng chúng dấu vết của *tính quan hệ* giữa chúng với nhau (chứ không phải chỉ cho một sự phản tư từ bên ngoài) của tính nội tại trong vận động phản tư của Bản chất, để, cuối cùng, được tiếp thu vào trong tính phủ định tuyệt đối (= phủ định của phủ định) của Khái niệm (đúng nghĩa).

- So với trạng thái nguyên thủy và trực tiếp của Khái niệm như là Tồn tại, đây là một *sự tiến bộ*, nhưng so với những quy định của Khái niệm xét như là Khái niệm (phần III), cần thấy rõ sự khiếm khuyết, nghèo nàn của những quy định của Khái niệm với tư cách là Bản chất. Thật thế, trong Bản chất, những quy định chỉ đơn thuần *tương quan* với nhau, nghĩa là chỉ được *thiết định* chứ chưa phải như là *cho-mình*, tức, chưa phải là sự **tự**-quy định hay sự **tự**-thiết định vô hạn, chưa phải là *được phản tư vào trong chính mình* một cách tuyệt đối giống như những quy định của Khái niệm (ở cấp độ sau), trong đó mọi sự phản chiếu trong-cái khác, hay đúng hơn, mọi sự phản tư-trong-cái khác đều là một sự phản tư-trong-chính mình (giống như ánh sáng đặt trước tấm gương, phản chiếu vào tấm gương nhưng hình ảnh ấy không ngừng quay lại với chính nó, nghĩa là tự-phản chiếu hay tự-phản tư trong chính mình ngay khi tự đi ra khỏi mình).

Ta cần lưu ý: trong §83, ta đã gọi Bản chất là tồn tại-**cho mình**, theo nghĩa là cơ sở độc lập tự chủ của mọi sự hiện hữu, nhưng, trong cái **tồn tại**-cho mình ấy, nó vẫn còn là cái gì (tồn tại) trực tiếp, tương quan với *vẻ ngoài (Schein)*, là nơi nó tự trung giới trong sự hữu hạn, vì thế, chưa phải là đã được phản tư-trong-chính-mình một cách tuyệt đối trong hình thức của một cái **cho-mình** tuyệt đối (như cấp độ của "Khái niệm").

- ***Bản chất như là tồn tại tự trung giới mình với mình bởi tính phủ định chính mình***

Câu thứ hai này cũng nói lên nét chung của lĩnh vực Bản chất, nhưng nhấn mạnh chủ yếu đến *cái bên trong* của bản thân Bản chất chứ không quy chiếu đến hai lĩnh vực khác là Tồn tại và Khái niệm như câu trước. Về mặt ngôn ngữ, hình thức của Bản chất vẫn còn tạm thời vay mượn thuật ngữ của lĩnh vực trước đó là Tồn tại. Vì thế, ở câu này, ta thấy có một số thuật ngữ trong

định nghĩa về Bản chất ở cuối §111 trước đây, chủ yếu là câu *"Bản chất là tồn tại tự trung giới mình với mình"**. Hiểu như sự trung giới với mình, Bản chất quan hệ với mình đồng thời quan hệ với cái khác. Quan hệ với mình ở đây là quan hệ của cái Vô hạn đích thực, trở thành cái *cơ chất* cho mọi quy định của Tồn tại, và do đó, những quy định này, từ nay, không còn là những bộ phận cấu thành trực tiếp (như ở trong lĩnh vực Tồn tại) mà chỉ là những mômen mang *tính ý thể (Ideel)* hay bị thủ tiêu, thải hồi. Rồi, ngay với tính cách của tính ý thể và sự thủ tiêu, thải hồi ấy, *cái khác* trực tiếp – mà Bản chất quan hệ và đồng thời cũng là quan hệ với mình – thực ra không phải là một cái khác thực sự (như trong lĩnh vực Tồn tại), tức, không còn là một cái *đang tồn tại (Seiendes / what is / étant)* mà là cái gì *được thiết định* và *được trung giới*. (Một ví dụ để dễ hình dung: khi chiếc chong chóng quay tròn, mỗi điểm của ngoại vi không phải là bộ phận cấu thành *trực tiếp* (tồn tại) mà chỉ là quy định có tính "ý thể, được thiết định và được trung giới" bởi sự trùng hợp với chính mình của vận động xoay tròn trong từng "mômen" của vòng quay).

Nói cách khác, thay vì có một sự bền vững tự-mình của cái Khác trực tiếp trong lĩnh vực Tồn tại, thì cái Khác ở trong Bản chất chỉ có *"tính khẳng định" (Positivität)* trong chừng mực là một mômen của tính phủ định vô hạn như là cái tự-mình đích thực. Nó được tính phủ định vô hạn này *"thiết định"* như một mômen lập tức bị thủ tiêu, thải hồi; và cũng lập tức *được trung giới* bởi tính [vận] động tuyệt đối này, và bản thân nó – trong tính ổn định

---

* Cùng theo nghĩa đó, ta tìm thấy các định nghĩa sau đây về *Bản chất* trong các tác phẩm của Hegel: - "Bản chất là cái độc lập tự chủ *tồn tại* trong chừng mực nó tự trung giới với mình bởi sự phủ định của nó với mình; vậy, bản chất là sự thống nhất của tính phủ định tuyệt đối và tính trực tiếp" ([Đại] Khoa học Lôgíc II, 11d-12a); - "Bản chất là *tồn tại* với tư cách là *tồn tại đơn giản với mình* thông qua sự thủ tiêu sự tồn tại" (nt, I, 398c); hoặc, còn chính xác hơn nữa: "Bản chất là *Tồn tại được tái lập* trong sự thống nhất đơn giản với mình, thoát ra khỏi sự trực tiếp và khỏi mối quan hệ dửng dưng với cái khác của Tồn tại" (Bài giảng Dự bị triết học / Philosophische Propädentik, II, 2, §33).

phù du – chỉ là *vẻ ngoài (Schein / shine / semblance / l'apparence superficielle)* mà thôi.

- ***"Tồn tại không bị tiêu biến... [nhưng] bản chất là tồn tại như là "ánh hiện" [trở thành vẻ ngoài] ở trong chính mình.***

Câu thứ ba này có hai nội dung:

- Tồn tại đã không biến mất, trái lại, bản chất, trong chừng mực là quan hệ đơn giản với mình, là tồn tại. (Chữ "bản chất" bây giờ không viết hoa để chỉ một phạm trù trong lĩnh vực Bản chất). Ví dụ: sự vận động *thuần túy*, trong chừng mực **là** sự vận động thuần túy, là đồng nhất với chính nó, và, theo nghĩa đó, là bất động. Bản chất cũng thế. Trong chừng mực sự phủ định *thuần túy* **là** sự phủ định thuần túy và sự quan hệ đơn giản với chính nó, bản chất có *sự trực tiếp* của tồn tại, và, theo nghĩa đó, **là** tồn tại. Nhưng, có còn phương diện khác nữa:

- Trong bản chất ("Wesen"), tồn tại (Sein) là tồn tại *đã qua (das gewesene Sein / the being that is past / l'être passé)*. Dựa theo quy định phiến diện trước đây là một cái *trực tiếp thuần túy*, bây giờ, tồn tại *bị hạ thấp xuống (herabgesetz / degraded / rabaissé)* thành một tồn tại *chỉ* mang tính phủ định (trong chữ "herab-gesetzt", ta gặp lại chữ "gesetzt" / "được thiết định" trước đó). Chữ *"chỉ" (nur)* gắn với chữ "mang tính phủ định" cho thấy cái sau được hiểu theo nghĩa bị động của cái gì bị phủ định, chứ không theo nghĩa chủ động của cái phủ định. Nếu trong lĩnh vực trước đây, tồn tại có vẻ là cái gì mang tính khẳng định thì bây giờ "bị hạ thấp xuống" trong quan hệ với bản chất và bởi bản chất. Nó chỉ còn là một *"vẻ ngoài" (Schein)*. Nhưng, đó là vẻ ngoài **của** bản thân bản chất, vì nó chính là bản thân bản chất trong quy định bị thải hồi của sự tồn tại của nó, tức, của mối quan hệ với chính mình. Đối với bản chất, *vẻ ngoài* từ nay là hình thức hoàn toàn mới mẻ của tồn tại với tư cách là tồn tại "ÁNH HIỆN" hay "HIỆN HÌNH" trong chính mình (Scheinen in sich selbst), với tư cách là hành vi thuần túy của việc "hiện hình", "hiện ra" khiến cho tồn tại trực tiếp trong lĩnh vực lôgíc trước đây chỉ còn là môment tĩnh tại, vĩnh viễn bị vượt bỏ, vì thế Hegel viết hết sức cô đọng: *"Bản*

chất là tồn tại như là ánh hiện ở trong chính mình". Ta cần tìm hiểu câu này rõ hơn một chút.

- Bản chất không còn là tồn tại trực tiếp, mờ đục nữa mà là một vận động "lóe sáng": nó là tồn tại trong sự bùng nổ và bành trướng sự "lóe sáng" thuần túy. Sự "lóe sáng", "ánh hiện" ra khỏi chính mình là đặc điểm riêng của bản chất, do đó, mọi phạm trù của nó đều mang đặc điểm ấy của việc vượt ra khỏi chính mình, của *tính quan hệ (Relativität / relationality)* của mỗi cái hướng đến những cái khác, một cách vừa nội tại vừa mình nhiên. Nói khác đi, bản chất là mối *quan hệ* với sự trực tiếp mà nó là sự phủ định tuyệt đối*.

- Song, sự "ánh hiện" thuần túy của bản chất – như là tính phủ định tuyệt đối – không thể không có "ánh tượng" hay "vẻ ngoài" (Schein) mà nó là sự phủ định. Khi thiết định và phủ định, sự ánh hiện này của bản chất là một sự ánh hiện *ở trong chính mình*, nghĩa là, sự bành trướng và đẩy chính mình lại đồng nhất với một sự quay về với chính mình; nghĩa là, một quan hệ với cái khác đồng nhất với một quan hệ với chính mình. Khi ánh hiện ra trong cái khác – là ánh tượng của nó –, bản chất chỉ ánh hiện ở trong chính nó (sẽ bàn kỹ ở §115), vì *cái khác của nó lại là bản thân nó trong hình thức của sự trực tiếp*, và, vì thế, chỉ là một môment của nó, để, thông qua việc

---

* Hegel dùng chữ *"Schein"* / động từ: *"scheinen"* vì chữ này vừa có nguồn gốc lịch sự ("ao tượng siêu nghiệm" / "transzendentaler Schein" nơi Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B350 và tiếp) vừa là cách chơi chữ giữa chữ Schein và Sein (tồn tại). Ở đây, ta cần nắm vững nội dung tư biện của chữ này như vừa nói trên: vẻ ngoài hay ánh tượng (Schein) là *tồn tại* trong chừng mực tồn tại được "nâng cao" trong hình thức tồn tại mới, đó là bản chất. Nó không còn là tồn tại mờ đục trong sự trực tiếp của nó nữa mà là tồn tại đã được "soi sáng", còn bản chất là sự "chiếu sáng" thuần túy. Trong tiếng Đức, động từ *scheinen* vừa có nghĩa là "sáng lên", "lóe lên", vừa có nghĩa là "hiện ra", "tỏ ra". Do đó, tạm dịch sang tiếng Việt là: "ánh hiện", hay "hiện hình", "hiện ra như vẻ ngoài", còn *Schein* được dịch là "ánh tượng", "vẻ ngoài". (Xem thêm *chú thích* 257 trong bản dịch *Hiện tượng học Tinh thần* về "vẻ ngoài" (Schein) và "hiện tượng" (Erscheinung), BVNS, Sđd, tr. 344-346). Về *"hiện tượng"*, ta sẽ gặp ở §131 và tiếp.

phủ định cái khác này, bản chất tự-khẳng định mình trong tính phủ định tuyệt đối của nó. (Ta có thể nói, trong tính phủ định tuyệt đối của bản chất như là sự phủ định của phủ định, bản chất là mômen của sự phủ định *làm công việc phủ định*, còn ánh tượng hay vẻ ngoài là mômen của sự phủ định *bị phủ định*. Tuy nhiên, cả hai là một và cùng một tính phủ định vô hạn, không có sự phân biệt giữa hai hạn từ ấy).

Phần Nhận xét cho §112:

- *Định nghĩa mới về cái Tuyệt đối: cái Tuyệt đối là bản chất*
  - Là phạm trù cơ bản tạo nên nền tảng của mọi tồn tại, bản chất mang lại một định nghĩa mới về cái Tuyệt đối: *cái Tuyệt đối là bản chất*. Nhưng, bản chất ở đây mới chỉ là sự phủ định đầu tiên đối với tồn tại, do đó chưa được quy định một cách cụ thể, chưa mang lại cho mình một tồn tại-hiện có đúng nghĩa. Nó chỉ mới là tính phủ định thuần túy trong tính đơn giản và trong tính nội tại của mối quan hệ với chính mình. Do đó, định nghĩa mới này về cái Tuyệt đối, theo một nghĩa nào đó, cũng không khác gì định nghĩa trước đây rằng *cái Tuyệt đối là tồn tại*, trong chừng mực tồn tại cũng là mối quan hệ đơn giản với chính mình. Tuy nhiên, định nghĩa mới này đồng thời là được *nâng cao* hơn so với định nghĩa trước, vì bản chất là tồn tại *đã đi vào trong chính mình (das in sich gegangene Sein / being that has gone into itself / l'être qui est allé dans soi)*, nghĩa là, tồn tại đã được đào sâu thêm, do đó, tồn tại trước đây chỉ còn là một mômen hời hợt. Như thế, mối quan hệ đơn giản với chính mình của bản chất không còn là mối quan hệ đơn giản với chính mình của tồn tại nữa, mà là *được thiết định*: là *sự trung giới* (tức: được đặt trong mối quan hệ) *giữa mình* (như là ánh tượng trực tiếp) *ở trong mình* (trong và bởi vận động tuyệt đối của tính phủ định thuần túy) *với chính mình* (như là bản chất ngang bằng hay đồng nhất với chính mình trong tính phủ định vô hạn).

  - Cái Tuyệt đối bây giờ được xác định như là *bản chất* chứ không còn như là *tồn tại*. Nhưng, bản chất là tính phủ định vô hạn. Nếu ta hiểu bản chất theo kiểu hình dung bằng biểu tượng thông thường, nó chỉ là *hình thức trống rỗng* vì bị tước bỏ hết mọi quy định cụ thể, nghĩa là, tính phủ định có nguy cơ bị ngộ nhận là một sự *trừu tượng (hóa)* khỏi mọi thuộc tính nhất

định. Trong trường hợp ấy, sự trừu tượng (và đi kèm với nó là tính phủ định) chỉ còn là một *sự phản tư ngoại tại*, xa lạ với bản thân sự vận động của bản chất. Hành vi phủ định trừu tượng ấy không phải là vận động phủ định của bản thân bản chất mà rơi ra khỏi nó, quy giản nó thành cái *caput mortuum* (xem chú thích cho §44), tức thành cái "cặn bã" của sự trừu tượng, thành một phạm trù cơ bản nhưng trống rỗng và trừu tượng, thành một kết quả trần trụi *mà không có tiền đề* của chính nó, tức không có *sự vận động tự-phủ định* của tồn tại và của mọi quy định.

- Trong khi đó, không phải một sự phủ định *ngoại tại* là đủ để dẫn tồn tại đến chỗ tự đào sâu chính mình, mà là một phép biện chứng *nội tại* như định nghĩa ở §81 (sự tự thải hồi những quy định hữu hạn và chuyển sang cái đối lập). Tuy bản chất được gọi là *chân lý* của tồn tại (và là sự phủ định của nó) nhưng đó là kết quả của sự tự-phủ định của tồn tại, nghĩa là: không gì khác hơn là tồn tại tự nội tại hóa, tự đi vào trong chính mình, tự phủ định mình trở thành "ánh tượng" hay "vẻ ngoài" hời hợt. Vậy, trong tiến trình trở thành bản chất, tồn tại cho thấy *tính nhị bội* nội tại: sự trực tiếp và sự trung giới ở ngay trong vận động của bản chất. Sự khác biệt giữa "tồn tại-đã-đi-vào-trong-chính mình" (tức: bản chất) và tồn tại trực tiếp là sự vận động biến đổi tính nội tại ("trong chính mình") thành cái vẻ ngoài hời hợt ("tồn tại") và ngược lại. Vận động nội tại của bản chất (không còn sự tĩnh tại trực tiếp của tồn tại) gọi là *sự PHẢN TƯ* của bản chất hay sự *"ánh hiện ở trong chính mình"*, hai thuật ngữ biểu thị quy định riêng có của bản thân bản chất. Thế nào là "phản tư"? Khác với tồn tại trực tiếp, bản chất có một sự *tự-vận động nội tại* (*Selbstbewegung* / *automouvement*: xem Đại Lô gíc học II, 13a). Như đã nói, bản chất là tồn tại với tư cách là *"ánh chiếu ở trong chính mình"*. "Ánh chiếu" (Scheinen) là vận động đi ra khỏi chính mình để quan hệ với cái khác, và, như đã thấy, vận động này là đồng nhất với vận động quay về với chính mình và quan hệ với chính mình (in sich selbst). Và đó cũng chính là nội dung của phạm trù "sự phản tư". Phản tư là ra khỏi chính mình để đi vào trong chính mình (như hình ảnh phản chiếu lại từ tấm gương hay khi ta "nghĩ đi nghĩ lại" để hiểu một đối tượng). Đó là sự vận động nơi chính mình, sự tự-vận động phản tư của bản chất, như Hegel định nghĩa rõ hơn trong [Đại] Lôgíc học: khác

với tồn tại trực tiếp, bản chất là sự phản tư, tức là "vận động của sự trở thành và của sự chuyển sang cái khác mà vẫn ở trong chính mình, là nơi cái được phân biệt chỉ được quy định một cách tuyệt đối như là cái phủ định tự mình, như là *về ngoài* [hay "ánh tượng"]" (II, 13c). Hai mômen của vận động này là: *phản tư-trong-cái khác* và *phản tư-trong-mình*. Khác với lĩnh vực Khái niệm (ở phần III), trong lĩnh vực Bản chất, mômen trước chiếm ưu thế, vì những quy định của nó, như đã thấy, đều ở trong mối *tương quan* với nhau, chứ chưa được phản tư ở trong chính mình một cách tuyệt đối như trong Khái niệm (đúng nghĩa).

§113

Trong bản chất, sự quan hệ-với-chính mình là hình thức của *sự đồng nhất*, của *sự phản tư-ở-trong-chính mình*. Ở đây, hình thức này đã thế chỗ cho *sự trực tiếp* của tồn tại; [nhưng] cả hai đều là các sự trừu tượng giống như nhau của sự quan hệ-với-mình[a].

S235 Tính vô-tư tưởng của cảm năng[b] [nhận thức cảm tính] – nắm lấy mọi cái bị giới hạn và hữu hạn như là một cái gì *đơn thuần tồn tại*[c] – chuyển thành tính ngoan cố của giác tính, nắm bắt mọi cái hữu hạn như là cái gì *đồng nhất với chính nó* [và] *không tự mâu thuẫn nội tại*[d].

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §113

Hình thức của tính đồng nhất trong bản chất thế chỗ cho sự trực tiếp của tồn tại...

---

[a] Beziehung-auf-sich / relation-to-self; [b] Sinnlichkeit / sense-knowledge; [c] ein Seiendes / something that [simply] is; [d] als ein mit sich Identisches, sich in sich nicht Widersprechendes / as something-identical-with-itself, [and] not inwardly contradichtig itself.

- Như đã thấy ở tiểu đoạn trước, bản chất chỉ là mối quan hệ với chính mình trong chừng mực quan hệ này là quan hệ với cái khác, nhưng, đó là với cái khác được thiết định và được trung giới chỉ như là *vẻ ngoài, ánh tượng*. Đó là sự khiếm khuyết của cả hai đối cực của bản chất: tồn tại chỉ tồn tại như là vẻ ngoài của bản chất, và bản chất chỉ là bản chất của [tồn tại như là] vẻ ngoài.

- Tuy có sự trung giới của mối quan hệ với cái khác, nhưng bản chất là *quan hệ với chính mình*. Xét một cách trừu tượng, nghĩa là, một cách cô lập, quan hệ với chính mình trong bản chất là sự trừu tượng hoàn toàn hình thức, hay, nói cách khác, là hình thức của *sự đồng nhất*, của *sự phản tư-ở trong-mình*. Rồi, do là sự *ánh hiện*, Bản chất là sự phản tư, hướng đến cái khác, tự dị biệt hóa, nhưng sự ánh hiện ấy – tuy không tuyệt đối – vẫn quay lại với chính mình như là sự ánh hiện *ở trong chính mình*, nên, xét một cách cô lập, sự phản tư-ở-trong-mình này của Bản chất cũng là môment hình thức của sự *đồng nhất* của nó, của mối quan hệ *với chính mình*. Thế nhưng, quan hệ-với-chính mình là định nghĩa về *sự trực tiếp của tồn tại*. Do đó, đến từ tồn tại, sự đồng nhất hay sự phản tư-ở-trong-chính mình trong Bản chất bây giờ *thế chỗ* cho *sự trực tiếp* của tồn tại trong lĩnh vực trước đây. Thật thế, cả hai: sự đồng nhất của Bản chất và sự trực tiếp của Tồn tại đều là *cùng những sự trừu tượng* của sự quan hệ-với-chính mình.

- Tuy nhiên, vẫn có một sự khác biệt một trời một vực giữa sự đồng nhất của bản chất với sự trực tiếp của tồn tại (sự "thế chỗ" hàm nghĩa một sự khác biệt). Những phạm trù trong Bản chất sẽ là những hình thức trừu tượng tự thể hiện bản thân chúng như là *sự đồng nhất quay trở lại với chính mình*, điều chưa có được trong những phạm trù của Tồn tại: [trong lĩnh vực Tồn tại] chúng bộc lộ khuyết điểm của chúng ở chỗ: không phải nhờ một sự ánh hiện chủ động trong cái khác một cách nội tại mà chỉ nhờ vào một sự *chuyển sang* hay *quá độ* sang cái khác một cách dửng dưng.

- ***Phần Nhận xét: §113***

Đây là *Nhận xét* đáng chú ý:

- Hai sự trừu tượng trên *bình diện siêu hình học* (một bên là sự trực tiếp của tồn tại và bên kia là sự đồng nhất của bản chất) có thể được chuyển sang *bình diện nhận thức luận*, khiến cho tồn tại và bản chất trở thành cặp đối ứng về mặt *nhận thức*: *cảm năng* và *giác tính*. Khi xem cảm năng và giác tính là hai "quan năng của nhận thức", ta gặp lại một sự trừu tượng tương tự. Sự "vô-tư tưởng" sẽ *ngoan cố* bám chặt lấy các hình thức trừu tượng của tồn tại và của sự đồng nhất: *cảm năng* xem tất cả những gì hữu hạn và bị hạn chế là *cái đang tồn tại* trực tiếp, không có sự phủ định và thay đổi; *giác tính* thì nắm lấy cái đang tồn tại này như là cái gì *đồng nhất với chính mình*, thoát khỏi tính phủ định của sự khác biệt với chính mình và do đó, *không tự-mâu thuẫn nội tại*. Như ta sẽ thấy ở §§115-116, *sự khác biệt* và *sự mâu thuẫn* là hai quy định của sự phản tư, luôn gắn liền một cách mật thiết với sự đồng nhất.

§114

Sự đồng nhất này – đến từ tồn tại – [nên] thoạt đầu xuất hiện ra[a] như bị dính chặt chỉ với những quy định của tồn tại, và [với tính chất ấy] quan hệ với tồn tại như với *một cái gì ngoại tại*. Khi tồn tại được nắm lấy một cách tách rời với bản chất như thế, nó [tồn tại] bị gọi là *cái "không-bản chất"*[b]. Nhưng, bản chất là tồn tại-ở trong-chính mình[c]; nó có *tính bản chất* chỉ trong chừng mực nó có cái phủ định của mình ở trong chính mình, [nghĩa là] có sự quan hệ-với-cái khác hay có sự trung giới ở bên trong chính mình. Vì thế, nó có cái không-bản chất như là "vẻ ngoài" của riêng nó ở trong nó[d]. Nhưng, vì lẽ ở trong việc *ánh hiện* [thành vẻ ngoài] hay trong việc trung giới có chứa đựng việc phân biệt, nên bản thân cái được phân biệt cũng mang hình thức của sự đồng nhất, trong sự phân biệt của nó với sự đồng nhất mà từ đó nó nảy sinh ra và trong đó nó không "tồn

[a] erscheint / appears; [b] das Unwesentliche / the "inessential"; [c] Insichsein / being-within-self; [d] als seinen eigenen Schein in sich / as its own shine within itself.

tại" hay [chỉ] ở trong đó như là "về ngoài". | Cho nên, bản thân cái được phân biệt cũng ở trong hình thức hay phương cách (Weise) của sự trực tiếp tự-quan hệ với mình hay của tồn tại. | Và, vì lý do đó, lĩnh vực của Bản chất trở thành một sự nối kết bất toàn [không hoàn hảo] giữa *sự trực tiếp* và *sự trung giới*. Tất cả đều được thiết định ở trong lĩnh vực ấy theo kiểu tự quan hệ mình với chính mình [sự trực tiếp], đồng thời đã đi ra khỏi sự trực tiếp ấy [tức: sự trung giới]. | Nó được thiết định như là *một tồn tại của sự phản tư* [hay phản chiếu], một tồn tại trong đó một cái khác "chiếu" vào và nó "chiếu" vào bên trong một cái khác. – Vì thế, lĩnh vực của Bản chất cũng là lĩnh vực của *sự mâu thuẫn được thiết định*, trong khi đó, trong lĩnh vực của Tồn tại, sự mâu thuẫn này chỉ mới là *tự-mình [mặc nhiên]*.

Vì lẽ [chỉ có] Một Khái niệm là cái gì có tính "bao thể"[(a)] ở trong tất cả, nên những quy định diễn ra trong sự phát triển của Bản chất cũng cùng là những quy định diễn ra trong sự phát triển của Tồn tại, chỉ có điều, chúng diễn ra trong hình thức *đã được phản tư [đã được phản chiếu]*. Do đó, thay vì *tồn tại* và *hư vô* thì bây giờ, các hình thức của *cái khẳng định* và *cái phủ định* bước vào. | Thoạt đầu, cái khẳng định – như là *sự đồng nhất* – tương ứng với tồn tại không có sự đối lập, trong khi cái phủ định (ánh hiện ở trong chính mình[(b)]) phát triển như là *sự khác biệt* [hay phân biệt][(c)]. | Rồi, *sự trở thành*, cùng cách ấy, thể hiện ra
S236 như là chính *cơ sở*[(d)] của *tồn tại-hiện có*, và, tồn tại-hiện có – như là đã được phản tư về cơ sở của mình – là *sự hiện hữu*[(e)] [xem §123] và v.v...

- Phần này của Lôgic học là phần khó nhất vì nó chứa đựng hầu hết các phạm trù của Siêu hình học và của khoa học nói chung: nó chứa đựng chúng như là các sản phẩm của

---

[(a)] das Substantielle / what is substantial; [(b)] in sich scheinend / shining within itself; [(c)] der Unterschied / difference, distinction; [(d)] Grund / ground; [(e)] Existenz / existence.

giác tính phản tư, tức thứ giác tính *vừa* thiết định những sự khác biệt như là *độc lập* tự tồn [với nhau][a] *vừa* đồng thời thiết định *tính quan hệ* của chúng[b]. | Nhưng, nó chỉ nối kết cả hai điều này lại *bên cạnh* nhau hay *nối tiếp theo nhau* bằng một *cái Cũng*, chứ không tập hợp các tư tưởng này lại với nhau [trong một thể thống nhất]; [tức], không hợp nhất chúng lại thành Khái niệm.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §114

Cái "không-bản chất" (das Unwesentliche / the unessential / l'inessentiel) và cái [có tính] bản chất" (das Wesentliche / the essential / l'essentiel)

- Một cách nào đó, có thể nói: tư tưởng về bản chất *đến từ* tư tưởng về tồn tại. Vì, ngay từ đầu của sự phát triển lôgíc, tư tưởng tự khẳng định trước hết như là "tồn tại", trong sự trực tiếp của nó. Rồi "sau đó", do sự trực tiếp tự phủ định, nên tư tưởng tự khẳng định như bản chất, tức như sự trung giới hay tính phủ định vô hạn. Về phương diện trình tự lôgíc, bản chất đến từ tồn tại, nhưng trong thực tế, chính bản chất *làm cơ sở* cho tồn tại vì nó *thiết định* tồn tại như là mômen bị thải hồi trong sự quan hệ đơn giản của nó với chính mình.

- Bản chất "đến từ" tồn tại nên thoạt đầu xuất hiện trong sự trực tiếp của mối quan hệ-với-mình, trong sự trừu tượng của sự phản tư-trong-chính mình, tức, trong một sự đồng nhất với chính mình; nói khác đi, phục hồi *sự trực tiếp* của tồn tại ở cấp độ bản chất.

- Với tư cách ấy, bản chất bị tác động hay bị "dính chặt" với những quy định của *tồn tại*. Đối lập với sự trực tiếp của tồn tại, bản chất thoạt đầu xuất hiện ra như một sự trực tiếp *khác*, cũng "tồn tại" giống như tồn tại. Cả hai trở thành hai cái "khác" của

---

[a] Selbständig / independent / autosubsistant (Pháp); [b] ihre Relativität / their relationality.

nhau, với tính ngoại tại và tính hữu hạn vốn thuộc về quy định của tồn tại, hay, đúng hơn, của *tồn tại-hiện có (Dasein / Being-there / l'être-là)*. Theo nghĩa đó, bản chất-đồng-nhất-với-mình quan hệ với tồn tại giống như *cái gì ngoại tại* quan hệ *với một cái ngoại tại*. Tồn tại quan hệ với bản chất giống hệt như trong lĩnh vực tồn tại-hiện có, một cái-gì-đó (Etwas / something / Quelque-chose) ở bên cạnh một cái khác. Nếu cái-gì-đó ngoại tại này được nắm lấy một cách cô lập, tách rời với bản chất, nó được gọi là **"cái không-bản chất"**.

- Nhưng, mối quan hệ ngoại tại như thế giữa cái *tồn tại-không bản chất* với cái tồn tại khác, gọi là **cái có tính bản chất** (hay bản chất) là không ổn, không đứng vững. Vì lẽ, bản chất – do tính phủ định chính mình – là tồn tại tự-trung giới với chính mình: nó là "tồn tại-trong-chính mình", là "cái có tính bản chất" trong chừng mực nó có bên trong nó cái phủ định chính mình, tức, như §112 đã nói, có trong chính nó mối quan hệ với cái khác (hay sự "trung giới"), nghĩa là, có sự "biến đổi" lĩnh vực tồn tại, khiến cho cái khác chỉ là một "vẻ ngoài", một "ánh tượng" của nó. Bản chất không thể quan hệ với cái không-bản chất của vẻ ngoài như với cái-gì-đó ở bên ngoài. Ngược lại, theo định nghĩa, nó có cái phủ định của chính nó ở bên trong nó, nghĩa là có cái không-bản chất như là *vẻ ngoài hay ánh tượng của riêng nó*.

- Hành vi thuần túy của sự trung giới tiền-giả định một hạn từ trực tiếp để nó trung giới. Do đó, luôn có một *sự nhân đôi* hay *hóa đôi (Verdoppelung)* ở trong lòng bản chất, nghĩa là có một sự phân biệt hay một sự dị biệt hóa giữa hai hạn từ. Vì thế, Hegel viết: ... *"Ở trong việc ánh hiện hay trong việc trung giới có chứa đựng một việc phân biệt" ("Das Unterscheiden ist enthalten im Scheinen oder Vermitteln / there is a distinguishing contained in the shining or mediating / le différencier est contenue dans le paraître ou le médiatiser)*. Cái được phân biệt ở đây là vẻ ngoài, ánh tượng. Nó đến từ sự đồng nhất của bản chất và tạo nên một trong những mômen của bản chất, nhưng nó *không tồn tại*, nói rõ hơn, nó không tồn tại *ở trong* sự đồng nhất này, bởi sự đồng nhất này là sự đồng nhất của sự phủ định tuyệt đối, qua đó mọi tồn tại trực tiếp đều bị *hạ thấp xuống* thành một tồn tại đơn thuần mang tính phụ

định, thành một vẻ ngoài. Nó *không* tồn tại mà chỉ có mặt đơn thuần như *vẻ ngoài, ánh tượng*. Bản chất *"ánh hiện" (shein)* trong ánh tượng này như trong một môмen của nó mà thôi.

- Trong ánh tượng (hay trong cái được phân biệt này), ta thấy rõ hai nét tiêu biểu của bản chất: tính phủ định và tính trực tiếp. Tính phủ định biến nó thành một vẻ ngoài đơn thuần. Đồng thời, tính trực tiếp mang lại cho nó một hình thức trừu tượng của sự đồng nhất, *như thể* cái gì thuộc về tồn tại. Vậy, cái được phân biệt, cái vẻ ngoài hay cái không-bản chất này mang tính *nghịch lý*: có sự tự tồn của một tồn tại trực tiếp, nhưng lại là phủ định, không tồn tại ngay trong lòng bản chất. Đúng hơn, đây không phải là một nghịch lý (Paradox) mà là **sự mâu thuẫn (Widerspruch / contradiction)** cấu tạo nên lĩnh vực Bản chất.

- Do đó, Hegel kết luận: lĩnh vực Bản chất trở thành một miếng đất phức tạp của *"một sự nối kết bất toàn [không hoàn hảo] giữa sự trực tiếp và sự trung giới"*. Tại sao là "bất toàn"? Ta hãy thử so sánh với lĩnh vực Khái niệm ở phần III. Trong lĩnh vực của Khái niệm, sự trung giới **sẽ là** sự trực tiếp trong một sự liên tục tuyệt đối và tương hỗ: cái *phổ biến* sẽ tiếp tục một cách tuyệt đối ở trong cái *đặc thù*, và sự thống nhất-đối lập của hai môмen này sẽ tạo nên Khái niệm trong môмen *đơn nhất* của sự khai triển bản thân và của tính phủ định tuyệt đối. Trái lại, ở đây, trong lĩnh vực Bản chất, *sự mâu thuẫn này chỉ được thiết định chứ chưa được giải quyết*. Sự mâu thuẫn ấy tự thể hiện trong Bản chất bằng một cái **"Cũng"** giản đơn, một sự nối kết theo kiểu "đặt bên cạnh nhau" trừu tượng, và, từ giác độ ấy, là một sự nối kết *bất toàn* giữa sự trực tiếp và sự trung giới. Mọi môмen có tính bản chất hay không-bản chất đều *được thiết định* như là quan hệ với mình [*sự trực tiếp*], và *"đồng thời đã đi ra khỏi sự trực tiếp ấy [sự trung giới]*, nghĩa là như tồn tại được trung giới để một cái khác "ánh chiếu" vào, và, ngược lại, "ánh chiếu" trong cái khác.

- Trong lĩnh vực Tồn tại trước đây, sự mâu thuẫn này đã có mặt nhưng chỉ mới là *"tự-mình"* (mặc nhiên); nó tự giấu mình đằng sau những sự quá độ đột ngột và sự luân phiên của phạm trù này sang phạm trù kia; còn thiếu sự liên tục và sự *tương*

quan trong đó việc "ánh chiếu" qua lại của mọi phạm trù vào trong nhau có thể mang hình thức *minh nhiên* của sự mâu thuẫn, vì không có sự tương quan thì cũng không có sự mâu thuẫn. Sự mâu thuẫn ấy (mỗi phạm trù, vd: nội dung, hình thức, khả năng, tất yếu, nguyên nhân, kết quả... là một *tồn tại* nhưng lại hướng đến phạm trù kia, tự phản tư / phản chiếu trong đó, ánh chiếu trong đó, vì thế, là *một tồn tại của sự phản tư*), như đã nói, chỉ mới *được thiết định* chứ *chưa được giải quyết*, nghĩa là chưa có được nguyên tắc *phổ biến và tự do* để có được tính khả niệm tuyệt đối [tính có thể hiểu được] về mọi quy định đặc thù.

- ***Phần Nhận xét cho §114***

Phần *Nhận xét* này có nhiều điểm đáng chú ý:

- Trong sự phát triển của Bản chất, ta gặp lại chính những quy định trong sự phát triển của Tồn tại trước đây. Nhưng, chỗ khác biệt, như đã nói, là: trong Bản chất, những quy định không còn mang hình thức của sự trực tiếp như trong Tồn tại mà dưới hình thức *được phản tư*, nghĩa là, chúng phản chiếu nhau, quan hệ với nhau nhưng không đi khỏi chính mình. Trong Tồn tại, ta có các phạm trù trực tiếp của tư tưởng là *tồn tại* và *hư vô* trực tiếp. Phép biện chứng vận hành ở đó là sự quá độ song đôi của cái này sang cái kia trong hình thức bất liên tục của việc chuyển sang nhau đột ngột và trực tiếp. Trong Bản chất, tình hình khác hẳn. Thế chỗ cho *tồn tại* và *hư vô*, ta có các phạm trù đầu tiên của Bản chất trong hình thức của *cái khẳng định* và *cái phủ định*. (Gọi cái khẳng định và cái phủ định là *"các hình thức"* vì chúng thoạt đầu là *các hình thức* của sự phản tư thuần túy của Bản chất *trước khi* chuyển hóa thành *sự hiện hữu* (§§123 và tiếp).

- *Cái khẳng định* thoạt tiên (như sẽ thấy ở tiểu đoạn sau) thể hiện trong hình thức trừu tượng nhất của *sự đồng nhất* (§115). Nhưng, dù là sự đồng nhất đơn giản, nó chỉ tương ứng với "tồn tại thuần túy" của lĩnh vực Tồn tại trong chừng mực đưa cái sau lên một cấp độ lôgíc cao hơn. Thật thế, tồn tại không thực sự đối lập với hư vô, giữa hai cái không có *mối quan hệ* nào (xem lại: §88). Ngược lại, sự đồng nhất *hướng đến* sự

khác biệt vì chỉ có sự đồng nhất khi có sự phân biệt, và hơn thế nữa, cái khẳng định luôn gắn liền với cái đối lập của nó là cái phủ định, giống như hai cực của một nam châm.

- Cũng thế, *cái phủ định* thoạt đầu thể hiện trong hình thức trừu tượng nhất của *sự khác biệt* (§116), tương ứng với hư vô trong lĩnh vực Tồn tại. Nhưng, khác với hư vô còn bị bao bọc trong sự trực tiếp, không có quan hệ và không có sự đối lập, cái phủ định là cái gì *đã phát triển*, là sự phản tư-trong-cái-khác, tức trong cái khẳng định mà nó vốn gắn liền. Rồi tiếp tục cũng thế, trong Bản chất, *cơ sở (Grund / Ground / fondement)* tương ứng với *sự trở thành* trong lĩnh vực Tồn tại. Nhưng, trong khi *sự trở thành* "sụp đổ" lập tức trong *tồn tại-đang-có* như là kết quả trực tiếp của nó, thì *cơ sở* lại làm cơ sở cho tồn tại-đang-có, vì cơ sở, do bản tính của nó, chỉ là cơ sở trong chừng mực nó là cơ sở cho *cái-gì-đó*, hay, nói khái quát hơn, cho *tồn tại-hiện có* trong chừng mực tồn tại-hiện có – thoát thai từ cơ sở và được cơ sở thiết định – không còn mang hình thức đơn giản, trực tiếp của tồn tại-hiện có nữa, trái lại, mang hình thức được phản tư của *sự hiện hữu* (§123). (Chữ "sự hiện hữu" / Existenz, như sẽ thấy, nói lên mối quan hệ xuất phát từ nguồn gốc, cơ sở ("ex") để từ đó có sự tự tồn (Ex-sistenz).

- Hegel bảo Học thuyết về Bản chất là phần *khó nhất* của Lôgic học, chứa đựng chủ yếu những phạm trù của Siêu hình học cổ truyền (chẳng hạn: cơ sở hay lý do tồn tại, bản chất và hiện hữu, chất liệu và hình thức, khả năng và tất yếu v.v...) cũng như những phạm trù của các khoa học nói chung (chẳng hạn: sự vật và các thuộc tính của nó, lực và sự ngoại tại hóa của nó, nguyên nhân và kết quả v.v...). Nhưng, "khó" ở đây không chỉ có nghĩa là "khó hiểu" mà còn là *khó* ở việc khắc phục tính cứng nhắc và phiến diện của chúng.

- Thật thế, các phạm trù này của Siêu hình học và các khoa học là sản phẩm của *giác tính phản tư* theo định nghĩa ở §80, nghĩa là, sản phẩm của tư duy bám chặt lấy các quy định cứng nhắc, cố định, chúng được phân biệt trong mối quan hệ với những sản phẩm khác nên thường được xem như những sự khác biệt *độc lập-tự tồn*.

- Song, trong chừng mực giác tính thiết định các phạm trù, nó *mặc nhiên* bước vào mômen "biện chứng" (theo định nghĩa ở §81), tức, thừa nhận sự tự-thủ tiêu của những quy định hữu hạn và sự chuyển sang những cái đối lập của chúng. Từ đó, giác tính sẽ trên đường đi đến *lý tính*. Nhưng, sai lầm của giác tính là dừng lại ở sự nối kết đơn giản giữa hai phương diện "độc lập tự tồn" và "tính quan hệ"; nó tự vừa lòng với việc đặt hai phương diện này bên cạnh nhau bằng một cái "*Cũng*" đơn giản, thay vì tập hợp cả hai cái đối lập vào trong một nhất thể cụ thể của Khái niệm. Nói khác đi, giác tính chưa giải quyết được sự mâu thuẫn do chính nó thiết định nên bằng một sự *tự-trung giới* và *tự-quy định hoàn hảo* như cấp độ của Khái niệm sau này.

A

BẢN CHẤT NHƯ LÀ CƠ SỞ[a] CỦA SỰ HIỆN HỮU

a: Các quy định thuần túy của sự phản tư

1. Sự đồng nhất

§115

Bản chất ánh hiện *trong mình*[b] hay [nói cách khác] là sự phản tư thuần túy. | Bằng cách ấy, nó chỉ là sự quan hệ với mình (không phải như là sự quan hệ trực tiếp mà như là sự quan hệ đã được phản tư): *sự đồng nhất với mình*[c].

Sự đồng nhất này là sự đồng nhất *hình thức* hay là *sự đồng nhất-của-giác tính*[d], trong chừng mực nó bị nắm chặt lấy và bị *trừu tượng hóa* [hay *bị tước bỏ*] khỏi sự khác biệt [hay phân biệt]. Hay, nói đúng hơn, chính *sự trừu tượng* là việc thiết định sự đồng nhất hình thức này, là việc biến một cái gì cụ thể trong bản thân thành hình thức này của tính đơn giản, – hoặc đó là trường hợp một bộ phận của cái đa tạp hiện diện trong cái cụ thể bị *tước bỏ đi* (thông qua cái gọi là *sự phân tích*) và chỉ có *một* trong những yếu tố đa tạp này là được lọc lựa ra; hoặc, bằng cách tước bỏ *tính khác nhau*[e] của chúng, [khiến cho] những tính quy định đa tạp bị *dồn lại thành Một*.

---

[a] Grund / ground; [b] das Wesen scheint in sich / Essence shines within itself / l'Essence paraît dans soi; [c] Identität mit sich / identity with itself / Identité avec soi; [d] Verstandesidentität / identity-of-the-understanding; [e] ihre Verschiedenheit / their diversity.

Khi sự đồng nhất được gắn với cái Tuyệt đối như là chủ ngữ của một mệnh đề, thì mệnh đề ấy là: *"Cái Tuyệt đối là cái đồng nhất với chính mình"*. – Mệnh đề này tuy là đúng nhưng lại không rõ muốn nói gì trong ý nghĩa đúng thật của nó. | Hay ít ra mệnh đề này cũng không hoàn chỉnh trong sự diễn đạt, bởi ta vẫn không biết nó dứt khoát muốn nói gì: phải chăng đó chỉ là *sự đồng nhất-của-giác tính*, tức, sự đồng nhất trong sự đối lập lại với những quy định khác của Bản chất, hoặc đó quả thật là sự đồng nhất *cụ thể* ở trong chính nó. | Cái sau này (như sẽ thấy ở sau) thoạt đầu là *cơ sở*, và rồi, trong chân lý [hay sự thật] cao hơn của nó, là *Khái niệm*. – Và lại, chính bản thân chữ *"tuyệt đối"* cũng thường không có nghĩa gì khác hơn so với nghĩa của chữ *"trừu tượng"*, cho nên "không gian *tuyệt đối*", "thời gian *tuyệt đối*" chẳng có nghĩa gì khác hơn là không gian trừu tượng và thời gian trừu tượng[194].

Những quy định của Bản chất – nếu được nắm lấy như là những quy định *có tính bản chất (wesentlich)* – sẽ trở thành những thuộc tính [hay những vị ngữ] của một chủ thể [hay một chủ ngữ] đã được tiền-giả định; và, bởi chúng là có tính bản chất, nên chủ thể [hay chủ ngữ] này là *Tất cả*. Các mệnh đề ra đời từ đó được phát biểu như là *các quy luật phổ biến của tư duy*. Theo đó, *mệnh đề [hay nguyên tắc] của sự đồng nhất* là: *"Tất cả là đồng nhất với mình: A=A"*; và phủ định là: *"A không thể đồng thời là A và không phải A"*. – Thay vì là một quy luật đúng thật của tư duy, mệnh đề này không gì khác hơn là quy luật của *giác tính trừu tượng*. Ngay bản thân *hình thức của mệnh đề* đã mâu thuẫn lại với nó: vì lẽ một mệnh đề như thế cũng hứa hẹn [có] một sự khác biệt [hay phân biệt] giữa chủ ngữ và vị ngữ, nhưng lại không làm được điều mà hình thức của nó đòi hỏi. Nhất là, nó bị chính các

(194) *"ab-solut"*: nghĩa từ nguyên là "tách rời", "độc lập với cái khác", do đó, đồng nghĩa với "trừu tượng".

cái gọi là các quy luật của tư duy tiếp theo nó thủ tiêu, bởi các cái này biến cái đối lập của quy luật này thành những quy luật.

- Nếu ai đó báo rằng mệnh đề này là không thể chứng minh được, mà trái lại, *mọi* ý thức đều tiến hành phù hợp với nó và lập tức nhất trí với nó như kinh nghiệm cho thấy, thì, đối lập lại với thứ kinh nghiệm tự phong này của trường ốc, ta có thể đưa ra kinh nghiệm phổ biến ngược lại, rằng chẳng có ý thức nào lại suy nghĩ, hình dung hay nói dựa theo quy luật ấy cả, và cũng tuyệt nhiên chẳng có sự hiện hữu nào, dù thuộc bất cứ loại gì, lại hiện hữu phù hợp với nó hết! Ăn nói cho phù hợp với cái gọi là quy luật này của chân lý ("một hành tinh là... một hành tinh; từ tính là... từ tính; tinh thần... là một tinh thần) thì thật là chán phèo; đó mới quả thật là kinh nghiệm phổ biến!
S238 Trường ốc – là nơi duy nhất các quy luật này có giá trị – đã từ lâu mất hết uy tín trước lý trí con người lành mạnh lẫn trước lý tính do cái Lôgíc học được nó rao giảng một cách trịnh trọng ấy.

Giảng thêm:

Sự đồng nhất, trước hết, là sự lặp lại của cái ta đã có trước đây như là tồn tại, nhưng, bây giờ, như là tồn tại *đã trở thành* thông qua sự vượt bỏ tính quy định trực tiếp, và, do đó, nó là tồn tại xét như *tính ý thể*[a].

- Điều cực kỳ quan trọng là phải đạt được sự hiểu biết thích đáng về ý nghĩa đúng thật của sự đồng nhất, và điều này có nghĩa trước hết là: nó không được phép lý giải đơn thuần như là sự đồng nhất trừu tượng, nghĩa là, như sự đồng nhất loại trừ sự khác biệt. Đó chính là điểm phân biệt mọi thứ triết học tối

[a] Idealität / ideality / idéalité = phải bị vượt bỏ (aufgehoben / sublated / supprimé).

với nền triết học duy nhất xứng danh là triết học. Trong chân lý của nó, như là tính ý thể của cái gì tồn tại trực tiếp, sự đồng nhất là một quy định cao vời, vừa đối với ý thức tôn giáo của ta, vừa đối với mọi tư duy và ý thức khác nói chung. Có thể nói rằng nhận thức đúng thật về Thượng đế bắt đầu ở điểm Người được nhận thức như là sự Đồng nhất, nghĩa là, như là sự đồng nhất tuyệt đối, và điều này hàm ý rằng, đồng thời, mọi quyền lực và vinh quang của trần thế đều chìm đắm hết và chỉ có thể tự tồn như là sự hiện ra [vẻ ngoài] của quyền năng và sự vinh quang *của Người*.

Cũng thế, chính sự đồng nhất như là ý thức về chính mình là cái phân biệt con người với giới tự nhiên nói chung, và nói riêng, với thú vật, bởi chúng không đạt được tới chỗ nắm bắt chính bản thân chúng như là cái "Tôi", nghĩa là, như là sự tự-thống nhất thuần túy của chúng..– Còn về ý nghĩa của sự đồng nhất trong quan hệ với tư duy, việc hệ trọng trên hết là không được lẫn lộn giữa sự đồng nhất đúng thật – chứa đựng tồn tại và những quy định của tồn tại đã bị vượt bỏ bên trong chính mình – với sự đồng nhất đơn thuần hình thức, trừu tượng. Mọi sự chê trách về tính phiến diện, cứng nhắc, thiếu nội dung v.v... thường đổ vào cho tư duy (nhất là từ quan điểm của tình cảm và trực quan trực tiếp) đều có gốc rễ trong giả định lộn ngược rằng hoạt động của tư duy chỉ là việc thiết định sự đồng nhất một cách trừu tượng; và chính bản thân môn Lôgíc học hình thức đã xác nhận giả định này bằng cách đề ra cái quy luật được cho là cao nhất của tư duy như vừa được làm rõ trong tiểu đoạn trên. Nếu quả tư duy không gì khác hơn là sự đồng nhất trừu tượng, thì ắt phải tuyên bố rằng đó là công việc vô bổ nhất và nhàm chán nhất. Song, *Khái niệm* và hơn thế, *Ý niệm* lại là đồng nhất với chính mình, chỉ có điều: đồng nhất, nhưng trong chừng mực sự đồng nhất ấy đồng thời chứa đựng sự khác [hay sự phân biệt] bên trong chính mình.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §115

Các quy định thuần túy của sự phản tư: 1. Sự đồng nhất

- *"Các quy định thuần túy của sự phản tư" là gì?* Để trả lời câu hỏi ấy, ta cần có cái nhìn khái quát về nội dung của mục A: *"Bản chất như là cơ sở của sự hiện hữu"*.

  Ta biết rằng Lôgíc học về Tồn tại đã cho thấy chân lý đúng thật của Tồn tại là Bản chất như là vận động thuần túy của tính phủ định và sự trung giới. *Mục A* này của Lôgíc về Bản chất sẽ cho thấy: chân lý của Bản chất trong vận động của sự phản tư thuần túy của nó lại là sự quay trở lại với *sự trực tiếp* của Tồn tại nhưng là của *Tồn tại mang tính bản chất*, nghĩa là của *sự hiện hữu* thoát thai từ Bản chất như là từ *cơ sở* của nó. Sự hiện hữu này sau đó sẽ thể hiện như là *sự vật* (§125), rồi sẽ được thiết định như là *hiện tượng* (§131, đầu mục B) trong chừng mực hiện tượng được suy tưởng một cách minh nhiên như là sự hiện hữu của Bản chất.

  Vậy, trước khi đi đến với sự hiện hữu, rồi sự vật, trước hết cần suy tưởng về vận động *thuần túy* của sự phản tư của Bản chất *ở bên trong chính bản thân nó*, là nơi Bản chất chưa có các quy định nào khác ngoài những gì được thiết định bởi sự *ánh hiện thuần túy (reines Scheinen / pure shining / pur paraître) ở trong chính mình (in sich / in itself / dans soi-même)* của Bản chất. Đó chính là *"các quy định thuần túy của sự phản tư"*, đối tượng tìm hiểu của mục A. Trong khuôn khổ giới hạn ấy, quy định thuần túy đầu tiên của sự phản tư – trong đó Bản chất tự quy định một cách hoàn toàn *vô-quy định* – là: **sự đồng nhất**, nhan đề của §115. Hai quy định thuần túy còn lại của sự phản tư là sự *khác biệt* (§116) và *cơ sở* (§121).

- Sau hai tiểu đoạn dẫn nhập (§§113-114) khi Bản chất được suy tưởng trong mối quan hệ song đôi của nó với lĩnh vực Tồn tại và lĩnh vực Khái niệm, bây giờ là vận động riêng của bản chất trong *việc ánh hiện ở bên trong chính mình*.

Trong việc ánh hiện bên trong chính mình của bản chất, cần phân biệt hai phương diện: phương diện *"ánh hiện"* và phương diện *"trong chính mình"* (tức *"nội tại"*). Phương diện chủ đạo của bản chất là "ánh hiện" (Scheinen); chính nhờ đó mà bản chất là bản chất chứ không còn là tồn tại (Sein). Chính phương diện này, khi đẩy đến tận cùng, sẽ xác định phần trung tâm của Lôgíc học về Bản chất, đó là Lôgíc học về *"hiện-tượng"*, tức của việc *"xuất hiện ra" (Er-scheinung / apparition)*, là nơi bản chất xuất hiện hoàn toàn thành cái đối lập của nó là sự trực tiếp của *hiện hữu* (mang tính) *hiện tượng*. Trong khi đó, ngược lại, phương diện "nội tại" ("trong chính mình") thể hiện ở hai thể cách:

- thể cách còn nghèo nàn ở bên trong chính mình, đó là: *sự ánh hiện* ***trong mình*** *(Scheinen* ***in sich / in itself / dans soi)***: **sự đồng nhất**.

- thể cách phong phú hơn ở bên trong chính mình, đó là: *sự ánh hiện trong* ***chính mình*** *(Scheinen* ***in sich selbst / inward / dans soi-même)***: **sự khác biệt**. Cần lưu ý cách viết rất chính xác và tế nhị ấy của Hegel: "ánh hiện trong *chính mình*" *(in sich selbst)* có nghĩa: khi ánh hiện ra khỏi chính mình vào trong tồn tại trực tiếp, bản chất thực ra chỉ ánh hiện **trong chính mình** (in sich **selbst**) mà thôi, vì tồn tại trực tiếp ấy chỉ là "ánh tượng", "vẻ ngoài" như sẽ thấy ở §116 và tiếp.

- Trước hết, hãy xét việc bản chất *ánh hiện trong* ***mình***. Ở trong mình, bản chất có cái tồn tại-khác bị thủ tiêu, hay, ánh hiện thuần túy. Ánh hiện thuần túy cũng là vận động của sự phản tư, vậy, bản chất là sự phản tư *thuần túy* và *trừu tượng* (tương đương với "tồn tại-thuần túy" của cấp độ trước, nhưng cao hơn). Nó là sự phản tư mà không có những hạn từ được phản tư, là sự phản tư chỉ phản tư chính mình, chưa có những cái "hiện hữu" trực tiếp như từ §113. Hiểu trong tính thuần túy sơ khởi ấy, bản chất chỉ là mối quan hệ *với mình*, là sự trực tiếp đơn giản. Nhưng, nó là "sự trực tiếp đơn giản như là sự trực tiếp được thủ tiêu" (Đại Lôgíc học, II, 26b), vì sự quan hệ với mình ấy là sự quan hệ với mình *của sự phản tư*, tức của cái đối lập tuyệt đối của sự trực tiếp, hay nói cách khác, là sự trung

giới tuyệt đối, tức chỉ *quan hệ* hay chỉ *tương quan* với vận động ánh hiện trong mình của bản chất.

- Được nắm bắt bằng cách ấy, bản chất là *sự ĐỒNG NHẤT VỚI MÌNH* (chú ý: *"với mình" / mit sich / avec soi* chứ chưa phải là *"với chính mình" / mit sich selbst / avec soi-même* như ở sự khác biệt hay sự dị biệt hóa ở sau, vì đó sẽ là dị biệt hóa *mình với chính mình*!). Phạm trù này cho thấy tính hai nghĩa tư biện của mômen được bàn ở đây: cái gì đồng nhất với mình có nghĩa phải *có* quan hệ với mình. Đồng thời, quan hệ *với mình* tiền-giả định một sự *vận động* đồng nhất hóa. Do đó, sự nhất trí với mình của bản chất không được suy tưởng *như là* trực tiếp mà như là được phản tư hay có tính ý thể.

- Khi chỉ ánh hiện trong mình, bản chất tự xác định và ánh hiện trong các quy định của sự phản tư thuần túy (sự đồng nhất, sự khác biệt, cơ sở). Theo giác độ ấy, sự đồng nhất thuần túy thoạt đầu là bản thân bản chất trong tính toàn thể sơ khởi và trừu tượng, và, do đó, hoàn toàn vô-quy định. Và đó cũng chính là chỗ *phiến diện* của nó. Sự quy định của nó chỉ mới là cái Toàn bộ còn vô-quy định của sự phản tư của bản chất. Trong đó, tính toàn thể trực tiếp của sự phản tư tự thiết định chính mình như là mômen bộ phận và tự-quan hệ với mình. (Trong lĩnh vực Tồn tại trước đây, tồn tại-thuần túy cũng có sự vô quy định tuyệt đối. Nay, trong Bản chất có sự khác biệt cơ bản: sự phản tư đồng nhất thuần túy với mình *thiết định* cho bản thân một đặc tính nhất định và phiến diện của sự vô quy định và tính toàn thể. Trong "Tồn tại", chỉ có sự "quá độ" đột ngột và bất liên tục của tồn tại-thuần túy sang hư vô, thì trong "Bản chất", sự quá độ có hình thức nội tại của một vận động phản tư, hay, đúng hơn, tự-phản tư của việc ánh hiện *"trong mình"*).

- **Phần "Nhận xét" cho §115**

  - Từ phạm trù đầu tiên của sự phản tư, rút ra định nghĩa mới về cái Tuyệt đối: *"Cái Tuyệt đối là đồng nhất với mình"*. Định nghĩa này sẽ là đúng thật, với điều kiện:

    - Sự đồng nhất không được suy tưởng trong sự trừu tượng, đối lập lại những quy định khác của bản chất;

- Sự đồng nhất đúng thật của cái Tuyệt đối là sự đồng nhất *cụ thể* và chỉ là một mômen của tiến trình tự dị biệt hóa của bản chất.

- Hiểu trong tính toàn thể cụ thể như thế, sự đồng nhất của tư tưởng trước hết sẽ là *cơ sở* (§121), tức là mômen của bản chất khi nó được thiết định rằng bản chất chỉ đồng nhất với mình khi tự dị biệt hóa trong cái Khác mà nó là cơ sở. Rồi, từ §§158-159, còn được phát triển lên cấp độ cao nhất là *Khái niệm*, tức mômen của Ý niệm khi mômen ấy được thiết định rằng Ý niệm là một vũ trụ chỉ khẳng định tính đơn nhất trong sự đồng nhất với mình trong chừng mực nó phủ định tính đặc thù. Đây chỉ mới là "dự đoán" và sẽ còn được triển khai sau này.

S239

2. Sự khác biệt [hay sự phân biệt][a]

§116

Bản chất là sự đồng nhất thuần túy và là sự "ánh hiện" ở trong chính mình[b] chỉ là vì nó là tính phủ định quan hệ chính mình với chính mình, do đó, là việc đẩy mình ra khỏi chính mình; nên nó thiết yếu chứa đựng quy định về *sự khác biệt [hay sự phân biệt].*

Ở đây, cái tồn tại-khác không còn là cái tồn tại-khác về *chất*, nghĩa là, không còn là tính quy định, ranh giới; trái lại, ở bên trong sự tự-quan hệ của bản chất, sự phủ định – cũng là sự quan hệ – đồng thời là *sự khác biệt*, *sự [tồn tại] được thiết định*, *sự [tồn tại] được trung giới*[c].

---

[a] Unterschied / Distinction / Difference; [b] Schein in sich **selbst** / inward shine / paraître dans **soi-même**; [c] Gesetztsein, Vermitteltsein / positedness, mediatedness.

Giảng thêm:

Khi hỏi: "sự đồng nhất đến với sự khác biệt như thế nào?", thì, câu hỏi này tiền-giả định rằng sự đồng nhất, – được nắm lấy như là sự đồng nhất đơn thuần, nghĩa là trừu tượng – là cái gì [tồn tại cô lập] cho riêng nó (für sich), và, sự khác biệt, cũng thế, là cái gì khác, nhưng cũng [tồn tại cô lập] cho riêng nó. Nhưng, chính tiền-giả định này làm cho câu hỏi đặt ra trên kia không thể nào trả lời được, vì: nếu sự đồng nhất và sự khác biệt được xem như là khác nhau, thì, trong thực tế, ta chỉ có sự khác biệt, và, vì thế, không thể chứng minh được *sự tiến tới* sự khác biệt, bởi cái được giả định là xuất phát điểm của sự tiến tới này hoàn toàn không có mặt nơi người đặt câu hỏi về việc tiến tới này "như thế nào". Như thế, xét kỹ hơn, câu hỏi này tự chứng tỏ là một câu hỏi "vô-tư tưởng", và trước hết, ta phải yêu cầu người đặt câu hỏi cho biết họ hiểu như thế nào về "sự đồng nhất". ! Sự việc cho thấy không có tư tưởng nào trong việc sử dụng từ ngữ ấy cả và, đối với người hỏi, sự đồng nhất chỉ là một danh hiệu trống rỗng. Trong khi đó, như ta đã thấy, sự đồng nhất tuy quả là một cái phủ định nhưng không phải chỉ là hư vô trống rỗng, trừu tượng mà là sự phủ định của tồn tại và của những quy định của tồn tại. Nhưng, với tư cách là sự phủ định này, sự đồng nhất cũng đồng thời là sự quan hệ, tuy sự quan hệ này là sự quan hệ phủ định với chính mình hay một sự khác biệt [hay sự phân biệt] chính mình với chính mình.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §116

2. Sự khác biệt (Unterschied / distinction / difference)

- Trong chừng mực ánh hiện *trong mình* và, do đó, là sự phản tư *thuần túy*, bản chất, như vừa thấy ở §115, là sự đồng nhất thuần túy với mình. Trong quan hệ ấy, nó rơi trở lại vào trong sự trực tiếp của tồn tại và *là* tồn tại *ở trong chính mình*. Nhưng, như đã

biết, tồn tại đã bị hạ thấp xuống thành vẻ ngoài, ánh tượng. Vậy, với tư cách là sự đồng nhất thuần túy thì bản chất là một vẻ ngoài, ánh tượng đơn giản ở trong chính mình.

- Tại sao? Bản chất là sự đồng nhất thuần túy vì nó là sự phản tư thuần túy; còn nó là vẻ ngoài, ánh tượng trong chính mình vì nó ánh hiện trong mình. Sự đồng nhất dựa vào vận động của sự phản tư, còn vẻ ngoài, ánh tượng dựa vào vận động của việc ánh hiện. Cả hai xuất hiện trên cái nền chung là tính phủ định vô hạn và không gì khác hơn là mômen của sự trực tiếp được thiết định bởi việc quay về với mình và việc trùng hợp với mình của tính phủ định của bản chất. Vậy, bản chất chỉ là sự đồng nhất thuần túy và là vẻ ngoài, ánh tượng trong chính mình trong chừng mực nó là tính phủ định quan hệ với mình.

- Thế nào là *"bản chất là tính phủ định quan hệ với mình"*? Nội dung tư biện của nó là ở chỗ: ta gặp lại ở đây tư tưởng về sự quan hệ phủ định với mình của cái phủ định, và, qua đó, của sự dị biệt hóa của *cái Một* với chính mình (xem lại: phạm trù *"đây"* ở §97). Nhưng, chỗ khác căn bản là: phép biện chứng (trước đây) của *cái Một* diễn ra trong khuôn khổ *trực tiếp* của tồn tại, còn bây giờ phép biện chứng của *sự đồng nhất* diễn ra trong khuôn khổ *phản tư* của việc ánh hiện *trong cái khác* ở trong mình.

- Bản chất đồng nhất là tính phủ định quan hệ với mình, nhưng: quan hệ với mình của *tính phủ định* là quan hệ *phủ định* với mình, nghĩa là, vận động thuần túy của việc **dị biệt hóa mình với chính mình**. Với tư cách ấy, bản chất là hành vi tuyệt đối của việc tự *đẩy mình ra khỏi chính mình*, tức: thiết yếu chứa đựng quy định của sự *KHÁC BIỆT* [hay *PHÂN BIỆT*], hiểu theo nghĩa tích cực, chủ động của hành vi *dị biệt hóa* chứ không theo nghĩa bị động, tiêu cực của cái gì được phân biệt.

- Tính phủ định là đặc điểm cơ bản làm cho bản chất là bản chất chứ không còn là tồn tại nữa. Bản chất chỉ đồng nhất với mình, chỉ mang trong mình vẻ ngoài của tồn tại trong chừng mực nó khác biệt với mình. Nhưng, sự tự-dị biệt hóa này không gì khác hơn là vận động thuần túy của "tính phủ định tự quan hệ một cách phủ định với mình"; tức là vận động thuần túy phủ định, nghĩa là, không dựa vào hạn từ cố định hay đang tồn tại nào, mà đi từ cái

phủ định này đến cái phủ định kia, và, như thế, là "đi vào trong chính mình". Nói cách khác, khi tự quan hệ với mình một cách phủ định, tức, khi tự phủ định, tính phủ định của bản chất hoàn tất việc làm của nó và tự phủ định trong cái đối lập của nó, tức trong sự đồng nhất với mình. Hay, nói cách khác nữa, khi đẩy chính mình, bản chất không thiết định cái gì ngoài cái đối lập với sự đẩy ấy, tức, sự quay trở lại chính mình một cách phản tư như trong một vận động vòng tròn. Bản chất dị biệt hóa với mình một cách tuyệt đối, tức cũng là đồng nhất với mình, vì sự đồng nhất là cái gì khác biệt với sự khác biệt. Tóm lại, bản chất dị biệt hóa một cách tuyệt đối.

- Trong vận động vòng tròn của sự phản tư thuần túy, sự khác biệt (như là một quy định phản tư) là mômen dị biệt hóa, là "sự tiến lên" của tính phủ định; trong khi đó quy định kia là quy định của sự đồng nhất là mômen quay về với mình, trùng hợp với mình một cách khẳng định hay tiến trình đồng nhất hóa. Hai mômen này tự trung giới lẫn nhau và ánh hiện trong nhau vì: sự đồng nhất là sự đồng nhất của sự khác biệt, và sự khác biệt là sự khác biệt của sự đồng nhất! Nói rắc rối theo kiểu Hegel: hai quy định phản tư này vừa tuyệt đối, vừa "tương đối" hay "tương quan", nghĩa là: mỗi cái vừa là cái toàn bộ bao hàm cái kia như là chính mình, vừa là một mômen nhất định của cái toàn bộ quay về với mômen kia.

- **Phần Nhận xét cho §116**

  - Sự dị biệt hóa ngụ ý có một *cái tồn tại-khác (Anderssein)* như kết quả của việc bản chất tự đẩy mình ra khỏi chính mình. Chỉ có điều, cái tồn tại-khác được tạo ra ở đây (trong lĩnh vực Bản chất, tức trong lĩnh vực của sự trung giới và sự phản tư) không còn giống như trong lĩnh vực Tồn tại. Cái "khác" không còn là một cái gì tồn tại mà là cái gì *được thiết định* và *được trung giới*, cho nên, "tồn tại-khác" cũng thay đổi ý nghĩa.

  - Tồn tại-khác ở đây không còn là tồn tại-khác của phạm trù *Chất* trước đây, tức không còn mang hình thức tồn tại của *"ranh giới"* (xem lại: §§90-92). Bây giờ, nó là cái gì *tự-tạo ra* trong bản chất, trong đó sự trực tiếp bị hạ thấp xuống thành một vẻ ngoài đơn thuần. Chẳng hạn, sự đồng nhất và sự khác biệt không bị "giới hạn" bởi nhau mà còn được *liên kết* hay được *quy chiếu* một cách

minh nhiên bằng sợi dây phủ định của *sự khác biệt* với nhau, của tồn tại-được thiết định, được trung giới bởi nhau. Tồn tại-khác không diễn ra trên mảnh đất *tĩnh tại* của tồn tại như là sự nối kết bên cạnh nhau của hai cái đang tồn tại mà trên mảnh đất *năng động* của sự phản tư: sự đồng nhất không chỉ khác với sự khác biệt và bị giới hạn mà khác theo nghĩa nó được chính sự vận động của sự khác biệt thiết định và trung giới để rồi thu hồi vào trong sự khác biệt như một mômen của chính sự khác biệt; và, ngược lại, sự đồng nhất, đến lượt nó, thiết định sự khác biệt như là vẻ ngoài của chính mình. Sau đây, trong bốn tiểu đoạn (§§117-120), ta sẽ theo dõi "phép biện chứng của sự khác biệt".

§117

Sự khác biệt [hay sự phân biệt] là:

1. **Sự khác biệt *trực tiếp*, [hay là] *sự khác nhau*[a], trong đó mỗi cái là cái gì [tồn tại cô lập] *cho riêng nó* và dửng dưng trước sự quan hệ của nó với cái khác, khiến cho sự quan hệ là ngoại tại đối với nó. Do sự dửng dưng giữa những cái khác**
S240 **nhau trước sự khác biệt của chúng, nên sự khác biệt rơi ra bên ngoài chúng, vào trong một cái thứ ba làm *công việc so sánh* [chúng với nhau]. Nếu là sự đồng nhất của những cái được đưa vào mối quan hệ [so sánh], sự khác biệt ngoại tại này là *sự giống nhau*[b], còn nếu không đồng nhất, là sự *không giống nhau*[c][195].**

---

[a] die Verschiedenheit / diversity; [b] Gleichheit / equality / likeness (Wallace); [c] Ungleichheit / inequality / unlikeness (Wallace).

[195] Chữ: *"Gleichheit"* và *"Ungleichheit"* vừa có thể dịch là "sự giống nhau" (Anh: likeness / Pháp: ressemblance) và sự "không giống nhau" (unlikeness / dissemblance), vừa có thể dịch là "sự ngang bằng nhau" và "sự không ngang bằng nhau" (equality / inequality / égalité / inégalité). Tuy nhiên, cách dịch sau gây ảm hưởng quá mạnh về phương diện "lượng", nên chúng tôi chuộng cách dịch trước. Cách dịch này còn có thuận lợi là nhấn mạnh đến tính ngoại tại của sự phản tư ở cấp độ này, vì, hai thực thể "giống nhau" hay "không giống nhau" là dưới mắt nhìn của một người quan sát thứ ba. (Ta lưu ý đến cách "chơi chữ" của Hegel trong tiếng Đức giữa "so sánh" (Vergleichendes) với "giống nhau" (Gleichheit) và "không giống

Giác tính để cho bản thân các quy định này rơi ra khỏi nhau theo kiểu: trong việc so sánh, có một và cùng một cơ chất[a] cho sự giống nhau và không giống nhau, nhưng chúng lại được cho là *các phương diện* và *các khía cạnh* khác nhau của cơ chất ấy; song, sự giống nhau [xét cô lập] cho riêng nó, chỉ là sự đồng nhất nói trước đây, còn sự không giống nhau [xét cô lập] cho riêng nó, là sự khác biệt.

Sự khác nhau cũng được chuyển thành một mệnh đề [hay nguyên tắc]: *"Tất cả đều khác nhau"* hay *"không có hai sự vật giống nhau hoàn toàn"* [xem Leibniz, *Đơn tử luận*, §9]. Ở đây, [chữ] *"tất cả"* được gán cho thuộc tính đối lập lại với thuộc tính "đồng nhất" đã được gán cho chữ "tất cả" trong mệnh đề hay nguyên tắc thứ nhất [của Lôgíc học hình thức, xem lại §115], – và như thế, là tuyên bố một quy luật mâu thuẫn lại với quy luật thứ nhất. Nhưng đồng thời, trong chừng mực sự khác nhau chỉ thuộc về sự so sánh ngoại tại, còn sự vật [xét cô lập] *cho riêng chính nó*[b] được giả định là chỉ *đồng nhất* với chính nó thôi, và, bằng cách ấy, nguyên tắc thứ hai được cho là không mâu thuẫn với nguyên tắc thứ nhất. Nhưng, trong trường hợp này, sự khác nhau lại *không thuộc về* sự vật hay tất cả sự vật; nó không tạo nên một quy định bản chất của chủ thể này; thế thì, tuyệt nhiên không thể phát biểu nguyên tắc thứ hai này được!

- Nhưng nếu, tương ứng với nguyên tắc [thứ hai] này, *bản thân* Cái-gì-đó là khác nhau, thì chỉ là nhờ vào tính quy định *của riêng nó*, song, trong trường hợp này, điều muốn nói không phải là sự khác nhau xét như là sự khác nhau

---

[a] Substrat / substratum; [b] für sich selbst / by itself.

nhau" (Ungleichheit). Tuy nhiên, ngoài văn cảnh này, về sau, hai chữ trên sẽ được dịch là "ngang bằng nhau", "không ngang bằng nhau" – tùy lúc.

nữa mà là sự khác biệt *nhất định* rồi. – Đó cũng là ý nghĩa của nguyên tắc [trên đây] của Leibniz.

Giảng thêm:

Khi giác tính bị đặt mình vào việc xem xét sự đồng nhất thì, trong thực tế, nó đã vượt ra khỏi sự đồng nhất rồi, và, đã có sự khác biệt trước mắt mình trong hình thái của sự khác nhau đơn thuần. Nói cách khác, nếu ta tuân theo cái gọi là quy luật về sự đồng nhất và nói: "biển là biển", "không khí là không khí", "mặt trăng là mặt trăng" v.v..., là ta xem các đối tượng này như là dửng dưng đối với nhau, và, do đó, ta đã có trước
S241 mắt ta sự khác biệt chứ không phải sự đồng nhất. Nhưng, tất nhiên, ta không đơn giản dừng lại ở điểm này khi xem xét những sự vật đơn thuần như là khác nhau, ta còn *so sánh* chúng với nhau, và, bằng cách này, ta có được các quy định như: *sự giống nhau* và *sự không giống nhau*.

Công việc của những ngành khoa học hữu hạn phần lớn là ở việc áp dụng các quy định này; và khi ta nói về một công cuộc nghiên cứu khoa học ngày nay, ta thường hiểu chủ yếu rằng đó là phương pháp so sánh những đối tượng được ta lựa chọn để nghiên cứu. Rõ ràng là, nhờ phương pháp này, ta đã đạt được rất nhiều kết quả quan trọng, và, về phương diện này, ta đặc biệt không khỏi không nhớ đến những thành tựu to lớn trong thời hiện đại trong các lĩnh vực như giải phẫu học so sánh và ngôn ngữ học so sánh. Nhưng, ta cũng phải ghi nhớ rằng những ai nghĩ rằng phương pháp so sánh này có thể được áp dụng vào mọi lĩnh vực của nhận thức để có cùng những thành công như thế là đã đi quá xa, trái lại, cần đặc biệt nhấn mạnh rằng các nhu cầu của khoa học không thể được thỏa mãn tối hậu bằng sự so sánh đơn thuần, và những kết quả như ta vừa nhắc lại phải được xem chỉ như là các bước đi ban đầu

(tuy hoàn toàn cần thiết) để hướng đến nhận thức thấu hiểu đích thực [bằng khái niệm][a].

Ngoài ra, trong chừng mực mục đích của sự so sánh là quy những sự khác biệt sẵn có trở lại thành sự đồng nhất thì toán học phải được xem là môn khoa học đã đạt được mục tiêu này một cách hoàn hảo nhất, và đó là lý do tại sao những sự khác biệt về lượng hoàn toàn là những sự khác biệt ngoại tại. Chẳng hạn, trong môn hình học, một hình tam giác và một hình chữ nhật – vốn khác nhau về chất – vẫn được làm cho giống nhau về phương diện lượng bằng cách trừu tượng hóa hay tước bỏ sự khác biệt về chất này. Như ta đã nói trước đây (phần *Giảng thêm* cho §99), các ngành khoa học thường nghiệm lẫn triết học không việc gì phải ghen tị trước lợi điểm này của toán học, và điều này là hệ quả từ nhận xét trước đó về sự đồng nhất đơn thuần vốn thuộc về giác tính.

Tương truyền rằng có một lần giữa triều đình, Leibniz hô hào nguyên tắc về sự khác nhau thì quý công tử, quý phu nhân – đang nhàn du trong vườn thượng uyển – cố lục tìm hai chiếc lá không thể phân biệt được với nhau để, khi trưng ra, phản bác được quy luật về tư duy của nhà triết học[196]. Hẳn nhiên, đó là một cách thức thoải mái để nghiên cứu Siêu hình học mà ngày nay vẫn còn ưa thích, nhưng, đối với nguyên tắc của Leibniz,
S242 cần nói rõ rằng sự khác biệt không được phép quan niệm như là sự khác nhau ngoại tại và dửng dưng mà phải như là sự khác biệt nội tại[b], và, sự khác biệt là thuộc về những sự vật nơi tự thân chúng.

---

[a] das wahrhaft begreifende Erkennen / genuinely comprehending cognition; [b] Unterschied an sich / inner distinction.

[196] Xem câu chuyện này trong *Leibniz*: Nouveaux Essais, Quyển 2, Chương 27, §3.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §117

Biện chứng của sự khác biệt

Biện chứng của sự khác biệt sẽ được chia làm hai giai đoạn:

- sự khác biệt *trực tiếp* (§§117-118)
- sự khác biệt *nơi bản thân nó (an sich selbst / in its own self / en soi-même)* hay sự khác biệt *có tính bản chất*.

Bây giờ, ta đi vào sự khác biệt *trực tiếp*:

- Sự khác biệt là quy định riêng có của sự phản tư bao hàm hai mômen: sự khác biệt như là sự khác biệt và sự đồng nhất như là sự đồng nhất. Nhưng, như ta đã thấy, bản thân *mỗi* mômen cũng là cái toàn bộ của sự phản tư. Ngay trong lòng của việc được cái kia thiết định và quan hệ với cái kia, mỗi cái có sự "tự mãn" của việc quan hệ với chính mình và phản tư trong mình. Sự khác biệt – một khi mang trong mình hai mômen hoàn toàn được phản tư trong chính chúng – thì sự khác biệt *tuyệt đối (Unterschied / difference)* của bản chất kết thúc và đánh mất mình ở trong *sự KHÁC NHAU (Verschiedenheit / diversity / diversité)*, tức trong tình trạng của sự trực tiếp như là kết quả (hoàn tất) của tiến trình dị biệt hóa của bản chất (chú ý cách chơi chữ: *Verschiedenheit / sự khác nhau* trong tiếng Đức có nghĩa: *sự khác biệt / schieden* đã được *"đẩy đến tận cùng" / "ver"*). Nói cách khác, sự khác biệt tuyệt đối (bản tính của bản chất) sẽ trở thành sự khác biệt *trực tiếp* hay *sự khác nhau* khi hai mômen của nó định hình trong khuôn khổ trực tiếp của sự đồng nhất với mình (phản tư trong mình hay quan hệ với mình). Sự khác nhau, do đó, là hình thức của sự khác biệt thoạt đầu triển khai theo thể cách của sự đồng nhất. Nói rõ hơn, hai mômen của sự khác biệt tuyệt đối (sự đồng nhất và sự khác biệt) không dị biệt hóa với nhau, không quan hệ với nhau (dù là chỉ bổ sung cho nhau), trái lại, mỗi bên quay về với chính mình trong một sự tự mãn tự túc tuyệt đối.

- Trong *sự khác nhau* hay trong sự khác biệt *trực tiếp* (tức sự khác biệt trong chừng mực bị khống chế bởi sự độc lập tự tồn trực tiếp của hai mômen của nó), mỗi bên (sự đồng nhất và sự khác biệt) là *tồn tại cho mình (Fürsichsein)*. Chữ "tồn tại cho mình" cho thấy rõ: cái "cho mình" (sự vô hạn) thủ tiêu tính quan hệ của mỗi mômen với mômen còn lại và rơi vào cấp độ trực tiếp của *tồn tại*-cho mình, mâu thuẫn trực diện với quy định nền tảng của bản chất (là sự phản tư và quan hệ với cái khác). Nó cũng báo hiệu rằng, vận động của bản chất *sẽ* lại tái xuất hiện với tất cả sức mạnh trung giới của tính phủ định của nó.

- Trong khi chờ đợi, mỗi hạn từ (trong khuôn khổ của *sự khác nhau*) là cho-mình và, do đó, là *dửng dưng (gleichgültig / indifferent)* đối với quan hệ của nó với cái khác, vì nó mang hình thức (tạm thời) của một cái toàn bộ đã hoàn tất nơi bản thân nó.

- Thế nhưng, sự quan hệ với cái khác không vì thế mà mất đi, trái lại, trở thành *nội tại* trong mỗi mômen; nói cách khác, trở thành sự *tự-quan hệ*. Tính quan hệ trong sự phản tư của chúng bị thủ tiêu trong sự vô hạn trực tiếp của cái tồn tại-cho mình của chúng. Vì thế, tính quan hệ hay sự quan hệ với cái khác tái xuất hiện như là mối quan hệ **ngoại tại** giữa chúng với nhau (nhớ lại sự "tái xuất hiện" của *cái Một* loại trừ trong *cái Nhiều* ở §96 và của độ *(Grad / degree)* trong quy định ngoại tại với những độ khác ở §104).

- Sự phản tư cũng trở thành sự phản tư *ngoại tại*, trở thành "tù binh" của sự trực tiếp dửng dưng của mỗi mômen, nên rơi ra bên ngoài chúng và trở thành một hạn từ *thứ ba* làm công việc *SO SÁNH (Vergleichendes / comparing / comparant)*. Hạn từ thứ ba này không gì khác hơn là sự phản tư của bản thân bản chất, trở thành sự so sánh *từ bên ngoài*.

- Sự so sánh hay sự phân biệt *ngoại tại* ấy làm gì khi vừa liên kết vừa phân ly sự đồng nhất và sự khác biệt? Hai mômen của sự khác biệt tuyệt đối (là sự khác biệt và sự đồng nhất) vừa đồng nhất vừa không đồng nhất! Chúng là đồng nhất vì cả hai là cái toàn bộ của sự phản tư của bản chất, tức của tính phủ định quan hệ với mình. Chúng là không-đồng nhất vì, trong

cái toàn bộ ấy, mômen thứ nhất (sự đồng nhất) nói lên sự nhất trí với mình của sự vận động phản tư, trong khi mômen thứ hai (sự khác biệt) nói lên bản thân sự vận động như là sự tiến lên. Sự khác biệt ngoại tại thể hiện ra như là sự đồng nhất lẫn như là sự không-đồng nhất của các hạn từ được sự phản tư ngoại tại này đặt vào mối quan hệ. Trong trường hợp thứ nhất, ta có sự *GIỐNG NHAU* hay sự *NGANG BẰNG NHAU (Gleichheit)*, trong trường hợp thứ hai, ta có sự *KHÔNG-GIỐNG NHAU* hay sự *KHÔNG-NGANG BẰNG NHAU (Ungleichheit)*. Sự giống nhau là hình thức của sự khác biệt trong chừng mực hai hạn từ (sự đồng nhất và khác biệt) là đồng nhất trong một quan hệ nào đó, còn sự không-giống nhau là hình thức của sự khác biệt trong chừng mực nó phân biệt một cách ngoại tại rằng, trong một quan hệ nào đó, chúng là không đồng nhất. (Chữ Gleichheit / egality / egalité nên hiểu là sự "giống nhau" hơn là sự "ngang bằng nhau" vì chữ sau có âm hưởng về một sự so sánh về *lượng*).

- Vậy, ở cấp độ phản tư ngoại tại (xác định sự khác biệt như là sự khác nhau), sự giống nhau và sự không-giống nhau tách rời với nhau và đông cứng trong tính ngoại tại và dửng dưng, xuất phát từ *các cách nhìn khác nhau* về cùng các hạn từ ấy. Tiểu đoạn sau (§118) sẽ cho thấy: sự phản tư ngoại tại này là không đứng vững; và các hạn từ được so sánh theo kiểu như thế thực ra sẽ quan hệ với nhau bằng một sự phản tư *nội tại* quy định chúng một cách tuyệt đối ("nơi-chính chúng") và trong mối quan hệ qua lại.

- **Phần Nhận xét của §117**

  - Sự so sánh (tức tạo nên một quan hệ ngoại tại của việc giống nhau và không giống nhau giữa sự đồng nhất và sự khác biệt) diễn ra trong vận động vòng tròn của sự phản tư của bản chất, vì thế việc phân lập thành những "phía", những "cách nhìn" như thế là sự phân lập trừu tượng của *giác tính*. Kết quả của việc phân lập này là gì?

  - Ta có hai "phía" hay hai phương diện: sự giống nhau và sự không giống nhau. Nắm một cách trừu tượng và cô lập với sự không-giống nhau, sự giống nhau thuần túy chính là điều đã gặp trước đây: sự đồng nhất thuần túy với mình của sự phản

tư. Cũng thế, sự không-giống nhau – được nắm lấy một cách trừu tượng và cô lập với sự giống nhau – là tách rời phương diện ánh hiện trong chính mình. Trong khi đó, vấn đề là phải thiết lập sự quan hệ giữa sự đồng nhất và sự khác biệt chứ không phải rơi trở lại vào trong sự khác nhau trực tiếp, nguyên thủy. Vì thế, biện chứng này chỉ được giải quyết ở cấp độ cao hơn.

- Sự phát triển tiếp theo sẽ cho thấy: cái tồn tại-cho mình của mỗi phía sẽ mất đi tính chất "tồn tại" (cứng nhắc) của nó, sẽ được quy định bởi quan hệ phủ định và tương quan giữa hai phía. Nói cách khác, sẽ có một sự nối kết trọn vẹn và hoàn chỉnh hơn giữa sự trực tiếp và sự trung giới đúng theo đòi hỏi của Lôgíc học về Bản chất. Điều này sẽ được đặt ra ở §119 với Biện chứng của *cái khẳng định* và *cái phủ định*, và được báo hiệu ở §118 khi nó giới thiệu khái niệm về *sự khác biệt nhất định*, tức một sự khác biệt không còn là *sự vô-quy định* nguyên thủy của sự khác biệt tuyệt đối (§116), và cũng không còn là *sự dửng dưng* của sự khác biệt trực tiếp như là *sự khác nhau* (§117).

Ta sẽ làm việc với một Cái-gì-đó có sự khác nhau *nơi chính nó*, tức sự khác nhau không chỉ là sự khác nhau đơn giản. Đó là ý nghĩa của sự *"khác biệt nội tại"* mà Leibniz đã nói trong §9 của quyển *"Đơn tử luận" (Monadologie)*.

§118

Sự giống nhau là một sự đồng nhất chỉ của những cái gì không phải là *cùng một cái*, của những cái gì không đồng nhất với nhau, – và sự không giống nhau là *tương quan (Beziehung)* giữa những cái không giống nhau. Như thế, sự giống nhau và sự không giống nhau không tách rời nhau một cách dửng dưng thành những phương diện hay khía cạnh khác nhau, trái lại, cái này là một sự "ánh hiện"[a] ở

[a] ein Scheinen / a shining.

trong cái kia. Do đó, sự khác nhau là sự khác biệt của sự phản tư [sự phản chiếu], hay, là sự *khác biệt nơi chính bản thân nó*[a], là sự khác biệt *nhất định*[b].

Giảng thêm:

Trong khi những cái đơn thuần khác nhau cho thấy là dửng dưng đối với nhau, thì sự giống nhau và không giống nhau, trái lại, là một cặp quy định tuyệt nhiên có tương quan với nhau, theo kiểu cái này không thể được suy tưởng mà không có cái kia. Việc tiến lên từ sự khác nhau đơn thuần đến chỗ đối lập [nhau][c] ấy cũng đã có thể thấy ngay trong ý thức thông thường của ta, khi ta cho rằng việc so sánh chỉ có nghĩa với tiền-giả định là có một sự khác biệt, và, ngược lại cũng thế, việc khác biệt chỉ có nghĩa với tiền-giả định là có một sự giống nhau [nào đó]. Thật thế, khi vấn đề là phải chỉ ra một sự khác biệt, ta ắt không gọi ai đó là sắc sảo nếu người ấy chỉ phân biệt những đối tượng mà sự khác biệt giữa chúng đã quá trực tiếp và rõ ràng (chẳng hạn, phân biệt một cây bút với một con lạc đà); mặt khác cũng thế, ta sẽ bảo người nào đấy không đi đủ xa trong việc so sánh, khi chỉ biết so sánh những cái giống nhau quá rõ ràng, chẳng hạn giữa cây dẻ với cây sồi, giữa ngôi đền với nhà thờ.

Cho nên, khi có sự khác biệt, ta đòi hỏi sự đồng nhất, và khi có sự đồng nhất, ta đòi hỏi sự khác biệt. Thế nhưng, điều thường xảy ra trong lĩnh vực của các khoa học thường nghiệm là người ta chỉ lưu ý đến một trong hai quy định và quên quy định kia; và sự quan tâm khoa học khi thì chỉ nhằm quy những sự khác biệt đã có trở lại thành sự đồng nhất, và khi thì nhằm đến việc phát hiện ra những sự khác biệt mới, nhưng cũng

---

[a] Unterschied an sich selbst / distinction that is in its own self; [b] bestimmter Unterschied / determinate distinction; [c] Entgegensetzung / opposition.

cùng theo một cách phiến diện như thế. Nhất là trong các môn khoa học tự nhiên. Các nhà khoa học tự nhiên quan tâm hàng đầu đến việc phát hiện những chất, lực, loài, giống v.v... mới và lại mới hơn nữa, hoặc, theo chiều hướng khác, chứng minh rằng những vật thể trước nay vẫn được xem là đơn tố thì bây giờ là phức hợp; và các nhà vật lý và hóa học ngày nay thường
S243 chê cười người xưa đã tự thỏa mãn với chỉ bốn nguyên tố (thật ra, vốn không hề đơn giản). Nhưng rồi mặt khác, sự đồng nhất đơn thuần lại một lần nữa trở thành trung tâm điểm của sự chú ý, theo đó, chẳng hạn, không chỉ điện và ái lực hóa học được xem về cơ bản là cùng một cái mà thậm chí cả các tiến trình hữu cơ của việc tiêu hóa và đồng hóa cũng được xét như một tiến trình hóa học đơn thuần. Trên đây (phần *Giảng thêm* cho §103) đã nhận xét rằng, khi nền triết học mới đây không hiếm khi bị gọi một cách chế nhạo là "Triết học của sự đồng nhất", thì phải khẳng định rằng, chính triết học, và trên hết là Lôgíc học tư biện, đã vạch trần tính vô hiệu của sự đồng nhất đơn thuần vốn thuộc về giác tính, tức sự đồng nhất bị trừu tượng hóa khỏi sự khác biệt. | Và cũng chính nền triết học này nhấn mạnh rằng ta không được phép vừa lòng với sự khác nhau đơn thuần mà phải nhận thức được sự thống nhất nội tại của tất cả những gì tồn tại.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §118

- Khi sự giống nhau và không giống nhau bị sự phản tư *ngoại tại* xem là "dừng dựng", tức "rơi ra bên ngoài nhau", trở thành sự khác biệt *trực tiếp* hay *sự khác nhau* đơn thuần, tư duy tư biện bị rơi vào tình trạng "bế tắc" tạm thời. Mục §118 cho thấy rõ điều này.

- Thật thế, sự giống nhau thực ra không phải là sự đồng nhất *thuần túy* giữa cái này với cái kia mà chỉ là sự đồng nhất *giữa* các hạn từ *không phải là cùng một cái*. Điều này mặc nhiên bao hàm trong bản thân khái niệm *"sự giống nhau"*: chỉ có sự giống nhau khi so sánh giữa các hạn từ không giống nhau! Nói cách khác, chỉ

có sự giống nhau trong quan hệ hay trong mối tương quan với sự không-giống nhau. Ngược lại cũng thế: chỉ có sự không-giống nhau trong tương quan với sự giống nhau, bởi sự không-giống nhau chỉ có khi các hạn từ có thể được đối chiếu, so sánh với nhau. Điều này cũng bao hàm ngay trong bản thân khái niệm: *"sự không-giống nhau"*.

- Như thế, cả hai không còn rơi vào chỗ "dửng dưng" với nhau trong các "phía", các "cách nhìn" khác nhau, trái lại cái này là một sự "ánh hiện" trong cái kia và ngược lại. Mỗi cái quan hệ với cái kia, ánh hiện trong cái kia, đồng thời không mất đi sự nội tại của việc ánh hiện của nó ở trong chính mình, vì cái này quan hệ với cái kia *ngay trong* chính chúng và *bởi* chính chúng.

- Vậy, toàn bộ lĩnh vực của sự *"khác nhau" (Verschiedenheit / diversity)* đã được thải hồi, và cấp độ phát triển cao hơn sẽ chỉ giữ lại (hay "bảo lưu") mômen "cho-mình" độc lập-tự tồn của các hạn từ, nhưng thủ tiêu mômen nối kết kiểu "dửng dưng" và ngoại tại.

- Nói khác đi, sự khác nhau không còn là sự khác nhau *đơn giản* mà là **sự khác biệt của sự phản tư**, diễn ra trên miếng đất của Bản chất chứ không phải của Tồn tại nữa. Đó là sự khác biệt, nơi đó mỗi hạn từ được phân biệt (sự đồng nhất và sự khác biệt) có mặt thông qua một vận động dị biệt hóa, bảo toàn cả hai mômen của sự phản tư: sự phản tư-trong-mình và sự phản tư-trong-cái khác. Sự khác biệt vừa phân ly, vừa nối kết sự đồng nhất và sự khác biệt như thế sẽ là một **SỰ KHÁC BIỆT NƠI-CHÍNH NÓ** *(an sich selbst / in it own self / en soi-même)* và là một **SỰ KHÁC BIỆT NHẤT ĐỊNH** *(bestimmte / determinate / déterminée)*, có nghĩa là các hạn từ *thiết yếu* tương quan với nhau.

- Nhưng, quy định này không phải được áp đặt từ bên ngoài: sự khác biệt nhất định (tự-quy định) là *nơi-chính nó*, là một sự *tự-khác biệt*. Cần chú ý: chữ "nơi-chính nó" (an sich selbst) ở đây không phải là cái *"tồn tại-tự mình" (An-sich-Sein)* của §91 nữa. Tất nhiên, sự khác biệt nơi-chính nó quả là một sự khác biệt sơ khai theo nghĩa nó chỉ xuất phát từ hạn từ "sự khác biệt", nhưng – khác với "tồn tại-tự mình" của Lôgíc học về Tồn tại –, nó chỉ có ý nghĩa trong sự quy định của việc tồn tại-cho-cái khác. Chính điều này tạo nên *sự khác biệt bản chất* hay *sự khác biệt có tính bản chất* như sẽ bàn từ §119.

§119

2. Sự khác biệt *nơi chính bản thân nó* là [sự khác biệt] có tính *bản chất*, là *cái khẳng định* và *cái phủ định*: cái khẳng định là tương quan đồng nhất với chính mình theo kiểu nó *không* phải là cái phủ định, trong khi cái phủ định là cái gì được phân biệt [xét cô lập] cho riêng nó (für sich) theo kiểu nó *không* phải là cái khẳng định. Sở dĩ mỗi cái trong cả hai là "cho riêng nó" là nhờ *không phải* [không *tồn tại* như] *là cái khác*, [trái lại], mỗi cái *"ánh hiện"* bên trong cái khác, và chỉ [có thể] như thế, trong chừng mực có cái khác. Vậy, sự khác biệt của bản chất là *sự đối lập*, theo đó cái được phân biệt không có *một cái khác nói chung*, mà có cái khác *của mình* đứng đối diện [hay đối lập] với chính mình; nghĩa là, mỗi cái chỉ có quy định của riêng mình trong tương quan của nó với cái khác: nó chỉ phản tư trong mình trong chừng mực nó phản tư vào trong cái khác, và cái khác cũng cùng một kiểu như thế; cho nên, mỗi cái là cái khác của *chính mình*.

Sự khác biệt nơi chính bản thân nó mang lại cho ta nguyên tắc: *"Cái gì cũng là một cái khác biệt [được phân biệt] một cách bản chất"*, hay cũng được phát biểu cách khác: *"Trong hai thuộc tính đối lập, chỉ có một thuộc tính là thuộc về cái-gì-đó"*, và: *"không có cái thứ ba"*. Nguyên tắc này về sự đối lập[a] mâu thuẫn lại nguyên tắc về sự đồng nhất một cách rõ rệt nhất, vì theo nguyên tắc sau, cái-gì-đó được giả định chỉ như là sự *tương quan với chính mình*, trong khi theo nguyên tắc trước, nó được cho là *một cái đối lập*, hay, là sự *tương quan với cái khác của nó*. Qua là một sự vô-tư tưởng đặc trưng của sự trừu tượng khi đặt
S244 hai nguyên tắc mâu thuẫn nhau này bên cạnh nhau như là hai quy luật mà lại thậm chí không hề so sánh chúng với nhau. – Nguyên tắc về *cái thứ ba bị loại trừ* [nguyên tắc

[a] Dieser Satz des Gegensatzes / this principle of antithesis.

bài trung hay triệt tam] là nguyên tắc của giác tính-bị-quy-định-nhất định. Và trong khi cố tránh sự mâu thuẫn thì lại vi phạm nó. A phải là + hoặc – A, mà như thế thì hạn từ thứ ba đã được phát biểu, tức cái A *không phải + lẫn* và *cũng đồng thời* được thiết định như + A và – A. Nếu + W có nghĩa là 6 dặm về hướng tây, còn – W là 6 dặm về hướng đông, và + và – triệt tiêu nhau, thì 6 dặm đường hay không gian vẫn là chính chúng như cũ, có hay không có sự đối lập. Ngay cả khi việc + và – đơn thuần của con số hay của phương hướng trừu tượng có số 0 làm cái hạn từ thứ ba của chúng, thì ta cũng không thể phủ nhận rằng sự đối lập trống rỗng của giác tính giữa + và – cũng không có chỗ đứng của nó ngay trong các sự trừu tượng như con số, phương hướng v.v...

Trong học thuyết về những khái niệm tương phản nhau[a], thì một khái niệm, chẳng hạn, màu xanh (trong một học thuyết như thế, ngay cả biểu tượng cảm tính về một màu sắc cũng được gọi là "khái niệm"), còn khái niệm kia là *không-phải-màu xanh*, khiến cho cái khác này không phải là một cái gì khẳng định, chẳng hạn *màu vàng*, trái lại, chỉ có cái phủ định một cách trừu tượng [không-xanh] là được khẳng định mà thôi. – Như thế, việc khẳng định rằng cái phủ định cũng là khẳng định ở bên trong chính nó sẽ được bàn kỹ hơn ở tiểu mục sau [§120], nhưng điều này cũng đã mặc nhiên có mặt trong sự quy định rằng: cái đối lập với một cái khác là cái khác *của nó*. -- Sự trống rỗng của sự đối lập giữa những khái niệm được gọi là tương phản nhau được trình bày trọn vẹn trong cách phát biểu (có thể nói là "vĩ đại"!) về một quy luật phổ biến, rằng trong *tất cả mọi* thuộc tính đối lập [tương phản] nhau, thì chỉ có một thuộc tính được áp dụng vào cho *mỗi* sự vật, còn thuộc tính kia thì không, khiến cho Tinh thần thì trắng hoặc không trắng, vàng hoặc không vàng v.v..., cho tới vô tận.

---

[a] kontradiktorische Begriffe / contradictory concepts.

Vì lẽ người ta quên rằng bản thân sự đồng nhất và sự đối lập cũng đối lập với nhau, nên nguyên tắc của sự đối lập được lấy làm nguyên tắc của sự đồng nhất trong hình thức
S245 của nguyên tắc về [loại trừ] mâu thuẫn; và [vì thế] một *khái niệm* – mà không có cái nào (xem ở trên) hoặc cả hai thuộc tính tương phản áp dụng vào nó – bị tuyên bố là sai về mặt lôgíc giống như, chẳng hạn, một hình tròn vuông. Thật ra, cho dù một hình tròn đa giác hay một đường cung thẳng có mâu thuẫn với nguyên tắc này đến mấy đi nữa, thì các nhà hình học vẫn không hề ngần ngại xem xét và xử lý hình tròn giống như một hình đa giác với các cạnh thẳng. Song, một hình tròn chẳng hạn (tính quy định đơn thuần của nó) thì vẫn *chưa phải là một Khái niệm*, vì, trong Khái niệm về hình tròn, tâm và chu vi đều có tính bản chất như nhau, cả hai đặc điểm đều thuộc về nó, dù chu vi và tâm là đối lập và mâu thuẫn với nhau.

Hình dung về *tính đối cực*[a] được lưu hành rộng rãi trong vật lý học, bao hàm bên trong nó một sự quy định đúng đắn hơn nhiều về sự đối lập; nhưng, nếu giả sử vật lý học, về mặt tư tưởng, bám chặt vào Lôgíc học thông thường, ắt dễ e ngại khi phát triển "tính đối cực" và đi tới những tư tưởng vốn bao hàm trong đó.

Giảng thêm 1:

Cái khẳng định, một lần nữa, lại là sự đồng nhất, nhưng bây giờ ở trong chân lý [sự thật] cao hơn của nó, như là sự tương quan đồng nhất với chính mình, và, đồng thời theo kiểu [phân biệt] rằng nó không phải là cái phủ định. Còn cái phủ định, [xét cô lập] cho riêng nó, không gì khác hơn là bản thân sự khác biệt. Thoạt đầu, cái đồng nhất, xét như cái đồng nhất, là cái vô-quy định; ngược lại, [cái đồng nhất khi trở thành] cái

[a] Polarität / polarity.

khẳng định là cái đồng nhất với chính mình, nhưng, [đồng thời] được quy định như là đối lập lại một cái khác, còn cái phủ định là sự khác biệt xét như sự khác biệt, được quy định như là không phải là sự đồng nhất. Đó là sự khác biệt nội tại của bản thân sự khác biệt.

- Nơi cái khẳng định và cái phủ định, ta tưởng rằng đang có một sự khác biệt tuyệt đối. Tuy nhiên, cả hai, tự-mình [mặc nhiên] *là một cái*, và, vì thế, ta có thể gọi cái khẳng định là "cái phủ định" nếu ta thích, và, ngược lại, cũng có thể gọi cái phủ định là "cái khẳng định". Thật thế, "có" và "nợ" không phải là hai loại "có" đặc thù, tự tồn độc lập. Cái "phủ định" đối với người mắc nợ là cái "khẳng định" đối với người chủ nợ. Điều ấy cũng đúng cho con đường đi về hướng đông: nó cũng đồng thời là con đường đi về hướng tây. Như thế, cái khẳng định và cái phủ định, về bản chất, điều kiện hóa lẫn nhau và [chúng chỉ là chúng] trong tương quan của chúng với một cái khác. Cực bắc của nam châm không thể có mà không có cực nam, và cực nam không thể có mà không có cực bắc. Nếu ta cắt một thỏi nam châm ra làm hai, ta không có một phần cực bắc và
S246 phần kia là cực nam. Cũng thế, nơi điện, điện dương và điện âm không phải là hai dòng điện khác nhau, tự tồn độc lập.

Nói một cách hết sức khái quát, trong sự đối lập, cái được phân biệt không chỉ đối lập với *một* cái khác, mà với cái khác *của nó*. Trong khi đó, ý thức thông thường xem xét các cái khác biệt như là dửng dưng đối với nhau. Cho nên ta nói: "Tôi là một con người và chung quanh tôi là không khí, nước, thú vật và những cái khác nói chung". Trong ý thức thông thường, tất cả đều tách rời nhau. Ngược lại, mục đích của triết học là xóa bỏ sự dửng dưng và nhận thức sự tất yếu của những sự vật, khiến cho cái khác được xem như đứng đối lập lại cái khác *của nó*. Chẳng hạn, tự nhiên vô cơ phải được xem không chỉ đơn thuần như là cái khác với tự nhiên hữu cơ mà như là cái khác tất yếu của nó. Cả hai ở trong mối quan hệ bản chất với nhau, và mỗi cái trong chúng chỉ là chính mình khi nó loại trừ cái

khác ra khỏi chính mình và quan hệ với mình chính là nhờ sự loại trừ này. Hay cũng thế, không có Tự nhiên nếu không có Tinh thần, hay – cũng không có Tinh thần nếu không có Tự nhiên. Trong mọi trường hợp, quả là một bước tiến lớn trong tư duy khi ta *không* còn nói rằng "Vâng, cái gì khác cũng có thể có". Khi nói như thế, ta còn bị cột chặt với cái bất tất, trong khi đó, như đã nói trước đây, tư duy đúng thật là một tư duy về sự tất yếu.

- Trong khoa học tự nhiên gần đây, sự đối lập được tri giác trước hết như là tính đối cực trong từ tính đã đi đến chỗ được thừa nhận như là có giá trị trong toàn bộ giới tự nhiên, hay, như một quy luật tự nhiên phổ biến. | Điều này qua là một bước tiến cơ bản trong khoa học, trong chừng mực từ nay ta cẩn thận không để cho tính khác nhau đơn thuần[a] lại giữ vững vị trí của nó bên cạnh sự đối lập như thể không có gì đã xảy ra cả. Chẳng hạn, các màu sắc, một mặt, được xét một cách đúng đắn như là đối lập với nhau trong tính đối cực (nên còn được gọi là các màu sắc bổ sung), rồi, mặt khác, lại cũng được xem như là sự khác biệt dửng dưng và đơn thuần về lượng giữa màu đỏ, màu vàng, màu xanh v.v...

Giảng thêm 2:

Thay vì nói theo quy luật loại trừ cái thứ ba [quy luật bài trung] (vốn là một quy luật của giác tính trừu tượng), tốt hơn ta nên nói rằng: "Tất cả đều ở trong sự đối lập". Trong thực tế, không có gì ở trên trời, dưới đất, trong thế giới tự nhiên lẫn tinh thần lại là cái "hoặc là-hoặc là" trừu tượng như giác tính thường khẳng định. Tất cả những gì tồn tại đều là một cái cụ
S247 thể, do đó, là cái được phân biệt nội tại và tự-đối lập. Tính hữu hạn của sự vật là ở chỗ sự tồn tại-hiện có trực tiếp của chúng

[a] die bloße Verschiedenheit the mere diversity.

(Dasein) không tương ứng với những gì là tự-mình (an sich) nơi chúng. Chẳng hạn, trong Tự nhiên vô cơ, axít đồng thời tự-mình là bazơ, nghĩa là, tồn tại của nó hoàn toàn và duy nhất ở trong mối tương quan của nó với cái khác của nó. Tuy nhiên, axít không phải là cái gì thường tồn một cách yên tĩnh ở trong sự đối lập, trái lại, nỗ lực tự thiết định chính mình như là cái gì vốn là tự-mình. Nói chung, chính sự mâu thuẫn làm cho thế giới vận động, và thật là kỳ khôi khi nói rằng sự mâu thuẫn là không thể suy tưởng được. Điều đúng trong khẳng định này chỉ là: nó không thể dừng lại ở sự mâu thuẫn, và sự mâu thuẫn tự thủ tiêu chính mình bởi chính mình. Tuy nhiên, sự mâu thuẫn đã được thủ tiêu không phải là sự đồng nhất trừu tượng, bởi bản thân sự đồng nhất chỉ là một phương diện của sự đối lập. Kết quả sát cận nhất của sự đối lập được thiết định như sự mâu thuẫn chính là *cơ sở*[a], là cái chứa đựng bên trong nó sự đồng nhất lẫn sự khác biệt như là những gì đã được thủ tiêu và được hạ thấp [hay được quy giản] thành những mômen đơn thuần có tính ý thể[b].

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §119

Cái khẳng định (das Positiv), cái phủ định (das Negativ) và sự đối lập (Gegensatz / opposition)

- Vậy, sự khác biệt *nơi-chính nó (an sich selbst / in its own self / en soi-même)* được §118 đặt ra, là gì? §118 đã cho câu trả lời: bắt đầu từ §119, sự khác biệt sẽ không còn là một sự khác biệt *trực tiếp*, tức, theo thể cách của sự đồng nhất (tiêu biểu của lĩnh vực Tồn tại) mà sẽ là sự khác biệt của *sự phản tư*, tức, theo thể cách tiêu biểu của lĩnh vực Bản chất, đó là của *tính tương quan*, của việc ánh hiện-ở-trong-cái khác, của sự khác biệt *đúng nghĩa*. Nói gọn, sự khác biệt nơi-chính-nó là sự khác biệt [mang tính] *bản chất*, chứ không còn là sự khác biệt

[a] Grund / ground; [b] bloße ideelle Momente / merely ideal moments.

không-bản chất, phục tùng sự trực tiếp và sự vô-quy định của tồn tại như ở §117.

- Tính *"bản chất"* thể hiện ở đâu? Ở chỗ: hai mômen của sự khác biệt tuyệt đối của bản chất (của tính phủ định vô hạn) không còn là hai mômen "rơi ra" khỏi nhau trong một sự dừng dưng đối với nhau mà đúng là *hai mômen* theo nghĩa chặt chẽ của từ này, nghĩa là, hai "tồn tại-*được thiết định*" hoàn toàn có tính tương quan với nhau đối với sự vận động *duy nhất* của sự phản tư *thiết định* chúng và *làm cho* chúng quan hệ hoàn toàn với nhau.

- Vừa **đồng thời** được nắm lấy trong sự tự mãn-tự túc của sự tồn tại-cho-mình của chúng **và** trong sự khiếm khuyết (ban đầu) của tính (phải) tương quan với nhau và phủ định nhau, sự đồng nhất và sự khác biệt, từ nay, thể hiện như là hai **cực** của sự khác biệt *nơi-chính-nó* (vì thế cũng gọi là sự khác biệt *nhất định, được quy định*), đó là: *cái KHẲNG ĐỊNH ("dương")* và *cái PHỦ ĐỊNH ("âm")*. Cái khẳng định và cái phủ định là hai "sự quy định" đúng nghĩa, tuy mang tính "bộ phận" (hay "tương quan") nhưng vẫn "độc lập tự tồn" của sự phản tư: sự phản tư cũng không còn là một sự quan hệ thuần túy (không có các hạn từ được liên kết lại) mà là sự phản tư thực tồn của hai quy định cụ thể.

- Cái "khẳng định" – giống như mọi sự đồng nhất – phân lập mômen tĩnh tại trực tiếp, kết quả của sự nhất trí với mình trong vận động của sự phản tư. Vậy, cái "khẳng định" là mômen được "thiết định" như là kết quả của mối quan hệ với mình, là quan hệ với mình của sự đồng nhất của sự phản tư thuần túy. Cũng thế, cái "phủ định" phân lập mômen tự-đẩy chính mình, qua đó bản chất tự dị biệt hóa với mình: Hegel gọi đó là *"cái được phân biệt"* hay *"được dị biệt hóa" (das Unterschiedene / the distinct / le différencié)* tồn tại "cho mình", nghĩa là, mômen thuần túy của sự dị biệt hóa.

- Nhưng, điều mới mẻ là: cái khẳng định và cái phủ định chỉ "khôi phục" sự đồng nhất và sự khác biệt trước đây bằng cách đặt chúng vào mối quan hệ và sự độc lập-tự tồn của chúng chỉ tự khẳng định thông qua tính tương quan *của việc chúng phủ định lẫn nhau*:

- cái khẳng định là quan hệ đồng nhất với mình, nhưng theo kiểu *không phải* là cái phủ định.
- cái phủ định là khác biệt cho-mình, nhưng theo kiểu *không phải* là cái khẳng định

Nói rõ hơn: mỗi cái chỉ là "cho mình" trong chừng mực *không phải là cái kia*; mỗi cái chỉ quan hệ với mình khi quan hệ với cái kia; chỉ "là" (một tồn tại) của "sự phản tư" (§114), tức một "tồn tại" ánh hiện trong cái kia và cái kia ánh hiện trong nó. Nói ngắn, mỗi cái *ánh hiện* trong cái kia và chỉ *"có"* trong chừng mực cái kia *"có"*. Nói rắc rối hơn: cái kia phải "có" để cái này không phải là cái kia và, nhờ đó, cũng "có".

- Hai cái (hai hạn từ được phân biệt) không còn được thiết định một cách đơn giản (cái này đối diện hay bên cạnh cái kia trong sự khác nhau thuần túy), trái lại, chúng được thiết định cùng với **và** chống lại cái kia trong một quan hệ tiền-giả định **và** phủ định lẫn nhau. Nói gọn: chúng là các cái *"đối lập"* nhau, dưới hình thức quan hệ hợp nhất (một cách phủ định) một đối cực không phải với bất kỳ hạn từ nào mà với cái khác nhất định **của nó**, tức với đối cực kia.

- Vậy, sự khác biệt đích thực của bản chất là sự *ĐỐI LẬP (Gegensatz / opposition)*. Ta phân biệt:

  - trong lĩnh vực Tồn tại, các hạn từ khác nhau *chuyển sang* nhau bằng cách nối kết với nhau bằng cách nào đó;
  - trong lĩnh vực Bản chất ở đây, chúng *đối lập* với nhau khi phản tư trong nhau như là hai hạn từ của một vận động phản tư duy nhất của Bản chất;
  - trong lĩnh vực Khái niệm (như ta sẽ thấy ở phần III), các hạn từ khác biệt chỉ tự dị biệt hóa khi kết hợp với nhau trong sự tự do của một sự phát triển duy nhất và một sự liên tục tuyệt đối của cái này trong cái kia.

- Sự *"nội tại" (Immanenz)* này của việc triển khai của Khái niệm đã báo hiệu ở đây trong việc: cái khác (cái kia) của mỗi hạn từ không còn là **một** cái khác nói chung mà là cái khác *CỦA NÓ*. Thêm vào đó, tính lưỡng cực (Polarität) cũng báo hiệu cho thấy *tính trôi chảy* tuyệt đối của những quy định của Khái niệm về sau này.

- Tuy nhiên, trong cấp độ hiện nay của bản chất, vẫn còn thiếu việc thiết lập sự đồng nhất *tuyệt đối* giữa mối quan hệ với mình và mối quan hệ với cái khác. Nói khác đi, trong bản chất, cái khác của mỗi cái khác là cái khác **của nó**, nhưng cái khác này chưa được thiết định như là sự tự-liên tục đồng nhất và tuyệt đối của cái trước. Chúng vẫn còn được thiết định một cách "tương đối" hay "tương quan" với cái khác trong một quan hệ loại trừ của sự phủ định.

- Tóm lại, sự khác biệt của bản chất là *sự đối lập* một cách đơn giản chứ chưa phải là *sự đặc thù hóa nội tại* của Khái niệm. Tuy nhiên, đã là một sự tiến bộ lớn khi sự khác biệt là một *sự đối lập [có tính] bản chất*, theo đó cái được phân biệt hay cái khác (das Unterschiedene / le différencié) không đối diện với *một cái khác nói chung* mà với cái khác *của nó*. Nói cách khác, mỗi cái chỉ có sự quy định *của chính mình* trong quan hệ với cái khác.

§120

[Trong hai hạn từ], *cái khẳng định* là *cái khác nhau*[a] tồn tại cho riêng nó và đồng thời *không* dửng dưng đối với sự tương quan của nó *với cái khác của nó*. Còn cái *phủ định*, như là tương quan phủ định *với mình*, cũng phải độc lập-tự tồn. | Nó phải tồn tại *cho riêng nó*, nhưng đồng thời, như là cái phủ định nghiêm ngặt, nó phải có cái khẳng định của nó, – [tức] sự tương quan này của nó với nó –, chỉ trong cái khác. Vì thế, cả hai đều là sự mâu thuẫn đã được thiết định; cả hai, về mặt *tự-mình*, là một cái, và cả hai, về mặt *cho-mình*, cũng là một cái, vì mỗi cái là sự thải hồi cái khác và thải hồi chính mình. Kết quả là, cả hai đều [tiêu vong, hay] đi tới *cơ sở* [đáy][b] [của chúng].

Nói khác đi, sự khác biệt bản chất, như là sự khác biệt tự-mình-và cho-mình, chỉ là sự khác biệt của mình với chính

[a] jenes Verschiedene / that diverse [term]; [b] gehen zu Grund / go to the ground.

mình một cách trực tiếp; vì thế, nó chứa đựng cái đồng nhất; và bản thân sự khác biệt bản chất, cùng với sự đồng nhất, thuộc về sự khác biệt toàn bộ tồn tại tự-mình và cho-mình. – Như là *sự khác biệt tương quan chính mình với chính mình*, sự khác biệt |bản chất| cũng đã được phát biểu như là *cái gì đồng nhất với mình*; và *cái đối lập*, nói chung, chính là cái chứa đựng *cái Một* và *cái khác của nó*, tức chứa đựng *bản thân nó* và *cái đối lập của nó* ở bên trong nó. Sự tồn tại-ở trong-chính mình[a] của bản chất – được xác định như thế – là *cơ sở*.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §120

Từ "Đối lập" (Gegensatz / opposition) đến "Mâu thuẫn" (Widerspruch / contradiction)

Ba tiểu đoạn §§120, 121 và 122 nói lên bước ngoặt biện chứng quan trọng từ hai quy định phản tư thuần túy (sự đồng nhất và sự khác biệt) sang sự hợp nhất trong quy định phản tư thuần túy thứ ba là *"cơ sở"* rồi chuyển hóa thành *"sự hiện hữu"* (§123) nhưng Hegel lại viết quá cô đọng, do đó, ta cần dành cho chúng một sự tìm hiểu khá cặn kẽ.

- Cho tới nay, sự khác biệt [mang tính] bản chất chỉ mới thể hiện ở chỗ: mỗi hạn từ (sự đồng nhất / sự khác biệt; cái khẳng định / cái phủ định) bao hàm đồng thời sự khẳng định và sự phủ định cái khác *của nó*. Tiểu đoạn §120 sẽ đi **từ đối lập** sang sự **mâu thuẫn** bằng cách cho thấy:

    1. mỗi cái chứa đựng cái khác không phải là nó như thế nào?
    2. khi loại trừ cái khác, nó tự loại trừ chính mình, và, do đó, tự-mâu thuẫn như thế nào?

---

[a] das Insichsein / the being-within-self.

- Đối với điểm 1 (cái phủ định cũng là cái khẳng định nơi chính nó và ngược lại) đã được nêu trong phần Nhận xét của §119 về quy định theo đó mỗi cái *đối lập* với cái khác như là với cái khác *của nó*. Chữ *"của"* này cho thấy sự tùy thuộc và sự bao hàm tương hỗ ngay trong lòng sự loại trừ khi đối lập hai hạn từ. Điều được gợi lên ở §119 thì bây giờ được trình bày minh nhiên ở các dòng đầu của §120.

- Cái khẳng định là một cái "khác" [cái được phân biệt] (ein Verschiedenes / a diverse / un "divers"), nhưng không phải là cái "khác nhau" theo nghĩa của §117 (tồn tại cho-mình và dừng dưng với quan hệ ngoại tại với cái khác), vì nó chỉ tự xác định như là quan hệ đồng nhất với mình trong *sự đối lập* lại với cái phủ định vốn không phải là nó. Nó không dửng dưng với mối quan hệ của nó với cái khác. Vậy, *cái khẳng định* chỉ là một cái "khác" theo nghĩa *mâu thuẫn* vì nó là cái "khác" tồn tại cho-mình nhưng đồng thời *không* dửng dưng với mối quan hệ với cái khác *của nó*. Để làm nổi bật sự mâu thuẫn, Hegel một mặt nhấn mạnh các chữ "cái khẳng định", "cái khác" (cái được phân biệt) cho thấy sự đồng nhất và sự trực tiếp tồn tại cho-mình của cái khẳng định; mặt khác là các chữ "không" và "quan hệ với cái khác của nó" cho thấy tính phủ định là nội tại nơi cái khẳng định theo kiểu: cái khẳng định cũng có tính phủ định ngay nơi nó, và, như thế, là tự mâu thuẫn.

- Cái phủ định cũng thế, cái phủ định cũng là cái khẳng định nơi bản thân nó: Hegel nhấn mạnh chữ "phủ định" nói lên sự khác biệt thuần túy và sự trung giới tuyệt đối của cái phủ định, đồng thời thêm các chữ: "quan hệ với mình", "tồn tại cho-mình" cho thấy sự nhất trí khẳng định với mình và sự độc lập tự tồn trực tiếp của cái phủ định.

- Thoạt nhìn, tưởng như cái phủ định ít tự-mâu thuẫn hơn cái khẳng định, nhưng thực ra sự đồng nhất với mình của cái phủ định càng tăng cường tính khẳng định và sự mâu thuẫn nội tại của cái phủ định.

- Sau những gì đã trình bày, cả hai (cái khẳng định và cái phủ định) đều được thiết định minh nhiên. Cả hai là mâu thuẫn nơi chính mình, vì chúng chỉ có sự độc lập-tự tồn dửng dưng và loại trừ cái kia là nhờ vào mối quan hệ với cái kia. Trong [Đại]

Khoa học Lôgíc (II, 60b), Hegel viết: *"Các cái đối lập chứa đựng sự mâu thuẫn trong chừng mực: dưới cùng một giác độ, chúng quan hệ với nhau một cách phủ định hay thủ tiêu lẫn nhau và [đồng thời] cùng dửng dưng đối với nhau".*

- Cái khẳng định tự khẳng định một cách mâu thuẫn trong sự đồng nhất với cái phủ định. Còn cái phủ định càng đẩy chính mình bằng cách loại trừ ra khỏi mình mọi tính khẳng định thì nó càng "khẳng định", càng hoàn thành "sứ mệnh" của nó, tức, càng tự khẳng định tích cực trong sự đồng nhất với mình (như là cái phủ định), càng tăng cường tính phủ định của mình. Nói cách khác, chính cái phủ định minh chứng sắc bén sự mâu thuẫn nội tại nơi các quy định của sự phản tư, qua đó, chúng chỉ là chúng khi không phải là chúng, và, do đó, cái phủ định – còn rõ hơn cả cái khẳng định – là sự mâu thuẫn *được thiết định.*

- Không phải một sự so sánh ngoại tại mới phát hiện sự đồng nhất của các cái đối lập thuần túy này và phơi bày sự mâu thuẫn của chúng. Trái lại, cái khẳng định và cái phủ định chỉ là "cho-mình" trong chừng mực mỗi cái là sự thủ tiêu tích cực cái kia và chính mình. Cái khẳng định là sự phủ định cái phủ định, do đó, bản thân có tính phủ định, và, khi thủ tiêu cái phủ định, nó cũng thủ tiêu chính mình. Cũng thế, cái phủ định là sự phủ định cái khẳng định, qua đó, nó tự khẳng định sự đồng nhất với mình, tức, khi thủ tiêu cái khẳng định, nó cũng thủ tiêu chính mình. Vậy, mỗi cái là khẳng định và phủ định, là "một cái" (dasselbe / la même chose) và mỗi cái là cùng một sự mâu thuẫn minh nhiên của việc mình loại trừ chính mình. Qua tiến trình ấy, chúng *"sụp đổ"* cả hai vào trong cái sẽ là *cơ sở của sự hiện hữu.* Hegel lại chơi chữ: *"zu Grunde gehen"* vừa có nghĩa đen là *"đi xuống tận cơ sở"*, vừa có nghĩa bóng là *"sụp đổ"*, *"tiêu vong" (zugrunde gehen).*

- Cái khẳng định và cái phủ định là hai quy định đối lập, trong đó sự phản tư độc lập-tự tồn *duy nhất* của bản chất tự-thiết định. Nhờ sự tự-thủ tiêu của các quy định của sự phản tư, bản chất – được thiết định hay được quy định một cách mâu thuẫn trong chúng – bây giờ lại được thiết định, nhưng được thiết định như là cái gì từ nay không còn được thiết định nữa và như thế, là ở ngay nơi **cơ sở** của tất cả những gì được thiết định.

Nói khác đi, bản chất tự đặt mình vào sự tương quan ở trong sự đối lập mâu thuẫn của cái khẳng định và cái phủ định: khi thủ tiêu cái phủ định, nó thiết định cái phủ định, và cũng thế, sự phản tư của bản chất chỉ là khẳng định trong chừng mực nó phủ định cái khẳng định và, qua đó, hoàn thành (một cách khẳng định) tính phủ định của mình. Vậy, sự thống nhất độc lập-tự tồn của bản chất là ở chỗ: nhờ sự phủ định chính mình (chứ không phải phủ định cái khác) mà bản chất là *đồng nhất với mình* (câu 2 của §120). Nói cách khác, vận động phản tư của bản chất không còn được nắm lấy trong tương quan với tồn tại mà từ đó nó ra đời như từ *cơ sở* của mình (như trong §§11-114) mà là được thiết định như cái gì không được thiết định, nghĩa là như **cơ sở** của chính nó và như là **cơ sở** cho tất cả những gì được thiết định bởi nó và ở trong nó.

- Phần đầu của §120 thiết lập bước quá độ sang *cơ sở* xuất phát từ sự mâu thuẫn của hai quy định (cái khẳng định và cái phủ định), tạo nên các hạn từ đối cực của sự khác biệt trong chính nó hay có tính bản chất. Nhưng, *một cách trực tiếp* (đầu câu 2), nghĩa là không quá độ bằng sự trung giới minh nhiên của cái khẳng định và cái phủ định, sự khác biệt bản chất chỉ là sự khác biệt của mình với chính mình. Tại sao? Sự khác biệt bản chất không còn tiến hành một sự phản tư ngoại tại như trong lĩnh vực Tồn tại mà tiến hành một vận động của việc tự-quy định. Sự mâu thuẫn diễn ra trong vận động *duy nhất* của bản chất. Trong mọi trường hợp, ta thấy: cái khẳng định chứa đựng cái phủ định vốn không phải là nó và ngược lại: sự khác biệt chứa đựng sự đồng nhất vốn không phải là nó và ngược lại. Kết quả của sự mâu thuẫn giữa các cái đối lập này là: cái đối lập, trong bản chất, nói chung, là cái gì chứa đựng bản thân nó và cái khác của nó, bản thân nó và cái đối lập của nó. Các kết quả này được diễn đạt trong câu cuối cùng của §120: *"Tồn tại-trong mình của bản chất, được quy định như thế, là Cơ sở" (Das Insichsein des Wesens, so bestimmt, ist der Grund / The being-within self of essence, determined in this way, is Ground / L'être-dans-soi de l'essence, ainsi déterminé, est le fondement)*. Khái niệm này về *"Cơ sở"* sẽ được bàn ở §121.

- Trước khi bước vào §121, ta **ôn lại** các bước đã qua:

- Cả mục A của Học thuyết về Bản chất: "*Bản chất như là cơ sở cho sự hiện hữu*" có mục đích cho thấy rằng chân lý của bản chất trong vận động nội tại của sự phản tư và sự trung giới thuần túy [sẽ] là việc **quay trở lại với sự trực tiếp của tồn tại** (ở cấp độ cao hơn là "sự **hiện hữu**") mà bản chất thoạt đầu đã phủ định với tư cách là vận động tuyệt đối của tính phủ định.

- Vì thế, mục A mở đầu bằng một nghiên cứu về vận động *thuần túy* này của sự phản tư của bản chất **ở bên trong chính-mình**, là nơi bản chất không có các quy định nào khác hơn là các quy định do nó thiết định nên bằng sự *ánh chiếu thuần túy trong chính mình*. Đó là đối tượng nghiên cứu của tiểu mục a: "*Các quy định thuần túy của sự phản tư*".

- Bắt đầu từ §115, ta đã theo dõi phép biện chứng của hai quy định thuần túy đầu tiên của sự phản tư, trong đó thể hiện sự *tồn tại-trong-mình (Insichsein)* của bản chất trong chính nó: sự đồng nhất và sự khác biệt, rồi sau cùng là cái khẳng định và cái phủ định.

- Kết quả của phép biện chứng này là sự đồng nhất mâu thuẫn của hai quy định thuần túy này của sự phản tư. Tiếp theo là chân lý của sự phản tư thuần túy, đó là sự *mâu thuẫn* và sự sụp đổ của nó. Điều được phát hiện trong sự mâu thuẫn và sự sụp đổ này là: chân lý của sự phản tư của bản chất trong chính mình không phải là cái khẳng định, không phải là cái phủ định, không phải sự đồng nhất, cũng không phải là sự khác biệt mà là sự *thống nhất* của cả hai trong chừng mực sự thống nhất này *tự-mâu thuẫn* và *tự thải hồi*.

- Sự thống nhất của cả hai, tức sự phản tư thuần túy của bản chất trong chính mình và sự trung giới thuần túy, là *cơ sở chung* cho mỗi cái, nhưng chính sự phản tư hay sự trung giới của bản chất tự mâu thuẫn và tự thải hồi. "*Tồn tại-trong-mình*" – hay tính nội tại phủ định của bản chất – được xác định theo cách do chính mình và xuất phát từ chính mình như thế, sẽ tự thải hồi và chuyển sang *cái đối lập của nó là sự trực tiếp của hiện hữu*, chính là *CƠ SỞ*.

3. Cơ sở

§121

S248 **Cơ sở là sự thống nhất của sự đồng nhất và sự khác biệt; là chân lý của cái gì do sự khác biệt và sự đồng nhất đã mang lại, là sự phản tư-trong-mình, và sự phản tư này cũng đồng thời là sự phản tư-trong-cái khác và ngược lại. Nó [cơ sở] là *bản chất* được thiết định như là *toàn thể*[a].**

> *Nguyên tắc về cơ sở* phát biểu như sau: "Tất cả đều có *cơ sở* đầy đủ của nó", nghĩa là, tính bản chất đúng thật của cái-gì-đó không phải là sự quy định của nó như là đồng nhất với chính nó hay như là cái khác nhau [đơn thuần], cũng không phải như là cái khẳng định đơn thuần hay cái phủ định đơn thuần, mà chính là sự kiện nó có sự tồn tại ở trong một cái khác, và cái khác này – như là cái đồng nhất-với-mình của nó – là bản chất của nó. Bản chất này cũng không phải là sự phản tư trừu tượng *trong-mình* mà *trong-cái-khác*. Cơ sở là bản chất tồn tại *ở bên trong mình*, và bản chất này là cơ sở một cách bản chất, và chỉ là cơ sở trong chừng mực nó là cơ sở của cái-gì-đó, [tức] của một cái khác.

Giảng thêm:

> Khi ta nói rằng cơ sở là sự *thống nhất* của sự đồng nhất và sự khác biệt thì sự thống nhất này không được hiểu là sự đồng nhất trừu tượng, bởi nếu thế, thì hóa ra ta chỉ đặt một tên gọi khác cho bản thân sự đồng nhất của giác tính mà, về mặt tư tưởng, ta đã nhận ra là không đúng thật. Do đó, để tránh một sự hiểu lầm như thế, ta cũng có thể nói rằng: cơ sở không chỉ là sự thống nhất mà đồng thời cũng là sự khác biệt giữa sự đồng

[a] Totalität / totality.

nhất và sự khác biệt. Như thế, cơ sở – thoạt đầu được mang lại cho ta như là sự thủ tiêu của mâu thuẫn – lại tỏ ra là một mâu thuẫn mới. Nhưng, với tư cách là sự mâu thuẫn, nó không đứng yên ở trong chính mình mà đúng hơn là một sự đẩy mình ra khỏi mình. Cơ sở chỉ là cơ sở trong chừng mực nó đặt cơ sở, nhưng cái được tạo ra từ cơ sở là chính bản thân nó, và chủ nghĩa hình thức của cơ sở nằm chính ở chỗ này. Cái được đặt cơ sở và cơ sở là một và cùng một nội dung, còn sự khác biệt giữa chúng là sự khác biệt đơn thuần về hình thức giữa sự tương quan đơn giản-với-mình và sự trung giới hay sự tồn tại-được-thiết định.

Khi ta hỏi về những cơ sở của sự vật, thì, nói chung, đó là quan điểm của sự phản tư đã nói trước đây (§112, *Giảng thêm*); ta muốn nhìn sự vật hầu như là nhân đôi: thứ nhất, trong sự trực tiếp của nó, và, thứ hai, trong cơ sở của nó, là nơi nó không còn là trực tiếp nữa. Đó cũng là nghĩa đơn giản của cái gọi là quy luật của tư duy về cơ sở [hay căn cứ, nguyên nhân] đầy đủ. | Quy luật [hay nguyên tắc] này chỉ khẳng định rằng sự vật, về bản chất, phải được xem như là đã được trung giới. Vả lại, khi
S249 xác lập quy luật này của tư duy, Lôgíc học hình thức đã nêu một tấm gương xấu cho các ngành khoa học khác, vì trong khi nó đòi hỏi các ngành khoa học khác không được để cho nội dung có giá trị trong tính trực tiếp của nó, thì, về phần nó, nó xác lập quy luật này của tư duy mà không hề diễn dịch nó [biện minh tính chính đáng] và chỉ rõ tiến trình trung giới của nó. Nếu các nhà lôgíc học [hình thức] có quyền khẳng định rằng quan năng tư duy của ta có đặc điểm cấu tạo là, đối với mọi sự, ta luôn phải hỏi về một cơ sở, ắt nhà y học, khi được hỏi tại sao con người rơi xuống nước thì chết đuối, cũng có quyền trả lời rằng con người có đặc điểm cấu tạo là không thể sống được ở dưới nước, và, cũng thế, một nhà luật học, khi được hỏi tại sao kẻ phạm tội phải bị trừng phạt, cũng có quyền trả lời rằng xã hội dân sự có đặc điểm cấu tạo là tội ác thì không thể không bị trừng phạt!

Nhưng, ngay cả nếu ta tạm gác lại đòi hỏi đối với Lôgíc học [hình thức] là hãy cung cấp một sự "đặt cơ sở" cho quy luật của tư duy về cơ sở, thì ít ra nó cũng phải trả lời cho biết nó hiểu "cơ sở" như thế nào. Cách giải thích thông thường rằng cơ sở là cái gì có một kết quả thoạt tiên tỏ ra sáng sủa hơn và dễ hiểu hơn so với các định nghĩa khái niệm nói trên. Nếu ta hỏi tiếp rằng vậy "kết quả" là gì, và nhận được câu trả lời rằng kết quả là cái gì có một cơ sở [nguyên nhân] thì rõ ràng là tính dễ hiểu của sự giải thích này chỉ ở chỗ: những gì đã đạt được như là kết quả của sự vận động trước đó của tư duy đã được đơn giản tiền-giả định ở trong sự giải thích ấy. Song, nhiệm vụ của Lôgíc học chính là phải chỉ ra những tư tưởng vốn chỉ đơn thuần mới được hình dung, và, do đó, chưa được thấu hiểu [bằng khái niệm] và chứng minh, như là các cấp độ của tư duy tự-quy định để cho những tư tưởng này trở nên vừa được thấu hiểu vừa được chứng minh.

Trong đời sống thông thường cũng như trong các khoa học hữu hạn, ta rất thường sử dụng hình thức phản tư này nhằm, qua việc sử dụng ấy, đi đến chỗ biết được những đối tượng đang bàn thực sự có tình hình như thế nào. Và mặc dù không có gì để phản đối cách nhìn sự vật như thế, bao lâu nó chỉ là công việc của cái gọi là những nhu cầu bức thiết nhất của nhận thức, thì cũng phải lập tức ghi nhớ rằng phương pháp này không thể mang lại một sự thỏa mãn tối hậu về phương diện lý thuyết lẫn thực hành. | Đó là vì "cơ sở" vẫn chưa có một nội dung được xác định tự-mình và cho-mình, cho nên, khi ta xem điều gì đấy như là có cơ sở thì chỉ có được sự khác biệt đơn thuần về *hình thức* giữa sự trực tiếp và sự trung giới. Chẳng hạn, ta nhìn một hiện tượng về điện và hỏi về cơ sở của nó, ta
S250 nhận được câu trả lời rằng chính điện là cơ sở của hiện tượng này, thì đó đơn giản chỉ là cùng một nội dung mà ta đã có một cách trực tiếp, nay được chuyển sang hình thức của cái gì "nội tại" mà thôi.

Bây giờ, tất nhiên, cơ sở cũng không phải cái gì chỉ đơn giản đồng nhất với chính nó, mà còn khác biệt, và vì thế, có thể nêu ra nhiều cơ sở hay nguyên nhân khác nhau cho một và cùng một nội dung. | Như thế, tương ứng với khái niệm về sự khác biệt, sự khác nhau của những cơ sở dẫn đến sự đối lập trong hình thức của những cơ sở *ủng hộ* và *chống lại* cùng một nội dung. Nếu ta xét về một hành vi, chẳng hạn, ăn cắp, thì đây là một nội dung có thể được phân biệt về nhiều phương diện khác nhau: đó là một hành vi vi phạm sự tư hữu; rồi, kẻ cắp đang quẫn bách và nhờ ăn cắp mà có phương tiện để thỏa mãn các nhu cầu của mình, rồi cũng có thể là kẻ bị mất cắp cũng không biết sử dụng tài sản của mình một cách đúng đắn v.v... Đúng là ở đây, việc vi phạm tư hữu là phương diện quyết định so với mọi phương diện khác, chỉ có điều, trong quy luật của tư duy về "nguyên nhân" [cơ sở], không có sự quyết định này. Tất nhiên, theo cách hiểu thông thường về quy luật tư duy này, ta không nói về cơ sở nói chung mà về cơ sở *đầy đủ* [nguyên tắc túc lý][a], và vì thế, ta có thể cho rằng nơi hành vi vừa nêu làm ví dụ, ngoài việc vi phạm tài sản, các phương diện khác cũng là cơ sở, chỉ có điều chúng không phải là nguyên nhân *đầy đủ*. Về điều này tương cần nhận xét rằng, khi nói về một cơ sở "đủ" thì thuộc tính này hoặc là thừa hoặc đã vượt ra khỏi phạm trù "cơ sở". Thuộc tính nói trên ["đủ"] là lặp thừa khi qua đó chỉ nói lên năng lực đặt cơ sở cho điều gì đó, vì một cơ sở chỉ là cơ sở trong chừng mực nó có năng lực này. Khi một người lính đào ngũ để giữ mạng sống thì tuy là vi phạm nghĩa vụ, chỉ có điều không thể khẳng định rằng lý do đã khiến anh ta làm như thế là "không đủ", bởi nếu "đủ", ắt anh ta đã không đào ngũ!

Tuy nhiên, cũng phải nói rằng, về mặt này, mọi cơ sở đều là đủ, mặt khác, không cơ sở nào là đủ cả. Sở dĩ như thế là vì, như đã nói, cơ sở *chưa có* một nội dung được quy định tự-mình

---

[a] der zureichende Grund / the sufficient ground.

và cho-mình, do đó, nó *không tự thân hoạt động và tạo ra [kết quả]*. Chính *Khái niệm* sẽ sớm cho thấy chỉ bản thân nó mới là một nội dung thuộc loại này, tức, một nội dung được quy định tự-mình và cho-mình, và, do đó, là tự thân hoạt động, và đó là
S251 điều *Leibniz* muốn đề cập đến khi ông nói về *"lý do hay cơ sở đầy đủ"* và nhấn mạnh đến việc phải xem xét sự vật từ quan điểm này. Thoạt đầu, Leibniz chỉ có trước mắt phương cách tiếp cận đơn thuần cơ giới mà ngày nay vẫn còn được nhiều người ưa thích, vì thế, ông có lý khi cho rằng nó là bất cập. Chẳng hạn, khi tiến trình tuần hoàn máu đơn thuần bị quy về sự co bóp của quả tim là một cách lý giải đơn thuần cơ giới. | Cũng thế, các lý thuyết về luật hình sự xem mục đích của việc trừng phạt là làm cho tội ác trở nên vô hại, là nhằm răn đe hay là xuất phát từ những cơ sở ngoại tại tương tự như thế đều là cách tiếp cận cơ giới. Thật rất bất công đối với Leibniz khi cho rằng ông tự hài lòng với cái gì rất nghèo nàn giống như quy luật tư duy hình thức về "cơ sở" hay "lý do". Cách tiếp cận được ông xem là có giá trị là cách tiếp cận trái ngược lại với chủ nghĩa hình thức đã nói trên, vì nó chỉ dừng lại với các cơ sở đơn thuần khi vấn đề là phải có một sự nhận thức thấu hiểu bằng khái niệm. Về phương diện đó, Leibniz đặt *causas efficiens [những lý do tác động]* đối lập lại với *causas finales [những lý do mục đích]* và đặt ra yêu cầu là không được dừng lại ở cái trước mà phải thâm nhập vào cái sau. Chẳng hạn, theo sự phân biệt này, tuy ánh sáng, hơi ẩm, độ ẩm là các *causae efficientes*, nhưng không thể được xem như là các *causa finalis* của sự tăng trưởng của cây cối, vì *causa finalis* ở đây không gì khác hơn là chính *Khái niệm* của bản thân cây cối.

- Ở đây, cũng cần lưu ý thêm rằng việc dừng lại ở những cơ sở [lý do] đơn thuần, nhất là trong lĩnh vực pháp quyền và đạo đức, nhìn chung, chính là quan điểm và nguyên tắc của những nhà Ngụy biện. Khi nói về "thuyết ngụy biện", ta thường chủ yếu hiểu nó chỉ như là một cách tiếp cận nhằm xuyên tạc những gì là công chính và đúng thật, và, nói chung, nhằm diễn tả sự việc theo một chiều hướng sai lầm. Thật ra, khuynh

hướng này không trực tiếp hiện diện trong thuyết ngụy biện, vì quan điểm của nó, thoạt đầu, không gì khác hơn là quan điểm của sự lập luận trừu tượng. Các nhà Ngụy biện bước lên vũ đài của Hy Lạp cổ đại vào một thời kỳ mà người ta không còn chịu thỏa mãn với quyền uy và truyền thống trong lĩnh vực tôn giáo và đạo đức nữa. | Họ cảm nhận nhu cầu phải có ý thức về những gì có giá trị với họ như là một nội dung đã được tư duy trung giới. Các nhà Ngụy biện đã đáp ứng yêu cầu này, bởi họ dạy cho người ta biết làm thế nào để tìm ra các quan điểm khác nhau từ những sự việc được xem xét, và, những quan điểm này, trước hết, không gì khác hơn là những lý do hay những cơ sở của sự việc. Song, như đã nói, vì lẽ một cơ sở chưa có một nội dung được xác định một cách tự-mình và cho-mình, nghĩa là, ta có thể tìm ra những cơ sở [lý do] của những gì trái đạo đức và trái pháp luật không khác gì những cơ sở
S252 của những gì hợp đạo đức và pháp luật, nên việc quyết định xem những lý do hay cơ sở nào phải được xem là có giá trị đã hoàn toàn rơi vào trong chủ thể. Cơ sở của sự quyết định của chủ thể trở thành công việc của ý hướng và ý đồ có tính cá nhân. Và như thế là nền tảng khách quan của những gì có giá trị tự-mình và cho-mình, được mọi người thừa nhận, đã bị chôn vùi; và chính phương diện tiêu cực này của thuyết Ngụy biện đã mang lại tiếng xấu nói trên một cách đích đáng.

Như ta đã biết, *Socrates* đã đấu tranh chống lại thuyết Ngụy biện trên mọi trận tuyến, nhưng không phải bằng cách dùng quyền uy và truyền thống để đối lập lại lập luận trừu tượng của các nhà Ngụy biện, mà, đúng hơn, bằng cách vạch rõ một cách biện chứng tính bất cập của những "cơ sở" đơn thuần, và bằng cách khẳng định giá trị của cái công chính và cái thiện – hay, nói chung, của cái Phổ biến hay Khái niệm của Ý chí. Ngày nay, không chỉ trong việc tìm hiểu những sự vật thế gian mà cả trong các bài thuyết giáo, khi người ta thường ưu tiên tiến hành theo kiểu lập luận trừu tượng, chẳng hạn, đưa ra mọi lý do khả hữu để tỏ lòng biết ơn Thượng đế, thì ắt Socrates cũng như Platon cũng sẽ không ngần ngại xem đó là sự Ngụy

biện, bởi, như đã nói, trong cách tiếp cận này, người ta không thực sự làm việc với nội dung vốn bao giờ cũng là đúng thật mà chỉ với hình thức của những cơ sở, mà, với chúng, tất cả đều có thể được bênh vực, nhưng, tất cả cũng đều có thể bị đả kích. Trong thời đại ngày nay của chúng ta, – vốn quá thiện nghệ về suy tưởng và lập luận trừu tượng –, ai không biết tìm ra một cơ sở hay lý do "tốt" cho mọi thứ, kể cả cho cái xấu xa nhất và đồi bại nhất, ắt bị xem là xoàng. Tất cả những gì đồi bại trên thế gian này đều có lý do "tốt" cho việc trở nên đồi bại của chúng! Khi cầu viện đến những "lý do" hay "cơ sở", người ta thường quen nhường bước trước những "cơ sở" như thế. ! Nhưng, một khi đã thực sự trải nghiệm về [sự bất cập của] phương pháp này, ắt ta sẽ ngoảnh tai lại và không để cho chúng cứ tiếp tục lấn áp.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §121

CƠ SỞ: quy định thuần túy thứ ba của sự phản tư (của bản chất)

Hegel viết phần *Chính văn* cho §121 này quá cô đọng, vì thế, ta cần quảng diễn rộng một chút trước khi đi vào tìm hiểu hai câu ngắn ngủi nhưng rất khó ấy:

- *Cơ sở* là chân lý và đồng thời là sự thống nhất của cái khẳng định và cái phủ định giống như *sự trở thành* là chân lý và sự thống nhất giữa tồn tại thuần túy và hư vô thuần túy trong lĩnh vực Tồn tại trước đây. Nhưng, như ta sẽ thấy: có sự khác biệt rất lớn giữa hai trường hợp: tuy cả hai đều là sự biến động thuần túy tự-mâu thuẫn, nhưng *sự trở thành* rơi vào trong sự tĩnh tại của *tồn tại-hiện có* (§89) (thế chỗ cho nó một cách trừu tượng), còn *cơ sở* lại quy chiếu chính mình – bằng một sự liên kết nội tại – đến *sự hiện hữu* (§122) sẽ đi ra từ nó và, ngay trong lòng của sự trực tiếp của hiện hữu, sự hiện hữu quay trở lại với nó như với cơ sở của mình. Nhưng, trước hết, ta hãy đi từng bước.

- Sự mâu thuẫn của cái khẳng định và cái phủ định là ở chỗ mỗi cái là độc lập-tự tồn vì nó loại trừ triệt để cái khác, nhưng, ngay trong mối quan hệ loại trừ ấy, mỗi cái lại tương quan với cái kia và thậm chí, chuyển sang cái đối lập của mình. Việc phân tích sự mâu thuẫn này sẽ cho thấy kết quả không phải là cái hư vô hay sự bế tắc của tư tưởng mà là sự độc lập-tự tồn hoàn hảo của sự phản tư hay của Bản chất trong việc phủ định hay loại trừ chính mình. Ta thử xem xét lại từng cái:

- Với tư cách là quy định độc lập-tự tồn của sự phản tư, cái khẳng định *phủ định* cái phủ định bằng cách loại trừ nó. Nhưng, như thế là nó tự "tương đối hóa" hay "tương quan hóa" nó bằng sự liên kết với cái phủ định mà nó loại trừ. Tuy là cái khẳng định, nhưng bản thân nó là có tính *phủ định*. Khi phủ định cái phủ định, cái khẳng định đồng thời thiết định cái phủ định và thái hồi nó. Vậy, ngay trong việc loại trừ cái khác *của nó*, nó là cái khác này. Từ đó, nó ở trong một sự thống nhất khẳng định và độc lập-tự tồn tuyệt đối với mình, nhưng chỉ trong chừng mực nó loại trừ chính mình, hay, nói cách khác, cái khẳng định chỉ là khẳng định khi thiết định chính mình như là cái phủ định ngay trong bản thân sự vận động thiết định nên cái phủ định. Chỉ nhờ đó mà cái phủ định ở trong một sự độc lập-tự tồn tuyệt đối. Có thể nói: trong việc "sụp đổ", "tiêu vong" một cách đầy mâu thuẫn, cái khẳng định – trong sự quá độ sang cái đối lập của nó – xác nhận sự thiết định chính mình, xác nhận chính **cơ sở** của mình. Tình hình càng như thế đối với cái phủ định.

- Qua phép biện chứng nhị bội hay gấp đôi ấy của cái khẳng định và cái phủ định, sự thống nhất đơn giản của sự phản tư thuần túy hay của bản chất như là tính phủ định và sự trung giới thuần túy vừa *được khôi phục*, vừa *được vượt bỏ*. Trước hết, sự phản tư thuần túy được khôi phục. Cái khẳng định và cái phủ định là hai quy định và, do đó, là sự phủ định chung đối với sự phản tư thuần túy. Nhưng, từ khi chúng tự mâu thuẫn trong chính mình, các quy định này của sự phản tư tự thủ tiêu và thiết định nên quy định thứ ba và sau cùng của sự phản tư thuần túy (tức: cơ sở), qua đó sự đồng nhất được khôi phục trong tính thuần túy nguyên thủy của nó. Nhưng, sự khôi phục tính năng động tuyệt đối của bản chất *không* tạo nên một sự quay trở lại đơn giản và thuần túy với sự xuất hiện ban đầu

của bản chất. Vậy, sự khôi phục bản chất hay bản chất được tái lập không gì khác hơn là bản thân sự tiêu vong của cái khẳng định và cái phủ định, khiến cho bản chất *không* phải là một cơ chất được đặt ở phía đàng sau hay ở phía dưới chúng. Bản chất được khôi phục trong hình thức mới của hành vi tuyệt đối qua đó nó là cơ sở của chính mình. Trước đây, bản chất đã tỏ ra là cơ sở *ở bên ngoài* tồn tại vì mọi quy định của tồn tại đều "tiêu vong" trong nó. Nhưng, đó chỉ là "cơ sở" đối với sự phản tư từ bên ngoài. Còn bây giờ, kinh qua sự phủ định các phạm trù của sự phản tư (sự đồng nhất, sự khác biệt, cái khẳng định, cái phủ định), Bản chất được thiết định chính mình và bởi chính mình như là cơ sở, và, với tư cách ấy, nó tự thiết định chính mình như là tồn tại mà nó là sự phủ định. Vòng tròn khép lại một cách hoàn hảo và bản chất được khôi phục và thiết lập trong sự độc lập-tự tồn tuyệt đối của việc tự đặt cơ sở cho mình. Bản thể chỉ đồng nhất với mình trong hành vi đặt cơ sở, qua đó, trong tính phủ định vô hạn của mình, nó tự dị biệt hóa và tự thiết định như là cái đối lập *của nó* (sự phản tư hay sự trung giới được thải hồi), tức, như sẽ thấy ở §122, là sự tồn tại trực tiếp của *"sự hiện hữu"* được đặt cơ sở bởi bản chất.

- Bây giờ, ta tạm đủ điều kiện để đi vào câu *Chính văn*:

  - *"Cơ sở là sự thống nhất của sự đồng nhất và sự khác biệt"*... Thật thế, cơ sở là bản chất như là sự phản tư tự-thải hồi, nghĩa là, tự hoàn tất khi tự phủ định hay *tự đồng nhất hóa* một cách khẳng định với mình khi *tự dị biệt hóa* một cách phủ định với mình. Chính trong hành vi tự phủ định ở trong *sự hiện hữu* mà nó là cơ sở, cơ sở bản chất là sự liên tục khẳng định với chính mình. Sự phủ định của nó, về bản chất, là sự khẳng định theo nghĩa: sự hiện hữu đi ra *từ* cơ sở sẽ là bằng chứng của sự phản tư-trong-mình của cơ sở.

    Vậy, cơ sở là "chân lý của cái do sự khác biệt và sự đồng nhất tạo ra", hay, nói cách khác, nó là chân lý của cái phủ định và cái khẳng định vì nó là sự thống nhất tuyệt đối của chúng.

    Hay, nói cách khác nữa, cơ sở là *sự thống nhất **động** của "sự phản tư-trong-mình (khẳng định) và sự phản tư-trong-cái khác (phủ định)*, để sử dụng các thuật ngữ khái quát nhất của Lôgíc học về sự phản tư. Nó là sự phản tư-trong-mình đồng thời là

sự phản tư-trong-cái khác (từ §119, "cái khác" này luôn được hiểu là cái khác **"của nó"**) và ngược lại. Nói rõ hơn: tính phủ định vô hạn của bản chất chỉ là "phản tư-trong-mình", và, do đó, là hành vi *đồng nhất hóa* với mình trong chừng mực nó đồng thời phản tư-trong-cái-khác-*của nó*, tức trong hành vi tự dị biệt hóa trong cái khác của nó: cái đó sẽ là *sự hiện hữu* trực tiếp do nó vừa làm cơ sở vừa phủ định trong cùng một vận động. Ngược lại, sự phản tư-trong-cái khác của cơ sở, tức hành vi chuyển hóa vào trong sự trực tiếp của *sự hiện hữu* cũng đồng thời là sự phản tư của nó vào-trong-mình, nghĩa là hành vi nhờ đó nó tự khẳng định chính mình như là cơ sở và, do đó, quay trở lại chính mình một cách khẳng định.

- *"Vậy, cơ sở là bản chất được thiết định như là [tính] toàn thể".*

Toàn thể hay tính toàn thể (Totalität) là một phạm trù quan trọng nhưng lại được Hegel định nghĩa một cách khá tối tăm và quá ngắn gọn. Trong quyển này, nó xuất hiện nhiều lần, đặc biệt ở §§160, 192 và 193. Chỉ ở §160, ta có một định nghĩa khá rõ ràng: *"Khái niệm [...] là [tính] **toàn thể** trong chừng mực **từng mỗi** mômen là cái **toàn bộ** như bản thân Khái niệm và được thiết định như là sự thống nhất không tách rời với Khái niệm, do đó, nó [Khái niệm] là cái **được quy định tự-mình-và-cho mình** trong sự đồng nhất với mình".* (S307). Thử áp dụng định nghĩa này vào cho cấp độ của bản chất như hiện nay, ta có kết quả như sau:

- Với tư cách là *cơ sở*, bản chất *được thiết định* (bằng việc tự-thải hồi cái khẳng định và cái phủ định) nhưng nó được thiết định như là *không bị thiết định* [từng phương diện] mà được thiết định như là một *cái toàn bộ* hoàn chỉnh và tự tồn để bắt đầu một vận động mới.

- Trong quan hệ với cái bản chất-cơ sở ấy, các phạm trù trước đây của bản chất (sự đồng nhất và sự khác biệt) chỉ còn là các mômen mang tính ý thể (ideel = bị thu tiêu, thải hồi) của [tính] toàn thể duy nhất ấy. Và từ nay, trong tất cả mọi phạm trù tiếp theo, sẽ không còn phải là một phương diện của bản chất mà là *toàn bộ* bản chất, giống như ở cấp độ Khái niệm, mỗi một mômen của sự phát triển (tính phổ

biến, tính đặc thù, tính cá biệt) là cái toàn bộ của Khái niệm (như sẽ thấy ở phần III).

- Tuy nhiên, có điểm khác cơ bản: trong lĩnh vực Bản chất, những mômen tiếp theo – tuy chứa đựng Bản chất một cách toàn bộ – đều *không* được thiết định trong một sự thống nhất không thể tách rời với nó. Trong lĩnh vực tổng quát của sự phản tư (Bản chất), Bản chất phản tư trong các phạm trù do nó làm cơ sở – và các phạm trù này, ngược lại, phản tư trong nó – nhưng mối quan hệ này chưa quay về trong sự đồng nhất mình nhiên của một cái vô hạn cho-mình. Sự tự-quy định của bản chất-cơ sở chưa phải là sự tự-quy định của Khái niệm, vì bản chất chưa được thiết định như là *CHỦ THỂ* của sự phát triển của nó mà mới chỉ là *CƠ SỞ* cho việc "ánh hiện" tiếp theo của nó mà thôi. Nó còn thiếu chiều kích của *tính tự ngã (Selbstheit – ipséité)* của một sự tự-quy định đích thực. Vì thế, trong [Đại] Khoa học Lôgíc II. 5c. Hegel viết: "Bản chất là tồn tại tự-mình-và-cho-mình, nhưng [mới] *trong sự quy định* của *tồn tại-tự-mình*".

- **Phần Nhận xét cho §121:**

  - Giống như các quy định trước đây của Logos (kể cả hai quy định đầu tiên của sự phản tư thuần túy: sự đồng nhất và sự khác biệt), phạm trù thứ ba là *cơ sở* cũng mang lại cơ hội để định nghĩa về cái Tuyệt đối: *"Cái Tuyệt đối là Cơ sở"* hay "Tư tưởng là [có tính đặt] cơ sở [cho những quy định của chính nó]. Nhưng, ở đây, Lôgíc học tư biện không nhắm đến bản thân cái Tuyệt đối (trừ câu cuối của Nhận xét) mà chủ yếu lý giải ý nghĩa vốn gắn liền với nguyên tắc nổi tiếng về *"lý do hay cơ sở tồn tại"* (*"raison d'être)* hay về *"căn cứ hay lý do đầy đủ"*. Vì thế, chủ ngữ của mệnh đề không phải là cái Tuyệt đối mà là *"Tất cả"* (Alles) [mọi sự vật] trong nguyên tắc của Leibniz: "tất cả đều có *cơ sở* đầy đủ" hay "*căn cứ* đầy đủ". Chủ ngữ "tất cả mọi" cho thấy nguyên tắc này không áp dụng cho bản thân cái Tuyệt đối mà cho mọi sự vật *hữu hạn* (Satz des Grundes / proposition of ground / proposition du fondement: nguyên tắc về cơ sở hay căn cứ).

  - Trong *Nhận xét* cho tiểu đoạn sau (§122), Hegel cho thấy nội dung bổ sung cho nguyên tắc này, nghĩa là, theo Hegel, nơi

Leibniz, bản thân khái niệm "cơ sở đầy đủ" có một ý nghĩa sâu xa hơn là ý nghĩa hình thức quen thuộc: nó còn nhằm đến *nguyên nhân mục đích (causa finalis)* nữa. Ta tạm gác lại và trước hết hãy xét nguyên tắc này ở cấp độ của cái cái-gì-đó hữu hạn.

- "Tất cả đều *có cơ sở* đầy đủ" nghĩa là: tính bản chất đúng thật của cái-gì-đó không phải là quy định đơn giản của nó như là một cái "đồng nhất với mình", cũng không phải như một "cái được phân biệt" hay một "cái khẳng định", "cái phủ định" thuần túy và đơn giản. Trái lại, tính bản chất đích thực của nó là ở chỗ: *nó có tồn tại của nó ở trong một cái khác*, nghĩa là nó rút sự đồng nhất-khẳng định-với-mình của nó từ mối quan hệ với cái khác, nhưng vì cái khác ấy *làm cơ sở* cho sự đồng nhất-với mình của nó nên là *bản chất* của nó. *Nghịch lý* ở đây là: bản chất của cái-gì đó lại không nằm bên trong bản thân nó mà trong một cái khác. Nói cách khác, mọi tồn tại-được-đặt-cơ sở chỉ phản tư vào trong mình một cách khẳng định là nhờ vào sự phản tư trong cái khác phủ định nhưng lại là bản chất-cơ sở của nó. Ngược lại, cái bản chất-cơ sở này cũng không phải là sự phản tư trừu tượng *bên trong mình* mà là sự phản tư *trong cái khác* giống hệt như thế, tức trong cái tồn tại trực tiếp mà nó tạo nên cơ sở hiện hữu. Chính điều này phơi bày một lần nữa *sự khiếm khuyết* tương hỗ của các quy định của bản chất, vì tồn tại-được-đặt cơ sở chỉ có sự hiện hữu trực tiếp trong chừng mực nó đến sau tính nội tại phủ định của bản chất, còn bản chất chỉ thực sự ở bên trong mình trong chừng mực tự ngoại tại hóa trong tồn tại khẳng định, trực tiếp do nó làm cơ sở. Đẩy đến tận cùng, khái niệm "cơ sở" áp dụng cả cho bản thân cái Tuyệt đối: trong vận động phản tư của mình, cái Tuyệt đối (của Tư duy) là cơ sở cho những quy định tồn tại một cách trực tiếp.

§122

Thoạt đầu, bản chất là sự ánh chiếu và sự trung giới *ở bên trong mình*; [nhưng], với tư cách là [tính] toàn thể của sự trung giới, sự thống nhất của nó [bản chất] với nó, bây giờ, *được thiết định* như là sự tự-thải hồi sự khác biệt, và, do đó,

cả sự trung giới. Vậy, đây chính là *sự khôi phục trở lại sự trực tiếp* hay *tồn tại*, nhưng là tồn tại trong chừng mực *đã được trung giới bởi sự thải hồi sự trung giới*: - [đó là] *sự hiện hữu*[a].

Cơ sở vẫn chưa có một *nội dung* được xác định tự-mình và cho-mình lẫn không phải là *mục đích*, do đó, nó vừa không [tự thân] *hoạt động*, vừa không *tạo ra*[b] điều gì cả, trái lại, một sự hiện hữu chỉ *đi ra từ* hay chỉ *xuất đầu lộ*
S253 *diện*[c] từ cơ sở mà thôi. Cho nên, cơ sở *nhất định* [chưa phải là cơ sở được xác định tự-mình và cho-mình] là cái gì có tính hình thức, là bất kỳ tính quy định nào đó, trong chừng mực tính quy định này được thiết định như là có *tương quan với chính nó*, [tức] như là sự khẳng định trong mối quan hệ của nó với sự hiện hữu trực tiếp gắn liền với nó. Chính vì nó là *cơ sở*, nên cũng là một cơ sở [hay lý do] *"tốt"*: vì "tốt", trong nghĩa hoàn toàn trừu tượng, không gì khác hơn một cái gì khẳng định, và tính quy định nào cũng là "tốt", theo nghĩa có thể phát biểu về nó như một cái khẳng định được thừa nhận bằng một cách nào đó. Vì thế, có thể tìm thấy và nêu lên một cơ sở [lý do] cho tất cả mọi sự; và một cơ sở *"tốt"* (chẳng hạn, có lý do "tốt" cho một động cơ hành động) có thể tác động lên một việc gì *mà cũng có thể không*, có thể có một kết quả *mà cũng có thể không có gì hết*. Chẳng hạn, nó trở thành một động cơ [lý do hành động] để tác động lên một việc gì bằng cách được ý chí của một ai đó nắm lấy, nhưng ý chí này trước hết phải làm cho nó trở nên một ý chí hành động và một *nguyên nhân* đã[d].

---

[a] die Existenz / existence; [b] hervorbringend / productive; [c] eine Existenz geht aus dem Grund nur hervor / an existence simply emerges from the ground; [d] Ursache / cause.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §122

Tiểu đoạn §122 tổng kết các bước trước đây (sự vận động của sự phản tư thuần túy của bản chất: §§115-121) và cho thấy sự tự-thải hồi của bản chất trong sự trực tiếp của tồn tại như là sự *hiện hữu*. Trước khi đi vào nội dung, ta khái lược lại vấn đề:

- Bản chất là tồn tại như là *ánh hiện* trong chính mình (§112): đối lập lại với tồn tại xét như tồn tại, tức với tồn tại như là sự tĩnh tại trực tiếp, bản chất là một vận động của *sự phản tư*. Trước khi đi đến *sự hiện hữu* (là nơi tính phủ định của sự phản tư khôi phục sự trực tiếp của tồn tại), ta đã thấy vận động của sự phản tư *thuần túy* của bản chất *ở bên trong* chính nó (là nơi bản chất chưa có các quy định nào khác ngoài những gì được thiết định bởi sự ánh hiện thuần túy của nó *bên trong nó*: §§115-121). Từ khi có khái niệm *"cơ sở"*, bản chất tự thiết định như vận động thuần túy của việc tự-thải hồi để khôi phục sự trực tiếp của tồn tại như sẽ trình bày trong §122.

- Bản chất không còn là tồn tại trực tiếp mà – với tư cách là sự *trung giới* thuần túy – là một vận động lan tỏa của sự *"ánh hiện"* tuyệt đối (xem: Chú giải dẫn nhập: §112). Nhưng, thoạt đầu, bản chất là vận động này của tính phủ định tuyệt đối trong cấp độ trừu tượng của việc phản tư thuần túy *ở bên trong chính mình*. Vậy, bản chất thoạt đầu là sự ánh hiện và trung giới *trong-mình* (§115). Sự trung giới này của bản chất nhờ vào mômen sự khác biệt, vào phương diện phủ định. Nhưng, sau đó, với tư cách là *"cơ sở"*, bản chất được thiết định như là *[tính] toàn thể*, tức, như sự đồng nhất ý thể [sự đồng nhất được thải hồi] của mọi mômen cấu thành. Là "cơ sở", bản chất *không còn là* sự trung giới trực tiếp hay sự khác biệt thuần túy lẫn cái phủ định thuần túy nữa, dù đó là các quy định tiêu biểu của nó. Nó là sự trung giới tự toàn thể hóa bằng sự tự-thải hồi, dẫn nó trở lại với sự đồng nhất với-mình (§120). Như thế, *cơ sở* là miếng đất của việc toàn thể hóa do hành vi của chính mình. Trong *cơ sở* – với tư cách là tính toàn thể của sự trung giới – sự thống nhất-với-mình của bản chất được *thiết định* mình nhiên như là sự tự-thải hồi đối với *sự khác biệt* (hay tính phủ định dị biệt hóa) vì, khi tự dị biệt hóa, tính phủ định của

bản chất tạm thời tự đánh mất mình trong *sự trực tiếp* (trong đó nó tự dị biệt hóa). Nói khác đi, trong *cơ sở*, với tư cách là tính toàn thể của sự trung giới, sự thống nhất-với-mình của bản chất được thiết định minh nhiên như là sự thải hồi đối với *sự trung giới*. Sự khác biệt thuần túy là đồng nhất với sự trung giới thuần túy. Do đó, việc tự-thải hồi đối với sự khác biệt cũng là việc tự-thải hồi đối với sự trung giới. Và là sự thiết lập mới mẻ đối với cái trực tiếp xuất phát từ cơ sở.

- Tiến trình này là sự khôi phục *sự trực tiếp* hay tồn tại, tất nhiên không phải là tồn tại thuần túy (nay chỉ còn là một sự trừu tượng) mà là tồn tại *được trung giới bởi việc thải hồi sự trung giới*. Cái tồn tại mới này không còn là sự trực tiếp trừu tượng làm cơ sở cho sự ra đời của bản chất mà là sự trực tiếp *cụ thể* được thiết định bởi việc tự thải hồi đối với sự phản tư trừu tượng của bản chất. Cái tồn tại mới xuất phát từ *cơ sở* ấy chính là sự *HIỆN HỮU (EXISTENZ)*. Như Hegel nói, trong sự *hiện hữu*, ta thấy rõ một cách cụ thể rằng: không có gì ở trên trời, dưới đất mà là cái trực tiếp thuần túy mà bao giờ cũng là sự trực tiếp *đã được trung giới* bằng việc thải hồi sự trung giới (tiền tố **"ex"** trong chữ **"Ex-sistenz"** cho thấy: sự hiện hữu rút toàn bộ sự tự tồn *trực tiếp* của nó từ mối quan hệ với căn nguyên là bản chất làm cơ sở cho nó).

- **Phần Nhận xét cho §122**

Phần *Nhận xét* này có mục đích chỉ ra những **hạn chế** của phạm trù *"cơ sở"* trong quan hệ với phạm trù *"sự hiện hữu"*.

- Trước hết, theo Hegel, không nên dành cho *"cơ sở"* sự phong phú về nội dung theo đúng nghĩa sâu xa của chữ *"cơ sở đầy đủ"* của Leibniz như là *"cơ sở hay nguyên nhân mục đích" (causa finalis)*, vì cái sau mới thực sự lý giải sự vật bằng sự *tự-tạo ra* một nội dung trong sự quy định tuyệt đối tự-mình-và-cho-mình.

- Cơ sở – xuất hiện như là mômen nhất định của Lôgic học về Bản chất – chưa có *nội dung* nhất định tự-mình-và-cho-mình. Bản thân khái niệm *"nội dung"* chỉ xuất hiện ở §133, còn nội dung *tuyệt đối, tự-mình-và-cho-mình* chỉ xuất hiện trong Lôgic về *khách thể (Objekt)* khi Khái niệm mục đích luận – với tư

cách là hoạt động tuyệt đối – sẽ không có nội dung nào khác ngoài duy nhất là bản thân mình (ở tận §212).

- Vậy, cơ sở-bản chất không chỉ chưa có nội dung tự-mình-và-cho-mình mà cũng chưa có cả nguyên nhân mục đích, vì điều này tiền-giả định một *tính chủ thể* hay ít ra một *tính bản thể* thuộc cấp độ của mục đích và kỳ cùng là của Tự do. Ở đây, chỉ đơn thuần là một *sự hiện hữu* đến từ ("ex") cơ sở, thế thôi. Sự hiện hữu cũng không "ra đời" như một *Dasein* (tồn tại-hiện có) trực tiếp, mà chỉ "đi ra" từ cơ sở mà thôi.

- Vì thế, cơ sở *nhất định*, trong lĩnh vực của cái hữu hạn, hiểu như "lý do tồn tại" (*"raison d'être"* trong tiếng Pháp) của một "nội dung" nhất định, chỉ là cái gì hoàn toàn mang tính hình thức. Về mặt nhận thức luận, việc dẫn đến "cơ sở" là để đáp ứng nhu cầu nắm bắt sự vật không chỉ trong sự trực tiếp thô thiển của nó mà như được trung giới bởi một tiến trình nào đó, chẳng hạn như khi ta bảo một hiện tượng về điện là có "cơ sở" ở trong điện lực. Cả hai chỉ là *cùng một* nội dung, chỉ có điều cái trước là trong sự trực tiếp đơn giản, cái sau như là cơ sở khẳng định và tự tồn làm nhiệm vụ trung giới cho sự trực tiếp của hiện tượng, dưới hình thức bên trong và bị che giấu của "điện lực". Vì thế, ở cấp độ đơn thuần hình thức, ta có thể tìm ra "cơ sở" cho mọi sự mọi vật. Chỉ cần lấy một quy định nào đó rồi thiết định nó như là thuộc về chính nó (vd: điện lực) rồi biến nó thành cơ sở trung giới cho hiện hữu trực tiếp gắn liền với nó (vd: hiện tượng điện tương ứng).

- Vì thế, mọi "cơ sở" loại này đều là cơ sở *"tốt"* cả, hay đều có "lý do hợp lý", theo nghĩa hết sức trừu tượng của chữ "tốt" (= khẳng định, đơn giản, đồng nhất với bản thân nó...).

- Mọi cơ sở *hình thức* đều hàm hồ: nó có thể dùng để biện minh cho cái này lẫn cho cái đối lập. Nó chỉ trở thành một *động lực* tạo nên kết quả một cách *hiện thực (wirklich / effectiv)* khi có một *ý chí* tự-mình-và-cho-mình, biến cơ sở thành một *nguyên nhân hiện thực*, nhưng đó lại là một phạm trù cao hơn nhiều trong Lôgíc học về Bản chất (chỉ xuất hiện ở §§153-154).

b: Sự hiện hữu

§123

Sự hiện hữu là sự thống nhất trực tiếp của việc phản tư-trong-mình và sự phản tư-trong-cái khác. Vì thế, nó là số lượng không xác định của những cái đang hiện hữu như là những cái đã phản tư-trong-mình, tức những cái đồng thời cũng là sự ánh chiếu-trong-cái khác, [tức], là có tính *quan hệ*; và chúng tạo nên một *thế giới* của sự phụ thuộc lẫn nhau và của sự nối kết bất tận giữa những cơ sở với những cái được đặt cơ sở. Bản thân những cơ sở cũng là những sự hiện hữu[a]; và những cái đang hiện hữu[b], về nhiều phương diện, vừa là những cơ sở, vừa là những cái được đặt cơ sở.

Giảng thêm:

Thuật ngữ *"sự hiện hữu"* (rút ra từ động từ latinh *existere*) chỉ một tình trạng đã xuất đầu lộ diện[c]; và sự hiện hữu là tồn tại đã đi ra [xuất đầu lộ diện] từ cơ sở và là tồn tại được *khôi phục*[d] thông qua việc thải hồi sự trung giới. Với tư cách là tồn tại đã được thải hồi, bản chất trước hết đã chứng tỏ cho ta như là sự ánh chiếu trong chính mình, và những sự quy định của việc ánh chiếu này là: sự đồng nhất, sự khác biệt và cơ sở. Cơ sở là sự thống nhất của sự đồng nhất và sự khác biệt, và, với tư cách ấy, nó đồng thời là việc khác biệt mình với chính mình.
S254 Nhưng bây giờ, cái được phân biệt với cơ sở thì không còn là sự khác biệt đơn thuần nữa, cũng như bản thân cơ sở cũng không còn là sự đồng nhất trừu tượng nữa. Cơ sở là sự thải hồi

---

[a], [b] Existenzen und die Existierenden / existences and the existents; [c] ein Hervorgegangensein / a state of emergence; [d] das durch Aufhebung der Vermittlung wiederhergestellte Sein / that (had) become reestablished through the sublation of mediation;

chính bản thân mình, và cái để nó thải hồi, tức, kết quả của sự phủ định của nó, chính là sự hiện hữu. Vì thế, sự hiện hữu – là cái xuất đầu lộ diện từ cơ sở – chứa đựng cơ sở ở bên trong nó, và cơ sở không còn ẩn giấu ở phía sau sự hiện hữu, trái lại, nó chính là tiến trình này của việc tự-thải hồi và phiên dịch[a] thành sự hiện hữu.

Điều được bàn cũng được thấy rõ trong ý thức thông thường: khi ta xét cơ sở của cái gì, cơ sở ấy không phải là một cái nội tại trừu tượng, trái lại, bản thân nó cũng lại là một cái đang hiện hữu. Chẳng hạn, ta xem cơ sở [hay nguyên nhân] của một đám cháy là tia lửa đã gây cháy cả một tòa nhà, hay, cũng thế, ta xem cơ sở cho thể chế của một dân tộc là những phong tục tập quán và những hoàn cảnh sinh sống của nó. Đó là hình thái chung để thế giới đang hiện hữu trình hiện thoạt tiên cho sự phản tư, nghĩa là, như một số lượng đa tạp không xác định của những cái hiện hữu – được phản tư [phản chiếu] đồng thời vào trong mình và trong cái khác – hành xử với nhau như là giữa cơ sở với cái được đặt cơ sở. Trong trò chơi đầy màu sắc phong phú này của thế giới như là của tổng thể những cái đang hiện hữu, thoạt đầu không thấy ở đâu có một chỗ dựa vững chắc; ở cấp độ này, tất cả đều tỏ ra chỉ đơn thuần là một cái có tính quan hệ [với nhau], được cái khác điều kiện hóa và làm điều kiện cho cái khác. Giác tính phản tư tự đặt cho mình nhiệm vụ tìm hiểu và theo dõi những mối tương quan toàn diện này; chỉ có điều: câu hỏi về một mục đích tự thân hay tối hậu[b] là vẫn không được trả lời, và, vì thế, với sự phát triển tiếp theo của Ý niệm lôgíc, *lý tính* đòi hỏi sự nhận thức thấu hiểu bằng khái niệm sẽ vượt ra khỏi quan điểm này về sự tương quan đơn thuần[c].

---

[a] Übersetzen / translation; [b] Endzweck / final purpose; [c] der Standpunkt die bloße Relativität / this standpoint of mere relativity.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §123

Sự Hiện hữu (Die Existenz)

- Sự trực tiếp của *sự hiện hữu* không còn là sự trực tiếp của vẻ ngoài (hay của *"ánh tượng" / Schein*) nữa. Ta nhớ lại rằng: vẻ ngoài hay ánh tượng là mômen trực tiếp, tuyệt đối không bền vững, được thiết định ở bên trong sự phản tư thuần túy của bản chất bằng sự trùng hợp-với-mình của việc ánh hiện thuần túy của bản chất. Vẻ ngoài, vì thế, là sự trực tiếp ở bên trong sự phản tư thuần túy. (xem lại: Chú giải cho §112).

- Ngược lại, sự hiện hữu là sự trực tiếp được khôi phục bởi việc tự-thải hồi của sự phản tư thuần túy. Nó không còn sự không bền vững của vẻ ngoài, bởi nó là sự trực tiếp trong đó có mặt "cơ sở" của sự phản tư. Thật thế, cơ sở không còn là bộ phận *ở đàng sau* hay *ở bên dưới* sự hiện hữu mà được chuyển vào trong nó theo nghĩa: sự hiện hữu là sự phản tư thuần túy ở bên trong sự trực tiếp, chứa đựng *cơ sở* ở bên trong nó như mômen bị thải hồi của nó. Vậy, sự hiện hữu cũng là một cái giống như cơ sở, tức: sự thống nhất tuyệt đối giữa sự phản tư-trong-mình và sự phản tư-trong-cái-khác (§121), chỉ có điều: nó là sự thống nhất này trong hình thức trực tiếp được quy định bởi sự "sụp đổ" của sự phản tư thuần túy. Nó là sự *thống nhất trực tiếp* của cả hai: *sự phản tư-trong-mình* và *sự phản tư-trong-cái-khác*.

- Với *sự hiện hữu*, tư tưởng rơi trở lại vào trong khuôn khổ của sự trực tiếp. Do đó, mọi phạm trù của tồn tại trực tiếp đều *lặp lại* ở trong sự hiện hữu, nhất là *tính đa tạp* và *số lượng*. Đây là một tính đa tạp "bất định" vì mômen của sự trực tiếp luôn là mômen của sự bất định, chứa đựng một sự trung giới nào đó trong mình. Từ đó, ta có "sự số lượng đa tạp bất định của **những cái hiện hữu**" (die unbestimmte Menge von *Existierenden* / the indeterminate multitude of *existents* / une multitude indéterminée d'*existants*). Bước chuyển từ "sự hiện hữu" sang "cái đang hiện hữu" giống như sự quá độ ta đã gặp từ "tồn tại-hiện có" sang "cái đang tồn tại" hay sang "cái-gì-

đó" (§90), và từ "tồn tại-cho-mình" sang "cái tồn tại-cho-mình" hay "cái Một" (§96).

- Với tư cách là tồn tại-trong-mình, hay chính xác hơn, là sự thống nhất phủ định với mình (tức: sự trực tiếp tự thiết định bằng con đường thải hồi sự trung giới của cơ sở) mà "sự hiện hữu" là *"một cái đang hiện hữu"*. Nếu sự hiện hữu (do sự trực tiếp của nó) là một số lượng đa tạp bất định của những cái đang hiện hữu, sự hiện hữu vẫn là sự thống nhất (trực tiếp) của sự phản tư-trong-mình và sự phản tư-trong-cái-khác, thì những cái đang hiện hữu – chứa đựng sự hiện hữu – quả là những gì đến từ cơ sở và chứa đựng trong chúng tính phản tư và, cùng với nó, là tính phủ định của bản chất. Vậy, trong những cái đang hiện hữu, ta gặp lại sự phản tư-trong-mình và sự phản tư-trong-cái-khác không còn ở trong trạng thái thuần túy, mà dưới hình thức trực tiếp của những cái đang hiện hữu, vừa phản tư-trong-mình, vừa phản tư-trong-cái-khác. Tại sao?

- Vì là những cái trực tiếp, những cái đang hiện hữu rõ ràng phản tư-trong-mình, vì phản tư-trong-mình là hình thức của sự trực tiếp trong lĩnh vực của Bản chất (§113). Nhưng, cơ sở được chứa đựng trong sự hiện hữu và tái tạo trong đó (vì nó được bảo lưu dù đã được thải hồi) không chỉ là sự phản tư-trong-mình mà còn là phản tư-trong-cái-khác. Sự khác biệt, tính phủ định, tính tương quan bao hàm trong cơ sở được tái lập trên cấp độ của số lượng đa tạp những cái đang hiện hữu theo nghĩa: dù có sự phản tư-trong-mình trực tiếp của chúng, chúng không còn là "những cái khác" đối với nhau như trong lĩnh vực Tồn tại mà thiết yếu tương quan hay quan hệ với nhau, vì đó là lĩnh vực của Bản chất (§112). Do đó, sự hiện hữu là sự đa tạp của những cái đang hiện hữu với tư cách là những cái phản tư-trong-mình đồng thời ánh hiện-trong-cái-khác, tức đều *quan hệ* với nhau, và, ngay trong lòng của sự trực tiếp của chúng, tái tạo tính phản tư của bản chất và tính phức tạp của mối quan hệ (đặt cơ sở) của cơ sở *với* cái được đặt cơ sở.

- Nhờ vào tính quan hệ và sự ánh hiện-trong-cái-khác ấy mà những cái đang hiện hữu (phản tư-trong-mình) tạo nên một *toàn thể mạch lạc*, một *THẾ GIỚI* có trật tự, tức một thế giới

có sự phụ thuộc lẫn nhau, trong đó ngự trị một sự nối kết vô hạn của những cơ sở và những tồn tại được đặt cơ sở.

- Cái vô hạn nói ở đây là cái vô hạn **tồi** của một chuỗi bất tận. Lý do: quan hệ của cơ sở kinh qua mọi cái đang hiện hữu *chưa* quay lại với chính mình; một cái đang hiện hữu chưa phải là cơ sở *và* được đặt cơ sở trong cùng một quan hệ. Nó chưa phải là cơ sở của chính mình. Thật thế, bản thân những cơ sở là những hiện hữu nhưng chúng là những hiện hữu được đặt cơ sở bởi những cơ sở khác hơn là bản thân chúng và cứ thế đến vô tận. Cũng thế, những cái *đang* hiện hữu không chỉ được đặt cơ sở mà bản thân cũng là những cơ sở, nhưng chưa tự đặt cơ sở cho chính mình như trong trường hợp của một sự vô hạn đúng thật.

- Nếu trong những quy định *thuần túy* của sự phản tư, chính sự phản tư-trong-mình giữ vai trò chủ đạo, thì ở đây, trong *thế giới của hiện hữu*, sự chủ đạo thuộc về sự phản tư-trong-cái-khác, nhưng, sự phản tư-trong-mình vẫn hiện diện ngay trong lòng của sự phản tư-trong-cái-khác dưới hình thức của *sự nối kết* hay *cố kết (Zusammenhang)*, tập hợp những cái đang hiện hữu trong một "thế giới" duy nhất. Sự hiện diện của sự phản tư-trong-mình ngay trong lòng sự phản tư-trong-cái-khác của cái đang hiện hữu sẽ được thiết định minh nhiên trong phạm trù cao hơn ở §125 như là *"SỰ VẬT" (DING / THING / CHOSE)*.

§124

Nhưng, sự phản tư-trong-cái khác của cái đang hiện hữu là không tách rời với sự phản tư-trong-mình; cơ sở là sự thống nhất của chúng, để từ đó, sự hiện hữu xuất đầu lộ diện. Vì thế, cái đang hiện hữu chứa đựng sự tương quan và sự nối kết đa tạp của nó với những cái đang hiện hữu khác ở nơi chính nó và đã *phản tư* trong mình như là *cơ sở*. Do đó, cái đang hiện hữu là *sự vật*[a].

---

[a] Ding / thing.

Vật-tự thân[a] – đã trở nên nổi tiếng trong triết học *Kant* – cho thấy có nguồn gốc ra đời từ chỗ này, tức, như là sự phản tư-trong-mình trừu tượng, bị nắm chặt lấy như là cái
S255 gì đối lập lại với sự phản tư-trong-cái khác, đối lập lại với những sự quy định khác biệt nói chung, như là bám chặt lấy cái *nền tảng*[b] trống rỗng của chúng.

Giảng thêm:

Nếu ta phải hiểu "nhận thức" là việc nắm bắt một đối tượng trong tính quy định cụ thể của nó, thì quả phải thừa nhận sự đúng đắn của khẳng định rằng "vật-tự-thân" ["vật-tự mình"] là không thể nhận thức được, vì lẽ vật-tự-thân không gì khác hơn là sự vật hoàn toàn trừu tượng và không được quy định nói chung. Nhưng, nếu ta có quyền nói về "vật-tự-thân", thì ta cũng có thể có quyền nói như thế về "Chất tự-thân", "Lượng tự-thân", và cũng như vậy về mọi phạm trù khác; và điều này phải được hiểu là muốn nói về các phạm trù này trong sự trực tiếp trừu tượng của chúng, nghĩa là, không xét tới sự phát triển và tính quy định bên trong của chúng. Như thế, ta phải xem việc cố định hóa sự vật chỉ như cái gì "tự-mình" là một sự tùy tiện của giác tính. Tuy nhiên, ta cũng có thói quen áp dụng thuật ngữ "tự-mình" cho *nội dung* của thế giới tự nhiên lẫn thế giới tinh thần. Vì thế, chẳng hạn, ta nói về điện "tự-mình", hay một cái cây "tự-mình", và cũng hệt như thế về con người hay về nhà nước "tự-mình"; và với chữ "tự-mình" này của những đối tượng ấy, ta hiểu đó là cái gì đúng đắn và đích thực của chúng.

Ở đây, tình hình cũng không có gì khác so với vật-tự-thân nói chung, đó là: nếu ta dừng lại nơi cái tự-mình đơn thuần của đối tượng, ắt ta không nắm bắt được chúng trong chân lý của

---

[a] Ding-an-sich / thing-in-itself; [b] Grundlage / basis.

chúng mà chỉ trong hình thức phiến diện của sự trừu tượng đơn thuần. Chẳng hạn, đứa bé là "con người-tự-mình", nhưng nhiệm vụ của nó lại là ở chỗ không được ở nguyên trong [trạng thái tồn tại của] cái tự-mình trừu tượng và không được phát triển này, trái lại, phải biến những gì nó thoạt đầu mới là *"tự-mình"*, tức, một bản chất tự do và có lý tính – trở thành *"cho-mình"*. Cũng thế, nhà nước-tự-mình là nhà nước gia trưởng, còn chưa phát triển, trong đó những chức năng chính trị khác nhau vốn nằm [một cách tự-mình, mặc nhiên] trong Khái niệm về nhà nước chưa đạt tới chỗ được "định chế hóa" phù hợp với Khái niệm. Trong nghĩa tương tự như thế, hạt mầm có thể được xem như là cái cây-tự-mình. Từ các ví dụ ấy, điều rút ra là: sẽ rất sai lầm nếu cho rằng cái tự-mình của sự vật hay cái Vật-tự-thân nói chung là cái gì mà nhận thức của ta không thể đạt đến được. Mọi sự vật thoạt đầu là *tự-mình*, chỉ có điều, nó không chịu vừa lòng với tình trạng đó; và cũng giống như hạt mầm vốn là cái cây-tự-mình chỉ đơn giản là phải tự-phát triển, sự vật nói chung cũng vượt ra khỏi cái tự-mình đơn thuần của nó – như là sự phản tư-trong-mình trừu tượng – để tự cho thấy nó cũng là sự phản tư-trong-cái khác; và, ***kết quả là: nó có những thuộc tính***[a].

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §124

- Sự phản tư-trong-mình của cái đang hiện hữu không thể được cô lập với sự phản tư-trong-cái-khác của nó. Thật thế, sở dĩ sự hiện hữu mang hai phương diện ấy trong mình là vì nó mang trong mình *cơ sở* mà nó xuất phát, và cơ sở, như đã thấy, là sự thống nhất tuyệt đối của sự phản tư-trong-mình và sự phản tư-trong-cái-khác (§121). Vì thế, cái đang hiện hữu cũng phản tư-trong-mình ngay trong lòng sự phản tư-trong-cái-khác của nó, hay nói khác đi, tính quan hệ của phản tư-trong-cái-khác được khôi phục ngay trong lòng sự phản tư-trong-mình. Như thế, cái đang hiện hữu

[a] und so hat es Eigenschaften / and as a result it has properties.

chứa đựng *ngay nơi chính nó (an ihm selbst)* tính quan hệ dẫn đến sự nối kết đa tạp của nó với những cái đang hiện hữu khác. Cái đang hiện hữu là phản tư-trong-mình ngay bên trong sự phản tư-trong-cái-khác, hay, phản tư-trong-mình như là *cơ sở*, vì cơ sở chính là sự phản tư-trong-mình này ngay trong lòng sự phản tư-trong-cái-khác. Vậy, nếu những quy định thuần túy của sự phản tư đã đặt sự phản tư-trong-mình vào vị trí chủ đạo, còn sự hiện hữu ưu tiên cho sự phản tư-trong-cái-khác, thì phạm trù mới sau đây – tiếp thu hai phương diện này – sẽ đặt chúng phục tùng sự *thống nhất* của cơ sở.

- Sự thống nhất này đã được báo hiệu ở §123 trong sự nối kết hay cố kết của "thế giới" vô hạn của hiện hữu. Còn ở đây, sự thống nhất này tập trung vào *tồn tại-cho-mình* của một cái đang hiện hữu mang toàn bộ những quan hệ của nó với những phương diện khác đang hiện hữu. Được quy định như thế, cái đang hiện hữu sẽ là **SỰ VẬT**: nó là tính toàn thể của thế giới hiện hữu tập hợp lại thành một điểm, đó là sự vật; và sự vật thống nhất trong nó tất cả những cái đang hiện hữu dưới hình thức là những **"thuộc tính" (Eigenschaften / propriétés)** sẽ bàn ở tiểu đoạn sau.

- Vậy là, để có cái nhìn hồi cố, ta thấy:
  Từ *những quy định thuần túy của sự phản tư* kinh qua *sự hiện hữu* để đi đến *sự vật*, ta có một vận động tư biện ở cấp độ đầu tiên của Bản chất *vượt bỏ* (theo cả ba nghĩa: phủ định – bảo lưu – nâng cao) "bộ ba" của cấp độ Tồn tại: tồn tại (thuần túy) – tồn tại-hiện có – tồn tại-cho-mình (cái Một) trong phần đầu tiên của Học thuyết về Tồn tại (phạm trù: **Chất**).

- **Phần Nhận xét cho §124:**

  - Theo Hegel, mômen của Ý niệm Lô gíc mà ta đang đạt đến chính là mômen hình thành khái niệm của *Kant* về *Vật-tự thân*. Theo đó, trong sự vật, chỉ cần phân lập mômen phản tư-trong-mình ra khỏi tính quan hệ nội tại qua đó sự vật thể hiện trong những mối quan hệ đa tạp trong "trò chơi" của những thuộc tính của nó. Với tư cách là sự phản tư-*trong-mình* trừu tượng, sự vật không gì khác hơn là vật-tự thân được nắm lấy một cách cứng nhắc, đối lập với sự phản tư-trong-cái-khác hay với những thuộc tính của nó (§125). Trong trường hợp ấy, sự vật – như là *cơ sở cụ thể* cho

những thuộc tính đang hiện hữu của nó – bị quy giản – như là vật-tự thân – thành *nền tảng (Grundlage) trống rỗng*, dửng dưng đối với sự phản tư-trong-cái-khác và với những thuộc tính và chỉ là *nền tảng* ngoại tại và hoàn toàn thụ động.
(Về cách hiểu này của *Hegel* đối với thuật ngữ "Vật-tự thân" của *Kant*, xem lại: Chú giải dẫn nhập cho §§37-60: *"Lập trường thứ hai của tư tưởng đối với tính khách quan"*).

S256

c: Sự vật[a]

§125

***Sự vật* là [cái] toàn thể như là sự phát triển đã được thiết định tất cả thành Một của những sự quy định của cơ sở và của sự hiện hữu. Dựa theo một trong các mômen của nó, tức mômen của *sự phản tư-trong-cái khác*, nó có nơi nó những sự khác biệt, theo đó, nó là một sự vật *nhất định* và cụ thể.**

a) Những quy định này là khác *với nhau*; chúng có sự phản tư-trong-mình không phải ở nơi bản thân chúng, mà nơi sự vật. Chúng là *những thuộc tính* của sự vật, và tương quan của chúng với sự vật là việc [sự vật] *có* [chúng].

Có là mối tương quan thay chỗ cho **là** [tồn tại]. Tất nhiên, *cái-gì-đó* cũng *"có" những Chất* ở trong nó, nhưng việc chuyển trao sự *Có* này vào cho cái *đang tồn tại* là không chính xác, bởi tính quy định – với tư cách là *Chất* – là *Một* một cách trực tiếp với cái-gì-đó, và bởi cái-gì-đó *không tồn tại nữa*, khi nó mất Chất của nó. Trong khi đó, *sự vật* là sự phản tư-trong-mình, [tức] như là sự đồng nhất khác biệt với sự khác biệt, nghĩa là, khác biệt với những quy định của nó. – *"Có" ("Haben")*, trong nhiều ngôn ngữ [Âu Châu], được sử dụng [như là trợ động từ] để chỉ *quá khứ*, và điều này là có lý, bởi quá khứ là *tồn tại đã*

[a] das Ding / the thing.

được thải hồi, và tinh thần là sự phan tư-trong-mình của quá khứ. | Chỉ trong sự phản tư này mà quá khứ vẫn còn có sự tự tồn, nhưng tinh thần cũng phân biệt mình với sự tồn tại đã được thải hồi này.

Giảng thêm:

Nơi sự vật, toàn bộ những sự quy định của sự phản tư đều diễn ra như là đang hiện hữu. Như thế, sự vật thoạt tiên đồng nhất với chính nó như là vật-tự-mình. Nhưng, như ta đã thấy, không có sự đồng nhất nào không có sự khác biệt, và những thuộc tính – mà sự vật có – là sự khác biệt đang hiện hữu của nó trong hình thức của sự khác nhau [đơn thuần][a]. Trong khi trước đây, những cái khác nhau đã tự cho thấy là dửng dưng đối với nhau, và quan hệ của chúng với nhau đã được thiết định chỉ thông qua một sự so sánh ngoại tại đối với chúng [xem lại: §117], thì bây giờ ta có nơi sự vật một mối dây liên kết những thuộc tính khác nhau lại với nhau. Và lại, *không được lẫn lộn giữa thuộc tính với Chất*. Quả thật, ta cũng hay nói rằng cái gì đó *"có" những Chất*. Nhưng, cách nói này là không [thật sự]
S257 phù hợp, trong chừng mực *việc "Có"* biểu thị một sự độc lập vốn *chưa* thuộc về cái-gì-đó đang còn đồng nhất một cách trực tiếp với Chất của nó. Cái-gì-đó là cái gì *chỉ* tồn tại thông qua Chất của nó, trái lại, tuy đúng rằng sự vật cũng chỉ hiện hữu trong chừng mực nó có những thuộc tính, song nó lại không bị gắn chặt với một thuộc tính nhất định này hay với một thuộc tính nhất định kia, và vì thế, nó có thể mất thuộc tính mà vẫn không ngừng tồn tại như là nó.

[a] in der Form der Verschiedenheit / in the form of diversity.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §125

Sự vật (das Ding / the Thing / la Chose)

- Được giới thiệu ở §124 như là "*sự vật*", cái đang hiện hữu cho thấy là sự thống nhất giữa *sự hiện hữu* và *cơ sở*. Bản chất-cơ sở đã thâm nhập xuyên suốt trong sự hiện hữu; và chính bên trong Sự vật, tức bên trong cái đang hiện hữu được đặt cơ sở, bây giờ diễn ra những quy định nội tại của cơ sở, đó là sự phản tư-trong-mình (hay sự đồng nhất) và sự phản tư-trong-cái-khác (hay sự khác biệt). Thật thế, ta không còn làm việc với sự đồng nhất hay sự khác biệt *trừu tượng*, cũng không còn làm việc với sự phản tư-trong-mình và sự phản tư-trong-cái-khác ở trạng thái *thuần túy* nữa, vì *sự vật* là [tính] toàn thể cụ thể của tất cả các phương diện ấy khi nó phát triển – tức thiết định các quy định của cơ sở và của sự hiện hữu "*vào trong một nhất thể*" *(in Einem gesetzt)*. Vậy, từ nay, khi bàn về sự đồng nhất, sự phản tư-trong-cái-khác v.v..., ta luôn làm việc với các quy định như là các mômen trừu tượng của cơ sở đang hiện hữu, tức của *Sự vật*.

- Ta đã thấy trong §124 tại sao với tư cách là *phản tư-trong-mình* (như là cơ sở), cái đang hiện hữu là sự vật, thậm chí, là *vật-tự thân* trừu tượng. Nhưng, dựa theo mômen thứ hai là sự *phản tư-trong-cái-khác*, sự vật có trong nó các sự khác biệt, qua đó nó là một sự vật *nhất định* và cụ thể, một sự vật hiện hữu thực sự chứ không phải là một Vật-tự thân thuần túy (chú ý: Vật-tự thân ở đây là theo cách hiểu của Hegel).

- Cuối §125 và các tiểu đoạn tiếp theo sẽ phát triển *ba* giai đoạn của phép biện chứng của sự vật trong mômen phản tư-trong-cái-khác của nó. Đó sẽ là:

  a) Sự vật và các thuộc tính của nó
  b) Các chất liệu và sự vật
  c) Chất liệu (chất thể) và hình thức (chưa phải là "nội dung và hình thức" (chỉ xuất hiện từ §133!).

Rồi chính sự mâu thuẫn này sinh sẽ làm cho *sự vật* chuyển thành *hiện tượng* (từ §131). §125 bàn về điểm a).

- a) Sự vật và các thuộc tính của nó

- Dựa theo mômen của sự phản tư-trong-cái-khác, sự vật có bên trong nó các sự khác biệt khiến nó là một sự vật được xác định một cách cụ thể. Các quy định này là *khác với nhau (voneinander verschieden)*.

- Thật thế, như đã thấy trong §123, những sự hiện hữu đa tạp là phản tư-trong-mình, dửng dưng với nhau, vì, tuy mang tính quan hệ, nhưng chỉ kết nối với nhau trong "thế giới" của sự hiện hữu mà thôi. Ở đây cũng thế, trong cái thế giới được cá thể hóa là sự vật, các quy định-đang hiện hữu của sự vật là "khác với nhau", vì sự khác nhau (Verschiedenheit / diversity) là hình thức trực tiếp của sự khác biệt (Unterschied / difference), tức là nơi các cái được dị biệt hóa chỉ là "cho-bản thân nó" (für sich) và dửng dưng với quan hệ – tuy có thật nhưng ngoại tại – với nhau (§117). (Trong *Hiện tượng học Tinh thần*, Chương II: *Sự tri giác hay sự vật và sự lừa dối của nó* §§111-131, Sđd, BVNS, tr. 281-310, Hegel nêu ra ví dụ: hạt muối có nhiều thuộc tính: vừa trắng, vừa mặn, vừa có hình lập phương v.v... Chúng cùng ở trong sự vật, nhưng dửng dưng với nhau. Ở đây, ta cố tránh nêu các ví dụ cảm tính trong lĩnh vực của "tư duy thuần túy"!).

- Tất nhiên, sự phản tư-trong-cái-khác của bản thân các quy định ấy của sự vật không hề vắng mặt vì chúng vẫn "khác *với* nhau", nhưng sự khác biệt giữa chúng chỉ ở cấp độ "sự khác nhau", chỉ là các quy định *khi* ở trong sự vật. Chúng chỉ là chúng khi ở bên ngoài bản thân chúng, nghĩa là... ở trong sự vật, là nơi chúng quan hệ với nhau. Chúng *thuộc về* sự vật; chúng là các *THUỘC TÍNH* của sự vật, và sự quan hệ của chúng với sự vật là quan hệ của việc **CÓ** theo nghĩa sự vật **có** chúng như là các thuộc tính *của* nó (nghĩa chiết tự của chữ "*thuộc tính*" trong tiếng Đức: *Eigen* (của riêng) – schaften). Đó là cách giải thích duy nhất của mối quan hệ giữa chúng: các thuộc tính không "vẫy gọi" nhau; chúng chỉ được hợp nhất chỉ vì cùng thuộc về chữ "Có". (Ví dụ trong *Hiện tượng học Tinh thần*: trắng, mặn, lập phương... là các thuộc tính *của* hạt

muối nhưng dửng dưng với nhau). Cái "CÓ" này cho thấy sự độc lập-tự tồn của sự vật ngay trong việc triển khai của nó trong các quy định, nên các quy định này chỉ là các thuộc tính. Đó là vai trò *chủ đạo* của sự vật đối với các thuộc tính của nó và sẽ bị đảo ngược trong các tiểu đoạn tiếp theo. Bây giờ, ta lưu ý đến phần *Nhận xét* khá quan trọng của §125.

- **Phần Nhận xét cho §125:**

  - Vì lẽ sự vật không phải là "một" với các thuộc tính của nó mà, có thể nói, chỉ quan hệ với chúng ở tư thế "cao" hơn, tức sở hữu chúng, nên ở đây "CÓ" thế chỗ cho "LÀ". Sự vật không phải **là** các thuộc tính của nó, mà **có** chúng. Vậy, nói một cách chặt chẽ, phải chăng *cái-gì-đó* (ở cấp độ Tồn tại) cũng "có" các *chất*? Thật ra, điều ấy là không đúng vì, khác với thuộc tính, quy định về chất trực tiếp là "một" với cái-gì đó theo kiểu cái-gì đó sẽ không còn tồn tại ("là") nếu nó mất đi Chất của nó (§92). Với tư cách là một phạm trù của Bản chất, sự vật có một sự độc lập-tự tồn lớn hơn đối với sự trực tiếp. Sự vật là cái đang hiện hữu với tư cách là phản tư-trong-mình, trong sự đồng nhất-với-mình. Vì thế, bản thân sự vật khác với các quy định của nó, dù các quy định ấy tạo nên sự khác biệt cho nó. Do sự độc lập-tự tồn ấy, sự vật không phải **là** sự trực tiếp của các thuộc tính của nó mà *có* chúng như là mômen phụ thuộc và không-bản chất. Mãi về sau này, ở cấp độ của *Hiện thực* (§142) và nhất là, ở cấp độ Khái niệm (§160),mới có việc Bản chất quay về lại với sự trực tiếp của tồn tại, sẽ thủ tiêu mối quan hệ của việc "có" để thoạt đầu thiết lập quan hệ *"biểu lộ" (Manifestation)* tự ngã trong sự trực tiếp (§142) và sau đó là quan hệ của việc *đặc thù hóa* tự ngã trong sự trực tiếp (§§161, 163). Còn ở đây, sự vật chỉ đơn thuần "có" chúng mà thôi.

  - Trong nhiều ngôn ngữ, nhất là các ngôn ngữ Tây phương, trợ động từ **"có"** (haben / have / avoir) thường được dùng để chỉ các hình thức nào đó của *quá khứ*, khi cái đã qua được suy tưởng trong mối quan hệ của nó với cái hiện tại trực tiếp, ví dụ: "Nó đã [có] nói", "nó đã [có] làm"... Quá khứ là *tồn tại bị thải hồi* hay *bị-vượt qua*, không còn là tồn tại trực tiếp mà là tồn tại được trung giới và được "bản chất hóa" đúng theo nghĩa từ nguyên của chữ "Wesen" (Bản chất) là hình thức quá khứ của động từ *Sein (là)*, đó là: *gewesen (đã là)*. Vậy, bản

chất là cái gì không "là" mà "đã là", do đó, có lý khi việc "Có" được sử dụng để chỉ cái đã qua, như cái gì gắn liền với mối quan hệ về bản chất. Giống như sự vật *có* các thuộc tính của nó và các thuộc tính này chỉ *có* sự bền vững ở trong sự vật, thì đối với Tinh thần – như là sự phản tư-trong mình về quá khứ –, sự trực tiếp phù du chỉ có sự bền vững trong đó như là ký ức. Tinh thần sẽ ôn lại quá khứ và nội tâm hóa nó nhưng không tự đồng nhất hóa một cách trực tiếp với nó. Vậy, còn hơn cả sự vật, Tinh thần *có* quá khứ và cũng phân biệt mình với cái tồn tại bị thải hồi và vượt bỏ này.

§126

b. Nhưng, trong *cơ sở*, sự phản tư-trong-cái khác cũng đồng thời là sự phản tư-trong-mình một cách trực tiếp nơi chính nó, do đó, những thuộc tính cũng tự đồng nhất với mình như thế, [nghĩa là] *độc lập-tự chủ*[a] và được giải phóng khỏi sự gắn chặt của chúng với sự vật. Như là được phản tư-trong-mình, chúng là những tính quy định của sự vật, và những tính quy định này được phân biệt với nhau, và, vì thế, bản thân chúng không phải là những sự vật (bởi những sự vật là những sự vật cụ thể), mà là những sự hiện hữu được phản tư-trong-mình như là những tính quy định trừu tượng: chúng là *những Chất liệu*[b].

Những chất liệu, chẳng hạn những chất liệu điện, từ v.v... cũng không được gọi là những *sự vật*. – Chúng là những Chất đúng nghĩa; chúng là *một* với tồn tại của chúng (tính quy định đã đạt tới sự trực tiếp), nhưng chúng là một với một sự tồn tại đã được phản tư hay [với sự tồn tại đã trở thành] sự hiện hữu.

---

[a] Selbstständing / independent; [b] Materien / matters.

Giảng thêm:

Việc biến những thuộc tính mà sự vật "có" thành những chất liệu hay vật liệu *"từ đó"* sự vật *"được tạo thành"* quả nhiên có cơ sở ở trong Khái niệm về sự vật, và vì thế, được tìm thấy ở trong kinh nghiệm. Nhưng thật là trái ngược với tư tưởng lẫn với kinh nghiệm khi kết luận rằng: bởi lẽ một số thuộc tính của một sự vật, chẳng hạn, màu sắc, mùi vị của nó v.v... có thể được trình bày như là một chất liệu màu hay chất liệu mùi đặc thù, nên đó là tất cả, và, để đi đến tận gốc rễ xem sự vật thực sự như thế nào, thì chẳng cần làm gì hơn ngoài việc tháo rời chúng ra thành những chất liệu, từ đó chúng được tạo nên.

Thật ra, việc tháo rời sự vật ra thành những chất liệu hay vật liệu độc lập chỉ có chỗ đứng đích thực của nó ở trong giới Tự nhiên vô cơ mà thôi; và nhà hóa học có quyền của họ khi họ phân tích muối ăn hay thạch cao chẳng hạn thành những chất liệu và rồi nói rằng muối ăn bao gồm acid hydro-cloric và
S258 sodium, còn thạch cao bao gồm acid sulfuric và calcium. Và, cũng theo cách ấy, địa chất học có quyền xem đá granít là được cấu thành từ quartz, feldspat và mica. Những chất liệu mà sự vật bao gồm này một phần là bản thân những sự vật, và, cũng thế, đến lượt chúng, lại được phân tích nhỏ hơn nữa thành những chất liệu trừu tượng hơn (chẳng hạn, acid sulphuric được tạo thành từ sulphur và oxygen).

Nhưng, mặc dù những chất liệu hay vật liệu này, trong thực tế, có thể được trình bày như là tự tồn nơi bản thân chúng, nhưng điều cũng rất thường xảy ra là những thuộc tính khác của sự vật – cũng được xem như những chất liệu đặc thù – lại không độc lập theo kiểu này. Chẳng hạn, ta nói về những chất liệu nhiệt, điện, từ..., nhưng những cái này phải được xem như là những giả tưởng đơn thuần của giác tính. Nói chung, đó là phương cách của sự phản tư trừu tượng của giác tính, luôn nắm bắt một cách tùy tiện những phạm trù cá biệt vốn chỉ có

giá trị như là các cấp độ nhất định trong sự phát triển của Ý niệm, và rồi sử dụng chúng – chủ yếu nhằm phục vụ cho việc giải thích, nhưng đi ngược lại với trực quan ngây thơ và kinh nghiệm – bằng cách quy mọi đối tượng nghiên cứu trở về lại với chúng. Thật thế, cái nhìn cho rằng những sự vật bao gồm những chất liệu độc lập rất thường được áp dụng vào các lĩnh vực mà nó không hề có giá trị hiệu lực.

Ngay cả bên trong giới Tự nhiên, phạm trù này tự cho thấy là không phù hợp trong lĩnh vực của sự sống hữu cơ. Tất nhiên, ta có thể bảo một con vật là "gồm có" xương, bắp thịt, dây thần kinh v.v..., nhưng hiển nhiên rằng đây là sự việc hoàn toàn khác so với một tảng đá granit "gồm có" những chất liệu vừa kể trên. Những chất liệu ấy [của tảng đá] hành xử theo cách hoàn toàn dửng dưng đối với sự kết hợp của chúng, và chúng vẫn có thể tự tồn mà không cần có sự kết hợp, trong khi đó, những bộ phận và cơ quan khác nhau của một cơ thể hữu cơ *chỉ* có sự tự tồn ở trong sự hợp nhất của chúng và sẽ ngưng không còn hiện hữu nữa nếu chúng bị tách rời khỏi nhau.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §126

b. Các chất liệu và sự vật

- Là cơ sở đang hiện hữu, sự vật chứa đựng trong mỗi mômen của nó [tính] toàn thể của những quy định của cơ sở (xem lại đầu chú giải §125). Ở đó, sự phản tư-trong-mình gắn liền không thể tách rời với sự phản tư-trong-cái-khác, và ngược lại. Chính vì thế, ngay đầu §126, Hegel viết: "Nhưng, trong *cơ sở*, sự phản tư-trong-cái-khác, nơi chính nó, cũng lập tức là sự phản tư-trong-mình".

- Sự phản tư-trong-cái-khác nói ở đây không còn là *của sự vật* trong các thuộc tính của nó như ở §125 mà, ngược lại, là *của các thuộc tính* trong sự vật đang *có* chúng. Các thuộc tính phản tư trong cái khác (tức trong sự vật) vì chúng thuộc về sự vật. Nhưng, vì lẽ [tính] toàn thể của cơ sở cũng hiện diện ở trong chúng, nên

sự phản tư trong sự vật của chúng cũng lập tức có mặt sự phản tư-trong-mình của chúng. Vì thế, các thuộc tính cũng đồng thời là đồng nhất với mình, là *độc lập-tự tồn* và được giải phóng khỏi *sự gắn liền (Gebundensein)* với sự vật. Tất nhiên, bản thân các thuộc tính được tách rời khỏi sự vật và phản tư-trong-mình như thế không phải là các sự vật (ví dụ: trắng, mặn, vuông... của hạt muối). Chúng chỉ là các quy định khác nhau của sự vật, với tư cách là các cái phản tư-trong-mình, nghĩa là, tuy có sự độc lập-tự tồn nhưng vẫn chỉ là những quy định "khác biệt với nhau" của sự vật, vì cho đến nay, sự vật vẫn là sợi dây liên kết cụ thể của chúng. Các thuộc tính tự tồn khác nhau (mà sự vật đánh mất mình trong chúng) vẫn thiếu tính chất cụ thể. Một khi bị phân lập với nhau và với sự vật (là cái đã hợp nhất chúng lại), các thuộc tính chỉ còn là các hiện hữu phản tư-trong-mình như là các quy định *trừu tượng*, tách rời khỏi mọi mối dây liên kết cụ thể giữa chúng và trong sự vật (là nơi chúng gặp gỡ nhau). Hiểu như thế, các thuộc tính đã trở thành những *CHẤT LIỆU*, tức những chất liệu trừu tượng mà sự vật bao gồm nhưng không liên kết chúng lại một cách thực sự. Qua tiến trình ấy, sự vật *tự giải thể* thành những thuộc tính của nó như những chất liệu tự tồn cho riêng chúng.

- **Phần Nhận xét cho §126**

  - Phần đầu đưa ra vài ví dụ vật lý (sẽ được nói rõ hơn trong phần *Giảng thêm*). Các quy định vật lý (ví dụ: điện, từ, nhiệt...) tạo nên một sự vật nhưng bản thân không phải là các sự vật mà chỉ là *các chất liệu* như đã nói ở cuối §126 (phần chính văn).

  - Các chất liệu là các *Chất* đúng nghĩa. Chúng là *chân lý* của các Chất của cái-gì-đó trong Lôgíc học về Tồn tại. Giống như các Chất trong §90, chúng là một với sự tồn tại của chúng, và đồng nhất với mình và trùng hợp hoàn toàn với mình. Nơi chúng, quy định của sự vật không còn phản tư-trong-mình ở trong sự vật như trường hợp đối với thuộc tính (cuối §125). Ngược lại, các chất liệu là quy định (của sự vật) trong chừng mực quy định đã chuyển thành sự trực tiếp, sang sự độc lập-tự tồn, giải phóng nó khỏi sự phục tùng sự vật. Chỉ có điều: sự trực tiếp này hay sự tồn tại này của chất liệu không còn thuộc cấp độ của tồn tại thuần túy về chất, mà là một tồn tại được phản tư, nghĩa là, sự trực tiếp của nó là đã được trung giới bởi việc thải hồi sự trung giới (§122). Nói

rõ hơn, chất liệu là quy định trực tiếp nhưng trực tiếp như là hiện hữu, hay, nói cách khác, chất liệu không còn có sự trung giới qua đó sự vật quy giản thành thuộc tính của nó.

§127

Như thế, *chất liệu* là sự phản tư-*trong-cái khác* một cách *trừu tượng* hay bất định. | Hay nói cách khác, nó là sự phản tư-trong-mình và đồng thời là *được quy định nhất định*. | Vì thế, nó là *vật tính đang tồn tại-hiện có*, hay là sự tự tồn của sự vật[a]. Bằng cách ấy, sự vật có sự phản tư-trong-mình *nơi* những chất liệu (ngược lại với §125); nó không tự tồn trong chính nó, mà hình thành *từ những chất liệu*[b] và chỉ là sự nối kết hời hợt của chúng, một sự nối kết ngoại tại của chúng mà thôi.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §127

- **Chất liệu** độc lập-tự tồn đã được giải phóng khỏi sự liên kết bên trong đối với sự vật mà từ nay nó không còn là *thuộc tính* theo nghĩa chặt chẽ nữa. Tất nhiên, các chất liệu vẫn còn là chất liệu *của* sự vật, tạo nên sự vật, và theo nghĩa ấy, chất liệu vẫn còn là sự phản tư-trong-cái khác. Nhưng, nó chỉ còn là sự phản tư-trong-cái khác *trừu tượng* và *bất định*.

- Là *"trừu tượng"*, vì sự phản tư của chất liệu trong cái khác của nó (sự vật) chỉ đụng chạm đến sự vật một cách hời hợt; nó không còn là bộ phận có tính quy định và cụ thể nữa, mà chỉ có tính hình thức, hay, đúng hơn, là "bất định". Là *"bất định"*, vì sự phản tư trong sự vật không quy định gì cho chất liệu, một khi chất liệu từ nay có sự quy định của nó trong chính nó chứ không còn ở trong

---

[a] die daseiende Dingheit, das Bestehen des Dings / the thinghood that is there or the subsistence of the thing; [b] besteht nicht a ihm selbst, sondern aus den Materien / it does not subsist in itself, but consists of the matters.

sự vật vốn là nơi chốn cụ thể và có tính xác định của nó trước nay. Vậy, chất liệu là sự phản tư-trong-cái khác trừu tượng và bất định.

- Nhưng, nhìn từ đối cực khác, chất liệu lại là sự phản tư-trong-mình *được xác định* (chứ không phải bất định). Chất liệu là sự phản tư-trong-mình như đã thấy ở tiểu đoạn trước. Nhưng, nó không còn là sự phản tư-trong-mình trống rỗng và bất định của vật-tự thân, là cái chỉ có sự quy định cụ thể trong chừng mực có sự phản tư-trong-cái khác (tức nơi các thuộc tính) của nó. Nói cách khác, các chất liệu là các hiện hữu phản tư-trong-mình và được xác định, dù vẫn là trừu tượng theo nghĩa chúng không còn liên hệ mật thiết với nhau mà chỉ được hợp nhất một cách hời hợt trong sự vật mà chúng tạo thành.

- Vậy, rút cục, chính trong chất liệu được hiểu như thế mà sự vật là cái-gì-đó, nghĩa là có sự phản tư-trong-mình đích thực và *được xác định*. Song, chất liệu không phải là *bản thân* sự vật mà chỉ là chất liệu cụ thể của sự vật, là cái mà trong đó sự vật trở nên được xác định. Nói như Hegel trong *Chính văn*, chất liệu là *VẬT TÍNH ĐANG TỒN TẠI (daseiende Dingheit / thinghood that is there / choséité étant-là)*. Chất liệu không phải là sự vật, cũng không phải là *một* sự vật mà là cái gì làm cho sự vật thực sự là một sự vật cụ thể; nghĩa là: nó là bản thân "*vật-tính*" của sự vật. Hay nói một cách khác, sự vật sở dĩ có được *bản chất* của nó là ở trong các chất liệu. Hơn thế, chất liệu là "vật tính-đang-tồn tại", tức, vật tính *được xác định* hay vật tính *nhất định* của sự vật, là bản chất nhất định của sự vật, là cái nhờ đó sự vật có một sự bền vững thực sự và cụ thể, đối lập lại với sự bất định trống rỗng của sự vật *thuần túy* như cái gì phản tư-trong-mình một cách trừu tượng.

- Bảo rằng sự vật có sự phản tư-trong-mình đích thực ở trong các chất liệu, vì chỉ như thế nó mới thực sự là một sự vật cụ thể tức là nói điều hoàn toàn ngược lại với tiểu đoạn §125 khi cho rằng các thuộc tính chỉ có sự phản tư-trong-mình là ở trong sự vật chứ không phải trong bản thân chúng!

Vậy là: từ mối quan hệ của sự vật với các thuộc tính của nó (tiểu mục a), bây giờ ta đã chuyển sang mối quan hệ của các chất liệu với sự vật (tiểu mục b). Từ vị trí chủ đạo ("tính thứ nhất" / Primat) của sự vật trên với các thuộc tính, ta đi đến "tính thứ

nhất" của các chất liệu trên sự vật. Sự vật không "tự tồn", không có sự vững bền trong chính mình ("besteht nicht an ihm selbst" / does not subsist in itself / ne "consiste" pas en elle-même) mà "tự tồn" hay "hình thành" từ các chất liệu ("besteht aus den Materien" / consists of the matters / consiste dans les matières). Từ đó, sự vật đã đánh mất mọi tính bản chất cụ thể; nó không còn gì hơn là sự nối kết hời hợt các chất liệu tạo nên nó và gặp gỡ nhau trong nó; hay, không gì hơn một sự liên kết ngoại tại của các chất liệu này, những cái nay đã trở thành *bản chất đúng thật* của sự vật. Phép biện chứng của sự vật chưa dừng lại; nó sẽ "kết thúc" trong tiểu mục c ở §128. (Xem thêm: *Hiện tượng học Tinh thần*, Chương II: "Tri giác hay là Sự vật và sự lừa dối của nó", §111 và tiếp, Sđd, BVNS, tr. 281 và tiếp. *Chú giải dẫn nhập* của BVNS: 4: Tri giác: "trò chơi của những cái trừu tượng", Sđd, tr. 316-317).

S259 **§128**

c) Như là sự *thống nhất trực tiếp* của sự hiện hữu với chính nó, chất liệu là dửng dưng đối với tính quy định, vì thế, nhiều chất liệu khác nhau hợp nhất lại thành *Một-Chất liệu* (hay thành sự hiện hữu trong sự quy định phản tư của sự đồng nhất). | Đối lập lại với cái *Một-Chất liệu* này, những tính quy định được phân biệt ấy cùng với mối *tương quan* ngoại tại giữa chúng với nhau trong sự vật là *hình thức* – [tức] sự quy định phản tư của *sự khác biệt*, nhưng như là đang hiện hữu và như là [tính] toàn thể.

Cái Một-Chất liệu – không có sự quy định nào – cũng hệt như là sự vật-tự-mình, nhưng nếu sự vật-tự-mình là cái đang tồn tại hoàn toàn trừu tượng ở bên trong chính nó, thì cái Một-Chất liệu bất định là cái tồn tại vừa tự-mình nhưng cũng vừa cho-cái khác, mà trước hết là cho *hình thức*.

Giảng thêm:

Về mặt *tự-mình* [mặc nhiên], những chất liệu khác nhau cấu tạo nên sự vật là giống hệt như nhau. Bằng cách ấy, ta có được *Một*-Chất liệu nói chung, còn sự khác biệt nơi chúng được thiết định như cái gì ngoại tại, tức, như là *hình thức* đơn thuần. Việc lý giải rằng những sự vật đều dựa trên một và cùng một chất liệu, và chỉ khác nhau ở bên ngoài về phương diện hình thức của chúng thôi, thường xảy ra trong ý thức phản tư. Theo cách nhìn ấy, chất liệu được xem như cái gì hoàn toàn bất định trong chính nó, vừa có thể tiếp nhận mọi sự quy định, vừa đồng thời như là thường tồn[a] và vẫn y nguyên như thế trong mọi sự thay đổi và biến đổi[b].

Sự dửng dưng này của chất liệu trong quan hệ với những hình thức nhất định đúng là có thể tìm thấy trong những sự vật hữu hạn, chẳng hạn, đối với một khối đá cẩm thạch, thì hoàn toàn dửng dưng việc nó được mang hình thức của một pho tượng hay một cột trụ. Tuy nhiên, không được quên rằng chất liệu, chẳng hạn như khối cẩm thạch nói trên chỉ dửng dưng với hình thức một cách tương đối (tùy thuộc vào nhà điêu khắc) chứ tuyệt nhiên không phải là không có hình thức gì cả. Vì thế, nhà khoáng vật học vẫn xem cẩm thạch – tương đối không có hình thức – như là một cấu tạo hình thức nhất định của đá, phân biệt với những cấu tạo hình thức nhất định khác, như của sa thạch, poocphia chẳng hạn. Vậy, chỉ có giác tính-trừu tượng hóa mới cố định chất liệu trong sự cô lập của nó và như là "vô-hình thức" về mặt tự-mình, còn, trong thực tế, tư tưởng về chất liệu luôn bao hàm nguyên tắc về hình thức ở trong nó, và, vì thế, trong kinh nghiệm, không hề có sự hiện hữu của một chất liệu nào là [hoàn toàn] không có hình thức. Vả chăng, quan niệm về chất liệu như là tồn tại một cách nguyên thủy và vô-

[a] permanent / permanent; [b] Wechsel und Veränderung / change and alteration.

hình thức về mặt tự-mình là một quan niệm rất cổ xưa, và ta
S260 đã gặp nó nơi những người Hy Lạp cổ đại, trước hết, là trong hình thái thần bí của *sự Hỗn mang*, được hình dung như là cơ sở vô-hình thức của thế giới đang hiện hữu. Hậu quả của quan niệm này là xem Thượng đế không phải như đấng Sáng tạo nên thế giới mà chỉ như là *nhà Kiến trúc sư* đơn thuần, như là đấng Tạo hóa (Demiurg). Ngược lại, cái nhìn sâu sắc hơn chính là quan niệm cho rằng Thượng đế đã sáng tạo nên thế giới từ Hư vô, qua đó muốn nói rằng, một mặt, chất liệu, xét như là chất liệu, không có sự tự tồn độc lập tự chủ, và mặt khác, *hình thức* không phải là cái gì được thêm vào cho chất liệu từ bên ngoài, mà như là [tính] toàn thể, mang nguyên tắc của chất liệu ở bên trong chính mình. | *Hình thức tự do và vô hạn ấy sẽ sớm xuất hiện cho ta như là Khái niệm.*

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §128

c) Chất liệu [Chất thể] và hình thức

- Ở §126, các chất liệu được giới thiệu như là các hiện hữu phản tư-trong-mình với tư cách là *các quy định* trừu tượng. Rồi ở §127, chất liệu được định nghĩa như là phản tư-trong-mình *được xác định*. Theo nghĩa đó, chất liệu là sự hiện hữu *nhất định* của sự vật. Tuy nhiên, chất liệu, xét như là chất liệu, không phải là "kẻ" mang sự quy định này. Thật thế, sự quy định luôn bao hàm cái tồn tại-khác và tồn tại-cho-cái khác (§91). Thế nhưng, như đã thấy ở đầu §127, sự phản tư-trong-cái khác, tức, trước hết, sự phản tư *trong* sự vật vẫn còn hoàn toàn bất định và trừu tượng đối với chất liệu. Trong sự tự mãn tự túc và sự độc lập-tự tồn, chất liệu là sự *thống nhất trực tiếp* của sự hiện hữu với chính nó (§100). Do tính "khẳng định" trực tiếp ấy, chất liệu là dửng dưng với sự quy định và bây giờ là dửng dưng với sự quy định mà nó mang theo. Sự trực tiếp này là do sự phản tư-trong-mình của các chất liệu và sự khác nhau thuần túy của các quy định đi biệt hóa chúng. Mỗi chất liệu tồn tại cho-mình và dửng dưng với quan hệ ngoại tại và hời hợt mà nó có đối với những cái khác ở trong sự vật (§117). Từ §125 cho đến §127, ta đã nhiều lần thấy sự khác

nhau giữa các quy định chất liệu cũng như sự dừng dưng và tính ngoại tại của mối liên hệ giữa chúng. Do sự dừng dưng "gấp đôi" ấy với sự quy định (với mình và với các chất liệu khác), các chất liệu đa tạp, khác nhau hội tụ trong sự vô-quy định chung của chúng bằng một tiến trình của sự liên tục khiến ta nhớ lại §98 khi diễn ra sự "hút" của những cái Nhiều vào trong một nhất thể của sự quy định bị thải hồi của chúng, ở cấp độ trừu tượng của Lượng. Ở đây cũng thế, các chất liệu đa tạp *"hội tụ"* hay *"hòa trộn" (gehen zusammen / merge into / se fondre)* vào *MỘT CHẤT LIỆU (die Eine Materie / the One Matter / la Matierè Une)* và bất định đảm bảo cho sự bền vững của sự vật trong sự đồng nhất của nó với nó. Cái "Một chất liệu", duy nhất và bất định này là bản thân sự hiện hữu trong quy định phản tư của *sự đồng nhất*, tức, sự hiện hữu như là đồng nhất, như là sự liên tục khẳng định với mình. Sự đồng nhất ở đây không còn là sự đồng nhất thuần túy của sự phản tư mà là sự đồng nhất ở bên trong [tính] toàn thể đang hiện hữu, hay, sự đồng nhất như là sự hiện hữu và như là [tính] toàn thể.

- Đối lập lại với chất liệu đồng nhất và dừng dưng với mọi quy định, ta còn có tất cả những quy định của các chất liệu khác nhau cùng với sự *quan hệ* ngoại tại giữa chúng trong sự vật là cái tập hợp chúng lại. Vậy, đối lập với "Một chất liệu" bất định này, cái tập hợp toàn bộ những quy định tạo nên *HÌNH THỨC*. Cũng giống như chất liệu không được dị biệt hóa, hình thức là bản thân sự hiện hữu, nhưng là sự hiện hữu trong sự quy định phản tư của *sự khác biệt* (chứ không phải của sự đồng nhất như Một-chất liệu). Nói cách khác, hình thức là quy định phản tư của sự khác biệt (làm cho sự vật khác với sự vật khác), nhưng bây giờ với tư cách là cái đang hiện hữu và như là tính toàn thể chứ không còn là quy định thuần túy của sự phản tư như trước đây nữa (§116).

- **Phần Nhận xét cho §128**

- Cái "Một chất liệu" không có quy định và vật-tự thân là *cùng một cái*, nghĩa là sự trừu tượng của sự vô-quy định trống rỗng. Tuy nhiên, chỗ khác là: vật-tự thân (khép kín trong sự phản tư-trong-mình) là hoàn toàn trừu tượng, trong khi đó chất liệu – đã trải qua mômen của sự quy định – không thể hoàn toàn dửng dưng và cho thấy, ít ra là ở tiềm năng, sự tồn tại "cho-cái-khác". Cái mà nó quan hệ trước tiên (như sẽ bàn ở §129) chính là *hình thức*. (Về

sau, chất liệu sẽ cho thấy là có quan hệ với bản thân bản chất và bấy giờ chỉ còn là một mômen bị thải hồi của *"hiện tượng"* của Bản chất).

§129

Như thế, sự vật phân thành *Chất liệu* và *Hình thức*; mỗi bên là [cái] *toàn thể* của vật tính và độc lập tự chủ cho chính nó. Nhưng, *chất liệu*, với tư cách là sự hiện hữu và được giả định như là sự hiện hữu bất định, khẳng định chứa đựng sự phản tư-trong-cái khác lẫn sự tồn tại-bên trong-mình; và là sự thống nhất của các sự quy định này, bản thân nó là [cái] toàn thể của Hình thức. Nhưng, với tư cách là [cái] toàn thể của các sự quy định, hình thức vốn đã chứa đựng sự phản tư-trong-mình, hay, như là hình thức *quan hệ mình với chính mình*, nó có những gì phải tạo nên sự quy định của chất liệu. Cả hai là một cái về mặt *tự-mình*. Một khi *đã được thiết định*, sự thống nhất này của chúng, nói chung, là *mối tương quan* giữa chất liệu và hình thức, và đồng thời cũng là khác biệt nhau.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §129

- Nếu ta tách rời – như phép biện chứng của sự vật đòi hỏi – phương diện của *tính khẳng định đồng nhất* của sự vật với phương diện gắn liền với nó là *tính phủ định nhất định và dị biệt hóa*, thì sự vật phân ra thành CHẤT LIỆU VÀ HÌNH THỨC. Mỗi hạn từ trong cặp này là [tính] toàn thể, không phải của sự vật (bởi tính chất cụ thể của nó đã đánh mất trong sự giải thể này) mà của *vật tính (Dingheit / thinghood / choséité)*, tức của chính *bản chất* của sự vật. Vậy, chất liệu và hình thức mỗi bên đều là *tính toàn thể* của vật tính và do đó, mỗi bên đều độc lập-tự tồn cho riêng nó (für sich / on its own account / pour soi).

- Chất liệu là [tính] toàn thể của sự vật vì *toàn bộ* sự vật có trong nó sự thống nhất trực tiếp của sự hiện hữu của nó trong tính liên

tục đồng nhất với mình: toàn bộ sự vật là *có tính "chất liệu" (hay "vật chất")* chứ không phải chỉ một bộ phận của nó.

- Tình hình cũng như thế với hình thức. Hình thức là [tính] toàn thể của sự vật, vì *toàn bộ* sự vật có trong nó sự trung giới cụ thể của các quy định dị biệt hóa của nó: toàn bộ sự vật là có tính *"hình thức"*, nghĩa là được định hình hoặc không định hình, chứ không phải chỉ là một bộ phận của nó.

- Nhưng, sự việc không dừng lại ở đó! Tính chất "toàn thể hóa" và sự độc lập-tự tồn "cho riêng nó" của chất liệu và hình thức còn chuyển biến để rút cục cho thấy cái này chứa đựng cái kia ở trong mình và là tính toàn thể của vật tính, chứ không phải sự phiến diện của sự tự tồn cho riêng mình.

- Thật thế, như đã thấy ở §128, *chất liệu* là sự hiện hữu trong quy định phản tư của *sự đồng nhất*. Với tư cách ấy, chất liệu phải là sự hiện hữu như là khẳng định và bất định, nghĩa là sự hiện hữu thoát khỏi mọi quy định phủ định. Nhưng, vì lẽ sự hiện hữu là sự thống nhất trực tiếp của sự phản tư-trong-mình và sự phản tư-trong-cái khác (§123), nên chất liệu hay sự hiện hữu vật chất không chỉ chứa đựng tồn tại-trong-mình khẳng định và bất định mà cả sự phản tư-trong-cái khác với sự quy định và sự phủ định của sự phản tư này. Do đó, với tư cách là sự hiện hữu, chất liệu là sự thống nhất của cả hai sự phản tư, tức của tính khẳng định đồng nhất và tính phủ định dị biệt hóa. Nói rõ hơn: bản thân chất liệu là tính toàn thể của *hình thức* vì nó bao hàm trong chính nó tất cả tính phủ định cấu thành hình thức ngay trong tính toàn thể duy nhất của mình; hay, tuy không "muốn", nó vẫn chỉ hiện hữu với các quy định!

- Ngược lại, như đã thấy, hình thức là [tính] toàn thể của "các quy định", là [tính] toàn thể của tính phủ định nội tại nơi sự vật. Vậy, với tư cách là tính toàn thể khép kín nơi chính mình, như là vòng tròn hoàn tất của sự quy định, hình thức vốn đã bao hàm sự phản tư-trong-mình cấu tạo nên tính vật chất hay tính chất liệu của sự hiện hữu. Hình thức – là hình thức toàn bộ và *như là* hình thức *quan hệ với chính mình* –, lại có chứa cái tạo nên sự quy định của chất liệu, tức sự "ngang bằng" khẳng định với mình.

- Vậy, về mặt "tự-mình", chất liệu và hình thức là *cùng một cái (dasselbe / the same / la même chose)*. Nhưng, sự đồng nhất nối kết chúng lại không chỉ là tiềm năng, không phải chỉ là sự kiện của việc phản tư *từ bên ngoài*. Chúng tự đồng nhất hóa với nhau: chất liệu mà hoàn toàn vắng mặt hình thức là có hình thức tuyệt đối riêng biệt của nó; hình thức mà hoàn toàn vắng mặt nội dung là có sự bền vững đặc trưng của chất liệu! Vậy, nếu sự thống nhất giữa chất liệu và hình thức là *được thiết định* như là đòi hỏi của phép biện chứng của hai hạn từ, sự thống nhất ấy là ở trong *mối quan hệ (Beziehung / relation)* không thể tách rời của cả hai. Ở đây, phạm trù "*mối quan hệ*" – tức sự thống nhất lôgíc của cặp chất liệu-hình thức – mới được đề cập một cách khái quát. Ở tiểu đoạn sau (§130), ta sẽ thấy "mối quan hệ" này, trong thực tế, là một **sự mâu thuẫn**. Thật thế, mối quan hệ hợp nhất chất liệu và hình thức kết hợp hai hạn từ hoàn toàn khác biệt (chất liệu là cái đối lập tuyệt đối với hình thức, và hình thức là cái đối lập tuyệt đối với chất liệu). Sự phát triển của sự *mâu thuẫn* này sẽ tạo nên bước chuyển lôgíc của sự vật sang **Hiện tượng**, tức sang phần B của Lôgíc học về Bản chất (§131).

§130

Như là [cái] toàn thể này, sự vật là sự mâu thuẫn giữa việc là *hình thức* (dựa theo sự thống nhất phủ định của nó), trong đó chất liệu được quy định và bị hạ thấp xuống thành *những thuộc tính* (xem lại §125) với việc đồng thời *được tạo thành từ những chất liệu*; những chất liệu này – ở bên trong sự phản tư trong-mình của sự vật – là độc lập, đồng thời bị phủ định. Như thế, với việc tồn tại như là sự hiện hữu bản chất (tức như là sự hiện hữu tự thải hồi mình ở trong chính mình), sự vật là *Hiện tượng*[a].

Sự phủ định, cũng được *thiết định* bên trong sự vật như là sự độc lập của những chất liệu, có mặt trong Vật lý học

[a] Erscheinung / Apperance [shining forth].

như là *sự rỗng xốp*[a][197]. Mỗi chất liệu trong nhiều chất liệu (chất màu, chất mùi, và, có khi cả chất âm thanh, chất nhiệt, chất điện v.v...) là *cũng bị phủ định*, và, trong sự phủ định này của nó – tức trong những chỗ rỗng xốp của
S261 nó –, nhiều chất liệu độc lập khác, vốn cũng rỗng xốp, đều có mặt và chúng để cho những cái khác cũng hiện hữu ở bên trong chúng một cách hỗ tương. Những "chỗ rỗng xốp" không phải là cái gì *thường nghiệm*, mà là sản phẩm tưởng tượng của giác tính để, bằng cách ấy, hình dung mômen của sự phủ định nơi những chất liệu độc lập-tự tồn, và để bao quát được sự phát triển tiếp tục của những sự mâu thuẫn gắn liền với sự hỗn loạn mập mờ, trong đó tất cả chúng đều *độc lập*, đồng thời đều *bị phủ định* ở trong nhau. – Nếu trong tinh thần, các quan năng hay các năng lực cũng bị cố định hóa [hay tự tồn hóa] theo kiểu ấy, ắt sự thống nhất sống động của chúng cũng trở thành sự hỗn loạn của sự tác động của quan năng này lên quan năng kia.

Những "lỗ hổng" không có được sự kiểm chứng của chúng ở trong sự quan sát (vì ở đây ta *không* nói về những chỗ rỗng xốp hữu cơ, chẳng hạn như trong gỗ, hay trong da, mà chỉ nói về những "chỗ rỗng xốp" ở trong những cái gọi là chất liệu, chẳng hạn chất màu, chất nhiệt v.v... hay trong kim loại, tinh thể và những thứ tương tự); nên điều này cũng đúng như thế với bản thân chất liệu và, từ đó, với bất kỳ hình thức nào tách rời khỏi chất liệu (là sự vật bao gồm những chất liệu, hay tự tồn độc lập và chỉ có những thuộc tính). Tất cả điều này là một sản phẩm của giác tính phản tư, là cái, khi quan sát và có tham vọng nói rõ những gì mình quan sát, lại tạo ra một siêu hình học đầy rẫy mâu thuẫn trên mọi phương diện, nhưng sự mâu thuẫn này vẫn còn bị che giấu đối với giác tính.

---

[a] Porosität / porosity.

[197] Học thuyết về những "lỗ hổng" trong sự vật có nguồn gốc xa xưa từ Empedochles. Nhưng, trong các nhà tư tưởng khoa học đương thời, Hegel đặc biệt chú ý đến thuyết của *John Dalton*. (Xem: *Hiện tượng học Tinh thần*, §136).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §130

Ta ôn lại:

- Tiểu mục **c** về "sự vật" có ba điểm: 1) sự vật và các thuộc tính của nó; 2) các chất liệu và sự vật; và 3) chất liệu và hình thức. Ở điểm 3, ta đã gặp lại các quy định của sự phản tư, nhưng không còn ở trạng thái thuần túy mà như là *các cái đang hiện hữu* ở trong sự vật. Cái *"Một chất liệu"* là sự hiện hữu trong quy định phản tư của sự đồng nhất, còn *"hình thức"* là hình thức của sự hiện hữu trong quy định phản tư của sự khác biệt (§128). Sau đó, ở §129, ta đã thấy chất liệu và hình thức đi vào *mối quan hệ* hỗ tương hoàn toàn còn *khác biệt* với nhau. Nghĩa là, giữa chúng, có mối quan hệ của *sự đối lập* (§119). Tuy nhiên, như đã thấy ở §120, chữ "sự đối lập lôgíc" có nghĩa là *sự mâu thuẫn*. Vậy, do phép biện chứng của riêng nó, sự vật không chỉ lấy lại ở bên trong nó các quy định phản tư (thuần túy) là sự đồng nhất và sự khác biệt mà cả các quy định của sự đối lập và sự mâu thuẫn.

- Vậy, sự vật là mâu thuẫn ở chỗ nào? Trước hết, như đã thấy ở §129, sự vật là [tính] toàn thể, hay đúng hơn, là [tính] toàn thể nhị bội hay gấp đôi của chất liệu và hình thức. Nghĩa là, *sự vật hoàn toàn là chất liệu đồng thời hoàn toàn là hình thức*. Sự mâu thuẫn này thể hiện như sau:

- Với tư cách là *hình thức*, tức là tính phủ định, sự vật không chỉ được quy định nhất định, mà còn là sự thống nhất phủ định tập hợp mọi quy định của sự vật và đặt chúng vào dưới sự ngự trị của sự vật. Dựa theo phương diện này của sự thống nhất phủ định, **sự vật là hình thức**, trong đó chất liệu bị quy định và bị đa tạp hóa thành nhiều chất liệu kết hợp với nhau; và, do sự [bị] quy định ấy, chúng bị *hạ thấp xuống* thành vị trí của *các thuộc tính* đơn giản của sự vật [nắm cương vị] bản chất (§125).

- Nhưng, đồng thời và một cách mâu thuẫn, sự vật là sự thống nhất khẳng định và bền vững, nhất quán với chính mình. Theo phương diện này, **sự vật là chất liệu**, hay, chính xác hơn, sự vật cấu thành từ *các chất liệu* và chính chúng mới là yếu tố bản chất của sự vật.

- Sự mâu thuẫn này còn tác động lên vị thế của bản thân các chất liệu ở bên trong sự vật. Thật vậy, sự vật, về căn bản, là sự phản tư-trong-mình (§124). Sự mâu thuẫn sau cùng của sự vật là ở chỗ: ở cấp độ của sự phản tư-trong-mình của sự vật, *các chất liệu vừa độc lập-tự tồn, vừa bị phủ định*. Tại sao? Chúng là độc lập-tự tồn trong chừng mực chính chúng tạo nên sự bền vững, nhất quán của sự vật, nhưng, chúng lại bị phủ định trong chừng mực – do sự phản tư-trong-mình của sự vật – chúng được tập hợp trong sự thống nhất hay nhất thể *phủ định* của sự vật và chỉ hình thành nên *các thuộc tính* của sự vật: những thuộc tính ở trong cả hai mối quan hệ hay bị "tương đối hóa" gấp đôi bởi mối quan hệ của chúng với sự vật *và* của sự giới hạn lẫn nhau của chúng. Tóm lại, đó là sự mâu thuẫn gấp đôi của sự vật, trong đó bản chất tự khẳng định như là cơ sở của sự hiện hữu: một mặt, sự vật, *như là hình thức*, hạ thấp chất liệu (hay vật chất) theo nghĩa quy giản chúng thành các thuộc tính của mình; mặt khác, *chính các chất liệu* đảm bảo sự bền vững, nhất quán của sự vật, nghĩa là sự vật "tự tồn" ở trong chúng. Nói khác đi, từ quan điểm hay với tư cách là *các chất liệu*, sự mâu thuẫn của sự vật là ở chỗ chúng vừa là độc lập-tự tồn vừa bị phủ định, hạ thấp.

- Sự việc phải đi đến chỗ được giải quyết! Sự vật là bản chất-hiện hữu dưới hình thức cụ thể của tồn tại-cho-mình. Hay, nói cách khác, nó là sự hiện hữu, nhưng là sự hiện hữu-bản chất, mang trong mình trọn vẹn tính phủ định của bản chất. Trong nó, *chất liệu* là sự phản ánh của sự thống nhất trực tiếp của sự hiện hữu, còn *hình thức* là sự thể hiện tính phủ định mà nó bao hàm. Chính sự kết hợp giữa tính phủ định và tính trực tiếp ở trong sự vật sẽ quyết định "vận mệnh" của sự vật là phải hiến mình cho sự mâu thuẫn. Sự vật có sự quy định hay "vận mệnh" (Bestimmung / determination / destination) là trở thành sự hiện hữu-bản chất như là *sự hiện hữu tự thủ tiêu, thải hồi trong chính mình*. Từ nay, nó được "kêu gọi" là hãy *"tự tiêu vong" (zugrunde gehen)* đồng thời hãy *quay trở lại với cơ sở (zu Grunde gehen)*, lặp lại mọi quy định thuần túy của sự phản tư của bản chất từ *sự đồng nhất* cho đến *cơ sở*.

- Khi chuyển sang sự hiện hữu (§§121-122), bản chất đã bị "chìm đắm" trong sự trực tiếp mà nó đã khôi phục do việc toàn thể hóa quyền năng trung giới của nó. Bây giờ, do chính phép biện chứng của sự vật, bản chất, có thể nói, tiến hành một sự "phục thù" đối

với sự hiện hữu khi tái khẳng định sự mâu thuẫn nội tại của sự vật và sự tiêu vong của sự vật bằng quyền năng của tính phủ định của nó. Khi áp đặt một lần nữa sức mạnh bản chất của cơ sở để thủ tiêu mọi tính khẳng định, bản chất không quay trở lại sự trừu tượng của quy định phản tư của *cơ sở* đơn thuần. Khi tự thủ tiêu, tự tiêu vong, sự vật không quay về với *vẻ ngoài* hay *ánh tượng (Schein)* đơn giản, không có sự bền vững mà trở thành nơi chốn để bản chất thải hồi sự mờ đục của sự vật-đang hiện hữu. Nó sẽ là sự hiện hữu trực tiếp nhưng *"XUẤT-HIỆN RA" (er-scheint)*, tức *xuyên thấu qua* sự hiện hữu, trực tiếp, để tát cạn hết tính phủ định ghê gớm của bản chất. Từ đó, sự vật trở thành *HIỆN TƯỢNG (Erscheinung / phénomène)* của bản chất. Tiểu đoạn §131 sau đây sẽ cho một cái nhìn khái quát về phạm trù quan trọng này.

- **Phần Nhận xét cho §130**

Phần *Nhận xét* này khá sáng sủa, không cần bàn nhiều. Tuy nhiên, có mấy điểm đáng lưu ý:

- Trong sự vật (theo nghĩa lôgíc), các chất liệu được thiết định đầy mâu thuẫn: vừa độc lập-tự tồn, vừa bị phủ định như đã thấy ở trên. Áp dụng vào sự vật (vật lý), các quy định này dẫn đến sự hình dung về *"tính rỗng xốp" (Porositat / porosity)* tương hỗ của những chất liệu khác nhau. Mỗi chất liệu là độc lập, vì chúng chỉ bị các chất liệu khác phủ định trong cái không phải là nó, tức trong sự trống rỗng (những "lỗ hổng") của chúng, đồng thời bị phủ định vì các chất liệu khác thâm nhập vào những lỗ hổng đó. Theo Hegel, tất cả những sự hình dung (bằng biểu tượng) này của các khoa học thực nghiệm cũng như mọi phạm trù lôgíc về "sự vật" thực ra không phải dựa vào cơ sở là kinh nghiệm mà là sản phẩm của *giác tính phản tư*, hay, cụ thể hơn, của các phạm trù *siêu hình học* cứng nhắc nhưng chứa đầy những sự mâu thuẫn mà chỉ có thể khắc phục được bằng sự vượt bỏ của lý tính trong sự phát triển cao hơn của Ý niệm Lôgíc.

B

HIỆN TƯỢNG

§131

Bản chất phải *xuất hiện ra*. Ở trong bản chất (in ihm), sự ánh hiện của nó [của bản chất], là sự thải hồi chính mình để trở thành sự trực tiếp[198]. | Sự trực tiếp này – như là sự phản tư-trong-mình – là *sự bền vững* (chất liệu), còn[a] – [nếu] như là sự phản tư-trong-cái khác – thì là *hình thức*, [tức] sự bền vững *tự thải hồi chính mình*. Sự ánh hiện là sự quy định nhờ đó bản chất *không* phải là tồn tại mà là bản chất; và sự ánh hiện-đã-phát-triển chính là *hiện tượng*. Vì thế, bản chất không *ở phía sau* hay *ở phía bên kia* hiện
S262 **tượng, trái lại, do bản chất là cái gì [đi đến chỗ] hiện hữu, nên sự hiện hữu là hiện tượng.**

Giảng thêm:

Sự hiện hữu, được thiết định trong sự mâu thuẫn của nó, là hiện tượng. Không được lẫn lộn giữa hiện tượng với vẻ ngoài [ánh tượng / Schein] đơn thuần. Vẻ ngoài là chân lý [sự thật] sát cận nhất của tồn tại hay của sự trực tiếp. Cái trực tiếp không phải là cái gì như ta nghĩ về nó, không phải là cái độc lập-tự chủ và không dựa trên chính mình mà chỉ là vẻ ngoài, và, với tư cách ấy, nó được nắm bắt trong tính đơn giản của cái bản chất đơn thuần tồn tại trong chính mình. Bản chất thoạt đầu là [cái] toàn thể của việc ánh hiện trong mình, nhưng nó

---

[a] so... als / as well as.

[198] Xem: Chú giải dẫn nhập cho §131.

không dừng lại nơi tính nội tại này, trái lại, với tư cách là cơ sở, nó xuất đầu lộ diện thành sự hiện hữu; và vì lẽ sự hiện hữu không có cơ sở ở bên trong chính mình mà ở trong một cái khác, nên nó hoàn toàn chỉ là hiện tượng. Khi nói về "hiện tượng", ta liên kết với sự hình dung về một sự đa tạp bất định của những sự vật đang hiện hữu, mà tồn tại của chúng tuyệt nhiên chỉ là sự trung giới, khiến cho chúng không dựa trên bản thân mình mà chỉ có giá như là những mômen.

Tuy nhiên, điều này đồng thời ngụ ý rằng bản chất không ở yên ở phía sau hay ở phía bên kia hiện tượng, mà đúng hơn, hầu như là "lòng lành" vô tận, buông thả vẻ ngoài của nó [để] trở thành sự trực tiếp và ban cho nó niềm vui được [trở thành] tồn tại-hiện có (Dasein). Được thiết định như thế, hiện tượng không đứng trên đôi chân của chính mình và không có tồn tại của nó ở trong bản thân nó, mà ở trong một cái khác. Giống như Thượng đế, cái Bản chất, là lòng lành nhờ việc ban sự hiện hữu cho các mômen của sự ánh hiện ở trong mình để sáng tạo ra một thế giới, thì đồng thời cũng tự chứng tỏ là quyền năng ngự trị lên thế giới ấy và là sự công chính thể hiện nội dung của thế giới đang hiện hữu ấy chỉ như là hiện tượng đơn thuần mà thôi, trong chừng mực thế giới ấy muốn [tỏ ra] hiện hữu bởi chính nó.

Dù sao, hiện tượng là một cấp độ rất quan trọng của Ý niệm lôgíc; và ta có thể nói rằng triết học phân biệt với ý thức thông thường là ở chỗ: những gì được ý thức thông thường xem là có giá trị như một cái đang tồn tại hay độc lập tự chu thì chỉ được xem như là hiện tượng đơn thuần mà thôi. Nhưng vấn đề ở đây là phải hiểu rõ ý nghĩa của hiện tượng. Bởi vì, khi ta nói về cái gì đó rằng nó *chỉ là* hiện tượng thôi, điều này có thể gây hiểu lầm rằng, so với cái đang xuất hiện ra "chỉ như" hiện tượng ấy, thì *cái đang-tồn tại* [đơn thuần] hay *cái trực tiếp* là cái gì cao hơn. Trong thực tế, tình hình là hoàn toàn ngược lại: hiện tượng là cao hơn tồn tại đơn thuần. Hiện tượng chính là chân lý [hay sự thật] của tồn tại và là một sự quy định phong

phú hơn tồn tại, bởi vì hiện tượng chứa đựng trong mình sự *hợp nhất* của các mômen: phản tư-trong-mình và phản tư-trong-cái khác, trong khi ngược lại, tồn tại [đơn thuần] hay sự
S263 trực tiếp vẫn còn là cái gì phiến diện, chưa có sự trung giới và *tương như* chỉ đơn độc dựa trên bản thân nó. Tất nhiên, chữ *"chỉ là"* được ta gắn cho hiện tượng quả cũng biểu thị một sự khiếm khuyết, và đó là ở chỗ: hiện tượng vẫn là cái [mômen] còn bị gãy vỡ ở trong chính mình, chưa có bất kỳ sự ổn định nào trong chính nó cả. Cái cao hơn so với hiện tượng đơn thuần sẽ chính là *Hiện thực* – mà ta sẽ bàn tiếp theo đây, §142 và tiếp – như là cấp độ thứ ba của Bản chất.

- Trong lịch sử của triết học cận kim, chính *Kant* có cống hiến lớn vì là người đầu tiên phục hồi lại sự phân biệt giữa ý thức thông thường và ý thức triết học như vừa nêu. Nhưng, Kant đã dừng lại giữa đường khi ông lý giải hiện tượng chỉ trong nghĩa chủ quan và đã cố định hóa cái bản chất trừu tượng ở bên ngoài nó như là *"vật-tự thân"* mà nhận thức của ta không vươn đến được. [Nhưng] chính bản tính riêng của thế giới đối tượng trực tiếp là chỉ tồn tại như hiện tượng, và vì lẽ ta biết về thế giới ấy như là hiện tượng, tức đồng thời ta cũng biết về bản chất của nó. | Bản chất ấy không ở phía đằng sau hay ở phía bên kia của hiện tượng, mà tự biểu lộ ra (manifestieren) như là bản chất, chính bằng việc hạ thấp thế giới xuống thành hiện tượng đơn thuần.

- Dù sao cũng không thể trách ý thức ngây thơ khi nó – trong sự đòi hỏi về một [cái] toàn thể – không an tâm khi thuyết duy tâm chủ quan khẳng định rằng ta chỉ làm việc duy nhất với những hiện tượng đơn thuần mà thôi. Nhưng, khi cố gắng cứu vãn tính khách quan của nhận thức, điều dễ xảy ra là ý thức ngây thơ này sẽ quay trở lại với sự trực tiếp trừu tượng và không biết làm gì khác hơn là bám chặt vào những gì [tưởng là] đúng thật và hiện thực. *Fichte* đã bàn về sự đối lập giữa thuyết duy tâm chủ quan và ý thức trực tiếp trong tác phẩm ngắn mang nhan đề: *"Báo cáo rõ như ban ngày cho cử tọa rộng rãi*

về bản chất đích thực của nền triết học mới nhất: một cố gắng buộc người đọc phải hiểu" [Berlin, 1801]. | Trong hình thức một cuộc đối thoại bình dị giữa tác giả và độc giả, trong đó tác giả ra sức chứng minh cho độc giả biết tại sao quan điểm duy tâm chủ quan là chính đáng. Trong cuộc thảo luận, độc giả than thở với tác giả rằng mình không thể nào lấy lập trường duy tâm chủ quan được cả, và thấy "chới với" trước việc những sự vật chung quanh không được xem là những sự vật hiện thực mà chỉ là những hiện tượng đơn thuần! Chắc chắn không thể trách độc giả về sự băn khoăn này được, bởi họ bị buộc phải xem mình bị trói chặt bên trong một vòng tròn kín mít của những biểu tượng đơn thuần chủ quan; song, độc lập với việc lý giải
S264 đơn thuần chủ quan này về hiện tượng, thiết tưởng cần nói rằng tất cả chúng ta đều có lý do để vui mừng rằng, khi làm việc với những sự vật chung quanh ta, ta chỉ phải làm việc với những hiện tượng thôi, chứ không phải với những sự hiện hữu cứng nhắc và độc lập tự chủ, bởi, nếu thế, ắt ta sẽ chết đói hết cả, về thể xác lẫn tinh thần!

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §131

B: Hiện tượng

Tiểu đoạn §131 dẫn nhập vào mục B của Bản chất, và, trước hết, xác định một số thuật ngữ quan trọng: phân biệt giữa *"ảnh hiện" (Scheinen)*, *ảnh tượng (Schein)*, *sự hiện hữu (Existenz)* với *sự xuất hiện ra (Erscheinen)* và *hiện tượng (Erscheinung)*. Tiểu đoạn §131 cũng được viết quá cô đọng, nên cần đọc chung với phần *Giảng thêm*.

- *"Bản chất phải xuất hiện ra" [thành hiện tượng] (Das Wesen muß erscheinen / Essence must appear / l'essence doit apparaître).*

  - Chữ *"phải"* ở đây nói lên một sự tất yếu dù bản thân phạm trù "sự tất yếu" sẽ chỉ xuất hiện ở §147, do đó, trong sự quá độ từ bản chất sang hiện tượng đã có mặt sự tất yếu nhưng còn ở

trạng thái "tự-mình" (mặc nhiên), đến gần với sự tất yếu đúng nghĩa.

- Mục A ("Bản chất như là cơ sở của hiện hữu") đã cho thấy sự phát triển của bản chất bên trong sự phản tư của nó như là vận động của sự ánh hiện *trong chính mình*. Đó là đối tượng nghiên cứu của tiểu mục đầu tiên: 1) *các quy định thuần túy của sự phản tư*. Nhưng rồi sự ánh hiện thuần túy của bản chất cho thấy: ngay *"trong bản chất"* (*"in ihm"*)*, sự ánh hiện thuần túy là *sự thoái hồi hay sự thu tiêu chính mình* để trở thành sự trực tiếp của *sự hiện hữu* (tiểu mục 2) và, sau đó, của *sự vật* (tiểu mục 3). Chính việc tự thoái hồi chính mình của bản chất để lại trở thành *sự trực tiếp* của sự hiện hữu và sự vật cho ta hiểu tại sao bản chất lại "phải xuất hiện ra".

- Sự trực tiếp này của sự hiện hữu và của sự vật mang theo nó hai mômen của *cơ sở* (cơ sở đã bị "chìm đắm" trong sự trực tiếp!), đó là: sự phản tư-trong-mình và sự phản tư-trong-cái

---

* Câu thứ hai của *Chính văn* (ngay sau câu đầu tiên: "Bản chất phải xuất hiện ra") bắt đầu bằng cách viết: "Sein Scheinen **in ihm** ist das Aufheben seiner zur Unmittelbarkeit"... Chữ "in ihm" ("trong nó") có nghĩa là gì? Bản dịch tiếng Anh của G. S. H dịch là: *"Its inward shining is..."*; bản tiếng Pháp của Bourgeois dịch là: "Son paraître *dans-elle-même* est la suppression..., nghĩa là, cả hai cùng hiểu chữ "in ihm" là "trong chính mình" hay "trong chính nó": "Sự ánh chiếu của bản chất *ở trong chính mình* là...". Đúng là trong bản năm 1817, Hegel đã viết: "Sein Schein *in ihm selbst* ist..., nhưng trong bản năm 1830, Hegel không viết "Sein Schein" ("ánh tượng của nó") mà viết "Sein Scheinen" ("sự ánh chiếu của nó") và cũng không viết "in ihm selbst" ("trong chính mình") mà viết "in ihm" ("trong nó"). Do đó, các tác giả Pháp (Vera, Gandillac, A. Léonard...) không đồng ý với cách dịch trên của Bourgeois (và mặc nhiên, cả của G. S. H trong tiếng Anh) và hiểu là: "Son paraître (de l'essence) est *en elle* la suppression"... theo đó, câu này có nghĩa: "Sự ánh hiện của nó [của bản chất] là sự thu tiêu ở trong bản chất"... chứ không phải "sự ánh hiện của bản chất *trong chính mình*" (bởi nếu thế, ắt Hegel sẽ viết: "Sein Scheinen *in ihm selbst*" hay "Sein Scheinen in sich (selbst"). Chúng tôi thấy cách hiểu của ba tác giả Pháp vừa nêu hợp với nội dung và mục đích của §131: vạch rõ tính phủ định của việc ánh chiếu chứ không chỉ định nghĩa sự ánh chiếu.

khác (§§121, 123, 129). Vì thế, sự vật (hiện hữu trực tiếp), với tư cách là sự phản tư-trong-mình, là sự bền vững (Bestehen / subsistence / consistence) hay *chất liệu* (§§126-130) cũng như, với tư cách là sự phản tư-trong-cái khác, là *hình thức* (§§128-130) và như thế, là sự bền vững *tự thai hồi*. Sự bền vững mang tính chất liệu (vật chất) của sự vật bị phủ định từ bên trong bởi hình thức, vì hình thức quy định và làm chủ sự mờ đục của chất liệu. Trong Lôgic của Bản chất, các phạm trù phủ định bao giờ cũng tác động lên các phạm trù khác cho tới khi xuất hiện sự "hòa giải" tuyệt đối giữa sự trực tiếp và sự trung giới, giữa tính khẳng định và tính phủ định của Tồn tại và Bản chất ở trong Khái niệm về sau. Vì thế, Hegel nhấn mạnh trong Chính văn: đó là "một sự bền vững *tự thai hồi*" *(sich aufhebendes Bestehen / subsistence sublating itself / une consistance qui se supprime)* do sự mâu thuẫn của chính nó (§130). Từ nay, toàn bộ bộ máy khái niệm ấy cần được huy động để hiểu mối quan hệ giữa bản chất và hiện tượng.

- Sự "ánh hiện" (Scheinen / paraître) nói chung là quy định đặc trưng của bản chất, làm cho bản chất là bản chất chứ không còn là tồn tại. Trái ngược với tồn tại, bản chất là tính động thuần túy, là tính phủ định và sự trung giới vô hạn. Với nghĩa tư biện của chữ "ánh hiện", bản chất là Logos trong sự "lóe sáng" và "bùng nổ", lan tỏa tia sáng (phủ định).

- Nhưng, sự ánh hiện này của bản chất cũng có *một sự phát triển*, vì thế, Hegel viết: "sự ánh hiện *đã phát triển* chính là hiện tượng". Thế nào là "đã phát triển"? Ta thấy rằng, ở cấp độ của sự phát triển *bên trong* sự phản tư hay của sự "ánh hiện" của bản chất, trước hết ta có bản thân *ánh tượng (Schein)*, tức cái *tàn dư* của tồn tại ngay trong lòng của bản chất và được thiết định trong bản chất bởi vận động của chính bản chất. Vì sự ánh hiện thuần túy của bản chất – như là tính phủ định vô hạn – không phải không có "ánh tượng" nội tại để sự ánh hiện vừa là sự thiết định, vừa là sự phủ định đối với ánh tượng. Nhưng, sự ánh hiện hay sự phản tư của bản chất không chỉ tự phát triển *bên trong* bản chất. Thật thế, với tư cách là *cơ sở*, bản chất chuyển sang *sự hiện hữu* (trong đó sự trực tiếp được kết hợp với tính phủ định của bản chất không chỉ có sự không-bền vững của một ánh tượng mà có sự bền vững của một cái đang hiện hữu) và sau đó, chuyển sang *sự*

vật, hợp nhất bản chất với sự trực tiếp thực tồn (mà không xóa bỏ sự tự trị của mỗi bên).

- Với sự phát triển ấy của sự ánh hiện (*"sự ánh hiện đã phát triển"*) có vẻ như sự trực tiếp của sự hiện hữu và của sự vật chiếm ưu thế. Nhưng, như đã thấy, sự bền vững của sự trực tiếp này là một *"sự bền vững tự thải hồi"* và sẽ tiếp tục làm mồi cho tính phủ định của bản chất. Từ đó, bản chất không chỉ hiện diện một cách trực tiếp trong sự hiện hữu và bị hòa tan trong sự hiện hữu, trái lại nó *hoàn toàn xuyên qua sự hiện hữu* để "xuất hiện ra". Mang đầy tính phủ định của bản chất, sự hiện hữu từ nay không gì khác hơn là một *"hiện tượng"* của bản chất, hay, nói cách khác, sở đắc vị thế của sự tồn tại do chính sự phủ định của mình, là nơi bản chất không còn tự giới hạn ở việc "ánh hiện" *ở bên trong chính mình* mà "xuất hiện ra" bên ngoài mình, *xuyên qua* sự bền vững bị phủ định của cái trực tiếp. Vậy, hiện tượng chính là "sự ánh hiện đã phát triển" của bản chất. Là sự "ánh hiện" của bản chất, hiện tượng, về mặt nào đó, vẫn là "ánh tượng" của bản chất, nhưng là một ánh tượng *đang hiện hữu*, vì thế, như là "sự ánh hiện đã phát triển"; hiện tượng có được sự bền vững *độc lập* nhưng sự bền vững ấy cũng chỉ là sự bền vững của một *mômen* của bản chất. Từ đó, hiện tượng luôn phô bày cùng một cấu trúc *đầy mâu thuẫn* giống như bản chất. Trước khi đi đến chỗ hợp nhất bản chất và hiện tượng (trong các phạm trù *"sự quan hệ"*: §135 và tiếp, và nhất là trong *"hiện thực"*: §142 và tiếp), câu cuối cùng của phần *Chính văn* nhấn mạnh sự kiện: bản chất là hoàn toàn nội tại ở trong hiện tượng.

- Thật thế, như đã thấy từ §123, bản chất không nằm "ở đàng sau" sự hiện hữu vốn xuất phát từ nó như là cơ sở. Chính bản thân bản chất và toàn bộ bản chất đi vào sự hiện hữu. Sự hiện hữu, vì thế, mang theo toàn bộ tính phủ định của bản chất. Vì thế, sự hiện hữu tan vỡ trong sự mâu thuẫn và tự giải thể thành hiện tượng. Khi "bản chất" hiện hữu, thì sự hiện hữu chỉ là hiện tượng *của* bản chất. Hegel viết câu kết luận rõ ràng hiếm thấy: *"Vậy, bản chất không nằm ở phía đàng sau hiện tượng hay ở phía bên kia của hiện tượng mà chính qua việc bản chất hiện hữu, nên sự hiện hữu là hiện tượng"*.

Sau phần dẫn nhập này, ta đi vào Lôgíc của bản thân hiện tượng, gồm ba tiểu mục: *a: thế giới hiện tượng*; *b: nội dung và hình thức*; *c: sự quan hệ*.

a. thế giới hiện tượng

§132

Cái-xuất-hiện-ra hiện hữu theo kiểu *sự bền vững* của nó là bị thải hồi một cách trực tiếp [một cách lập tức], và chỉ là *Một* mômen của bản thân hình thức; hình thức bao hàm sự bền vững hay chất liệu bên trong nó như là một trong những sự quy định của nó. Như thế, cái-xuất-hiện-ra có cơ sở của nó ở trong hình thức như là bản chất của nó, hay như là sự phản tư-trong-mình của nó đối lập lại với sự trực tiếp của nó, – nhưng điều này chỉ có nghĩa là: nó có cơ sở của nó trong một tính quy định khác của hình thức. Cơ sở này của cái-xuất-hiện-ra cũng chính là một cái-đang-xuất-hiện-ra, khiến cho hiện tượng đi vào một sự trung giới vô tận của sự bền vững bởi hình thức, tức, cũng bởi sự không bền vững. Sự trung giới vô tận này đồng thời là một sự thống nhất của sự tương quan với mình; và sự hiện hữu phát triển thành một [cái] *toàn thể* và một *thế giới* hiện tượng, hay, thành thế giới của sự hữu hạn đã được phản tư.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §132

a. Thế giới hiện tượng

- Ta đã thấy ở §123 rằng khi ra khỏi các quy định thuần túy của sự phản tư, Ý niệm lôgíc tự thể hiện không chỉ trong *sự hiện hữu* nói chung mà trong *những cái đang hiện hữu*. Ở đây cũng thế, khi xuất phát từ bản chất như là cơ sở của sự hiện hữu, ta không làm việc với *hiện tượng* nói chung mà với *những hiện tượng*, hay nói như Hegel, với *cái đang xuất hiện ra (das Erscheinende / something that appears / l'apparaissant)*, sau đây, tạm gọi là *"cái tồn tại-hiện tượng"* để dễ phân biệt (lưu ý: chữ *"das*

Erscheinende" không biểu thị "bản chất đang xuất hiện ra" mà biểu thị *cái đang hiện hữu* là nơi diễn ra sự xuất hiện này).

- Tồn tại-hiện tượng hiện hữu giống như sự vật đã hiện hữu, nhưng theo kiểu: sự bền vững của nó *lập tức bị thái hồi*. Cái đang hiện hữu của §123 chỉ là "tương đối", phụ thuộc, được đặt cơ sở, còn tồn tại-hiện tượng có điểm mới là chứng kiến sự hiện diện phủ định của bản chất, rằng nó lập tức là một mômen bị thái hồi bởi tính phủ định của bản chất, điều chưa thể hiện minh nhiên trong lôgíc của sự hiện hữu trước đây.

- Nói khác đi, sự bền vững của tồn tại-hiện tượng chỉ là *Một* mômen của hình thức (nur *ein* Moment / only *One* moment / un *seul* moment). Điều này có nghĩa là gì? Từ §128, ta biết rằng hình thức không gì khác hơn là tính phủ định đị-biệt hóa của bản chất trong chừng mực bản chất không còn là một quy định thuần túy phản tư mà là một *toàn thể* hiện hữu trực tiếp có mômen thứ hai là tính khẳng định vật chất của một sự bền vững trực tiếp. Ở đây, ta cũng gặp lại ưu thế của tính phủ định đối với tính trực tiếp (vốn là đặc trưng cho toàn bộ Lôgíc của Bản chất) nhưng có phần giảm nhẹ bởi sự bền vững của tồn tại-hiện tượng chỉ là *một* mômen của hình thức, và hình thức còn bao hàm trong nó sự bền vững của *chất liệu* như là một trong các quy định của nó như đã được thiết lập ở §129.

- Phép biện chứng dẫn dắt sự vật thành hiện tượng đã lấy lại (ở cấp độ của sự hiện hữu) mọi quy định thuần túy của sự phản tư từ *sự đồng nhất* cho đến *cơ sở*. Tiến trình này hoàn tất ở §132 này, khi bản chất xuất hiện hoàn toàn trong lòng sự hiện hữu như là nền tảng biến sự hiện hữu hoàn toàn trở thành hiện tượng của bản chất. Như thế, tồn tại-hiện tượng có *cơ sở* của nó – tức có sự thiết định lẫn sự phủ định của nó – trong hình thức trong chừng mực hình thức là bản chất phủ định của nó, là sự phản tư-trong-mình đích thực của nó đối lập lại với sự trực tiếp thô mộc của nó. Có nghĩa là: tồn tại-hiện tượng, vì lẽ không còn là một cái đang tồn tại đơn giản mà là một hiện tượng của bản chất, không có giá trị nhờ vào sự trực tiếp của nó, trái lại, chỉ có giá trị, chỉ là chính mình, chỉ phản tư-trong-mình, chỉ có cơ sở trong chừng mực nó phục tùng tính phủ định của hình thức. Và bởi lẽ ta không còn ở trong sự phản tư thuần túy của bản chất, nên hình thức nói ở đây không phải là hình thức thuần túy trừu tượng của tính phủ định

nói chung mà là một hình thức đang hiện hữu và được *chất liệu hóa, vật chất hóa*, một hình thức được quy định cụ thể. Từ nay, vì lẽ sự bền vững hay chất liệu chỉ là một trong các quy định của hình thức, nên mỗi tồn-tại-hiện tượng trực tiếp không gì khác hơn là một sự cố định tạm thời, một quy định thoáng qua đến từ sự quay trở về chính mình của tính phủ định cụ thể của hình thức.

- Tồn tại-hiện tượng có cơ sở của nó trong hình thức phủ định vốn là bản chất của nó, nhưng vì bản thân cơ sở này cũng chỉ là một quy định khác của hình thức, nên cơ sở của tồn tại-hiện tượng cũng là một tồn tại-hiện tượng chứ không phải một "thế giới" giấu mình ở phía sau, bởi bản chất làm cơ sở không phải ở đằng sau hay ở phía bên kia hiện tượng mà là một *tồn tại-hiện tượng khác*.

- Sự bền vững của tồn tại-hiện tượng được trung giới bởi sự không-bền vững của chính nó, và sự không bền vững này lại là sự bền vững cũng tạm thời của một cái khác v.v... Nghịch lý này cho thấy hiện tượng thực sự mang tính bản chất, thực sự mang đặc trưng phủ định của bản chất và thực sự là hiện tượng *của* bản chất.

- Thoạt nhìn, sự trung giới vô hạn này thuộc về một cái vô hạn *tồi* trong chừng mực nó mở ra một sự kết nối theo kiểu móc xích vô tận của sự hiện hữu hiện tượng. Nhưng, đừng quên rằng sự trung giới vô hạn này đồng thời cũng là một sự thống nhất của mối quan hệ với mình, theo nghĩa toàn bộ những tồn tại-hiện tượng và những quan hệ qua lại của chúng rút cục tạo nên một thế giới duy nhất của hiện tượng nói chung. Nói khác đi, sự đa tạp của những tồn tại-hiện tượng không bền vững có được sự bền vững của một toàn thể được thống nhất hóa trong quan hệ khẳng định với chính nó. Sự hiện hữu đã phát triển thành *một toàn thể*, thành một *THẾ GIỚI* hiện tượng theo thuật ngữ của Kant.

- Đây không còn là một thế giới của *những cái đang hiện hữu* mà của hiện tượng, nghĩa là của sự *hữu hạn* giống như trường hợp của cái đang hiện hữu trực tiếp, nhưng là của sự hữu hạn *đã phản tư*, nghĩa là hoàn toàn được tước bỏ khỏi sự trực tiếp của nó, đã được trải qua sự phản tư của bản chất mà mạng lưới của những sự quan hệ hay của những sự phản tư giữa những hiện tượng cho thấy rõ rệt tính phủ định vô hạn của bản chất.

b. nội dung và hình thức

§133

Sự ở-bên-ngoài-nhau [sự ngoại tại đối với nhau] của thế giới hiện tượng là [cái] toàn thể và được chứa đựng hoàn toàn ở trong *sự tương quan-với-mình* của nó [của thế giới hiện tượng]. Vì thế, sự tương quan của hiện tượng với chính mình là hoàn toàn được xác định; nó có *hình thức* ở nơi chính nó, và bởi vì nó có hình thức trong sự đồng nhất này, nên [nó có hình thức] như là sự bền vững bản chất của nó. Và cũng vì thế, hình thức là *nội dung*, và, xét theo tính quy định đã được phát triển [của hình thức], nó là *quy luật* của hiện tượng. Còn cái phủ định của hiện tượng – tức cái không độc lập tự chủ và có thể biến đổi – là thuộc về hình thức *xét như là đã không được phản tư-trong-mình*: đó là *hình thức* dửng dưng, *ngoại tại*.

S265 Khi xem xét sự đối lập giữa hình thức và nội dung, điều cốt yếu cần nhớ là: nội dung không phải là không có hình thức, trái lại, nó không chỉ có *hình thức ở bên trong nó* mà còn có hình thức như *cái gì ở bên ngoài [ngoại tại] nó*. Ta có ở đây sự hóa đôi[a] của hình thức: một mặt, như là sự phản tư-trong-mình, nó là nội dung; mặt khác, như là không được phản tư-trong-mình, nó là sự hiện hữu ngoại tại, dửng dưng đối với nội dung. Có mặt ở đây một cách *tự-mình (an sich)* là mối quan hệ tuyệt đối[b] giữa nội dung và hình thức, nghĩa là, sự chuyển hóa qua lại của cái này thành cái kia, khiến cho "nội dung" không gì khác hơn là *sự chuyển hóa của hình thức* thành nội dung, và "hình thức" không gì khác hơn là *sự chuyển hóa của nội dung* thành hình thức. Sự chuyển hóa này là một trong những sự quy định quan trọng nhất. Nhưng nó chỉ

[a] Verdopplung / doubling; [b] absolutes Verhältnis / absolute relationship.

được thiết định ở trong ***quan hệ tuyệt đối*** [xem: §135 và tiếp].

Giảng thêm:

Hình thức và nội dung là một cặp quy định được giác tính-phản tư rất thường dùng, chủ yếu theo cách: nội dung được xem là cái bản chất và độc lập tự tồn, còn hình thức, ngược lại, là cái không-bản chất và không độc lập tự tồn. Tuy nhiên, trái ngược với điều này, cần ghi nhận rằng, trong thực tế, cả hai đều là có tính bản chất như nhau cả, và rằng, trong khi không có một nội dung vô-hình thức cũng như không có một chất liệu vô-hình thức thì cả hai (nội dung và chất liệu) khác nhau ở chỗ: chất liệu, tuy tự-mình không phải không có hình thức, nhưng tự cho thấy là dửng dưng trong sự tồn tại-hiện có của nó đối với hình thức [ví dụ: khối đá cẩm thạch dửng dưng trước việc có hình thức của pho tượng hay cột trụ: §128, phần Giảng thêm], trong khi đó, nội dung chỉ là nội dung nhờ vào việc nó chứa đựng hình thức-đã-phát-triển ở bên trong nó. Nhưng ta cũng thấy hình thức có một sự hiện hữu dửng dưng với nội dung và ngoại tại với nội dung, đó là trường hợp hiện tượng nói chung vẫn còn bị gắn chặt với tính ngoại tại.

Chẳng hạn, nếu ta xét một quyển sách, thì quả là không có sự khác biệt nào liên quan đến nội dung dù nó được viết tay hay được in ra, dù nó được đóng bằng giấy hay bằng da. Nhưng, điều này không hề có nghĩa rằng, độc lập với hình thức ngoại tại và dửng dưng ấy, nội dung của bản thân quyển sách là một nội dung vô-hình thức. Đúng là có thừa những quyển sách mà về nội dung, ta có lý khi bảo rằng chúng là "vô-hình thức", nhưng tính vô-hình thức này trong quan hệ với nội dung đồng nghĩa với tính "lệch lạc về hình thức", được hiểu không phải là sự vắng mặt của hình thức nói chung mà chỉ là việc thiếu hình thức *thích đáng*. Nhưng, hình thức thích đáng này không hề dửng dưng với nội dung mà đúng hơn, là bản thân nội dung.
S266 Một tác phẩm nghệ thuật thiếu hình thức thích đáng thì không

thể được gọi là một tác phẩm nghệ thuật chính là vì lý do đó: nó không phải là một nghệ phẩm đích thực. | Thật là một sự cáo lỗi tồi tệ của một nghệ sĩ khi bảo rằng nội dung của các tác phẩm của ông ta quả là hay (hay thậm chí: tuyệt diệu) chỉ có điều chúng thiếu một hình thức thích đáng. Những nghệ phẩm duy nhất đích thực chỉ là những nghệ phẩm mà nội dung và hình thức của chúng tự cho thấy là hoàn toàn đồng nhất. Ta có thể nói về *Iliad* [trường ca sử thi của Homer] rằng nội dung của nó là cuộc chiến thành Troie, hay, chính xác hơn, là cơn thịnh nộ của Achilles; nói như thế là nói tất cả nhưng cũng là chỉ nói quá ít, bởi cái làm cho Iliad thành Iliad chính là hình thức thi ca trong ấy nội dung ấy được xây dựng nên. Cũng thế, nội dung của [vở kịch] *Romeo* và *Juliet* là sự tan vỡ của hai người yêu nhau do xung đột giữa hai gia đình, nhưng chỉ điều ấy không thôi thì vẫn chưa phải là vở bi kịch bất hủ của Shakespeare.

Hơn nữa, trong mối quan hệ giữa nội dung và hình thức trong lĩnh vực khoa học, ta cần nhắc đến sự phân biệt giữa triết học và các ngành khoa học khác. Tính hữu hạn của các ngành khoa học đều nằm ở chỗ: tư duy – chỉ là hoạt động đơn thuần có tính hình thức ở trong chúng – tiếp thu nội dung của nó như là cái gì được mang lại từ bên ngoài, và nội dung chưa được nhận thức như là được quy định từ bên trong do tư tưởng làm nền tảng, khiến cho hình thức và nội dung không hoàn toàn thâm nhập vào nhau. Trong triết học, ngược lại, sự phân ly này không còn nữa, vì thế, nó phải được gọi là nhận thức vô hạn. Nhưng, ngay cả tư duy triết học cũng rất thường bị xem là một hoạt động đơn thuần của hình thức; nhất là đối với môn Lôgíc học vốn được thừa nhận là chỉ làm việc với những tư tưởng xét như là những tư tưởng, còn việc nó thiếu nội dung được xem là đương nhiên. Nếu ta hiểu về "nội dung" chỉ đơn giản như cái gì hữu hình, cái gì có thể tri giác được bằng các giác quan, thì quả phải tự nguyện thú nhận rằng triết học, xét như là triết học, và Lôgíc học nói riêng, quả là *không có* nội dung, nghĩa là, chúng không có nội dung thuộc loại có thể

tri giác một cách cảm tính như thế. Nhưng, ngay cả ý thức thông thường và việc sử dụng ngôn ngữ hàng ngày của ta khi hiểu về "nội dung" cũng không chịu dừng lại ở cái gì chỉ được giác quan tri giác, càng không phải chỉ ở những gì đơn thuần tồn tại. Khi ta nói về một quyển sách rằng nó không có "nội dung" thì ai cũng hiểu rằng điều này không có nghĩa đơn giản rằng quyển sách chỉ gồm những trang giấy trắng, mà muốn nói rằng nội dung của nó là "không có gì hết", và, xét đến cùng, một đầu óc có học vấn khi xét đến "nội dung" chỉ muốn nói rằng nó là cái gì có tính tư tưởng. Nhưng, điều này cũng có
S267 nghĩa: ta phải nhìn nhận rằng những tư tưởng không thể được xem là dừng dưng đối với nội dung của chúng, hay tự mình chỉ là những hình thức trống rỗng, trái lại, trong nghệ thuật, cũng như trong mọi lĩnh vực khác, chân lý và sự vững chắc của nội dung cốt yếu phải dựa trên việc: nội dung này tự cho thấy là đồng nhất với hình thức.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §133

b) Nội dung và hình thức

- Thế giới hiện tượng, do tính đa tạp và tính phủ định (qua đó sự bền vững của mỗi tồn tại-hiện tượng được trung giới bởi sự không-bền vững của chính nó), là thế giới của *sự ngoại tại* đối với nhau giữa những tồn tại-hiện tượng. Nhưng, vì là một "thế giới", nên nó cũng là một "toàn thể", theo nghĩa, dù có sự khác biệt với nhau, những tồn tại-hiện tượng khác nhau hình thành một toàn bộ thống nhất và mạch lạc. Cái toàn bộ này không gì khác hơn là sự thống nhất được tạo nên bởi *mối quan hệ với chính mình* của hiện tượng.

- Nhưng, bước ngoặt tư biện quan trọng ở đây là: vì lẽ tính ngoại tại đối với nhau, tức tính phủ định dị biệt hóa của thế giới hiện tượng cũng hoàn toàn được bao hàm ở trong sự quan hệ với chính mình của thế giới ấy, nên quan hệ với chính mình này không quy giảm thành một sự đồng nhất hay một sự khẳng định trừu tượng, trái lại, mang trong mình sự khác biệt và tính phủ định của hình

thức. Quan hệ với chính mình của hiện tượng là được quy định vì nó mang trong mình *hình thức* là cái, nhờ tính phủ định của nó, là nguồn gốc và nơi diễn ra mọi sự quy định. Hình thức ở đây không còn che giấu (như ở §129) sự đồng nhất của nó với chất liệu, trái lại, hình thức tự đồng nhất hóa với tính toàn thể của thế giới hiện tượng, nghĩa là, như là "sự bền vững" (Bestehen). Sự bền vững này của hình thức trong lòng tính toàn thể của thế giới hiện tượng không còn là sự bền vững còn quá trực tiếp của "chất liệu" trong các tiểu đoạn trước, mà là sự bền vững *của* hình thức, nghĩa là sự bền vững đã trải qua tính phủ định, sự bền vững mang tính bản chất. Nói cách khác, hình thức tự khẳng định như là *sự bền vững* mang tính bản chất của hiện tượng trong tính toàn thể của nó. Theo nghĩa đó, hình thức chính là *NỘI DUNG (Inhalt / content / contem)* của hiện tượng. Nội dụng khác với chất liệu, dù ta quen với cặp đối lập: chất liệu-hình thức và nội dung-hình thức. *Tự nó, chất liệu là cái gì dửng dưng với hình thức, trong khi đó, nội dung chỉ thực sự là một nội dung (In-halt) trong chừng mực nó giữ lại và chứa đựng (enthalten) hình thức bên trong nó.* Ở đây, ta có sự đồng nhất tư biện của hình thức và nội dung, khác xa với mọi sự phân biệt sai lầm và hời hợt của giác tính.

- Sự đồng nhất của hình thức với nội dung, bước chuyển có vẻ nghịch lý từ hình thức sang nội dung sẽ dễ hiểu hơn nếu ta nắm bắt quy định đã phát triển của nó, đó là: *hình thức* chính là *QUY LUẬT* của hiện tượng, và, với tư cách là quy luật của hiện tượng, hình thức là bản thân nội dung của hiện tượng. Trong *"quy luật"* điều tiết chuỗi hiện tượng, ta gặp lại phương diện khẳng định và ổn định của nội dung lẫn phương diện phủ định và năng động của hình thức, điều ấy cho thấy rõ: quy luật-hình thức là nội dung nhưng vẫn là hình thức đích thực. Tại sao?

- Trước hết, đó là nội dung tư biện của *"quy luật" (Gesetz)* quy định sự xuất hiện của những quy định khác nhau của hiện tượng. Trong quy luật của hiện tượng, ta gặp lại không những tính bản chất khẳng định mà cả tính bản chất phủ định của hiện tượng, nghĩa là cả nội dung lẫn hình thức. Qua quy luật, hai hay nhiều tồn tại-hiện tượng được "nối kết" lại với nhau (theo nghĩa từ nguyên Latinh: *lex, ligare*), và qua quy luật (Gesetz), hai hay nhiều tồn tại-hiện tượng *được thiết định (setzen)* cái này với cái kia hay những cái này với những cái kia. Trong sự nối kết và thiết định tương hỗ này của những tồn tại-hiện tượng có cả hai phương

diện: bền vững và không bền vững, khẳng định và phủ định được bàn trong quan hệ giữa nội dung và hình thức.

- Khi thiết lập sự nối kết, quy luật làm cả hai việc: một mặt, khi một tồn tại-hiện tượng được thiết định, thì một tồn tại-hiện tượng khác cũng được thiết định (phương diện "bền vững"); mặt khác, khi mỗi tồn tại-hiện tượng chỉ được nối kết và thiết định với cái khác trong chừng mực nó chuyển sang cái khác và bị cái khác phủ định hoặc, ngược lại, phủ định và thải hồi cái khác ở trong nó (phương diện "không bền vững"). Hiểu trong tính toàn thể đã phát triển như thế, quy luật của hiện tượng là sự thống nhất tuyệt đối của nội dung và hình thức của nó. *Quy luật-hình thức* không phải là một công thức ở bên ngoài thế giới hiện tượng mà là bản thân tính phủ định và sự vận động của sự phản tư và của sự phát triển của *nội dung* của nó. Còn *Quy luật-nội dung* không phải là một sự trừu tượng lạnh lùng, nơi đó tính khẳng định của thế giới hiện tượng đông đặc lại một cách phiến diện mà chỉ là bản thân sự bền vững và sự ổn định của thế giới hiện tượng với tư cách là tính năng động và sự trung giới toàn diện.

- Khái niệm "tính hiện tượng" không chỉ gợi lên ý tưởng về sự hợp quy luật và tính trật tự của *thế giới* hiện tượng mà cả tính đa tạp, tính biến dịch, tính phù du của một thế giới *đơn thuần* hiện tượng. Như thế, những gì có ý nghĩa "tiêu cực" sẽ được gán cho *hình thức* của hiện tượng như là cái gì không phản tư-trong-mình mà chỉ là vận động phủ định của sự phản tư-trong-cái khác. Khi mômen ấy bị tách rời một cách trừu tượng, hình thức sẽ không trùng hợp với nội dung mà là sự phủ định trừu tượng và mù quáng đối với nội dung. Bấy giờ, nó là *hình thức bên ngoài* đối với nội dung, dửng dưng với các quy định cụ thể của nội dung: nó nối kết các quy định của nội dung nhưng không tạo ra được trong chúng một sự mạch lạc tích cực. Phần *Nhận xét* cho §133 sẽ cho thấy rằng hình thức ngoại tại ấy thể hiện ra như một sự hiện hữu dửng dưng với nội dung mà không một quy luật bản chất nào có thể khắc phục hoàn toàn.

- **Phần Nhận xét cho §133**

- Lĩnh vực của Bản chất – như đã nói – là lĩnh vực của sự mâu thuẫn được thiết định chứ chưa được giải quyết (§114). Điều này chứng tỏ ngay trong trung tâm của Lôgíc học về Bản chất khi nội

dung và hình thức được thiết định như là vừa đồng nhất, vừa đối lập nhau, nhưng chưa được giải quyết như là một nhất thể tuyệt đối.

- Trong khi chờ đợi, khi sự đối lập giữa hình thức và nội dung được đặt ra theo kiểu siêu hình học, điều cốt yếu cần khẳng định là: nội dung không thể tồn tại mà không có hình thức, không thể thực sự dửng dưng với hình thức. Ngược lại, mọi nội dung đích thực đều có hình thức *ở trong chính mình* và đồng nhất với nó. Còn hình thức thì kết hợp không thể tách rời hai mômen: sự phản tư-trong-mình và sự phản tư-trong-cái-khác. Nghĩa là: hình thức vừa nội tại (immanent) trong nội dung, vừa đồng thời là *cái gì ngoại tại*, vượt khỏi nội dung một cách phủ định và trừu tượng. Vậy, ta có ở đây *sự nhân đôi* của hình thức: khi phản tư-trong-mình, nó là bản thân nội dung trong tính năng động có trật tự của nó; khi không-phản tư-trong-mình, là hình thức dửng dưng và ngoại tại, là hình thức phủ định một cách trừu tượng.

- Tuy nhiên, như đã thấy ở §132, trong hiện tượng, hình thức không còn là một quy định *thuần túy* của sự phản tư mà là một hình thức *đang hiện hữu*, nghĩa là, được "chất liệu hóa", "vật chất hóa". Do đó, ngay khi nó là hình thức phủ định trừu tượng do không-phản tư-trong-mình thì nó vẫn là một hình thức *đang hiện hữu*, nhưng ngoại tại, dửng dưng với nội dung: trong trường hợp đó, bản thân nó cũng là một *nội dung* nhưng là một nội dung *không-bản chất*, trực tiếp và dửng dưng với nội dung đúng thật. Chính ở đây, sự nhân đôi này tái diễn một lần nữa và là sự kịch phát của sự đối lập giữa cái bản chất và cái không-bản chất, giữa cái được phản tư và cái trực tiếp vốn là đặc trưng của Lôgic học về Bản chất.

- Tuy nhiên, "định mệnh" (hay sự quy định bản chất) của hình thức và nội dung là cái này phải chuyển sang cái kia và trở thành *một*, nói khác đi, trở thành *một sự quan hệ tuyệt đối (das absolute Verhaltnis / the absolute relationship / le rapport absolu)* giữa cái trực tiếp và cái trung giới, giữa sự hiện hữu và bản chất, hay, chính xác hơn, giữa nội dung và hình thức. Quan hệ tuyệt đối này giữa nội dung và hình thức nằm ở sự *CHUYỂN HÓA (das Umschlagen / the overturning / le renversement)* của cái này trong cái kia: hình thức thành nội dung (hướng theo sự bền vững của nội dung) và nội dung thành hình thức (do tính hợp quy luật

của hình thức). Nhưng, ở đây, sự chuyển hóa tuyệt đối này mới *ở dạng tiềm năng*: nội dung không gì khác hơn là *sự chuyển hóa của hình thức* thành nội dung; và hình thức không gì khác hơn là *sự chuyển hóa của nội dung sang hình thức*.

- **Sự chuyển hóa** là một trong các quy định quan trọng nhất của Lôgíc học vì nó hợp nhất – ngay trong lòng sự triển khai của Lôgíc học – sự trực tiếp và sự trung giới, giữa tồn tại và bản chất, vốn là hai vế cơ bản của Logos. (Chú ý: trong lĩnh vực Tồn tại, ta chỉ thấy có sự *"quá độ"*, sự *"chuyển sang nhau" / das Übergehen / passage / transition)* chứ tuyệt nhiên chưa thể có *sự chuyển hóa*). Tuy nhiên, *quan hệ tuyệt đối* giữa hình thức và nội dung và *sự chuyển hóa hoàn chỉnh* của cả hai sang nhau chỉ mới có mặt ở đây (§133) trong trạng thái **tự-mình** (mặc nhiên, tiềm năng). Ở đây, chúng tuy "quá độ" sang nhau, nhưng, tự mình, vẫn còn giữ một sự hiện hữu trực tiếp, một sự "tự trị" tĩnh tại theo cách nói quen thuộc: hình thức một đàng, nội dung một nẻo.

  Sự chuyển hóa hoàn chỉnh sẽ chỉ *được thiết định* bởi bản thân chúng (chứ không phải ở trong một sự phản tư từ bên ngoài như hiện nay) trong *"quan hệ tuyệt đối"* đúng nghĩa từ §§150 và tiếp. Chỉ ở đó mối quan hệ giữa hai phạm trù sẽ cùng vượt bỏ trong sự đồng nhất tuyệt đối. Vì thế, ở §134 dưới đây, ta chưa thực sự làm việc với *"quan hệ tuyệt đối"* mà chỉ bắt đầu với *"quan hệ"* đơn giản mà thôi.

§134

Tuy nhiên, sự hiện hữu *trực tiếp* là một tính quy định của bản thân sự bền vững cũng như của hình thức; vì thế, nó là ngoại tại đối với tính quy định của nội dung, đồng thời tính ngoại tại này – mà nội dung có được thông qua các mômen của sự bền vững của nó – là có tính bản chất đối với nội dung. *Được thiết định như thế*, hiện tượng là *sự quan hệ*, trong đó một và cùng một cái, [tức] nội dung, là hình thức đã phát triển, [tức] là [cả hai]: tính ngoại tại và *sự đối lập* của những sự hiện hữu độc lập tự chủ cùng với mối quan hệ *đồng nhất* của chúng, [vì] chỉ duy nhất ở bên trong mối quan hệ ấy, những sự hiện hữu được phân biệt này mới tồn tại như chúng đang tồn tại.

CHỮ GIẢI DẪN NHẬP: §134

Tiểu đoạn §134 chỉ gồm hai câu, nhưng đều rất khó hiểu:

- Ở câu thứ nhất, ta hỏi: tại sao Hegel bảo rằng: "sự hiện hữu *trực tiếp* là tính quy định của bản thân sự bền vững cũng như của hình thức"? Tại sao sự hiện hữu trực tiếp "là ngoại tại đối với tính quy định của nội dung nhưng tính ngoại tại ấy lại là có tính bản chất đối với nội dung"?

  Trước khi sang câu hai với định nghĩa về "*sự quan hệ*", ta thử cố gắng trả lời các câu hỏi khá tối tăm trên đây.

- Trong chừng mực không-phản tư-trong-mình, hình thức không chuyển hóa thành nội dung mang tính bản chất và hợp quy luật mà thành sự hiện hữu trực tiếp, ngoại tại và dửng dưng với nội dung. Sự hiện hữu *trực tiếp* này là một tính quy định của hình thức vì chính bản thân hình thức – không-phản tư-trong-mình – tự chất liệu hóa hay vật chất hóa một cách nào đó. Nhưng, khi sự bền vững hay chất liệu là một trong các quy định của hình thức (§132) hay nói cách khác, vì lẽ hình thức – ngay bên trong thế giới hiện tượng – thể hiện như là sự bền vững có tính bản chất và là nội dung của thế giới này (§133), thì sự hiện hữu *trực tiếp* vừa là một tính quy định của bản thân sự bền vững, vừa của hình thức. Điều này có nghĩa: sự trực tiếp của hiện hữu không chỉ tác động đến nguyên tắc hình thức của sự triển khai của hiện tượng mà cả đến nội dung của nó. Tại sao? Vì bản chất không phải là cái gì ở đàng sau hay ở bên kia hiện tượng, và hiện tượng không gì khác hơn là sự hiện hữu đã được phủ định bởi bản chất, nên *có vẻ như*, trong thế giới hiện tượng, sự hiện hữu trực tiếp hoàn toàn được bản chất tiếp thu, và do đó, không tạo nên cái gì khác hơn là nội dung hợp quy luật cho hiện tượng của bản chất; nói cách khác, một khi được thu hồi trọn vẹn, sự hiện hữu trực tiếp chỉ còn là một môMen có tính ý thể (được thải hồi) của bản chất mà sự trực tiếp của nó chỉ có tính "hình thức" vì nó nằm gọn trong vận động thuần túy của bản chất. Nhưng, *trong thực tế*, không hẳn như thế ! Cả tính phủ định của bản chất lẫn tính khẳng định của sự hiện hữu không gói gọn trong khuôn khổ hợp quy luật của cặp nội

dung-hình thức. Cả hai thể hiện ra bên ngoài (trong tính ngoại tại triệt để) của một sự hiện hữu *trực tiếp* về hình thức lẫn nội dung, chẳng hạn, trong lĩnh vực ngoài lôgíc, là sự hiện hữu *tự nhiên*, hay, trên bình diện lôgíc, như là sự trực tiếp chưa được phạm trù hóa ngay khi xuất hiện ban đầu. Chính vì thế, Hegel bảo rằng sự hiện hữu *trực tiếp* là một tính quy định của bản thân sự bền vững cũng như của hình thức và sự trực tiếp của nó tác động đến bản thân nội dung của Logos. Như thế, *lại có vẻ như* hình thành một *cái bên ngoài-tuyệt đối* mà Tư duy không bao giờ có thể thu hồi được. Nhưng, *sự thật* cũng sẽ không phải như thế ! Tuy ở đây có sự ra đời của tính ngoại tại này, nhưng sức mạnh và sự tự do của Tư duy (như sẽ thấy!), nhờ vào một tính quy luật cao hơn, sẽ đủ sức thu hồi *cái khác tuyệt đối này của chính mình* (dù vẫn bảo lưu sự bền vững của nó). Nhưng, trong khi chờ đợi, chỉ có thể khẳng định rằng nếu sự hiện hữu trực tiếp là *ngoại tại* đối với tính quy định của nội dung thì bản thân tính ngoại tại này cũng *có tính bản chất* đối với nội dung, vì: sự hiện hữu trực tiếp rút ra mômen của sự bền vững (chính mômen này định nghĩa nó như là nội dung) bằng cách *đối lập* lại với hình thức.

Vậy, khi nội dung "hiện hữu bền vững" ở bên ngoài mọi hình thức hợp quy luật, thì nội dung gắn liền với sự trực tiếp và "hình thành một cách bền vững" (besteht / consist) từ những sự hiện hữu trực tiếp ấy! Ta lưu ý đến sự nối kết giữa "tính bản chất" và "tính ngoại tại" vì điều này sẽ xác định nội dung tư biện ở *câu thứ hai*, khi hiện tượng sẽ được định nghĩa như là *"quan hệ" (Verhältnis / relation / rapport)*, nghĩa là, trong chừng mực hiện tượng nối kết *tính ngoại tại của tồn tại* và *sự trung giới* của bản chất. Bây giờ, ta bước sang câu thứ hai.

- ***"Được thiết định như thế, hiện tượng là quan hệ"...***

"Được thiết định như thế" tức được xác định như là trò chơi tương tác giữa tính bản chất và tính ngoại tại, hiện tượng là *"quan hệ"*. Chữ "quan hệ" (Verhältnis) trong tiếng Đức rút ra từ động từ "sich verhalten" có cả hai nghĩa: một sự hiện hữu "có mối tương quan" (Pháp: "se rapporte") với một cái khác, đồng thời "hành xử" ("se comporte") theo một cách nào đó. Vậy, sự Quan hệ (có thể viết hoa theo đề nghị của Bourgeois trong bản dịch tiếng Pháp để phân biệt với "quan hệ về lượng"

(§§105-106) ở cấp độ Tồn tại) nói lên ý tưởng về một sự hiện hữu độc lập-tự tồn, quan hệ với một cái khác bằng một sợi dây liên kết khá lỏng lẻo và có một sự phân ly, tách rời nào đó. Quan hệ (bản chất) này là ở chỗ: *Một và cùng một cái" (ein und dasselbe / one and the same / une seule et même chose)* **vừa** thể hiện như là tính ngoại tại và sự đối lập giữa những hiện hữu trực tiếp, độc lập-tự tồn, **vừa** như là mối quan hệ đồng nhất, vì chỉ trong đó các hiện hữu khác biệt mới đích thực là chúng. Hegel gọi cái "một và cùng một cái" này là *bản thân nội dung của hiện tượng* (của Bản chất).

- Câu đầu đã cho thấy nội dung bị tác động bởi một tính ngoại tại – tức tính ngoại tại của sự hiện hữu *trực tiếp* –, nhưng tính ngoại tại này cũng có tính bản chất đối với nội dung. Vậy, chính bản thân nội dung (của bản chất xuất hiện ra như hiện tượng) là cái đi vào trong Quan hệ. Song, đây không còn là nội dung tĩnh tại, đối lập lại hình thức một cách trừu tượng (như trong sự hình dung của giác tính) mà là nội dung năng động, với tư cách là *"hình thức đã phát triển"*. Nói khác đi, nội dung (của bản chất-hiện tượng) chỉ được thiết định như là Quan hệ trong chừng mực nó thể hiện ở đây như là hình thức đã phát triển và gắn liền với vận động phủ định của hình thức. Hegel nhấn mạnh một ý quan trọng: vận động này của hình thức là nhị bội, hai mặt:

  - trong chừng mực không-phản tư-trong-mình, vận động phủ định bên ngoài của hình thức dẫn đến việc thiết định những sự hiện hữu ngoại tại, dửng dưng với nội dung, trực tiếp và độc lập-tự tồn. Trong trường hợp đó, Quan hệ là ở chỗ: nội dung – tức bản chất-hiện tượng – thể hiện như là tính ngoại tại và sự đối lập (Entgegensetzung / opposition) của những hiện hữu độc lập-tự tồn. (Tại sao "đối lập"? Vì, khi không-phản tư-trong-mình, hình thức là sự khác biệt thuần túy và rút cục là sự đối lập).

  - trong chừng mực phản tư-trong-mình, vận động của hình thức là thiết định quy luật của hiện tượng, nối kết chúng bằng quy luật bản chất, thủ tiêu sự độc lập-tự tồn của chúng. Và chính *sự đồng nhất* của bản chất (tức tồn tại-trong-mình; tồn tại-tự-mình-và-cho-mình của bản chất) sẽ thâm nhập vào những cái hiện hữu trực tiếp bằng cách

trung giới chúng, quy chiếu chúng vào nhau và, rút cục, đồng nhất hóa chúng lại. Trong trường hợp đó, Quan hệ là ở chỗ: nội dung – tức bản chất-hiện tượng – thể hiện như là quan hệ đồng nhất của những hiện hữu tự tồn này.

- Vậy, Quan hệ đúng nghĩa, tức là bản thân hiện tượng bản chất kể từ nay, là sự kết hợp cả hai vận động song đôi ấy của hình thức trong một nội dung duy nhất (vận động song đôi ấy là hình thức mới của việc "đẩy và hút" trước đây: mang lại sự tự do ra bên ngoài cho sự hiện hữu trực tiếp, đồng thời trung giới và quy về sự đồng nhất đối với những sự hiện hữu có sự độc lập-tự tồn phù du của những tồn tại-hiện tượng).

  Ở đây, ta chưa làm việc với sự thống nhất tuyệt đối ở cấp độ Khái niệm giữa Tồn tại và Bản chất, giữa sự trực tiếp và sự phản tư mà chỉ mới làm việc với "*Quan hệ*" giữa chúng ngay trong lòng thế giới hiện tượng.

c. sự quan hệ[a]

§135

a) Quan hệ *trực tiếp* là quan hệ giữa cái toàn bộ và *những bộ phận*; nội dung là cái toàn bộ và *bao gồm* [hay được cấu thành] từ cái đối lập của nó, tức, từ những bộ phận (của hình thức). Những bộ phận là khác [với] nhau và là [những] cái độc lập-tự chủ. Nhưng, chúng là những bộ phận *chỉ* trong mối quan hệ đồng nhất giữa chúng với nhau, hay, trong chừng mực được nắm chung lại, chúng tạo nên cái toàn bộ. Tuy nhiên, *cái tập hợp chung lại này*[b] là cái đối lập và là sự phủ định của bộ phận.

[a] das Verhältnis / Relationship; [b] das Zusammen / the ensemble.

Giảng thêm:

Quan hệ bản chất là phương thức xác định, hoàn toàn phổ biến của việc xuất hiện ra [thành hiện tượng]. Tất cả những gì hiện hữu đều ở trong mối quan hệ, và quan hệ này là cái đúng thật của bất kỳ sự hiện hữu nào. Do đó, cái đang hiện hữu không phải là trừu tượng cho riêng nó, mà chỉ ở trong một cái khác, nhưng [khi] ở trong cái khác này, nó là mối quan hệ với mình; và sự quan hệ là sự thống nhất của quan hệ với mình và quan hệ với cái khác.

Sự quan hệ giữa cái toàn bộ và những bộ phận là *không đúng thật*, trong chừng mực Khái niệm về nó và thực tại là không tương ứng với nhau. Khái niệm về cái toàn bộ là phải chứa đựng những bộ phận, nhưng nếu cái toàn bộ được thiết định đúng theo Khái niệm về nó, thì khi bị phân chia, nó ngưng
S268 không còn là một cái toàn bộ. Tất nhiên cũng có những sự vật tương ứng với mối quan hệ vừa nói, nhưng, cũng vì thế, chúng chỉ là những hiện hữu thấp kém và không đúng thật. Nhân đây ta cần lưu ý rằng, khi ta nói về cái "không-đúng thật" trong một nghị luận triết học, thì không được hiểu như thể nó là cái gì không hiện hữu. Một nhà nước tồi tệ hay một thân thể bệnh hoạn vẫn cứ hiện hữu, chỉ có điều: các đối tượng này là không-đúng thật, bởi Khái niệm về chúng và thực tại của chúng không tương ứng với nhau.

- Quan hệ giữa cái toàn bộ và những bộ phận – xét như quan hệ trực tiếp – nhìn chung là mối quan hệ rất dễ lôi cuốn giác tính-phản tư, nên giác tính thường vừa lòng với nó, ngay cả ở những nơi vốn có nhiều mối quan hệ sâu sắc hơn nhiều. Chẳng hạn, những phần tử và những cơ quan của một cơ thể sống không thể được xem xét đơn thuần như những bộ phận của nó, bởi chúng chỉ là chúng trong sự thống nhất của chúng và tuyệt nhiên không phải dửng dưng đối với sự thống nhất ấy. Những phần tử và cơ quan chỉ trở thành "những bộ phận"

đơn thuần dưới tay của nhà giải phẫu học, nhưng, cũng vì thế, nhà giải phẫu học chỉ làm việc với những xác chết chứ không phải với những cơ thể sống. Điều này không hề muốn nói rằng việc tháo rời như thế là không nên xảy ra, trái lại, chỉ muốn nói rằng mối quan hệ ngoại tại và cơ giới giữa cái toàn bộ và những bộ phận không đủ để nhận thức về sự sống hữu cơ trong chân lý của nó.

- Điều này càng đúng ở mức độ còn cao hơn nhiều khi áp dụng mối quan hệ này vào cho Tinh thần và những hình thái của thế giới tinh thần. Ngay trong môn Tâm lý học, ta cũng không nói rành mạch về những "bộ phận" của linh hồn hay của tinh thần; nhưng việc nghiên cứu của bộ môn này xuất phát từ quan điểm của giác tính vẫn cứ tiếp tục tiền-giả định sự hình dung về mối quan hệ hữu hạn ấy, bởi những hình thức khác nhau của hoạt động tinh thần được kể lần lượt từng cái một và chỉ được mô tả trong sự cô lập của chúng như cái gọi là những "năng lực" và "quan năng" đặc thù.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §135

Quan hệ

Ta ôn lại mấy điểm quan trọng:

- "Quan hệ" vừa được nêu trên đây tuy chưa phải là *"Quan hệ tuyệt đối"* (hay còn gọi là *Bản thể / Substance* (§150)), càng chưa phải là Khái niệm, nhưng nó không còn là quan hệ đơn giản *về lượng* ở §105 trước đây, tức không chỉ diễn tả sự tương đương giữa hai đại lượng trực tiếp, chẳng hạn như trong quan hệ a = b/c hay 2 = 6/3, mà là *sự đồng nhất*, tuy còn trực tiếp, giữa nội dung duy nhất của bản thể-hiện tượng *và* sự nhân đôi hình thức qua đó nội dung triển khai như sự đối lập của các sự hiện hữu trực tiếp, chẳng hạn (như sẽ bàn trong §135 này) quan hệ giữa "những bộ phận" với "cái toàn bộ". Trong *Quan hệ*, Bản chất sẽ cho thấy bản tính của nó: nội dung hiện tượng của nó chỉ đồng nhất với mình trong chừng

mực nó đồng thời kết hợp với tiến trình hình thức dị biệt hóa, qua đó bản chất có được sự bền vững, hay nói đơn giản: "hình thành" (besteht / consist) từ những hiện hữu tự tồn, nhưng những hiện hữu tự tồn này lập tức ra khỏi sự dửng dưng của chúng và quay về lại trong sự thống nhất bản chất, vì chỉ trong đó, rút cục, chúng mới có được sự bền vững đích thực. Vì thế, Quan hệ này còn được Hegel gọi là *"Quan hệ bản chất"* ([Đại] Khoa học Lô gíc, II, 136b).

- Như thế, *Quan hệ* (tiểu mục c của Lôgíc học về hiện tượng) sẽ hợp nhất những gì đã bị phân ly trong hai tiêu mục trước: a) *"Thế giới hiện tượng"* và b) *"Nội dung và hình thức"* (quy luật), tức một bên là tính đa tạp trực tiếp của những cái đang hiện hữu và bên kia là mối dây liên kết mang tính phủ định và đồng nhất của quy luật. Theo đó, cái đúng thật không phải là *sự trực tiếp* của thế giới hiện tượng (là nơi sự bền vững bấp bênh của những cái đang hiện hữu bị hình thức (quy luật) phủ định một cách trực tiếp), cũng không phải là *tính hợp quy luật* làm nhiệm vụ trung giới (là nơi tính phủ định của bản chất phản tư-trong-mình một cách quá trực tiếp, không "hội nhập" được tính ngoại tại của hiện hữu trực tiếp). Cái đúng thật chính là Quan hệ, nơi đó nội dung – kết hợp với sự vận động hoàn chỉnh của hình thức – thể hiện như là sự hòa giải của hai sự thật bộ phận trước đây theo nghĩa: nội dung *duy nhất* **vừa** thể hiện như là tính ngoại tại và sự đối lập của những hiện hữu độc lập-tự tồn *(phương diện của sự trực tiếp)*, **vừa** như là mối quan hệ đồng nhất, chỉ trong đó các hạn từ được phân biệt mới thực sự đúng là chúng *(phương diện của sự trung giới hợp quy luật)*. Bây giờ, ta đi vào Quan hệ giữa *"cái toàn bộ và những bộ phận"*.

a) Toàn bộ và những bộ phận:

- Giống như trong mọi phép biện chứng lôgíc, ta bắt đầu với mômen *trực tiếp* (hay "tồn tại đơn thuần"), ở đây là Quan hệ *trực tiếp*. Sao gọi là *"trực tiếp"*? Ta nhớ rằng, trong §134, khái niệm về Quan hệ nói lên rằng: một và cùng một *nội dung* (hiện tượng) thể hiện ra theo tính toàn thể nhị bội (gấp đôi) của *hình thức*: một bên như là tính ngoại tại và sự *đối lập* của những hiện hữu độc lập-tự tồn *với* bên kia là quan hệ *đồng nhất* của chúng, tức quan hệ của sự đồng nhất mà chỉ trong đó

các hiện hữu ấy tồn tại đúng như là chúng. *Sự trực tiếp* ban đầu của Quan hệ là ở chỗ: thay vì thể hiện dưới cả hai hình thức của sự đối lập và sự đồng nhất thì nội dung bắt đầu bằng cách tự đồng nhất hóa với một mômen *duy nhất* trong cả hai (tạo nên vế thứ nhất của Quan hệ) còn để vế thứ hai cho sự phát triển tính toàn thể của hình thức. Như thế, hai vế của Quan hệ rơi ra khỏi nhau trong một sự dửng dưng và ngoại tại với nhau.

- Vậy, ta có vế *nội dung*, nhưng nội dung bị cô lập trong tính đồng nhất phiến diện (vì thế là "không-bản chất") vì thiếu tính phủ định bản chất của vận động gấp đôi của hình thức. Hiểu như thế, nội dung là cái *TOÀN BỘ (das Ganze / the whole / le Tout)*. Thoạt nhìn, nội dung này (như cái toàn bộ) là độc lập-tự tồn tuyệt đối, nhưng, do sự trực tiếp của nó, mọi sự phong phú của sự trung giới hình thức nằm ở bên ngoài nó, nghĩa là, nó không thực tự tồn mà *"bao gồm những bộ phận" (besteht aus den Teilen / consists of the parts / "consiste" dans les parties)* vốn là cái đối lập với cái toàn bộ và "độc quyền" sự vận động gấp đôi của hình thức. Bây giờ, những bộ phận tạo nên cái bản chất của Quan hệ, và, theo mômen đầu tiên của hình thức, "như là tính ngoại tại và sự đối lập của những hiện hữu độc lập-tự tồn" (§134). Những bộ phận là khác nhau, dửng dưng với nhau, tự tồn với nhau và với cái toàn bộ.

- Nhưng – và đây là bước ngoặt tư biện – những bộ phận chỉ là những bộ phận trong mối quan hệ đồng nhất của chúng, nghĩa là, trong chừng mực, *nắm chung lại*, chúng tạo nên cái toàn bộ. Vậy, những bộ phận chỉ là chúng khi là những bộ phận của cái toàn bộ. Song, với việc ấy, tình hình đã được chuyển hóa hoàn toàn. Từ nay, mômen thứ hai của hình thức (từ mômen của "quan hệ đồng nhất chỉ trong đó chúng mới là chúng" (§134) có giá trị trong những bộ phận. Hơn nữa, khi được *"nắm chung lại" (zusammengenommen / taken together / prises "ensemble")*, những bộ phận tự phủ định thành cái đối lập của nó, vì "cái tập hợp chung lại" (das Zusammen / the ensemble / l'ensemble) chính là cái đối lập và sự phủ định đối với bộ phận xét như là bộ phận, tức là trở thành cái toàn bộ. Tóm lại, được làm phong phú hơn bởi vận động hình thức của những bộ phận (từ nay đồng nhất với nội dung toàn bộ), cái

toàn bộ tự khẳng định một cách cụ thể như là hạn từ đầu tiên về Quan hệ.

§136

b) Cái một và cùng một cái ở trong quan hệ này, [tức] sự quan hệ với mình có mặt trong đó, vì thế, là một quan hệ *phủ định* trực tiếp đối với mình, như là sự trung giới, nhờ đó cái một và cùng một cái là *dửng dưng* đối với sự khác biệt và *là* quan hệ *phủ định với mình*, – quan hệ này, như là sự phản tư-trong-mình, đẩy chính mình vào trong sự khác biệt, còn, như là sự phản tư-trong-cái khác, thiết định chính mình [như là] đang hiện hữu, và, ngược lại, dẫn sự phản tư-trong-cái khác này trở lại thành sự tương quan với mình và thành sự dửng dưng, [đó là] *lực và sự biểu hiện ra bên ngoài của nó*[a].

S269 Quan hệ của cái toàn bộ với những bộ phận là quan hệ trực tiếp (và, do đó, là vô-tư tưởng) và là sự chuyển hóa của sự tự-đồng nhất thành sự khác nhau. Ta đi từ cái toàn bộ đến những bộ phận và từ những bộ phận đến cái toàn bộ và quên [thấy] trong mỗi cái là cái đối lập với cái kia, bởi ta nắm lấy mỗi cái cho riêng nó: khi thì cái toàn bộ, khi thì những bộ phận, như là sự hiện hữu độc lập. Hay nói cách khác, vì lẽ những bộ phận được giả định là tồn tại *ở trong* cái toàn bộ, và cái toàn bộ [được giả định] là *bao gồm* hay *hình thành từ* những bộ phận, nên kết quả là, lúc thì cái toàn bộ tồn tại, lúc thì những bộ phận tồn tại, và mỗi lần như thế, cái kia là *cái không-bản chất*. Quan hệ *cơ giới* chính là ở trong hình thức hời hợt này: những bộ phận – như là những bộ phận độc lập – đối lập lại với nhau và với cái toàn bộ.

---

[a] Kraft und ihre Äusserung / force and its utterance.

Tiến trình đến vô hạn – liên quan đến *tính khả phân* của vật chất – cũng có thể sử dụng quan hệ này, và, khi làm như thế, nó trở nên sự thay đổi luân phiên một cách vô-tư tưởng về cả hai phương diện. Trước hết, một sự vật được nắm lấy như là một *cái toàn bộ*, và rồi ta lại chuyển sang *sự quy định của những bộ phận*; sự quy định này lại bị quên đi, và cái mới trước đó là bộ phận, nay được xét như cái toàn bộ, rồi sự quy định về bộ phận lại tái xuất hiện và v.v... cho tới vô tận. Nhưng, khi được nắm lấy như là cái phủ định đang thực tồn, tính vô hạn này là quan hệ *phủ định* của mối tương quan với mình: nó là *lực*, [tức] cái toàn bộ đồng nhất với mình như là tồn tại-bên trong-mình, – và như là việc [tự] thải hồi [sự tồn tại-bên trong-mình] này và tự biểu hiện ra bên ngoài, cũng như ngược lại, là việc biểu hiện ra bên ngoài tiêu biến đi và quay trở về lại trong lực.

Dù có tính vô hạn này, lực cũng là hữu hạn, vì nội dung – *cái một và cùng một cái* của lực và sự biểu hiện ra bên ngoài của nó – vẫn mới chỉ là sự đồng nhất này một cách *tự-mình [mặc nhiên]*; hai phương diện – mỗi cái cho riêng mình – chưa phải là sự đồng nhất *cụ thể* của sự quan hệ, nghĩa là, chưa phải là [cái] toàn thể. Vì thế, chúng là khác nhau và quan hệ là một quan hệ *hữu hạn*. Cho nên, lực cần có sự kích thích[a] từ bên ngoài; nó tác
S270 động một cách mù quáng, và, do tính khiếm khuyết này của hình thức mà nội dung cũng bị hạn chế và bất tất. Nó chưa thực sự đồng nhất với hình thức, chưa phải là Khái niệm và Mục đích, vốn là cái gì được quy định tự-mình và cho-mình. – Sự phân biệt này là cực kỳ cơ bản nhưng không dễ nắm bắt: nó còn phải tự quy định chính xác hơn trong bản thân Khái niệm về Mục đích [§204]. Nếu không lưu ý đến sự phân biệt này sẽ bị dẫn dắt sai lạc đến chỗ nắm bắt [hiểu] Thượng đế như là Lực – một sự nhầm

[a] Sollizitation / solicitation.

lẫn khiến cho Thượng đế của *Herder*[199] phải gánh chịu nhiều nhất.

Người ta thường nói rằng *bản tính của bản thân lực* là *không thể nhận thức được* và chỉ có thể nhận thức được sự biểu hiện ra bên ngoài của nó mà thôi. Thế nhưng, một mặt, toàn bộ *sự quy định của nội dung* của *lực* cũng giống hệt như sự quy định-nội dung của sự *biểu hiện ra*, và vì thế, việc giải thích một hiện tượng bằng một lực là một sự lặp thừa trống rỗng. Như thế, điều được giả định là không thể nhận thức được, trong thực tế, không gì khác hơn là hình thức trống rỗng của việc phản tư-trong-mình vốn là cái duy nhất làm cho lực được phân biệt với sự biểu hiện ra của nó, và hình thức này là cái gì đã hoàn toàn được biết. Nó chẳng thêm gì vào cho nội dung và quy luật mà ta giả định rằng chỉ có thể được biết *từ* hiện tượng mà thôi. Đâu đâu cũng cam kết rằng điều này tuyệt nhiên không bao hàm bất kỳ một khẳng định nào về [bản thân] lực cả, thế nhưng, trong trường hợp ấy, thật khó hiểu tại sao hình thức của lực lại đã được du nhập vào trong các ngành khoa học!

Mặt khác, đúng là bản tính của lực là cái gì không được nhận thức, bởi lẽ *vẫn còn thiếu* ở đây không chỉ *sự tất yếu* của sự nối kết nội dung nội tại của nó mà cả *sự tất yếu* [§147] của nội dung trong chừng mực nó bị hạn chế cho riêng nó và, do đó, tính quy định của nó – nhờ vào sự trung giới của một cái khác – vẫn còn nằm ở bên ngoài nó.

Giảng thêm 1:

So sánh với quan hệ trực tiếp trước đây giữa cái toàn bộ và

[199] Xem: Herder, *Gott. Einige Gespräche / Thượng đế*. Một số cuộc đối thoại. 1787. Hegel đã viết một bài điểm sách đối với ấn bản lần II (1800) nhưng không công bố và đã mất. Hiện chỉ còn một bản dịch tiếng Anh của F. H. Burkhardt. Xem thêm: Chú giải dẫn nhập cho §136.

những bộ phận, quan hệ giữa lực và sự biểu hiện ra bên ngoài của nó ắt phải được xem là vô hạn, bởi lẽ trong mối quan hệ này, sự đồng nhất của hai phương diện vốn chỉ có mặt một cách mặc nhiên trong "cái toàn bộ / những bộ phận" bây giờ
S271 đã được thiết định. Mặc dù bao gồm những bộ phận một cách tự-mình [mặc nhiên], cái toàn bộ ngưng không còn là một cái toàn bộ nữa khi nó bị phân chia; ngược lại, lực chỉ chứng tỏ mình là một lực bằng cách tự biểu hiện ra bên ngoài. | Nó lại quay trở lại chính mình trong việc biểu hiện ra, vì bản thân việc biểu hiện ra cũng lại là lực. Thế nhưng, quan hệ này, một lần nữa, cũng là một quan hệ hữu hạn, và tính hữu hạn của nó, nhìn chung, là ở chỗ nó *được trung giới*, giống như, ngược lại, quan hệ giữa cái toàn bộ-bộ phận đã cho thấy là hữu hạn do *tính trực tiếp* của nó. Tính hữu hạn của quan hệ được trung giới giữa lực và sự biểu hiện của nó cho thấy trước hết ở việc: bất kỳ lực nào cũng là có điều kiện và cần một cái khác hơn bản thân nó cho sự bền vững của nó. Chẳng hạn tất cả chúng ta đều biết rằng lực từ tính có chỗ dựa là sắt mà các thuộc tính của sắt (màu sắc, tỉ trọng, quan hệ với axít v.v...) là độc lập trong mối quan hệ với từ tính. Tình hình cũng hệt như thế với những lực khác, khi chúng tự cho thấy là có-điều kiện và được trung giới bởi cái gì khác hơn là bản thân chúng.

Tính hữu hạn của lực còn thể hiện ở việc nó cần có sự kích thích để tự biểu hiện ra. Cái kích thích một lực thì bản thân cũng lại là sự biểu hiện ra của một lực (và là cái cũng phải được kích thích để biểu hiện ra). Bằng cách ấy, ta lại có ở đây một tiến trình đến vô hạn hay một sự tương hỗ của việc kích thích và bị kích thích, trong khi *một sự bắt đầu tuyệt đối* của sự vận động vẫn còn thiếu ở đây. Khác với mục đích, lực chưa phải là cái gì tự quy định chính mình từ bên trong; nội dung là cái gì được mang lại một cách nhất định, khiến cho lực, trong việc tự biểu hiện ra, có thể nói là mù quáng trong hoạt động của nó, và đó là điều được hiểu như là sự khác biệt giữa việc biểu hiện ra của lực một cách trừu tượng với mọi hoạt động có mục đích.

Giảng thêm 2:

Sự khẳng định thường được lặp đi lặp lại rằng chỉ có thể có nhận thức về sự biểu hiện ra bên ngoài của một lực chứ không phải về bản thân lực cần phải được bác bỏ như là không có cơ sở, bởi vì lực chính là ở trong việc biểu hiện ra của nó, khiến cho nhận thức về tính toàn thể của việc biểu hiện ra – được nắm bắt như là quy luật – chính là sự nhận thức về bản thân lực. | Song, cũng không nên không thấy rằng, trong khẳng định này về tính không thể nhận thức được của cái tự thân của các lực cũng có bao hàm một dự cảm đúng đắn về tính hữu hạn của mối quan hệ này. Những biểu hiện cá biệt của một lực thoạt đầu trình hiện với ta trong tính đa tạp bất định và là bất tất trong sự cô lập của chúng. | Sau đó, ta quy giảm cái đa tạp này thành sự thống nhất nội tại của nó, ta gọi sự thống nhất ấy là "lực"; và một khi đã nhận thức được quy luật ngự trị trong nó, ta ý thức rằng những gì tỏ ra là bất tất trước đây thì thực ra
S272 là tất yếu. Nhưng, bản thân *những* lực khác nhau thì vẫn còn là đa tạp, và chỉ đơn thuần được đặt bên cạnh nhau một cách bất tất.

Vì thế, trong môn Vật lý học thường nghiệm, ta nói nào là về trọng lực, từ lực, điện lực v.v..., và, cũng tương tự như thế, trong Tâm lý học thường nghiệm, ta nói về ký ức, về sức mạnh [lực] ký ức, sức mạnh tưởng tượng, sức mạnh ý chí và về mọi "lực" khác nữa của linh hồn. Ở đây, nhu cầu có ý thức về những lực khác nhau ấy như là một cái toàn bộ được hợp nhất cũng lại xuất hiện, và nhu cầu này tưởng như có thể được thỏa mãn bằng cách quy giản đơn giản những lực khác nhau ấy thành *một* lực nguyên thủy chung cho mọi lực. Nhưng, trong thực tế, một lực nguyên thủy như thế ắt cũng chỉ là một sự trừu tượng trống rỗng, thiếu mọi nội dung, chẳng khác gì cái vật-tự thân trừu tượng. Vả lại, quan hệ của lực với sự biểu hiện của nó cốt yếu là một quan hệ được trung giới, nên, nếu ta lý giải lực như cái gì nguyên thủy và tự túc tự mãn [chỉ dựa trên

chính mình] thì điều này mâu thuẫn lại với chính khái niệm về lực.

- Về bản tính của lực, ta cũng có thể rất hài lòng khi bảo rằng thế giới đang hiện hữu là một sự biểu hiện ra bên ngoài của những lực thần linh, nhưng ta lại phải phản đối việc xem xét bản thân Thượng đế như một Lực đơn thuần, bởi lực vẫn còn là một sự quy định hữu hạn và phụ thuộc. Vì thế, chính trong ý nghĩa đó mà Nhà Thờ xem nỗ lực của những ai (trong thời kỳ gọi là sự thức tỉnh của các ngành khoa học) muốn quy những hiện tượng cá biệt của Tự nhiên về cùng một lực làm nền tảng là bất kính đối với Thượng đế. | Bởi, nếu quả những lực như trọng lực, lực sinh trưởng v.v... tạo nên sự vận động của những thiên thể, sự tăng trưởng của cây cối v.v... thì ắt chẳng còn sót lại gì để cho sự ngự trị thế giới của Thượng đế phải làm cả, và, qua đó, Thượng đế cũng bị hạ thấp xuống thành một khán giả nhàn hạ trước trò chơi tương tác này của các lực. Tất nhiên, những nhà khoa học tự nhiên, và nhất là Newton tuyên bố rõ ràng rằng dù họ sử dụng hình thức phản tư của lực để giải thích những hiện tượng tự nhiên, nhưng việc làm ấy không hề muốn xúc phạm đến danh dự của Thượng đế như là Đấng sáng tạo và Đấng cai trị thế gian. Tuy nhiên, việc giải thích dựa trên những lực như thế dẫn tới hậu quả là giác tính-lý sự tiếp tục tìm cách cố định hóa những lực cá biệt, mỗi cái cho riêng nó, và nâng tính hữu hạn của chúng lên thành cái gì tối hậu, khiến cho: ở bên trên và đối lập lại với thế giới bị hữu hạn hóa
S273 này của những lực và chất liệu độc lập, chẳng có gì còn lại cho sự quy định về Thượng đế ngoài tính vô hạn trừu tượng của một "Bản thể tối cao" ở phía bên kia mà nhận thức của ta không thể vươn tới được.

Song, đây chính là quan điểm của thuyết duy vật [máy móc] và của phong trào Ánh sáng hiện đại mà nhận thức về Thượng đế giản lược thành sự thừa nhận *rằng* Thượng đế tồn tại nhưng bác bỏ mọi nhận thức về Thượng đế *là* gì. Như thế, trong cuộc tranh biện đang nói ở đây, ta phải nói rằng Nhà thờ và ý thức

tôn giáo có lý, trong chừng mực những hình thức hữu hạn của giác tính chắc chắn không đủ để nhận thức về bản tính lẫn về những hình thái của thế giới tinh thần trong chân lý của chúng. Nhưng đồng thời, ta cũng không được bỏ qua sự biện minh [đơn thuần] hình thức cho các khoa học thường nghiệm bởi phong trào Ánh sáng. Sự biện minh này là ở chỗ phải dành thế giới hiện tồn trong tất cả tính quy định của nó cho nhận thức bằng tư duy chứ không thể đơn giản dừng lại ở đức tin trừu tượng rằng Thượng đế đã sáng tạo và ngự trị thế giới. Khi ý thức tôn giáo của ta – được hậu thuẫn bởi quyền uy của Nhà thờ – dạy rằng chính Thượng đế là kẻ đã sáng tạo nên thế giới bằng ý chí toàn năng của Người, và chính Người là kẻ điều khiển những thiên thể đi đúng theo quỹ đạo của chúng và đảm bảo sự tồn tại lẫn hạnh phúc cho mọi tạo vật, thì câu hỏi *"tại sao"* vẫn phải được trả lời, và việc trả lời câu hỏi này chính là nhiệm vụ chung của khoa học, thường nghiệm cũng như triết học. Trong chừng mực ý thức tôn giáo không chịu thừa nhận nhiệm vụ này và cả quyền chính đáng bao hàm trong đó để chỉ viện vào sự bất khả của việc tìm hiểu những sự an bài bí ẩn của Thượng đế thì tức là nó đã chấp nhận quan điểm nói trên của bản thân sự khai minh và không đi ra khỏi được giác tính đơn thuần. Vả lại, bất kỳ sự viện dẫn nào như thế đều phải được xem là sự khẳng quyết tùy tiện, tuyệt nhiên không phải là lòng khiêm hạ đích thực mà chỉ là sự hạ mình một cách cuồng tín và xu nịnh, vì nó đi ngược lại điều răn minh nhiên của Kitô giáo rằng ta phải nhận thức Thượng đế ở trong Tinh thần và trong Chân lý [Kinh Thánh, Tin mừng Thánh Gioan 4: 24].

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §136

b) Lực và sự ngoại tại hóa [hay biểu hiện ra bên ngoài] của nó

Để dễ hiểu câu viết quá cô đọng của Hegel, ta đi từ dưới lên trên, tức từ "lực và sự ngoại tại hóa của nó" đến nội dung tư biện của Quan hệ này.

- Quan hệ của lực và sự ngoại tại hóa của nó (ta đã làm quen một cách khá cặn kẽ trong *Hiện tượng học Tinh thần*: Chương III: Lực và giác tính, Sđd, BVNS, tr. 330 và tiếp) là hình thức *mới* của Quan hệ, không còn là một Quan hệ *trực tiếp* và tĩnh tại nữa như giữa cái toàn bộ và những bộ phận mà là một Quan hệ *trung giới* và *năng động* (chú ý: Hegel nói trong §135 về "cái toàn bộ" và "những bộ phận", trong khi ở đây, Hegel nói về "lực" và sự "ngoại tại hóa" **của nó**: giữa hai vế có một sự vận động *liên tục*). Trước hết, cũng như cái toàn bộ, lực là "*một và cùng một*" thực tại kinh qua Quan hệ, và, theo nghĩa đó, là tuyệt đối đứng đứng với sự khác biệt. Nhưng, sự tự tồn và tự trị của một lực, do bản tính của nó, là của một hoạt động bền vững đầy mâu thuẫn: tự đẩy mình ra khỏi mình để trở lại với mình (vd: lực và phản lực khi người lực sĩ đấm vào một bao cát). Vậy, lực là quan hệ **với** mình, nhưng là quan hệ *phủ định* với mình. Chính trong chừng mực của sự phản tư-trong-mình mà một lực tự đẩy chính mình và như thế, tự dị biệt hóa trong những biểu hiện của chính nó để tự thiết định trong sự hiện hữu trực tiếp với tư cách là sự phản tư-trong-cái khác. Trong khi cái toàn bộ – dù "tự-mình" hình thành từ những bộ phận – sẽ ngưng không còn là một cái toàn bộ khi bị phân chia thành những bộ phận, thì lực tiếp tục một cách tuyệt đối trong sự hiện hữu trực tiếp (biểu hiện nó và ngoại tại hóa nó ra bên ngoài): nó chỉ tự bảo tồn nó như là lực ngay trong việc ngoại tại hóa của nó.

- Trong khi những bộ phận – do sự phản tư bên ngoài "nắm lấy trong cái tập hợp chung lại" – tự phủ định chính mình trong cái toàn bộ, thì ngược lại, việc ngoại tại hóa của lực là sự tiếp tục của lực, hay đúng hơn, là sự thể hiện của chính lực. Sự ngoại tại hóa **của nó** là bản thân nó, là lực đồng nhất với mình trong bản thân sự ngoại tại hóa, là "một và cùng một" thực tại mà quan hệ với cái khác là đồng nhất với quan hệ với mình.

- Như thế, ta thấy tại sao trong Quan hệ của lực và sự ngoại tại hóa của nó, mỗi vế của Quan hệ mất đi sự độc lập-tự tồn trực tiếp, hướng đến một sự trung giới tích cực qua đó mỗi bên – do sự thống nhất phủ định của nó với cái khác – chuyển hóa sang bên kia. Tiểu đoạn §137 sẽ rút ra các hệ luận từ cấu trúc mới mẻ này của Quan hệ (bản chất) để chuyển sang Quan hệ thứ ba: Quan hệ

giữa *bên trong* và *bên ngoài*. Nhưng, ta cần dừng lại chút ít ở phần *Nhận xét* quan trọng và dài hơn bình thường.

- **Phần Nhận xét cho §136:**

  - *"Nhận xét"* bắt đầu với việc nhìn lại Quan hệ giữa cái toàn bộ và những bộ phận dưới ánh sáng của Quan hệ của lực và sự ngoại tại hóa của nó.

  - Quan hệ giữa cái toàn bộ và những bộ phận là Quan hệ dưới hình thức trực tiếp và, do đó, còn thiếu tính tư biện đích thực. Nó chưa có sự trung giới, nên sự chuyển hóa là trực tiếp từ sự đồng nhất-với mình của cái toàn bộ sang sự khác nhau trực tiếp của những bộ phận mà không có đối lập trong chừng mực mỗi bên bị nắm lấy một cách trừu tượng "cho riêng nó" như là một hiện hữu độc lập-tự tồn.

  - Hậu quả lôgíc của tình hình này là: vì bất kỳ bên nào cũng được xem là "hiện hữu tự tồn", nên đều có thể nói: những bộ phận là không bền vững và chỉ có sự bền vững *ở trong* cái toàn bộ, cũng như cái toàn bộ là không bền vững và chỉ có sự bền vững *từ* những bộ phận, nghĩa là, khi thì cái này, khi thì cái kia là cái bản chất, rồi lại là *không-bản chất* (sự luân phiên này báo hiệu sơ bộ rằng một lúc nào đó, sự phân biệt giữa "bản chất" và "không bản chất" sẽ không còn nữa, khi bước vào mômen của *hiện thực* và nhất là mômen tự do của Khái niệm ở sau). Ở đây, hậu quả lôgíc trực tiếp của nó là Quan hệ *cơ giới* (chẳng hạn ở cái toàn bộ vô cơ) trong đó những bộ phận – thay vì được hợp nhất bằng sự nối kết năng động và toàn bộ của lực – chỉ thể hiện như là độc lập-tự tồn với nhau và với cái toàn bộ.

  - Đây cũng là sự *vô hạn tồi* nổi tiếng trong các "Nghịch lý" do Kant phát hiện liên quan đến tính khả phân vô tận trong vật chất. Nhưng, sự vô hạn tồi này cũng phơi bày sự thật về tính phủ định của Quan hệ này. Thật thế, cái toàn bộ tự phủ định trong bộ phận, rồi bộ phận, đến lượt nó, tự phủ định trong cái toàn bộ và cứ thế đến vô tận. Điều này dẫn tới Quan hệ như là lực tự ngoại tại hóa. Lực là cái toàn bộ đồng nhất với mình, nhưng cái toàn bộ này không còn là tính toàn thể trực tiếp mà là tính nội tại được phản tư, thủ tiêu một cách năng động cái tồn tại-trong-mình và tự ngoại tại hóa trong hiện hữu trực tiếp, đồng thời, sự ngoại tại hóa này, –

vì là sự ngoại tại hóa của lực, trong đó lực liên tục một cách tuyệt đối – tiêu biến như là sự trực tiếp ngoại tại và quay trở vào trong lực như một mômen ý thể tuyệt đối trôi chảy và được phản tư trong lực.

- Dù có được sự vô hạn này (tính tuần hoàn của vận động ra bên ngoài và quay về lại chính mình), lực cũng vẫn là *hữu hạn* và mới là sự đồng nhất tuyệt đối giữa hai bên một cách *tự-mình* (mặc nhiên, tiềm năng). Mỗi bên – lực và sự ngoại tại hóa của nó – chưa *minh nhiên* là sự đồng nhất tuyệt đối của mình và của cái khác. Nói ngắn, mỗi bên chưa phải là tính toàn thể minh nhiên *của cả hai* như sẽ diễn ra sau này ở cấp độ cao hơn ("hiện thực"). Vì sao?

- Vì: Lực vẫn còn cần đến tác động của *sự kích thích (Sollizitation)* từ bên ngoài; nó hành động (wirkt) một cách *mù quáng*, không quy chiếu đến một *mục đích* hoàn toàn được xác định trong chính nó. Do các khiếm khuyết về mặt *hình thức* ấy (cần đến sự kích thích bên ngoài; hành động mù quáng...), nên *nội dung* cũng bị hạn chế và bất tất (ở §133, ta biết rằng nội dung và hình thức luôn song đôi, khuyết điểm của cái này luôn dẫn đến khuyết điểm của cái kia). Thế là, nội dung của Quan hệ này chưa thực sự đồng nhất với hình thức, vì như sẽ thấy ở §237, chỉ có hình thức tuyệt đối mới đồng nhất với nội dung tuyệt đối. (Khái niệm được hiện thực hóa tương ứng với mục đích sẽ là sự đồng nhất tuyệt đối của hình thức, sự tự do, với nội dung của nó, tức tính khách quan mục đích luận).

  Và, cũng chính vì chưa đi tới được *Khái niệm về tính mục đích* (§204), nên dẫn đến việc hiểu Thượng đế không phải như là sự tự do tinh thần mà chỉ như là lực tự nhiên và mù quáng (như nơi các nhà triết học về tự nhiên như Herder)*.

- Người ta thường bảo chỉ nhận thức được sự ngoại tại hóa của lực, còn *bản tính* của bản thân lực là huyền bí và không thể nhận thức được. Hegel đưa ra hai lập luận phản bác:

---

* *Lực (Kraft / force)*: xem thêm: *Hiện tượng học Tinh thần*, §137 và tiếp, và nhất là chú thích 249 của BVNS, Sđd, tr. 335-336.

1. Trong thực tế, mọi *quy định về nội dung* của lực đều chỉ là nội dung của sự ngoại tại hóa. Không có gì trong lực mà không ở trong sự ngoại tại hóa và ngược lại. Vì thế, giải thích một hiện tượng bằng một lực thực chất là một *sự lặp thừa trống rỗng*. Sự khác biệt duy nhất tách rời lực và sự ngoại tại hóa của nó chính là *hình thức* của sự phản tư-trong-mình: lực là bản chất với tư cách là phản tư-trong-mình, còn sự ngoại tại hóa cũng chính là cùng một hiện tượng ấy của bản chất trong sự hiện hữu trực tiếp. Điều tưởng rằng không nhận thức được không gì khác hơn là cái hình thức *trống rỗng* này của việc phản tư-trong-mình, vốn là điều (§113) hoàn toàn nhận thức được vì nó chỉ là sự trừu tượng của quan hệ-với-mình. Cái hình thức *trống rỗng* này chẳng thêm gì cho nội dung của hiện tượng và cho quy luật điều chỉnh nội dung và không đóng góp gì vào việc nhận thức chúng: nội dung và quy luật của nó chỉ có thể được nhận thức xuất phát từ hiện tượng. Người ta đã rơi vào mâu thuẫn khi vừa bảo rằng lực là không thể nhận thức được, trong khi vẫn cứ dùng lực để giải thích ở trong các khoa học tự nhiên!

2. Bản tính của lực đúng là không thể nhận thức được, chỉ trong chừng mực ở cấp độ hiện nay, nội dung tư biện của lực chưa được quy định tự-mình-và-cho-mình. Nói khác đi, ta chưa nhận thức được *sự tất yếu* của sự nối kết giữa lực và sự ngoại tại hóa của nó (chỉ xuất hiện từ §147!). Ngoài bối cảnh ấy, mọi "định kiến" về sự "huyền bí" của lực chỉ là một sự trống rỗng vô-tư tưởng!

§137

Với tư cách là cái toàn bộ – mà nơi chính nó là sự quan hệ phủ định với mình –, lực là: sự đẩy chính mình ra khỏi chính mình và *sự biểu hiện ra bên ngoài* của chính mình. Nhưng, vì lẽ sự phản tư-trong-cái khác này, hay sự khác biệt giữa những bộ phận, cũng là sự phản tư-trong-mình, nên sự biểu hiện ra là sự trung giới, qua đó lực – quay trở lại vào trong chính mình – [cũng] *là* lực. Bản thân việc biểu hiện ra là sự thủ tiêu tính khác nhau (của hai phương diện)

hiện diện trong quan hệ này và là việc thiết định sự đồng
S274 **nhất mà, về mặt *tự-mình (an sich)*, tạo nên nội dung. Vì thế, chân lý [sự thật] của nó [của lực] là mối quan hệ mà hai phương diện của nó chỉ được phân biệt như là *cái bên trong* và *cái bên ngoài*.**

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §137

Tiểu đoạn §137 chuẩn bị cho sự quá độ từ Quan hệ của lực và sự ngoại tại hóa của nó sang Quan hệ của *cái bên trong* và *cái bên ngoài*. Tiểu đoạn gồm hai phần:

- Lấy lại những sự phát triển trước đây để cho thấy: định nghĩa về Quan hệ được thực hiện trong lực và sự ngoại tại hóa của nó *tốt hơn nhiều* so với trong Quan hệ giữa cái toàn bộ và những bộ phận. Theo đó, Quan hệ này cho thấy "một và cùng một" nội dung duy nhất thể hiện như là sự ngoại tại và đối lập của những hiện hữu tự tồn (lúc đầu là những bộ phận rồi đến sự ngoại tại hóa của lực) và như là quan hệ đồng nhất của chúng (lúc đầu là tập hợp những bộ phận, rồi sự quay trở về chính mình của lực ngay trong việc ngoại tại hóa).

- Phần hai nêu mấy khía cạnh *mới* cho thấy Biện chứng của lực sẽ dẫn đến Quan hệ cao hơn giữa cái bên trong và cái bên ngoài (§138).

- Như đã biết, Quan hệ toàn bộ-bộ phận là Quan hệ trực tiếp; Quan hệ lực-sự ngoại tại hóa của nó là quan hệ gián tiếp, trung giới. Trong Quan hệ thứ hai này, lực thể hiện như là hạn từ đầu tiên và nguyên thủy giống như những bộ phận trong Quan hệ thứ nhất. Nhưng, dù có sự trung giới, hai hạn từ của nó vẫn còn là hai phía khác nhau. Nhưng, chính sự ngoại tại hóa của lực lại thải hồi sự khác nhau của hai phía trong Quan hệ. Thật thế, việc ngoại tại hóa của lực, tức lực trong chính hành vi của mình, thải hồi sự khác nhau của Quan hệ, và thiết định sự đồng nhất tạo nên *nội dung duy nhất* của Quan hệ. Tuy nhiên, trong Quan hệ này của lực, việc làm vừa nói chỉ mới hiện diện một cách *tự-mình* hay tiềm năng do còn có sự khác nhau giữa hai hạn từ của Quan hệ.

- Sự thật hay Chân lý của lực chính là ở chỗ: hai phía còn khác nhau nữa mà chỉ khác biệt như là **bên trong và bên ngoài**. Sự khác biệt này chỉ đơn thuần có *tính hình thức trống rỗng* chứ không phải là một sự khác biệt về *nội dung*, chia cắt Quan hệ thành hai hạn từ. Cái bên trong và cái bên ngoài chỉ là hai *quan điểm* đối lập về một thực tại đồng nhất duy nhất. Bây giờ, sau Quan hệ trực tiếp và Quan hệ trung giới, ta đi đến với Quan hệ trong đó sự trung giới chuyển hóa thành sự đồng nhất trực tiếp và tuyệt đối.

§138

c) *Cái bên trong* là cơ sở, trong chừng mực cơ sở, như là hình thức đơn thuần, là một *phương diện* của hiện tượng và của sự quan hệ, là hình thức trống rỗng của sự phản tư-trong-mình. | Đứng đối lập lại với nó là sự hiện hữu, tức hình thức của phương diện khác của sự quan hệ, là sự quy định trống rỗng của sự phản tư-trong-cái khác, hay, là *cái bên ngoài*. Sự đồng nhất của chúng [của cái bên trong và cái bên ngoài] là sự đồng nhất đã được lấp đầy, là *nội dung*, là sự *thống nhất* của sự phản tư-trong-mình và sự phản tư-trong-cái khác được thiết định ở trong sự vận động của lực; cả hai là cùng *một* [cái] toàn thể như nhau; và sự thống nhất này biến chúng thành nội dung.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §138

c) Cái bên trong và cái bên ngoài

- *Cái bên trong* là cơ sở của cái bên ngoài như là của sự hiện hữu của nó. Nhưng, trong sự thật, cái bên trong không còn là cơ sở theo nghĩa ở §121 như là cái gì đứng "cao hơn" trong quan hệ với sự hiện hữu, mà là cơ sở (trong chân lý, sự thật của nó) như là *hình thức trống rỗng* của một *phía* của hiện tượng và của Quan hệ. Nói cách khác, ở đây, cơ sở không gì khác hơn là một môмen trừu tượng và tuyệt đối mang tính hình thức của bản thân hiện tượng và của Quan hệ mà hiện tượng chứa đựng: nó không gì

khác hơn là hình thức trống rỗng của sự phản tư-trong-mình hay được thiết định một cách mạnh mẽ.

- Đối diện với cái cơ sở-bên trong được hiểu như thế thì sự hiện hữu trực tiếp cũng không còn theo nghĩa ở §122, mà là hình thức đơn thuần của phía khác của Quan hệ, không có tính quy định nào khác ngoài tính quy định trống rỗng và không có nội dung của sự phản tư-trong-cái-khác. Như là một tính quy định thuần túy hình thức, sự hiện hữu là hình thức trống rỗng về *cái bên ngoài* ở trong Quan hệ hiện tượng. Tóm lại, ở đây, ta chỉ có các sự phân biệt thuần túy hình thức và hoàn toàn trống rỗng, nói lên *sự đồng nhất tuyệt đối* về mặt nội dung của bản chất và của sự hiện hữu, bắt đầu báo hiệu cấp độ cao hơn: *hiện thực (Wirklichkeit / Actuality / Effectivité)* (§142 và tiếp).

- Từ nay, tuy mang hình thức khác nhau, nhưng cái bên trong và cái bên ngoài không còn có ý nghĩa cụ thể và không còn quy định một sự khác biệt về nội dung như ở §§133, 134; sự đồng nhất của chúng không còn chia ra thành hai phía của "một và cùng một" thực tại duy nhất của Quan hệ như ở §136 khi sự đồng nhất trực tiếp giữa sự phản tư-trong-mình và sự phản tư-trong-cái-khác còn mang sự phân ly không chỉ về ý thể mà còn thực tồn giữa lực và sự ngoại tại hóa của nó. Từ nay, sự đồng nhất của chúng là sự đồng nhất *toàn diện*, sự đồng nhất được lấp đầy, nơi đó mọi sự dị biệt hóa hình thức đều phải tàn trước tính toàn thể duy nhất của bản chất-hiện tượng.

§139

Vậy, cái bên ngoài, *trước hết*, là *cùng một nội dung* như là cái bên trong. Cái gì ở bên trong thì cũng hiện diện ở bên ngoài và ngược lại; hiện tượng không cho thấy có gì mà [vốn] không ở trong bản chất, và không có gì ở trong bản chất mà không được biểu hiện ra.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §139

Trước khi đi từ "Quan hệ" sang "Hiện thực", Hegel dành hai tiểu đoạn §139 và §140 để phát triển thêm hai *phương diện* của phép

biện chứng giữa cái bên trong và cái bên ngoài. Tiểu đoạn §139, về phương diện *nội dung*; §140 về phương diện *hình thức*.

- Trước hết, như là kết quả của §137 và §138, cái bên ngoài có **cùng** *nội dung* như cái bên trong. Cái gì ở bên trong cũng có mặt ở bên ngoài và ngược lại. Khẳng định này không chỉ giới hạn đối với hai hạn từ của Quan hệ là cái bên trong và cái bên ngoài mà bây giờ có thể mở rộng cho cả hai tiểu mục đầu tiên của Lôgíc học về Bản chất: tức bản thân bản chất (như là cơ sở của sự hiện hữu) và hiện tượng.

- Thật thế, như đã nói ở §138, cái bên trong được xác định như hình thức của bản chất hay của sự phản tư-trong-mình đối diện với cái bên ngoài như là hình thức của tồn tại hiện tượng không bản chất hay của sự trực tiếp phản tư-trong-cái-khác. Vậy, nếu cái gì ở bên trong cũng hiện diện ở bên ngoài và ngược lại, ta có thể nói hết như thế ở mức độ bao quát hơn rằng: hiện tượng không cho thấy điều gì không ở trong bản chất, và, trong bản chất, không có gì không được biểu lộ ra bên ngoài. Vì lẽ bản chất và hiện tượng có *cùng* một nội dung toàn diện, nên toàn bộ nội dung của bản chất đều ở trong hiện tượng, và toàn bộ nội dung của hiện tượng đều ở trong bản chất.

- Luận điểm này hết sức có sức nặng về ý nghĩa, vì theo nó không có gì trong hiện tượng mà không có thể được quy về cho bản chất, đồng thời không thể tìm thấy gì trong bản chất mà không được *biểu lộ ra (manifestiert / manifested / manifesté)* trong hiện tượng. Nói khác đi, luận điểm này xem là bản chất tất cả những gì có mặt trong hiện tượng, đồng thời bác bỏ một sự bền vững riêng của hiện tượng cũng như dẹp bỏ mọi tính chất huyền bí và xa lạ của bản chất.

§140

Tuy nhiên, điểm *thứ hai* là: cái bên trong và cái bên ngoài cũng *đối lập* với nhau như là các sự quy định của hình thức; và, nếu như là các sự trừu tượng của sự đồng nhất với mình [cái bên trong] và của sự đa tạp đơn thuần hay của thực tại

[cái bên ngoài], thì chúng đối lập với nhau một cách triệt để. Nhưng, vì lẽ đều là các mômen của Một hình thức, chúng là đồng nhất về bản chất: cái gì được thiết định trước hết *chỉ* trong một sự trừu tượng thì cũng *chỉ* được thiết định *một cách trực tiếp* [như thế] trong một sự trừu tượng khác. Cho nên, cái gì *chỉ* là *một cái bên trong* thì (đồng thời cũng vì thế) *chỉ là cái gì ở bên ngoài*; và cái gì *chỉ là một cái bên ngoài* thì cũng *mới chỉ là một cái [còn ở] bên trong*.

Sai lầm thông thường của sự phản tư là nắm lấy *bản chất* như là cái gì đơn thuần *ở bên trong*. Nếu nó chỉ được nắm lấy theo cách ấy, thì cách nhìn này cũng chỉ là một cách nhìn hoàn toàn *ở bên ngoài* và cái "bản chất" ấy là sự trừu tượng ngoại tại, trống rỗng.
Một nhà thơ viết:

S275 *"Không một tinh thần thụ tạo nào*
Có thể thâm nhập vào cái "bên trong" của Tự nhiên;
*Chỉ biết được **vỏ ngoài** của nó đã là may mắn lắm!"*[200]

Lẽ ra nhà thơ ấy nên nói rằng, đối với một tinh thần thụ tạo như thế, vì lẽ bản chất của Tự nhiên được quy định như *cái bên trong*, nên nó chỉ biết cái vỏ *bên ngoài*.

- Bởi lẽ, trong *tồn tại* nói chung, hay ngay cả trong tri giác cảm tính đơn thuần, *Khái niệm* vẫn chỉ là cái bên trong; nó là cái gì bên ngoài đối với tồn tại: cả hai, tồn tại và tư duy đều là chu quan và không có chân lý.

---

[200] Thơ của *Albrecht von Haller* (nhà thơ Thụy Sĩ), trong tập *Gedichte / Thơ*, 1732, nguyên văn: "Ins innre der Natur dringt kein erschaffner Geist / Zu glücklich, wenn sie noch die äußere Schale weist!" [chữ *"weist"* trong nguyên bản có nghĩa là "chỉ ra", "cho thấy", nhưng Hegel lại đọc là "weißt", có nghĩa là "biết"]. Thi hào Goethe có đáp trả bằng một bài thơ đài, trong đó có câu nói tiếng: "... Natur hat weder Kern noch Schale / Alles ist sie mit einemmale" / "Tự nhiên không có nhân lẫn vỏ; nó là tất cả cùng một lúc". Xem: *Goethe*, Zur Morphologie, tập I, quyển 3, Stuttgart / Tübingen 1820, tr. 304.

- Ở trong Tự nhiên cũng như trong Tinh thần, thì Khái niệm, Mục đích và Quy luật, bao lâu chúng chỉ mới như là những tố chất[a] *bên trong*, là những khả thể thuần túy, thì chúng vẫn chỉ là một giới Tự nhiên vô cơ ở bên ngoài, được biết đến bởi cái thứ ba, bởi một sức mạnh xa lạ v.v...

- Phương thức [hành xử] của một con người *ra bên ngoài*, nghĩa là, trong *những hành vi* (chứ tất nhiên không phải chỉ trong tính ngoại tại đơn thuần của thân xác) chính là những gì *ở bên trong* nội tâm của người ấy; và nếu *chỉ* là đức hạnh hay luân lý v.v... ở bên trong, nghĩa là, *chỉ* như thế trong những ý đồ và tố chất, còn hành vi *bên ngoài* không đồng nhất với chúng, thì cái trước cũng rỗng tuếch như cái sau.

Giảng thêm:

Như là sự thống nhất của hai mối quan hệ trước đây, quan hệ giữa cái bên trong và cái bên ngoài đồng thời là sự vượt bỏ tính tương quan[b] đơn thuần và hiện tượng nói chung. Nhưng, bao lâu giác tính còn bám chặt lấy cái bên trong và cái bên ngoài trong sự phân lập lẫn nhau, thì chúng là một cặp hình thức trống rỗng, cái này cũng vô hiệu như cái kia.

Trong việc nghiên cứu Tự nhiên cũng như Tinh thần, điều rất quan trọng là phải nắm vững đặc tính của mối quan hệ giữa cái bên trong và cái bên ngoài và phải thận trọng trước sự sai lầm khi nghĩ rằng chỉ có *cái bên trong* mới là cái bản chất, mới là điều cốt yếu phải nhắm đến, trong khi phương diện *bên ngoài*, ngược lại, là cái không-bản chất và dửng dưng. Ta phạm phải sai lầm này trước hết khi, như rất thường xảy ra, quy sự
S276 khác biệt giữa Tự nhiên và Tinh thần về lại với sự khác biệt trừu tượng giữa cái bên ngoài và cái bên trong. Ở đây, đối với việc lý giải về Tự nhiên, đúng là Tự nhiên là cái gì ở bên ngoài

[a] Anlagen / dispositions; [b] bloße Relativität / mere ralitionality.

nói chung, không chỉ là bên ngoài đối với Tinh thần mà con là như thế về mặt *tự-mình [mặc nhiên]*. Nhưng, cái "nói chung" này không được hiểu theo nghĩa của tính bên ngoài trừu tượng, vì đơn giản là không có một tính bên ngoài nào như thế cả, mà, đúng hơn, theo nghĩa rằng Ý niệm – tạo nên nội dung chung của Tự nhiên lẫn của Tinh thần – hiện diện ở trong Tự nhiên *chỉ* bằng cách ngoại tại, và, chính vì lý do đó, cũng chỉ bằng cách đơn thuần nội tại. Và, cho dù giác tính trừu tượng, với cái *"hoặc là-hoặc là"* của nó, có thể chống lại cách lý giải [đúng đắn] này về Tự nhiên đến đâu đi nữa, thì đó vẫn là cách lý giải có mặt trong những phương thức khác của ý thức, và rõ rệt nhất là ở trong ý thức tôn giáo của chúng ta. Tôn giáo [Kitô giáo] của chúng ta nói rằng Tự nhiên, không kém gì so với thế giới tinh thần, đều là một sự khải thị của Thượng đế; và cả hai được phân biệt với nhau ở chỗ: trong khi Tự nhiên không bao giờ đạt tới chỗ có ý thức về bản chất thần linh của nó, thì nhiệm vụ của Tinh thần hữu hạn [của con người] là phải đạt tới điều này. Và đó là lý do tại sao Tinh thần thoạt đầu là hữu hạn. Vì thế, những ai xem bản chất của Tự nhiên như là cái bên trong đơn thuần, và, do đó, là cái ta không đạt đến được, là những người chấp nhận quan điểm của những Người xưa xem Thượng đế như là có tính ghen tỵ, một quan điểm đã bị Plato và Aristoteles tuyên bố chống lại[201]. Thượng đế là gì, điều ấy được chính Thượng đế thông báo và khải thị, và, trước hết, thông qua Tự nhiên và ở trong Tự nhiên.

Hơn nữa, sự thiếu sót hay bất toàn của một đối tượng, nhìn chung, là ở chỗ chỉ tồn tại như cái bên trong, và, vì thế, đồng thời chỉ là cái bên ngoài, hay (cũng đồng nghĩa như thế), chỉ tồn tại như cái bên ngoài, và, vì thế, đồng thời chỉ là cái bên trong. Thật thế, chẳng hạn, một đứa bé – xét như là con người theo nghĩa khái quát – tất nhiên là một bản chất có lý tính,

---

[201] Xem chẳng hạn: *Plato* (đối thoại Phaedrus 247a; Timaeus 29e) và *Aristoteles*, Siêu hình học A.2.983a4.

nhưng lý tính của đứa bé thoạt đầu chỉ hiện diện như cái bên trong, nghĩa là, như một tố chất hay thiên chức; và cái này, đơn thuần ở bên trong, đối với nó cũng có hình thức của cái bên ngoài đơn thuần, tức, đó là ý muốn của cha mẹ nó, việc giảng dạy của thầy giáo và, nói chung, là thế giới hợp lý tính chung quanh nó. Cho nên, việc giáo dục và đào tạo đứa bé là tiến trình nhờ đó đứa bé trở thành *cho-mình (für sich)* những gì thoạt đầu mới chỉ là *tự-mình (an sich)* và *cho những cái khác* (tức cho những người lớn). Lý tính, thoạt đầu chỉ có mặt trong đứa bé như là một khả thể bên trong, được giáo dục làm cho trở thành hiện thực, và, ngược lại, đứa bé, cũng bằng cách ấy, trở nên có ý thức rằng đạo đức, tôn giáo và khoa học – mà thoạt đầu nó đã xem như quyền uy ở bên ngoài – là những sự vật thuộc về bản tính riêng và bên trong của nó.

Về phương diện này, tình hình đối với đứa trẻ cũng giống như đối với người lớn, trong chừng mực người lớn, đi ngược lại với
S277 thiên chức của mình, vẫn cứ để mình bị cột chặt trong trạng thái tự nhiên của cái biết và cái muốn; và cũng hệt như thế, chẳng hạn, hình phạt mà kẻ tội phạm phải phục tùng, thì, với anh ta, có hình thức của một bạo lực bên ngoài, nhưng, trong thực tế, nó chỉ là sự biểu hiện ra bên ngoài của ý chí phạm tội của chính anh ta.

- Từ điều vừa bàn, ta cũng có thể biết mình phải có thái độ ra sao khi một ai đó viện dẫn đến cái nội tâm hoàn toàn khác của mình với nào là những ý đồ và tình cảm tốt đẹp tuyệt vời trong khi kết quả việc làm thì không ra gì hay thậm chí tệ hại. Tất nhiên, trong từng trường hợp cá biệt cũng có việc những ý đồ tốt không thành vì những trở lực bên ngoài, và kế hoạch có tính toán kỹ vẫn bị thất bại khi thực hiện. Nhưng, ở đây, sự thống nhất bản chất giữa cái bên trong và cái bên ngoài, nói chung, vẫn đúng, và, vì thế, phải nói rằng một con người *là* những gì người ấy *làm*; và, sự huênh hoang đối trá để tự an ủi chính mình bằng ý thức về sự tuyệt vời nội tâm cần phải được đáp trả bằng câu nói sau đây của Phúc âm: "Chính nơi những

thành quả, mà các ngươi nhận biết họ" [Mathio, 7: 16, 20]. Lời nói vĩ đại này đúng trước hết trong phương diện đạo đức và tín ngưỡng, nhưng cũng đúng đối với những thành tựu khoa học và nghệ thuật. Chẳng hạn, trong lĩnh vực nghệ thuật, một ông thầy có mắt tinh đời nhìn thấy những tố chất quyết định nơi một đứa bé nên bảo rằng trong đứa bé ấy "tiềm ẩn" một Raphael hay một Mozart, thì chỉ có sự thành công mới có thể cho biết ý kiến ấy có cơ sở hay không. Nhưng, nếu một họa sĩ xoàng xĩnh và một nhà thơ tồi lại tự an ủi rằng nội tâm của họ đầy những lý tưởng cao đẹp thì đó quả là một sự an ủi vớ vẩn; và khi họ đòi người ta phải đánh giá họ không phải dựa trên những thành tựu mà dựa theo những ý đồ của họ thôi, thì đòi hỏi ấy đúng là phải bị bác bỏ vì trống rỗng và không có cơ sở. Nhưng, ngược lại, cũng thường xảy ra trường hợp, khi đánh giá về những người đã có những thành tựu xứng đáng thì lại dùng sự phân biệt sai lầm giữa cái bên trong và cái bên ngoài để khẳng định rằng đấy chỉ là "bề ngoài" thôi, còn "bên trong" là cái gì hoàn toàn khác, chỉ nhằm thỏa mãn sự tự phụ hay những động cơ xấu xa gì đấy của chính mình. Đó là thái độ ghen tỵ, vừa bất lực không tự làm nên được điều gì lớn lao, vừa tìm cách hạ thấp và tầm thường hóa sự lớn lao [đích thực]. Để bác lại, ta nên nhớ đến câu nói tuyệt đẹp của Goethe: đứng trước những chỗ vượt trội của người khác, không có cách gì tốt hơn là *lòng yêu quý*. Rồi cũng để vùi dập những cống hiến đáng ca tụng, người ta lại nói về sự "đạo đức giả" của những cống
S278 hiến ấy. | Cũng để bác lại, ta cần lưu ý rằng con người tuy có thể ngụy trang trong một số trường hợp cá biệt và che đậy một điều gì đấy, nhưng không thể ngụy trang hay che đậy cái bên trong nói chung, vì nó sẽ bộc lộ đầy đủ ngay trong *decursus vitae* [latinh: dòng đời], vì thế, về phương diện này, cũng có thể nói: con người không gì khác hơn là chuỗi những [kết quả] hành vi của chính mình.

Trong thời đại ngày nay của chúng ta, do tách rời một cách sai lầm cái bên trong với cái bên ngoài, đặc biệt môn gọi là "chép sử thực tế hay thạo đời"[a] rất thích bôi nhọ những nhân vật lịch sử vĩ đại, làm vẩn đục và xuyên tạc việc hiểu về họ một cách trong sáng. Thay vì vừa lòng với việc đơn thuần tường thuật về những hành vi lớn mà những bậc anh hùng tầm cỡ lịch sử thế giới đã thực hiện và thừa nhận cái bên trong của họ tương ứng với nội dung của những hành trạng này, thì người ta lại thấy có quyền và có bổn phận phải dò tìm những cái gọi là "động cơ bí mật" ẩn giấu phía đằng sau những gì đã phơi bày ra ánh sáng ban ngày, để rồi cho rằng việc nghiên cứu lịch sử càng sâu sắc khi càng thành công trong việc tước bỏ vầng hào quang của tất cả những gì được ca tụng trước nay, và hạ thấp nguồn cội và ý nghĩa đích thực của chúng xuống cấp độ của sự xoàng xĩnh tầm thường. Để phục vụ cho lối chép sử "thạo đời" ấy, người ta cũng thường khuyên nên nghiên cứu môn Tâm lý học, vì nhờ đó ta biết được những động cơ đích thực đã thúc đẩy con người hành động. Môn Tâm lý học mà người ta khuyên nên học ở đây thực chất không gì khác hơn là trò "thạo đời" nhỏ mọn[b]: thay vì xem xét cái phổ biến và cái bản chất của bản tính con người thì biến cái đặc thù, cái ngẫu nhiên của những động cơ, đam mê riêng lẻ v.v... thành đối tượng nghiên cứu. Đối với những động cơ làm nền tảng cho những hành vi vĩ đại, thì, trong lối chép sử này, người viết sử thoạt đầu có sự lựa chọn giữa một bên là những lợi ích cơ bản của tổ quốc, của sự công chính, của chân lý tôn giáo v.v... và bên kia là những lợi ích chủ quan, nhỏ mọn của lòng tự phụ, lòng ham quyền lực, ham của cải v.v..., nhưng rồi bao giờ cũng xem những cái sau mới là động cơ đích thực, bởi nếu không làm thế, ắt không chứng thực được cái tiền-giả định về sự đối lập giữa cái bên trong (ý đồ của người hành động) với cái bên ngoài (nội dung của hành động). Nhưng, vì lẽ, về mặt

[a] "pragmatische Geschichtsschreibung" oder "Menschenkennerei" / "pragmatic historiography"; [b] Menschenkennerei / petty expertise about human nature.

chân lý, cái bên trong và cái bên ngoài có cùng một nội dung, nên cần thưa với sự "mẫn tiệp bậc thầy" ấy rằng: nếu quả những nhân vật anh hùng trong lịch sử chỉ quẩn quanh với những lợi ích chủ quan, nhỏ mọn, thì họ ắt đã không làm được những gì họ đã làm, và, xét đến sự thống nhất giữa cái bên trong và cái bên ngoài, cần phải thừa nhận rằng: những vĩ nhân đã muốn những gì họ đã làm, và đã làm những gì họ đã muốn.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §140

Bây giờ bàn đến phương diện *hình thức*.

- Tuy là cùng một nội dung, nhưng, như là các quy định của *hình thức*, cái bên trong và cái bên ngoài là đối lập với nhau, và đối lập một cách tuyệt đối vì đây là các sự trừu tượng về sự đồng nhất với mình (bản chất bên trong) và tính đa tạp (tồn tại bên ngoài). Tuy nhiên, hai quy định hình thức đối lập nhau này rút cục là các mômen của một hình thức duy nhất, hay của "Một hình thức" như Hegel viết. Thật thế, §§137 và 138 đã cho thấy rằng sự đồng nhất tuyệt đối về nội dung của Quan hệ này dựa trên sự đồng nhất hóa của sự phản tư-trong-mình và sự phản tư-trong-cái khác, và sau cùng, của cái bên trong và cái bên ngoài trong chừng mực sự đồng nhất ấy được thiết định bởi vận động hình thức duy nhất của lực mà bản thân sự ngoại tại hóa là sự thái hồi sự khác nhau của hai phía có mặt trong Quan hệ. Từ đó, dù tuyệt đối đối lập nhau, hai quy định hình thức của cái bên trong và cái bên ngoài cũng là đồng nhất về bản chất, vì sự đồng nhất của chúng đến từ tính phủ định của hình thức và, do đó, được liên kết với một sự đối lập tuyệt đối. Do sự đồng nhất đầy mâu thuẫn trong sự đối lập tuyệt đối mà sự thống nhất giữa cái bên trong và cái bên ngoài, về mặt hình thức, là sự quá độ đột ngột của cái này sang cái kia bằng một sự trung giới thuần túy trừu tượng. Ở §141, ta sẽ thấy sự thống nhất trực tiếp và cụ thể của cái bên trong và cái bên ngoài (được thiết định bởi sự trung giới của hình thức và kết hợp với phương diện nội dung) sẽ trở thành "*hiện thực*" như thế nào.

- Trong khi chờ đợi, từ quan điểm đơn thuần hình thức ở đây, sự quá độ đột ngột của hai hạn từ có nghĩa là cái gì thoạt đầu *chỉ* được thiết định trong một cái trừu tượng hình thức thì cũng *chỉ* là một cái trừu tượng như thế trong cái kia.

§141

Những sự trừu tượng trống rỗng – mà vì chúng, cùng một nội dung đồng nhất còn bị xem là ở trong sự quan hệ – tự thủ tiêu chính mình thông qua việc chuyển hóa trực tiếp của chúng từ cái [trừu tượng] này sang cái [trừu tượng] khác; còn bản thân nội dung không gì khác hơn là sự đồng nhất của chúng (§138); chúng là vẻ ngoài của bản chất, được thiết định như là vẻ ngoài (Schein). Thông qua sự biểu hiện ra của lực, cái bên trong *được thiết định* thành sự hiện hữu; *việc thiết định* này là sự *trung giới* bằng những sự trừu tượng trống rỗng; nó tiêu biến đi bên trong chính nó thành *sự trực tiếp*, trong đó *cái bên trong* và *cái bên ngoài* là đồng nhất *tự-mình* và *cho-mình*, và là nơi sự khác biệt giữa chúng được xác định chỉ như là tồn tại-được-thiết định đơn thuần mà thôi. Sự đồng nhất này là *Hiện thực*[a].

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §141

Tiểu đoạn §141 phác họa sự quá độ từ Quan hệ-bản chất (hay sự tương quan-hiện tượng) sang *Hiện thực*, phạm trù cuối cùng của Bản chất trước khi Khái niệm "khai hoa nở nhụy". Vì thế, §141 có nội dung "tư biện" rất cao và khó đọc.

- Quan hệ giữa cái bên trong và cái bên ngoài tuy vẫn còn là một Quan hệ nhưng chỉ diễn ra trong "*một và cùng một*" nội dung *duy nhất*. Nói cách khác, nguyên tắc hình thức nhằm phân chia nội dung này và tạo nên một Quan hệ chỉ có giá trị

[a] Wirklichkeit / Actuality.

như một sự trừu tượng trống rỗng. Thật thế, các sự trừu tượng trống rỗng (cái bên trong và cái bên ngoài) – qua đó Nội dung duy nhất có hình thức của một Quan hệ – tự thải hồi trong sự quá độ trực tiếp của cái này sang cái kia như đã thấy ở §140. Và như §138 đã nhấn mạnh, nội dung của Quan hệ rút cục không gì khác hơn là *sự đồng nhất* của cả hai (tức tiến trình của một sự ngoại tại hóa-nội tại hóa hay nội tại hóa-ngoại tại hóa). Nói ngắn, các sự trừu tượng trống rỗng (cái bên trong và cái bên ngoài) là **vẻ ngoài của bản chất, được thiết định như là vẻ ngoài (der als Schein gesetzte Schein des Wesens / the semblance of essence posited as semblance / l'apparence de l'essence, posée comme apparence)**. Điều này có nghĩa là gì?

- Như đã biết, bản chất của bản chất là phải hiện ra trong một *vẻ ngoài trực tiếp*. Thoạt đầu, vẻ ngoài này chỉ thể hiện như là một tàn dư của lĩnh vực Tồn tại ở bên trong bản chất (§§112-114); rồi, như là *sự trực tiếp* được thiết định bên trong bản chất bởi bản thân bản chất trong vận động quay trở lại chính mình của tính phủ định của nó (§§115-116); sau đó, vẻ ngoài của bản chất có được sự bền vững trực tiếp khi trở thành sự *hiện hữu* bên ngoài của bản chất (§§122, 131) trước khi biến thành *hiện tượng* (§131), và, cuối cùng, trong Quan hệ bản chất chỉ còn có hai hạn từ trừu tượng là cái bên trong và cái bên ngoài. Hai phạm trù này vẫn còn xác định sự *"ánh hiện"* năng động của bản chất, bởi cái này ánh hiện trong cái kia. Nhưng, chính trong bản thân nội dung của Quan hệ giữa cái bên trong và cái bên ngoài (cũng như giữa bản chất và tồn tại, giữa cái trung giới và cái trực tiếp) mà mỗi bên đều lột bỏ hết sự trực tiếp riêng của nó. Cái bên trong hoàn toàn chuyển sang cái bên ngoài và ngược lại. Nói khác đi, không còn một chút tàn dư nào của tồn tại – xét như là tồn tại – ở trong hai sự trừu tượng trống rỗng ấy nữa. Chúng không còn là "tồn tại" (Sein) mà chỉ là "vẻ ngoài" (Schein); chúng là vẻ ngoài từ đầu đến cuối, hoàn toàn trong suốt, không còn sự mờ đục của tồn tại. Vì thế, đúng như Hegel viết, chúng là *"vẻ ngoài của Bản chất được thiết định như là vẻ ngoài"*, nghĩa là không còn chút tàn dư nào của tồn tại. Nhưng phải chăng như thế là sự trực tiếp của tồn tại hoàn toàn bị tiêu biến? Thưa không, vì khi mọi tồn tại đều tiêu biến, dành chỗ cho vẻ ngoài và sự ánh hiện thuần túy, thì chính vẻ ngoài **như là** vẻ ngoài và chính sự ánh hiện **như là** ánh hiện đều được thiết định như là sự đồng nhất tuyệt

đối với chính mình, và như thế, chính *sự trực tiếp* của tồn tại **tuyệt đối**, nơi đó mọi sự phản tư và trung giới rút cục đều phai tàn. Và chỉ còn lại sự vận động của tư duy mà nội dung của nó là *"tự biểu lộ ra" (sich manifestieren)*. "Tự biểu lộ ra" mà không tự đánh mất mình vì vận động thuần túy này không phơi bày điều gì ngoài bản thân sự phơi bày, bởi đó là sự "tự biểu lộ thuần túy", giống như ánh sáng không phải là một Cái-gì-đó hay một sự vật, trái lại, tồn tại của nó chỉ là việc chiếu sáng (scheinen) của nó và sự chiếu sáng là bản thân sự đồng nhất của tồn tại trực tiếp của nó. (Xem: *[Đại] Khoa học Lôgic*, II, 185a). Sự quay trở về lại với vận động thuần túy của sự "chiếu sáng" hay "ánh hiện" không phải là bước thụt lùi trở về với sự "ánh hiện thuần túy" của sự phản tư của bản chất trong chính mình như ở §§115-120.

- Vậy, bản chất ta nói ở đây không còn là sự phản tư thuần túy mà là sự thống nhất của bản chất-cơ sở với tồn tại-hiện tượng. Ở đây, Hegel mới phác họa sự thống nhất giữa bản chất và tồn tại như nó **sẽ** triển khai trong *"Hiện thực"* (§142 và tiếp) và sau đó, trong *Khái niệm* (§160 và tiếp).

- Việc quay trở lại với sự "ánh hiện" **như là** sự ánh hiện và với "vẻ ngoài" (hay ánh tượng) *như là* vẻ ngoài cũng thể hiện rõ trong cái bên trong và cái bên ngoài, khi chúng không gì khác hơn là các mômen đang tiêu biến đi trong sự "tự biểu lộ" của nội dung, nghĩa là, chúng không còn là các thực thể tự tồn độc lập với nhau nữa. Cả hai bây giờ là bình đẳng trong vận động duy nhất và cụ thể của việc "tự biểu lộ ra" (Selftmanifestation) của nội dung. Ta cần hiểu rõ vận động này để dễ đi vào phạm trù "Hiện thực" tiếp theo.

- Do sự ngoại tại hóa của lực, cái bên trong – như đã thấy – *được thiết định* trong sự hiện hữu. Việc *"thiết định" (Setzen / position)* là hình thức của sự trung giới tích cực ở trong bản chất, trong khi *tồn tại-được-thiết định (Gesetztsein / Positedness / l'être-posé)* là hình thức của tồn tại được phủ định, được trung giới. Qua việc ngoại tại hóa của nó, cái bên trong tự "đẩy" mình ra khỏi cái tự-mình trực tiếp, được thiết định trong sự hiện hữu, được trung giới để trở thành cái bên ngoài.

- Như thế, việc *thiết định* này của cái bên trong trong sự hiện hữu bên ngoài tuy là một sự trung giới (Vermitteln / mediation), nhưng là một sự trung giới (bởi các cái trừu tượng *trống rỗng*, tuyệt đối *không bền vững*, tức sự trừu tượng của một cái bên trong và một cái bên ngoài) đang tiêu biến đi, nhường chỗ cho một sự *"tự-biểu lộ" trực tiếp* của tư tưởng.

- Việc thiết định còn có tính nhị nguyên của cái bên trong *ở trong* cái bên ngoài đã tự tiêu biến, nhường chỗ cho *sự trực tiếp mới mẻ*, trong đó cái bên trong và cái bên ngoài là *đồng nhất* một cách tuyệt đối, không chỉ "tự-mình" (mặc nhiên) hay cho một sự phản tư từ bên ngoài mà "cho-mình", do chính sự vận động của chúng, nói ngắn, *"tự-mình-và-cho-mình"*. Giữa cả hai vẫn còn một sự khác biệt nhưng sự khác biệt ấy chỉ thuần túy có tính hình thức, chỉ là một tồn tại-được thiết định chứ không có sự tự tồn, nghĩa là, chỉ là một tồn tại được bảo lưu, được trung giới và được tái-khẳng định hướng tới *sự tự-biểu lộ trực tiếp và tuyệt đối* như là kết quả của sự *đồng nhất* giữa cái bên trong (bản chất) và cái bên ngoài (sự hiện hữu). Sự đồng nhất ấy là **HIỆN THỰC**.

C

HIỆN THỰC

§142

Hiện thực là sự thống nhất – đã trở thành trực tiếp – của bản chất và hiện hữu, hay của cái bên trong và cái bên ngoài. Sự biểu lộ ra bên ngoài của cái hiện thực[a] là bản thân cái hiện thực, khiến cho cái hiện thực vẫn mãi là cái gì-có tính-bản chất ở trong sự biểu lộ ra này, và, chỉ là cái gì-có tính-bản chất trong chừng mực nó tồn tại trong sự hiện hữu bên ngoài, trực tiếp.

Tồn tại và *hiện hữu* đã có mặt trước đây như là các hình thức của cái trực tiếp; *tồn tại* là sự trực tiếp hoàn toàn không được phản tư và là sự *chuyển sang* cái khác[b]. Còn *hiện hữu* là sự thống nhất trực tiếp của tồn tại và sự phản tư, và, vì thế, là *hiện tượng*: đến từ cơ sở và đi [trở về] lại cơ sở [= tiêu vong][c]. Cái hiện thực là *tồn tại-được-thiết định* của sự thống nhất ấy, là sự quan hệ đã trở nên đồng nhất với chính mình, nên thoát khỏi *sự chuyển sang cái khác*; và *tính bên ngoài* của nó là năng lượng[d] của nó;
S280 trong tính bên ngoài này, nó được phản tư-trong-mình; còn sự tồn tại-hiện có (Dasein) của nó chỉ là sự *biểu lộ của chính nó*[e], chứ không phải của cái khác.

Giảng thêm:

Hiện thực và ý tưởng – chính xác là Ý niệm – thường bị đem ra đối lập lại với nhau một cách tầm thường, và, vì thế, ta thường

---

[a] das Wirkliche / the actual; [b] Übergehen / passing-over # Umschlagen / overturning; [c] zu Grund gehen / go to the ground; [d] Energie / energy; [e] Manifestation seiner selbst / manifestation of itself.

nghe rằng, mặc dù không có gì để chống lại sự đúng đắn và chân lý của một ý tưởng nào đó, nhưng chẳng hề tìm thấy trong thực tế một cái gì tương tự như thế hay có thể biến nó thành hiện thực. Tuy nhiên, những ai nói như thế chỉ chứng tỏ rằng họ không hiểu rõ về bản tính của tư tưởng lẫn của hiện thực. Bởi, một mặt, trong mọi cách nói như thế, tư tưởng được xem là đồng nghĩa với những biểu tượng, ý đồ, kế hoạch chủ quan và v.v..., và mặt khác, hiện thực được xem là đồng nghĩa với sự hiện hữu cảm tính, ngoại tại.

Những cách hiểu như thế có thể đều ổn cả trong đời sống thường ngày, khi người ta không cần chính xác lắm về những phạm trù và nội dung biểu thị của chúng; và tất nhiên có thể xảy ra trường hợp kế hoạch, hay cái gọi là "ý tưởng", chẳng hạn về một phương pháp thu thuế nào đó tự nó là tốt và hợp mục đích, nhưng không hề thấy có một loại như thế trong (cái gọi là) "thực tế" và không thể thực thị được trong những điều kiện nhất định. Nhưng, khi giác tính trừu tượng thống lĩnh những phạm trù này và cường điệu sự khác biệt giữa chúng lên đến mức xem đó như một sự đối lập cứng nhắc, cố định, và bảo rằng trong thế giới hiện thực, ta phải gạt bỏ hết mọi ý tưởng như thế đi, thì, nhân danh khoa học và lý trí lành mạnh, ta phải kiên quyết bác bỏ. Một mặt, những "Ý niệm" không chỉ được tìm thấy trong đầu óc của ta, và Ý niệm tuyệt nhiên không phải là cái gì bất lực đến nỗi nó có được hiện thực hóa hay không là tùy thuộc vào ý chí tốt lành của ta; trái lại, nó đồng thời là cái tác động và là cái hiện thực nữa. | Mặt khác, hiện thực không phải là cái gì tối tàn và phi lý tính như trong óc tưởng tượng của những con người "thực tế" vốn vô-tư tưởng hay đối bại về tư tưởng. Hiện thực, khác với hiện tượng đơn thuần, trước hết là sự thống nhất giữa cái bên trong và cái bên ngoài, vì thế không hề đối lập lại với lý tính như là một cái gì khác lạ, mà đúng hơn, nó chính là cái hợp lý tính đích thực, và, cái gì không hợp lý tính, thì, cũng vì lý do đó, không thể được xem là hiện thực. Vả chăng, điều này cũng phù hợp với việc sử dụng ngôn ngữ một cách trưởng thành, chẳng hạn, ta

dứt khoát không chịu thừa nhận một ai đó chẳng làm gì nên hồn là một nhà thơ "đích thực" hay một chính khách "đích thực".

- Nguyên do của định kiến rộng rãi về mối quan hệ giữa triết
S281 học *Plato* và triết học *Aristoteles* là ở trong cách hiểu thông thường về "hiện thực" như ta vừa bàn, và trong việc lẫn lộn giữa hiện thực [đúng nghĩa] với cái gì hữu hình và có thể tri giác một cách trực tiếp. Theo định kiến này, sự khác biệt giữa Plato và Aristoteles là ở chỗ: trong khi Plato thừa nhận Ý niệm và chỉ có Ý niệm mới là đúng thật, thì, ngược lại, Aristoteles bác bỏ Ý niệm và gắn chặt với cái gì "hiện thực", vì thế, Aristoteles phải được xem là người sáng lập và lãnh đạo thuyết duy nghiệm. Về điểm này cần lưu ý rằng: "hiện thực" tất nhiên là nguyên tắc của triết học Aristoteles, nhưng "hiện thực" của ông là *hiện thực của bản thân Ý niệm*, chứ không phải hiện thực thông thường của những gì hiện diện trực tiếp. Vì thế, nói chính xác hơn, sự tranh biện của Aristoteles chống lại Plato là ở chỗ ông cho rằng Ý niệm của Plato chỉ là *dynamis* [Hy Lạp: động lực] đơn thuần, và đòi hỏi rằng, Ý niệm – đều được cả hai ông thừa nhận như là cái duy nhất đúng thật – phải được xem một cách cốt yếu như là *energeia* [Hy Lạp: năng lực], nghĩa là, như là cái bên trong hoàn toàn biểu lộ ra bên ngoài, khiến cho Ý niệm là sự thống nhất giữa cái bên trong và cái bên ngoài. ! Nói khác đi, Ý niệm phải được xem như là *Hiện thực* theo nghĩa nhấn mạnh mà ta đã mang lại cho nó ở đây.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §142

C

HIỆN THỰC

- Nói rất khái quát, *hiện thực* kết thúc sự nhị nguyên qua đó bản chất thể hiện như là một Quan hệ *hữu hạn* giữa hai hạn từ: một bên hướng về bản chất bên trong, và bên kia hướng về tồn tại hiện

tượng trực tiếp (là nơi bản chất-bên trong ấy thể hiện ra). Bây giờ, Quan hệ giữa cái bên trong và cái bên ngoài vẫn còn là Quan hệ, nhưng là *vô hạn*, là nơi hai hạn từ tự đồng nhất hóa một cách tuyệt đối và phai tàn đi, nhường chỗ cho sự đồng nhất *động* của *hiện thực*, hiểu như sự thống nhất *trực tiếp* của tiến trình xuất hiện của bản chất. Tiểu đoạn §142 sẽ đưa ra các định nghĩa cơ bản về thế nào là *"hiện thực"*. Để hiểu tiểu đoạn quan trọng này, cần trả lời hai câu hỏi: – tại sao hiện thực lại là "sự thống nhất *đã trở thành trực tiếp* giữa bản chất và sự hiện hữu (hay giữa cái bên trong và cái bên ngoài)? – và cái gì là *chủ thể* của "hiện thực" hiểu theo nghĩa đen của động từ "wirken" (tác động, hành động) trong chữ "hiện thực" (Wirklichkeit)?

- Để dễ hiểu, cần định nghĩa *"hiện thực"* trong quan hệ so sánh với các mômen trước đây của Ý niệm. Ngay cuối §141, ta đã biết hiện thực là phạm trù mới nói lên sự thống nhất-đồng nhất của cái bên trong và cái bên ngoài (hay, nói như ở §139, là sự thống nhất giữa bản chất và sự hiện hữu-hiện tượng). Tất nhiên, các hình thức khác nhau của Quan hệ-bản chất (cái toàn bộ và những bộ phận; lực và sự ngoại tại hóa của nó; cái bên trong và cái bên ngoài) *đã* tạo nên một sự thống nhất nào đó giữa bản chất và sự hiện hữu. Nhưng, ở đây, cần nhấn mạnh rằng *hiện thực* cũng là một sự thống nhất, nhưng **"đã trở thành trực tiếp"** *(die unmittelbar gewordene Einheit / the unity become immediate / l'unité devenue immédiate)*. Vấn đề ở đây là chữ *"trực tiếp"*. Trong Quan hệ-bản chất, sự thống nhất, xét như sự thống nhất (als solche / as such / comme telle), sở dĩ chưa thể là "trực tiếp" chính là vì *sự trực tiếp (!)* còn kiên cố của bản thân các hạn từ mà sự trực tiếp ấy kết nối lại. Vì sao? Vì sự thống nhất giữa bản chất và tồn tại vẫn còn giữ hình thức nhị nguyên của một Quan hệ giữa hai bên. Nhưng, từ khi cái bên trong và cái bên ngoài đã tự chứng tỏ *chỉ* là các sự trừu tượng trống rỗng quy định một sự trung giới vốn không còn đúng nghĩa là một sự trung giới nữa, thì sự thống nhất của chúng đã *trở thành* một sự thống nhất *trực tiếp* theo nghĩa: cái bên ngoài **là** cái bên trong trong một sự liên tục tuyệt đối của việc thể hiện cái này trong cái kia. Sự trực tiếp nói ở đây không đồng nghĩa với sự tĩnh tại. Trái lại, nó là sự trực tiếp của một thực tại đang vận động; sự trực tiếp của một *hành động*, hay đúng hơn, của một sự *tác động*. Đó là một sự trực tiếp ra đời từ một sự vận động; sự quá độ hay chuyển hóa của cái bên trong sang cái bên ngoài (hay của bản chất sang hiện hữu) và ngược lại.

Nói ngắn, hiện thực không chỉ là sự thống nhất *trực tiếp* của bản chất và hiện hữu mà là sự thống nhất **"đã trở thành"** trực tiếp giữa cả hai, nghĩa là: trong sự trực tiếp của nó đã chứa đựng toàn bộ sự vận động trung giới trong tiến trình *trở thành* của nó. (Lưu ý: Hegel vẫn còn dùng chữ *"trở thành"* và *"sự trực tiếp"* vốn là hai phạm trù của lĩnh vực Tồn tại, dù đây không phải là sự trực tiếp của tồn tại-thuần túy và cũng không phải là kết quả của một sự trở thành trừu tượng. Tuy nhiên, các chữ ấy cũng báo hiệu cho thấy sự khiếm khuyết của sự thống nhất còn *"đơn thuần trực tiếp"* này như sự phát triển cao hơn của Ý niệm sẽ vạch rõ sau này.

Tóm lại, trong "sự thống nhất đã trở thành trực tiếp" ở đây, sự "thống nhất" được lấy lại ("bảo lưu") là sự thống nhất của §141, còn sự "trực tiếp đã trở thành" lấy lại sự "tiêu biến" của tiểu đoạn ấy. Bây giờ, ta đi vào câu hỏi thứ hai.

- Giống như trước đây, ta không nói "sự hiện hữu nói chung", "hiện tượng nói chung" mà nói "những cái đang hiện hữu", và "những tồn tại-hiện tượng", thì bây giờ cũng không nói "hiện thực nói chung" mà nói: *cái hiện thực (das Wirkliche / the actual / l'"effectif")*. Vậy phải hỏi: "cái hiện thực" là cái gì hay nói cách khác, cái gì là "chủ thể" của "hiện thực" (Wirklichkeit / actuality / effectivité) để là "cái hiện thực"? Với Hegel, chính *tư tưởng* (hay *Tư duy*) mới là chủ thể của hiện thực; chính nó có tính hiện thực và là "cái hiện thực". Sự thống nhất "đã trở thành trực tiếp" (giữa bản chất và hiện hữu / giữa cái bên trong và cái bên ngoài) là gì nếu không phải là việc ngoại tại hóa cái bản chất bên trong *của tư tưởng*; là chính bản thân tư tưởng mà bản chất của nó đang "hành động" ngay trong sự hiện hữu là nơi nó tự thể hiện? Đó là ý nghĩa sâu xa của chữ *"hiện thực"*: chỉ là "hiện thực" cái gì hành động hay tác động (wirken / act / agir) và tạo ra được một tác động hiệu quả*. Bản chất là "hiện thực" trong chừng mực nó tự

* Vì thế, ta gặp khó khăn rất lớn khi dịch chữ *"Wirklichkeit / actuality / effectivité)* sang tiếng Việt. Cách dịch sang tiếng Anh và Pháp cũng chỉ nhấn mạnh được khía cạnh "hành động", "tác động hiệu quả", nhưng không nói được khía cạnh "thực tại" (Realität). Nhưng cũng không thể dịch là "Realität" / reality / realité) vì phạm trù này rất nghèo nàn, thiếu vắng khía

ngoại tại hóa, *tự biểu lộ (sich manifestieren)* trong sự hiện hữu-hiện tượng. Vậy, trước khi đi tới Khái niệm, "hiện thực" là hình thức đầu tiên của sự hòa giải cụ thể và trực tiếp giữa sự phản tư và sự trực tiếp, giữa bản chất và tồn tại. Phần *"Nhận xét"* sẽ minh giải rõ hơn, vì thế cần đọc phần *Nhận xét* với tất cả sự chăm chú.

- **Phần Nhận xét cho §142**

- Hãy so sánh kỹ giữa hình thức mới của cái trực tiếp với các hình thức đã gặp trước đây. Trước đây, ta có hai hình thức của cái trực tiếp: *tồn tại* và *sự hiện hữu*. Tồn tại là sự trực tiếp *không được phản tư*, nghĩa là, thuần túy và trừu tượng không có sự phản tư lẫn sự trung giới nội tại, khiến cho vận động của tư tưởng luôn ở bên ngoài từng mômen của nó và mỗi mômen là một *sự quá độ* hay sự *chuyển sang mômen khác*. Vì thế, tồn tại không phải là một tồn tại tự-mình-và-cho-mình: nó làm mồi cho sự phủ định, chứ sự phủ định không phải là hành vi của chính nó; nói ngắn, tồn tại *trở thành* nhưng không *"tác động"*, không phải là "hiện thực". Trong khi đó, *sự hiện hữu* (§123) là sự thống nhất trực tiếp của sự phản tư-trong-mình và sự phản tư-trong-cái khác, hay nói khái quát hơn, của tồn tại và sự phản tư. Nó vừa là trực tiếp vừa là tương quan. Sở dĩ sự hiện hữu là cao hơn (về lôgíc) so với tồn tại, vì, –được trung giới bởi sự thải hồi của sự phản tư-cơ sở của bản

---

cạnh trước. Vì thế, ở nửa trước của bản dịch quyển *Hiện tượng học Tinh thần* sang tiếng Pháp, J. Hyppolite dịch là "réalité effective"; nhưng thấy ruờm quá, nên ở nửa sau, ông đành hy sinh chữ "realité" để dịch thành "effectivité". Trong tiếng Việt, chúng tôi lưu ý đến sự gần gũi của hai chữ "Realität" và "Wirklichkeit" với hai phạm trù của *Kant* ("Realität" / "thực tại" thuộc phạm trù *Chất* nói lên sự khẳng định trong tư tưởng; ví dụ: hình tam giác có ba góc, còn "Wirklichkeit" (hay Dasein / "hiện thực" thuộc phạm trù *Tình thái (Modalität)* nói lên sự khẳng định về sự tồn tại / không tồn tại (thực sự) của sự vật *đối với* sự nhận thức, ví dụ: hôm nay trời mưa, hình tam giác có thực được vẽ lên giấy...) (xem: Kant, PPLTTT, B102 và tiếp. Sđd, BVNS, tr. 238 và tiếp), nên để nghị cũng dịch chữ "Wirklichkeit" là *"hiện thực"* cho nhất quán. Đây chỉ là cách dịch có tính "quy ước" tạm thời, trong khi chờ đợi có cách dịch khác tốt hơn, vì nó vẫn chưa nói lên được khía cạnh "tác động hiệu qua" (Dịch là: "hiện thực-hiệu qua" thì quá ruờm; dịch là "hiệu thực" thì quá cầu kỳ, khó hiểu).

chất –, sự trực tiếp của nó mang theo mình sự trung giới và vận động phủ định của sự phản tư, thể hiện trong cái đang hiện hữu cụ thể là *sự vật*. Nhưng, sự thống nhất trực tiếp này dành ưu tiên cho sự trung giới. Nó không chịu đựng nổi sức nặng của sự mâu thuẫn và vì thế, ngã quỵ trước tính phủ định luôn kéo nó vào trong một sự ánh hiện không ngừng trong-cái-khác. Nó trở thành một *tồn tại-hiện tượng* đơn thuần, và sự hữu hạn của nó gắn liền nó với một sự vô hạn của những tồn tại-hiện tượng khác, tạo nên tổng thể *hiện tượng* của bản chất hay của sự ánh hiện của bản chất. Sự hiện hữu, khi trở thành hiện tượng, quay trở lại với *cơ sở-bản chất* làm cho nó ngã gục. Vì thế, hiện tượng không phải là ít đúng thật hơn sự hiện hữu, trái lại, là đúng thật hơn, vì nó là sự hiện hữu-bản chất, tuy không đủ sức mang gánh nặng của sự phủ định. *Chính sự bất lực này đã phân biệt sự hiện hữu với hiện thực*. Cái hiện thực tuy vẫn là một cái đang hiện hữu (sự thống nhất trực tiếp giữa tồn tại và sự phản tư / hay giữa sự hiện hữu và bản chất) nhưng là sự thống nhất *đã trở thành* trực tiếp, hay, như Hegel viết, là *tồn tại-được thiết định (Gesetztsein / positedness / l'être-posé)* của sự thống nhất này. Có nghĩa là gì? "Tồn tại-đã-trở-thành" hay "tồn tại-được-thiết định" này của sự thống nhất trực tiếp giữa tồn tại và sự phản tư có nghĩa: từ nay, trong "hiện thực", sự trực tiếp và sự phản tư đều tuyệt đối *được thiết định* hay *được trung giới* (định nghĩa ở §116), nghĩa là, chỉ còn là những mômen đơn thuần có tính ý thể (= bị vượt bỏ, thải hồi) bên trong vận động tuyệt đối. Từ nay, sự trực tiếp của sự hiện hữu không còn ngã gục một cách trừu tượng mà quay trở về đồng nhất với mình và phương diện của sự dị biệt hóa chỉ còn là một mômen của vận động duy nhất của hiện thực. Chính vì thế, Hegel còn gọi cái hiện thực là *Quan hệ-đã-trở-thành đồng nhất-với-mình (das mit sich identisch gewordene Verhältnis / the relationship that has become identical wih itself / le Rapport devenu-identique-avec-soi)*. Cần giải thích rõ hơn:

- Quan hệ – xét như là Quan hệ – bao giờ cũng diễn tả tính phản tư của bản chất: nó là "tính tương quan" và được đặt vào mối "quan hệ" dị biệt hóa. Nhưng, kinh qua phép biện chứng-đồng nhất hóa của cái bên trong và cái bên ngoài, Quan hệ ấy đã mất đi tính cách phiến diện của "Quan hệ" mà trở thành một Quan hệ đồng nhất với mình, nghĩa là tính phản tư của nó tự vượt bỏ theo hướng trở thành sự trực tiếp và hợp nhất tuyệt đối với sự trực tiếp. Từ đó, cái hiện thực không còn ánh hiện mình trong cái khác theo

kiểu các mômen trước đây nữa, vì, trong nó, tính phản tư trong cái khác của việc ánh hiện chuyển hóa thành sự tái-đồng nhất hóa với mình. Hegel dùng cách viết rất ấn tượng: *tính ngoại tại của nó là năng lượng của nó*. Việc dựa vào khái niệm "năng lượng" hay "tiềm lực" (energia) của Aristoteles có nghĩa: cái hiện thực là cái bên trong, trong chừng mực nó là hành động của chính mình ở trong cái bên ngoài (là nơi nó tự thể hiện). Thay vì đánh mất mình trong tính ngoại tại, nó gây tác động hiệu quả ở đó; nó tự hiện thực hóa mình ở đó. Do đó, *tồn tại-hiện có (Dasein / being-there / être-là)* ở bên ngoài của cái hiện thực, tức tồn tại trực tiếp của nó chỉ là *sự biểu lộ chính bản thân mình. (Manifestation seiner selbst / Manifestation of itself / Manifestation de soi-même)* chứ không phải của một cái khác.

- Trong bản chất-hiện thực – nơi hình thức của Quan hệ đã tiêu biến –, từ nay bản chất không có nội dung nào khác ngoài bản thân *hình thức* của sự tự biểu lộ bản thân. Trong hiện thực, hiện tượng cũng không còn là sự ánh hiện trừu tượng đến vô tận. (Giống như trong lĩnh vực Tồn tại, *Lượng* được bảo lưu trong sự cân bằng về chất của *Hạn độ*, hiện thực không còn đơn giản là sự phản tư-trong-cái khác mà là sự *tự-biểu lộ mình cho chính mình ở trong mình*).

- Qua đó, hiện thực tự giải phóng đáng kể ra khỏi tính phản tư và tính nhị nguyệt tiêu biểu của bản chất và tiếp cận với Khái niệm như là sự liên tục tuyệt đối chính mình của tư tưởng trong việc *tự-đặc thù hóa* của nó. Tất nhiên, hiện thực chưa tự đặc thù hóa, chưa tự-quy định, chưa tự-phát triển như một *Chủ thể tự do*, nhưng đã là chính mình trong sự tự biểu lộ. Vì thế, Khái niệm (§§158, 159) sẽ không đến để thay chỗ cho hiện thực mà chỉ thiết định *mình nhiên* sự phát triển này. Bấy giờ, trong Khái niệm, cái tác động trong hiện thực sẽ là *hành vi cá biệt* của một Chủ thể tự do, có quyền năng tự-biểu lộ. (Xem thêm các câu văn tuyệt diệu của Hegel về điểm này trong *[Đại] Khoa học Lôgíc*, II, 169c-170a).

§143

Hiện thực, như là cái cụ thể này, bao hàm các sự quy định trên đây [bản chất và hiện hữu, cái bên trong và cái bên

ngoài] và sự khác biệt của chúng; và, vì thế, nó cũng là sự phát triển của chúng, khiến cho chúng đồng thời được quy định ở trong nó như là về ngoài, hay, chỉ đơn thuần được thiết định (§141).

1. Như là *sự đồng nhất* nói chung, hiện thực trước hết là *khả năng*, – tức, sự phản tư-trong-mình được thiết định như là *tính bản chất trừu tượng* và *không bản chất*, đối lập lại với sự thống nhất *cụ thể* của cái hiện thực. Khả năng là *cái gì, về bản chất*, [phải] trở thành hiện thực, nhưng theo kiểu đồng thời *chỉ là* khả năng thôi.

Có lẽ chính sự quy định về *khả năng* đã cho phép *Kant* xem nó – cùng với hiện thực và tất yếu – như là *các tình thái*[a] "vì lẽ các sự quy định này không làm tăng thêm [hay mở rộng] gì cho khái niệm nhằm *xác định* đối tượng cả, mà chỉ *diễn tả* mối quan hệ [của chúng] với quan năng nhận thức thôi"[202]. Trong thực tế, khả năng là sự trừu tượng trống rỗng của sự phản tư-trong-mình, là cái trước
S282 đây được gọi là cái bên trong, còn bây giờ thì được xác định như là cái bên trong ngoại tại[b], bị thủ tiêu, *chỉ đơn thuần được thiết định*, và như thế, bây giờ *được thiết định* như là một tình thái đơn thuần, như một sự trừu tượng không đầy đủ, hay, cụ thể hơn, như là chỉ thuộc về tư duy chủ quan. Ngược lại, hiện thực và tất yếu quả thật là cái gì không chỉ đơn thuần là *cách thức* [chủ quan][c] cho cái gì khác, đúng hơn, chúng là cái đối lập lại, [bởi] chúng được thiết định như là cái cụ thể không chỉ được thiết định mà đã hoàn chỉnh trong chính nó.

- Vì lẽ khả năng, trước hết, là hình thức đơn thuần của *sự tự-đồng nhất*, ngược lại với cái cụ thể là cái gì hiện thực, nên quy tắc dành cho nó chỉ là: cái gì đó không được tự

[a] Modalitäten / modalities; [b] das äußerliche Innere / external inwardness; [c] Art und Weise / mode or manner.

[202] Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B266.

mâu thuẫn với chính mình; cho nên: *"tất cả đều là có thể có"*, bởi hình thức này của sự đồng nhất có thể được mang lại cho mọi nội dung bằng sự trừu tượng. Nhưng, *"tất cả cũng đều không có thể"*, vì trong mọi nội dung bất kỳ, – là cái gì cụ thể –, tính quy định của nó chỉ có thể được nắm bắt như một sự đối lập nhất định, và, do đó, như một sự mâu thuẫn.

- Vì lý do đó, không có gì trống rỗng hơn cho bằng nói về những khả thể và những bất-khả thể thuộc loại này. Nhất là trong triết học, càng không được phép cứ nói về việc chứng minh rằng *"điều này là có thể"* hay *"điều kia là có thể"*, và, như người ta thường nói, điều này, điều kia là *"có thể* suy tưởng được". Và nhà sử học cũng đã được cảnh báo trực tiếp là không nên dùng phạm trù "có khả năng", vốn đã tự chứng tỏ nơi chính nó là không đúng thật. | Nhưng, sự bén nhạy của giác tính rỗng tuếch lại vẫn hết sức thích thú trong việc phát hiện không đâu vào đâu về những "khả năng" và "nhiều khả năng" khác nữa.

Giảng thêm:

"Khả năng" [hay *khả thể*] thoạt đầu được hình dung như là sự quy định phong phú hơn và bao trùm rộng rãi hơn, còn *"hiện thực"*, ngược lại, là nghèo nàn hơn và bị hạn chế hơn. Vì thế, ta nói: "tất cả đều có thể, nhưng không phải vì có thể mà đều trở thành hiện thực". Nhưng, trong thực tế, nghĩa là, trong tư tưởng, hiện thực là cái bao trùm hơn, bởi, với tư cách là tư tưởng cụ thể, nó chứa đựng khả năng như là một môment trừu tượng ở bên trong nó. Điều này cũng được tìm thấy dễ dàng
S283 ngay trong ý thức thông thường của ta, bởi khi nói về sự khác biệt giữa *khả năng* và *hiện thực*, ta gọi khả năng là cái *"chỉ* có thể có" mà thôi.

- Người ta cũng thường nói rằng khả năng đồng nghĩa với "có thể suy tưởng được". Nhưng ở đây, "suy tưởng" hay "tư duy" chỉ được hiểu như là việc nắm bắt một nội dung ở trong hình

thức của sự đồng nhất trừu tượng. Song, vì lẽ mọi nội dung đều có thể quy thành hình thức này và bị tách rời với những mối quan hệ, nên ngay cả cái phi lý nhất, vô nghĩa nhất cũng đều có thể được xem là "có thể có". Mặt trăng tối nay có thể rơi xuống đất, vì mặt trăng là một vật thể bị tách rời với qua đất [tức thoát ly khỏi mối quan hệ với quả đất], cho nên cũng "có thể" rơi xuống giống như hòn đá rơi xuống sau khi bị ném lên không trung. Một ông vua Hồi giáo ở xứ Thổ Nhĩ Kỳ "có thể" trở thành Giáo hoàng, vì ông ta cũng là một con người, có thể cải đạo sang Kitô giáo, trở thành linh mục và cứ thế v.v... Khi nói về những "khả năng" như thế, người ta chủ yếu dùng đến quy luật tư duy về "cơ sở" như đã bàn trước đây, theo đó, cái gì đó là "có khả năng" khi đưa ra được một "cơ sở" hay "lý do". Người càng ít học thì càng ít biết đến những mối quan hệ nhất định của những đối tượng được xem xét, vì thế càng dễ có xu hướng nghiên về những khả năng trống rỗng, chẳng hạn, như nơi những "chính khách phòng trà" trong lĩnh vực chính trị.

Hơn nữa, trong những vấn đề thực hành, cũng không hiếm những ý đồ đen tối và sự trì trệ núp mình đàng sau phạm trù "khả năng" để tránh né những bổn phận nhất định; những điều ta nói trước đây về việc sử dụng nguyên tắc "đặt cơ sở" cũng đúng ở đây. Những ai có óc thực tế và hợp lý đều không để mình bị lôi cuốn bởi cái gì "có thể", chính là bởi vì nó chỉ "có thể" mà thôi; thay vào đó, họ nắm vững những gì là hiện thực, – và tất nhiên, không hiểu "hiện thực" như cái gì đang có mặt một cách trực tiếp. Trong đời sống hàng này cũng không thiếu những câu ngạn ngữ nói lên sự xem thường khả thể trừu tượng ấy, chẳng hạn: "một con chim sẻ trong tay còn hơn mười con bồ câu trên nóc nhà" [hay: "bỏ mồi bắt bóng"].

Và, thêm nữa, nếu tất cả mọi sự đều có thể được xem là "có khả năng" thì ta cũng có quyền nói ngược lại: mọi sự đều có thể được xem là "không có khả năng", bởi bất kỳ nội dung nào (xét như là nội dung, tức bao giờ cũng là cái gì-cụ thể) không

chỉ chứa đựng những quy định khác nhau mà còn đối lập với nhau nữa. Chẳng hạn; không có gì "bất khả" hơn việc Tôi hiện hữu, bởi cái "Tôi" vừa là sự quan hệ với chính mình một cách đơn giản vừa là mối quan hệ với cái khác một cách vô-điều kiện. Tình hình cũng đúng như thế với bất kỳ nội dung nào
S284 khác trong thế giới tự nhiên và tinh thần. Ta có thể nói rằng vật chất là "bất khả", vì nó là thống nhất giữa việc hút và việc đẩy. Cũng hệt như thế với sự sống, luật pháp, tự do, và trên hết với bản thân Thượng đế như là Thượng đế đúng thật, nghĩa là Thượng đế "ba ngôi", trong khi "tính tam vị nhất thể" là một khái niệm đã bị giác tính trừu tượng ở thời Ánh sáng thủ tiêu, vì theo nguyên tắc của nó, một khái niệm như thế bị xem là mâu thuẫn với tư duy. Nếu giác tính trống rỗng lẩn quẩn trong những hình thức trống rỗng này thì công việc của triết học ở đây là phải vạch rõ tính vô hiệu và tính vô-nội dung của chúng. "Có khả năng" hay "không có khả năng" là tùy vào nội dung, nghĩa là tùy vào [cái] toàn thể của những mômen của hiện thực, mà Hiện thực – trong sự triển khai đầy đủ những mômen của nó – tự cho thấy là sự Tất yếu.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §143

- Sau khi xác định nội dung tổng quan của *"hiện thực"*, từ §143 đến §149, bàn về *ba mômen* của hiện thực: *khả năng (khả thể)* – *bất tất (ngẫu nhiên)* – và *tất yếu*. Trước hết, ta hỏi: tại sao *hiện thực* lại cũng có các mômen quy định?

- Dù không còn là tồn tại thuần túy, hiện thực vẫn là một hình thức của cái trực tiếp. Sự trực tiếp của nó là của một vận động ngoại tại hóa, qua đó nó là sự biểu lộ chính mình. Do tính chất *cụ thể* của sự trực tiếp của nó, hiện thực vẫn còn là sự phản tư và vẫn còn thuộc về lĩnh vực phân đôi – tuy không phải là nhị nguyên – của bản chất. Như thế, ta tìm thấy trong nó sự thống nhất cụ thể của những quy định khác nhau ngay trong việc ngoại tại hóa: sự phân biệt và sự thống nhất của "mình" và "tính ngoại tại". Nói khác đi, là một sự thống nhất trực tiếp nhưng phức tạp giữa bản chất và sự hiện hữu, hiện thực bao gồm các quy định *hình thức*

của cái bên trong và cái bên ngoài, của sự phản tư-trong-mình và sự phản tư-trong-cái khác v.v...

Vì thế, ngay trong lòng sự tự-biểu lộ mình, hiện thực *lặp lại* các quy định ấy lẫn các sự khác biệt giữa chúng, nhưng lại *"phát triển"* chúng một cách mới mẻ bằng chính sự triển khai của mình. Chữ *"phát triển" (Entwicklung / development)* là một phạm trù được vay mượn từ Lôgíc học về Khái niệm (§161) nói lên sự phục tùng hoàn toàn của mỗi quy định tự do của Khái niệm dưới tính toàn thể của Khái niệm. Như thế, ở đây, đã có sự báo hiệu về một sự "phát triển" nơi hiện thực, nơi đó các quy định *hình thức* của hiện thực chỉ được hiện thực triển khai với tư cách là được quy định *"nơi nó" (an ihr / in it / en elle)* chỉ như là vẻ ngoài đơn giản, như là các hạn từ đơn thuần *được thiết định* như §141 đã khẳng định. Nói rõ hơn, các hạn từ của Quan hệ là cái bên trong và cái bên ngoài nay bị hạ thấp xuống và bị tương đối hóa thành hai phạm trù: *khả năng (khả thể)* và *sự bất tất (ngẫu nhiên)* như là hai mômen của hiện thực. Bây giờ, ta bắt đầu xét hai mômen bị giáng loại ấy.

1) Khả năng (khả thể) (Möglichkeit / possibility / possibilité)

- Như vừa nói, hiện thức lặp lại các quy định hình thức trước đây ở cấp độ tư biện cao hơn. Các quy định thuần túy trước đây của sự phản tư: *sự đồng nhất*, *sự khác biệt* và *cơ sở* nay có các quy định tương đương, nhưng phong phú hơn nhiều. Trước hết, với tư cách là *sự đồng nhất* nói chung, hiện thực thoạt đầu là *KHẢ NĂNG (KHẢ THỂ)*. *Khả năng* không gì khác hơn là sự phản tư-trong-mình trừu tượng của cái hiện thực, được biểu thị bằng sự *đồng nhất trống rỗng*, có thể áp dụng cho mọi sự mọi vật: tất cả đều đồng nhất với chính nó, thế thì mọi cái thực tồn hay hiện thực đều là "khả hữu", đều "có thể có" cả.

- Tuy nhiên, trong hiện thực cụ thể, sự phản tư-trong-mình một cách hình thức ấy không thể là gì khác hơn một mômen được ý thể hóa (= được thải hồi) và hoàn toàn được thiết định của sự thống nhất cụ thể của cái hiện thực. Đối diện với sự thống nhất này, sự phản tư-trong-mình của cái hiện thực (tức khả thể đơn thuần) được thiết định như là *"tính bản chất trừu tượng và không-bản chất" (die abstrakte und unwesentliche Wesentlichkeit / posited as the abstract and unessential essentiality / posée*

comme l'essentialité abstraite et inessentielle). Tại sao nhắc lại ở đây chữ "không-bản chất"? Ta nhớ rằng ở §114, cái bản chất và cái không-bản chất biểu thị bản chất và tồn tại (ngay khi bản chất mới xuất hiện) như còn tách rời nhau một cách trừu tượng, thay vì được hợp nhất trong nhất thể cụ thể của bản chất đúng thật. Ở đây, ta gặp lại chính sự trừu tượng và phân ly ấy. "*Tính bản chất*" *(Wesentlichkeit)* nói lên tính chất trừu tượng của bản chất-hiện thực trong chừng mực nó là sự phản tư-trong-mình đơn giản, tức: là *khả thể*. Tuy rằng, về bản chất, bản chất là tồn tại tự-mình-và-cho-mình, theo nghĩa đó, nó thiết yếu là sự phản tư-trong-mình, nhưng, bao lâu còn mang hình thức này của sự đồng nhất gợi lên sự trực tiếp của tồn tại, tính bản chất của nó vẫn còn trừu tượng, và, rút cục, là không-bản chất, bởi bản chất chỉ là bản chất một cách cụ thể khi mang trong mình cái không-bản chất, tức trong quan hệ với cái không-bản chất. Vì thế, theo một nghĩa nào đó, *khả thể* là cái *bản chất* **đối với** *hiện thực (zur Wirklichkeit)*, vì nó biểu thị mômen tự-tồn của sự phản tư-trong-mình của bản chất, và sự phản tư này rút cục là cơ sở cho *sự hiện hữu* hiện thực. Nhưng, vì lẽ bản chất hiện thực phải là nhất thể cụ thể (giữa sự phản tư của bản chất và sự trực tiếp của sự hiện hữu), khả thể là cái bản chất của hiện thực, nhưng theo nghĩa: đồng thời **chỉ** là khả thể (***nur*** Möglichkeit / **only** possibility / **seulement** possibilité). *Chỉ là* khả thể, bản chất bộc lộ trong sự trừu tượng và khiếm khuyết của mình so với hiện thực toàn diện. Không có *tồn tại trực tiếp* thì bản chất tuyệt nhiên không có chân lý mà chỉ còn là một khả thể đơn thuần.

Phần Nhận xét cho §143

Ta chỉ lưu ý nhận xét sau đây:

- Là sự trừu tượng trống rỗng của sự phản tư-trong-mình, khả thể chính là *cái bên trong* đã gặp trước đây. Chỉ có điều, trong hiện thực, cái bên trong được xác định minh nhiên, trong khi khả thể đơn thuần – như là cái bên trong bị thải hồi – tức là cái bên trong khiếm khuyết, không-bản chất, và, do đó, là *bên ngoài* đối với hiện thực đích thực. Hiểu như thế, cái bên trong và cái khả hữu không phải là bản thân hiện thực mà chỉ là một phương diện hay một "*tình thái*" *(Mode)* không có sự bền vững của hiện thực. Nếu sự không-bền vững lôgic của khả thể thuần túy này được lý giải một cách *nhận thức luận*, thì khả thể được xem chỉ như là một

tình thái của tư tưởng *chủ quan* chứ không phải một tính quy định khách quan của sự vật.

- Theo Hegel, *Kant* đã có công và có lý khi xếp *"khả thể"* vào hàng ngũ các phạm trù về *tình thái (Modalität)*. (Xem: Kant, PPLTTT, B266). (*Kant* viết: "Các phạm trù về tình thái có đặc điểm riêng là: chúng là các thuộc tính được *đưa thêm vào* cho những khái niệm; chúng không làm tăng lên [hay mở rộng] gì cho khái niệm nhằm xác định đối tượng cả, mà chỉ diễn tả *mối quan hệ của chúng với quan năng nhận thức mà thôi*"). Do đó, *Kant* còn viết tiếp: "Dù khái niệm của tôi về một sự vật đã hoàn chỉnh rồi, tôi vẫn có thể đặt câu hỏi: liệu đối tượng ấy chỉ *có thể có* hay *thực sự có*, và nếu thực sự có thì có *tất yếu* phải có hay không? Qua câu hỏi này, tôi không suy tưởng thêm về một quy định nào *trong bản thân* đối tượng mà chỉ tự hỏi: đối tượng ấy (cùng với tất cả những quy định của chúng) *quan hệ như thế nào* với giác tính"... Như thế, *Kant* xem *"khả năng, hiện thực, tất yếu"* đều là các "tình thái" của nhận thức chứ không phải của *bản thân sự vật*. Hegel chỉ đồng ý với Kant ở điểm thứ nhất ("khả thể" là tình thái chủ quan) còn cho rằng Kant đã sai lầm khi cho rằng "hiện thực" và "tất yếu" cũng chỉ là một mômen ý thể hay được thiết định. Theo Hegel, hiện thực và tất yếu không phải là *phương diện* (nhận thức luận) của hiện thực mà là bản thân hiện thực trong sự hoàn tất cụ thể của nó! Ở đây, thêm một lần nữa, ta thấy sự khác biệt *về chất* của hai "mô hình" tư duy giữa Kant và Hegel.

§144

2. Nhưng, trong sự khác biệt với *khả năng* như là sự phản tư-trong-mình, bản thân *cái hiện thực* chỉ là cái cụ thể *ở bên ngoài*, tức, là cái trực tiếp *không-bản chất*. Hay, [nó chỉ mới tồn tại] một cách trực tiếp, trong chừng mực thoạt đầu (§142) mới là sự thống nhất đơn giản của cái bên trong và cái bên ngoài, một sự thống nhất mà bản thân [còn] là trực tiếp, nên cái hiện thực là [hiện thực] như cái bên ngoài *không-bản chất*. | Và như thế, nó đồng thời (§140) là cái gì *mới chỉ là* bên trong, là sự trừu tượng của việc phản tư-trong-mình; do đó, bản thân nó được xác định như một cái *chỉ có* khả năng mà thôi. Khi chỉ có giá trị như một khả

năng đơn thuần, cái hiện thực là *một cái bất tất*[a], và, ngược lại, khả năng là bản thân *sự ngẫu nhiên*[b] đơn thuần.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §144

2) Sự bất tất (ngẫu nhiên) (Zufälligkeit / contingence)

Sự bất tất và các phạm trù đi kèm được dành cho ba tiểu đoạn. Tiểu đoạn đầu (§144) cho thấy sự quá độ từ *hiện thực khả hữu [có thể có]* sang *hiện thực ngẫu nhiên*. Sự quá độ này có thể xét bằng hai con đường khác nhau (cùng dẫn đến một kết quả) bằng chữ **"hoặc"** ở giữa phần *Chính văn*.

- §143 đã xét hiện thực – như là sự đồng nhất – trước hết là khả thể và *chỉ là* khả thể. Nhưng, cái hiện thực sẽ còn gì nếu tước đi mômen phản tư-trong-mình (sự đồng nhất) vừa bản chất vừa không-bản chất? Cái hiện thực chỉ còn cách là phải *khác biệt* với khả thể, tức với sự phản tư-trong-mình đồng nhất của hiện thực. Vậy, bản thân cái hiện thực chỉ còn là hiện thực *trực tiếp cụ thể* như là "sự thống nhất đã trở thành trực tiếp của bản chất với sự hiện hữu" (§142), nhưng bị tước bỏ mômen *tính nội tại-bản chất*, nghĩa là, chỉ còn là cái *bên ngoài cụ thể*, cái *trực tiếp không-bản chất*. Cái *bên ngoài cụ thể* này là hời hợt, vì khả thể bên trong của nó là *ở bên ngoài nó*. Trong chừng mực là sự khác biệt với khả thể của mình và với sự phản tư-trong mình, cái hiện thực không gì khác hơn là cái trực tiếp *không-bản chất*. Cũng hệt như khả thể "*chỉ là*" khả thể trước đây, cái hiện thực mà chỉ là cái cụ thể bên ngoài và cái trực tiếp không-bản chất – so với hiện thực toàn diện – sẽ cũng "**chỉ là** một thực tại *bất tất, ngẫu nhiên*, nghĩa là, một tồn tại hay một hiện hữu không có hề sâu bản chất và không có sự bền vững của riêng nó.

- Cái hiện thực mà đối lập lại với sự phản tư-trong-mình hay với khả thể của hiện thực (§143) sẽ thể hiện như là cái *bên ngoài thuần túy* và *không-bản chất*. Ta nhớ lại phép biện chứng ở §140:

---

[a] ein Zufälliges / something-contingent; [b] der bloße Zufall / mere chance.

cái gì chỉ là một cái bên ngoài thì trước hết cũng *chỉ là* một cái bên trong, nghĩa là, (theo định nghĩa ở §138), sự trừu tượng trống rỗng của sự phản tư-trong-mình. Như thế, khi là một cái bên ngoài bị cắt đứt với tính bên trong của bản chất, cái hiện thực đồng thời là cái gì "chỉ là" bên trong theo định nghĩa trên. Rồi ở §143, ta nhớ rằng sự trừu tượng của sự phản tư-trong-mình là cái gì định nghĩa cái hiện thực như "một cái *chỉ là* khả hữu" ("als ein *nur* Mögliches" / "something *only* possible"). Với tính cách và giá trị của một khả thể đơn thuần như thế, cái hiện thực là một *cái NGẪU NHIÊN, BẤT TẤT (ein Zufälliges / a contingent)*. Vì sao? Một thực tại ngẫu nhiên, bất tất (gốc latinh: cadere: rơi rụng) là một thực tại mà số phận của nó là phải "rơi rụng" (zu fallen): cái ngẫu nhiên là một cái hiện thực được quy định như là *"chỉ có thể có"*, nghĩa là, ngược lại, *cũng có thể không có*. Nói ngắn, nó vừa *có-cơ sở* vừa *không-có cơ sở*. "Không-có cơ sở" vì không chứa đựng sự trung giới làm cơ sở biện minh cho sự hiện hữu của nó. "Có-cơ sở" vì, với tư cách là sự phản tư-trong-mình trừu tượng, nó chỉ có cơ sở ở bên ngoài nó; nói khác đi, cái ngẫu nhiên không có cơ sở bên trong mà chỉ có một cơ sở bên ngoài, nơi một cái khác.

- Vấn đề ở đây là phải nhận ra *sự đồng nhất trực tiếp giữa khả thể thuần túy và sự bất tất*: khả thể (*chỉ là* cái bên trong của hiện thực) cũng *chỉ là* hiện thực bên ngoài hay sự bất tất. Để hiểu điều này, ta cần nhớ rằng đây là tư tưởng hiện thực của Logos trong hành vi tự-biểu lộ cái bản chất phủ định tạo nên bề sâu nội tại của nó. Nếu nắm lấy sự trừu tượng – bên ngoài sự vận động cụ thể của mọi sự phản tư bên trong –, Logos còn có thể là gì ngoài *khả thể thuần túy* của việc phát triển hiện thực của nó?

§145

Khả năng và bất tất là các mômen của hiện thực: cái bên trong và cái bên ngoài, được thiết định như các hình thức đơn thuần, tạo nên *tính ngoại tại* [hay tính bên ngoài] của cái hiện thực. Chúng có sự phản tư-trong-mình của chúng ở trong cái hiện thực được quy định *ở trong-mình*, nghĩa là, ở trong *nội dung*, như là cơ sở quy định bản chất của chúng. Do đó, tính hữu hạn của cái bất tất và cái khả hữu chính là

ở trong sự khác biệt của sự quy định-hình thức với nội dung; và, *vì lý do đó, liệu một cái gì đó là bất tất và khả hữu là tùy thuộc vào nội dung.*

Giảng thêm:

Mới *chỉ* là cái bên trong của hiện thực, nên, vì lý do đó, khả năng chỉ là hiện thực bên ngoài đơn thuần hay cũng chính là
S285 *sự bất tất*. Nói chung, cái bất tất là cái gì có cơ sở [lý do] tồn tại của nó không ở trong bản thân nó mà ở trong cái khác. Đó là hình thái đầu tiên mà hiện thực tự trình hiện cho ý thức, và rất thường bị lẫn lộn với *bản thân hiện thực*. Nhưng, cái bất tất chỉ là cái hiện thực trong hình thức phiến diện của sự phản tư-trong-cái khác, hay, cái hiện thực được xét như cái gì đơn thuần có thể có. Vì thế, ta xem cái bất tất như là cái gì có thể có mà cũng có thể không có, như cái gì có thể là thế này mà cũng có thể là thế kia, nghĩa là, như cái gì mà tồn tại hay không-tồn tại, tồn tại cách này hay tồn tại cách khác đều không được đặt cơ sở bên trong bản thân nó mà ở trong một cái khác. Cho nên, một mặt, nhiệm vụ chung của nhận thức là phải vượt qua cái bất tất, mặt khác, trong lĩnh vực thực hành, vấn đề cốt yếu là không được dừng lại ở cấp độ của sự bất tất của ý muốn hay của *sự tự do lựa chọn*[a] [đơn giản]. Tuy thế, nhất là trong thời đại ngày nay, vẫn thường xảy ra việc người ta quá đề cao sự bất tất một cách không đúng đắn và gán cho nó một giá trị mà nó vốn không có, cả trong lĩnh vực tự nhiên lẫn trong thế giới tinh thần. Trước hết, đối với Tự nhiên, nó thường được ca tụng chủ yếu chỉ là ở sự phong phú và đa tạp của những hình thái của nó mà thôi. Nhưng, tạm không xét tới sự triển khai của Ý niệm vốn có mặt trong Tự nhiên, thì sự phong phú (xét như bản thân nó) chẳng mang lại sự đáng quan tâm nào cao hơn cho lý tính, và tính đa tạp rất lớn của những hình thái vô cơ và hữu cơ chỉ mang lại cái nhìn trực quan về một sự bất tất tự lạc

[a] Willkür freedom of choice.

lối trong tính bất định. Dù sao, trò chơi đầy màu sắc của vô vàn những động vật và thực vật cá biệt, những hình ảnh tụ tán không lường được của những đám mây v.v..., – tất cả đều bị điều kiện hóa bởi những tình huống ngoại tại –, không nên được đánh giá cao hơn những "tạp niệm" vốn cũng bất tất như thế ở trong một đầu óc hiến mình cho sự tùy tiện; và sự thán phục dành cho những hiện tượng ấy là một cách hành xử hết sức trừu tượng, từ đó, ta cần phải tiến lên để thức nhận sâu sắc hơn sự hòa điệu bên trong và tính hợp quy luật của Tự nhiên.

- Tiếp theo, điều đặc biệt quan trọng là cần phải có một sự đánh giá đúng đắn về sự bất tất trong quan hệ với *ý chí*. Khi người ta nói về sự tự do của ý chí, họ thường hiểu đơn giản rằng đó là *sự tự do lựa chọn*[a], nghĩa là, ý chí trong hình thức của sự bất tất. Ta thấy rằng, sự tự do lựa chọn – như là năng lực tự quy định chính mình theo cách này hay cách kia – đúng là một mômen cơ bản của ý chí (vốn là tự do, xét theo Khái niệm của nó), song, đó tuyệt nhiên không phải là bản thân sự tự do, mà thoạt tiên chỉ là sự tự do [đơn thuần] hình thức[b]. Ý chí tự do đúng thật – chứa đựng sự tự do lựa chọn ở trong chính mình như cái gì đã được vượt bỏ – thì có ý thức về nội dung của chính mình như cái gì vững chắc tự-mình-và-cho-mình; và đồng thời, nó biết nội dung này *hoàn toàn* là nội dung *của chính*
S286 *mình*. Ngược lại, ý chí nào không vượt ra khỏi cấp độ của sự tự do lựa chọn, cho dù đã quyết định lựa chọn cái đúng thật và cái công chính, xét về nội dung, thì vẫn còn bị gắn chặt với sự tự phụ rằng, nếu muốn, vẫn có thể quyết định lựa chọn một cái khác. Thêm nữa, nếu xét kỹ, sự tự do lựa chọn cho thấy là một sự mâu thuẫn, bởi ở đây, hình thức và nội dung còn đối lập lại với nhau. Nội dung của sự tự do lựa chọn là cái gì được mang lại [được cho] và được biết đến như cái gì không được đặt cơ sở trong bản thân ý chí mà ở trong những hoàn cảnh bên ngoài. Cho nên, sự tự do đối với một nội dung như thế chỉ

[a] Willkür / freedom of choice; [b] die formelle Freiheit / the formal freedom.

có ở trong hình thức của việc lựa chọn, và, trong chừng mực đó, sự tự do [đơn thuần] hình thức[a] phải được xem như là một sự tự do đơn thuần theo tư kiến chủ quan[b], vì nếu phân tích đến cùng, ta sẽ thấy rằng chính cùng một loại những hoàn cảnh bên ngoài – đã làm cơ sở cho nội dung được mang lại cho ý chí – phải được dùng để giải thích tại sao ý chí đã quyết định lựa chọn điều này chứ không phải điều kia.

Từ tất cả những gì đã bàn, tuy sự bất tất chỉ là một mômen phiến diện của hiện thực (và vì thế, không được lẫn lộn với bản thân hiện thực), thì nó vẫn là một hình thức của Ý niệm nói chung [xét như cái toàn bộ] và có một quyền tồn tại thích đáng ở trong thế giới khách quan. Điều này đúng trước hết cho giới Tự nhiên, mà trên bề mặt hời hợt của nó, có thể nói sự bất tất tha hồ tung hoành. | Trò chơi tự do này cần được thừa nhận đúng như bản thân nó, nhưng không được có tham vọng (như đôi khi được gán cho triết học một cách sai lầm) tìm được cái gì trong đó chỉ có thể thế này mà không thể thế khác [sự tất yếu]. Cũng thế, như đã nói về ý chí, cái bất tất cũng thâm nhập vào trong thế giới của Tinh thần, bởi ý chí chứa đựng cái bất tất bên trong lòng nó trong hình thái của sự tự do lựa chọn, dù đó chỉ là một mômen đã được vượt bỏ. Đối với Tinh thần và hoạt động của nó, ta cũng phải hết sức cẩn thận để không làm cho nỗ lực nhận thức hợp lý tính và đầy thiện chí bị dẫn dắt sai lạc đến chỗ cố vạch ra sự tất yếu của những hiện tượng vốn chỉ có tính bất tất, hay, như người ta thường nói, cố "cấu tạo *nên chúng một cách tiên nghiệm*". Chẳng hạn, trong ngôn ngữ, tuy bản thân nó hầu như là "thân xác" của tư duy, thì sự ngẫu nhiên vẫn giữ một vai trò quyết định không thể chối cãi, và tình hình cũng là như thế nơi những hình thái của pháp quyền, của nghệ thuật v.v... Cho nên, hoàn toàn đúng đắn khi cho rằng nhiệm vụ của khoa học, và, chính xác hơn, của triết học,

[a] die formelle Freiheit / the formal freedom; [b] eine bloße gemeinte Freiheit / a freedom that is only supposed to be such.

nói chung là ở phải nhận thức được sự tất yếu bị che giấu dưới vẻ ngoài của sự bất tất. | Song, điều này không nên hiểu như thể cái bất tất chỉ đơn thuần thuộc về sự hình dung chủ quan
S287 của ta, và, vì thế, muốn đạt tới chân lý, phải tuyệt đối loại bỏ nó đi. Những nỗ lực khoa học nào theo đuổi phương hướng này một cách phiến diện như thế không thể tránh khỏi sự phê phán chính đáng rằng đó chỉ là một trò chơi trống rỗng và một trò lên gân của sự thông thái rởm mà thôi.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §145

- Như đã thấy ở §142, hiện thực là sự thống nhất đã trở thành trực tiếp của bản chất và tồn tại-hiện hữu, của cái bên trong và cái bên ngoài. Trong sự thống nhất cụ thể của nó, bản chất và tồn tại hay cái bên trong và cái bên ngoài không gì khác hơn là các mômen ý thể hóa từ nay đã được thái hồi, giáng loại (hạ xuống cấp thấp hơn). Vậy, *trong hiện thực, bản chất chỉ còn là khả thể, còn tồn tại chỉ là cái gì ngẫu nhiên, bất tất. Khả thể là chân lý hiện thực của bản chất bên trong, còn sự bất tất, ngẫu nhiên là chân lý hiện thực của tồn tại bên ngoài*. Nói ngắn, khả thể và sự bất tất là bản thân các mômen của hiện thực, tức bản chất và tồn tại, cái bên trong và cái bên ngoài được *thiết định minh nhiên* như là các hình thức đơn thuần của hiện thực cụ thể.

- Việc quy định về khả thể và bất tất như là "các hình thức đơn thuần" *không* có nghĩa rằng chúng không có nội dung mà chỉ có nghĩa: trong sự trừu tượng chung của cả hai, chúng hoàn toàn có quan hệ với *nội dung* vốn bản thân không gì khác hơn là *sự đồng nhất cụ thể* của chúng (§141). Là các hình thức trừu tượng, chúng chỉ mới tạo nên hai mômen tách rời nhau, ở ngoài nhau và ở ngoài sự đồng nhất chung của chúng, tức ở ngoài hiện thực cụ thể. Nói gọn lại, khả thể và sự bất tất – như là các hình thức đơn thuần của hiện thực cụ thể – chỉ tạo nên *"tính ngoại tại" (Äußerlichkeit / the externality / l'extériorité)* của cái hiện thực. Chúng không có trong bản thân chúng mômen bản chất của sự phản tư-trong-mình của chúng, hay nói đúng hơn, không gì khác hơn là sự biến động tuyệt đối do sự chuyển hóa trực tiếp của cái này sang cái kia, vừa khẳng định sự đồng nhất tuyệt đối lẫn sự đối

lập triệt để của chúng. Chúng chỉ được quy định bởi tính tương quan lẫn nhau của chúng, nhờ vào sự phản tư-trong-cái khác. Vì thế, chúng chỉ có được sự phản tư-trong-mình thật sự và cần thiết là ở trong **nội dung**, tức sự đồng nhất cụ thể là nơi chúng chuyển hóa qua lại. Vậy, đối lập lại *tính ngoại tại*, cái *nội dung toàn diện* này chính là cái hiện thực được quy định **trong-mình** (das *in sich* bestimmte Wirkliche / the actual that is determined *within itself* / l'effectif déterminé *dans-soi*). Ta thấy: "cái hiện thực được quy định *trong-mình*" này dự báo **sự tất yếu** sẽ là phạm trù quan trọng và cao hơn của hiện thực.

- Thật thế, *cái tất yếu* là được quy định, tức được đặt cơ sở, nhưng trong chân lý của nó, nó chỉ được đặt cơ sở và được trung giới *bởi chính nó*, tức *trong-nó (in sich / within itself / dans-soi)*, và đó sẽ là sự *tự-quy định* của Khái niệm.

  Hegel tóm tắt: chính cái hiện thực được quy định *trong-mình* (tức cái nội dung của hiện thực) là *"cơ sở quy định mang tính bản chất" (wesentlicher Bestimmungsgrunde / the essential ground of determination / le fondement de détermination essentiel)* của hai hình thức của hiện thực là khả thể và sự bất tất.

- "Tính hữu hạn" của cái khả hữu và cái bất tất (ngẫu nhiên) – đối lập với tính vô hạn nội tại của cái tất yếu – là ở chỗ: "sự quy định về hình thức" (Formbestimmung / Form-determinaiton / détermination formelle) đối với hiện thực chỉ *tạm thời* khác biệt với bản thân nội dung đang triển khai tự-mình-và-cho-mình. Vậy, bảo cái gì đó là "có thể có" (khả thể) và "ngẫu nhiên" thì không chỉ xét nó về mặt hình thức ở việc nó có mâu thuẫn hay không mâu thuẫn nội tại, trái lại, tất cả tùy thuộc vào *nội dung toàn diện* của hiện thực được hiểu trong toàn bộ những sự nối kết cụ thể của nó. **Chỉ** có nội dung này mới là "cơ sở quy định có tính bản chất" cho khả thể và sự bất tất, và cũng là "lý do tồn tại" ("raison l'être") của cái khả hữu và cái ngẫu nhiên.

§146

Chính xác hơn, *tính ngoại tại* này của hiện thực bao hàm điều sau đây: sự bất tất (như là hiện thực trực tiếp) về bản

chất là cái gì đồng nhất với chính mình chỉ như là sự *tồn tại-được-thiết định*, nhưng sự được thiết định này cũng bị vượt bỏ giống như thế, nên nó là một tính ngoại tại đơn thuần tồn tại-hiện có (daseiende). Như thế, nó là *một cái được tiền-giả định* mà [cách] tồn tại-hiện có trực tiếp của nó đồng thời là *một khả năng* và có sự quy định [bắt buộc] là phải bị thải hồi, – nghĩa là, trở thành khả thể cho một cái khác –: tức, thành *điều kiện*.

Giảng thêm:

Là hiện thực trực tiếp, cái bất tất đồng thời là khả năng [khả thể] cho một cái khác. Nhưng, nó không còn là khả năng đơn thuần trừu tượng mà ta có lúc đầu, thay vào đó, nó là khả năng *đang tồn tại-hiện có [đang hiện diện] (seiend)*, và, với tư cách ấy, nó là *điều kiện*. Khi ta nói về điều kiện cho việc này hay việc kia, nó có hai hàm nghĩa: thứ nhất, là một tồn tại-hiện có, một cái đang hiện hữu, hay, nói chung, là một cái trực tiếp; và, thứ hai, sự quy định [hay "số phận"] của cái trực tiếp này là phải bị thải hồi đi và phục vụ cho việc hiện thực hóa một cái khác.

- Ta thấy: hiện thực trực tiếp, nói chung, là cái lẽ ra không đáng tồn tại, mà là một hiện thực hữu hạn, bị gãy vỡ trong chính mình, và "số phận" của nó là phải bị [cái khác] tận dụng. Nhưng, phương diện khác của hiện thực lại là tính bản chất của nó. Thoạt đầu, đó là cái bên trong, và, như là khả năng đơn thuần, cũng bị quy định [với số phận] là phải bị thải hồi đi. Với tư cách là khả năng đã bị thủ tiêu, thải hồi, nó là sự ra đời của *một hiện thực mới*, có cái hiện thực trực tiếp thứ nhất làm tiền đề [tiền-giả định, điều kiện tiên quyết]. Đó là sự thay đổi mà khái niệm "điều kiện" hàm chứa trong chính mình. Khi ta xem xét những điều kiện của một sự việc, chúng tỏ ra là một cái gì hoàn toàn "ngây thơ", "không có góc cạnh"[a]. Nhưng, trong

[a] etwas ganz Unbefangenes / something quite without bias.

thực tế, hiện thực trực tiếp như thế chứa đựng trong nó mầm mống cho một cái gì hoàn toàn khác. Cái khác này thoạt đầu chỉ là một cái có thể có, nhưng rồi hình thức này tự thủ tiêu đi và tự chuyển dịch[a] thành hiện thực. Hiện thực mới này, – ra đời như thế – là cái bên trong riêng biệt của hiện thực trực tiếp, bị hiện thực mới tận dụng hay tiêu thụ hết. Như thế, nó trở thành một hình thái hoàn toàn khác của những sự vật, nhưng cũng không phải là cái gì hoàn toàn khác: vì lẽ, hiện thực thứ
S288 nhất chỉ được thiết định đúng theo bản chất của nó. Những điều kiện, – tự hy sinh chính mình, đi vào tiêu vong và bị tận dụng – *chỉ đi cùng với chính mình* vào trong hiện thực khác mà thôi.

- Nói chung, tiến trình của hiện thực diễn ra bằng cách ấy. Hiện thực không phải đơn thuần là một cái đang tồn tại một cách trực tiếp, mà, – với tư cách là tồn tại có tính bản chất, nó là sự vượt bỏ sự trực tiếp của riêng mình và, qua đó, tự trung giới mình với chính mình.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §146

- §146 bàn sâu hơn về nội dung *tư biện* của chữ *"tính ngoại tại" (Äußerlichkeit)* của hiện thực đã đặt ra ở §145. Chữ này rất quan trọng để hiểu được các tiểu đoạn tiếp theo về *"sự tất yếu"*.

- Ta đã có ba mômen của "hiện thực": khả thể, sự bất tất và nội dung hiện thực. Ở một giai đoạn phát triển nhất định của hiện thực có mặt sự phân ly và *sự ngoại tại* đối với nhau giữa ba mômen này; vì thế, đây không chỉ là vấn đề nhận thức luận của một sự phản tư bên ngoài, trái lại, chủ yếu có ý nghĩa *bản thể học* về bản thân hiện thực. Bây giờ, ta xét ý nghĩa cụ thể của *tính ngoại tại* này liên quan đến *sự bất tất*, tức tính ngoại tại cố hữu của hiện thực.

---

[a] sich in Wirklichkeit übersetzt / translated itself into actuality.

- Trước hết, *"tính ngoại tại"* có nghĩa: sự bất tất – khi nó còn tạm thời "ở ngoài" nội dung toàn diện của hiện thực (mà nó là một mômen cấu tạo) – chỉ có sự phản tư-trong-mình của nó không phải trong chính nó mà trong nội dung này. Ta đã thấy ở §144, cái bất tất (ngẫu nhiên) là cái hiện thực trực tiếp, và sự bất tất là hiện thực trực tiếp. Với tư cách là hiện thực trực tiếp, sự bất tất là đồng nhất với chính nó và không có cơ sở. Nhưng, do sự bất tất chỉ có sự phản tư-trong-mình là ở trong nội dung (mà nó vẫn còn ở bên ngoài), nó chỉ là sự đồng nhất với chính nó như là *tồn tại-được-thiết định*, nghĩa là, như tồn tại được trung giới và có tính tương quan (§116). Tóm lại, *tính ngoại tại* của hiện thực trước hết là sự bất tất – với tư cách là hiện thực trực tiếp – chỉ đồng nhất với chính nó như là *tồn tại-được thiết định*.

- Nhưng, mặt khác, *tính ngoại tại* của hiện thực còn có hậu quả thứ hai: tồn tại-được thiết định ở đây không còn là một mômen thuần túy ở bên trong bản chất như ở cấp độ phản tư thuần túy của bản chất nữa (§116) mà là một mômen *ngoại tại* của bản chất-hiện thực, có một sự bền vững trực tiếp. Nói cách khác, "tồn tại-được-thiết định" ở đây thực sự là một "tồn tại", như *một thực tại ở bên ngoài được xác định một cách trực tiếp (eine daseiende Äußerlichkeit / an externality that is there / une realité extérieure immédiatement déterminée)*. Ở đây, ta gặp lại sự mâu thuẫn nội tại của sự bất tất (vừa có cơ sở vừa không có cơ sở), hay, rộng hơn, sự mâu thuẫn của bản chất vốn là sự nối kết bất toàn giữa sự trực tiếp và sự trung giới (xem lại: §114). Ta có kết quả thứ hai: *tính ngoại tại* của hiện thực chỉ đồng nhất với chính nó như một tồn tại-được-thiết định, những cái được-thiết định ấy cũng đồng thời *được thai hồi* và, vì thế, là một tính ngoại tại đang *tồn tại-hiện có (daseiende / being-there / étant-là)*. Tại sao?

- Có thể giải đáp như sau: Từ khi Ý niệm lôgíc hiện thực là Ý niệm đã kinh qua và hội nhập mômen của *"sự hiện hữu"*, thì mọi vận động của sự trung giới làm công việc "thai hồi" luôn gắn liền với việc hướng tới *sự trực tiếp* (§122), nghĩa là: mọi mômen được thiết định trong và bởi bản chất-hiện thực đều được thiết định trong nó và bởi nó như là *không*-được-thiết định, tức, có được sự *hiện hữu trực tiếp*. *Hiện thực* há đã không được định nghĩa là sự thống nhất giữa bản chất và sự hiện hữu đó sao? (§142)?

- Vậy, cương vị này của sự *trực tiếp* – không ngừng được tái sinh trong lòng của sự phản tư của bản chất – nay được suy tưởng một cách mới mẻ ở cấp độ của *sự bất tất* hiện thực. Có thể tóm tắt sự nghịch lý của sự trực tiếp bất tất ngay trong lòng hiện thực bằng một chữ: sự bất tất thể hiện ở đây như là **một cái được "tiền-giả định"** hay **"được thiết định tiên quyết"** *(ein Vorausgesetztes / something-presupposed / "présup-posé"*. Trong chữ này, tiền tố *"Voraus"* (*"tiền"*, *"tiên"*) được hiểu như là một sự phủ định đối với chữ "giả định", "thiết định" *(Gesetztes)*. Với tư cách là cái gì được "thiết định", "giả định" đơn thuần, nó là cái gì được trung giới, có tính tương quan (relativ), còn với tư cách là cái gì "tiền", "tiên", nó là cái gì "cho-mình", độc lập-tự tồn, có trước mọi sự tương quan và ở bên ngoài sự tương quan. (Chú ý: ở đây chữ này *chưa* có nghĩa mục đích luận, chỉ xuất hiện từ §203!). Vậy, tính phức tạp của sự bất tất là ở chỗ kết hợp hai phương diện mâu thuẫn của "tiền-giả định tiên quyết".

- Nói rõ hơn, sự bất tất là một *tồn tại-hiện có trực tiếp* vì nó được *"tiền*-giả định *tiên* quyết", nghĩa là, đi trước thực tại toàn diện mà nó là cái được tiền-giả định, là một mômen trung gian. Nhưng, *"đồng thời"*, cái tồn tại-hiện có trực tiếp ấy là một **khả thể**, có nghĩa, với tư cách được tiền-*giả định (thiết định)*, nó mất đi sự tự tồn, bị trung giới và bị đặt vào mối tương quan, nói khác đi: cái gì là *khả hữu* (có thể có) là tương quan với hiện thực cụ thể mà nó là *khả thể*, là cái tiền-*giả định* của hiện thực ấy. Tất nhiên, khả thể nói ở đây không còn là khả thể *trừu tượng* ở §143, mà là **khả thể cụ thể** của §144, tức một hiện thực (tuy là "có thể có", do đó, là "bất tất") nhưng *cũng* chính là hiện thực.

- Song, với tư cách là khả thể, tồn tại trực tiếp của sự bất tất được "tiền-giả định" vẫn còn là một *vẻ ngoài* và một tồn tại-được-thiết định, hoàn toàn có mối tương quan với tính toàn thể của hiện thực cụ thể. Vì thế, cái tồn tại-trực tiếp này có *sự quy định hay số phận (Bestimmung / destination)* là phải bị thải hồi và do đó, là khả thể không phải của chính mình mà của một cái khác, tức của hiện thực toàn diện mà nó chỉ là một mômen, hay, chính xác hơn, là *ĐIỀU KIỆN (Bedingung / condition)*. Vậy, *"điều kiện"* là gì? Đó là một *"khả thể đang đơn thuần tồn tại"*, hay một "hiện thực được tiền-giả định" theo cả hai nghĩa nói trên của chữ *"vorausgesetzt" / "presupposed"*: một tồn tại-hiện có hay một cái đang hiện hữu trực tiếp được *tiền*-thiết định để *"điều kiện*

hóa" hiện thực toàn diện như là một "*điều kiện tiên quyết*", nhưng *số phận* của nó là phải được thải hồi đi để phục vụ cho việc hiện thực hóa cái thực tại cụ thể mà nó vốn *chỉ là* "điều kiện được tiền-*thiết định*". Tóm lại, tồn tại của điều kiện *đi trước* bản chất-hiện thực được điều kiện hóa, nhưng chỉ để "tiêu biến", "chìm đắm" trong bản chất ấy. Tồn tại trực tiếp của *sự bất tất* có chân lý hay sự thật của nó ở trong *điều kiện*.

§147

3. Khi đã được phát triển theo cách ấy, tính bên ngoài này là một *vòng tròn* của các sự quy định: khả năng và hiện thực trực tiếp; sự *trung giới* qua lại của các sự quy định này là *khả năng hiện thực* nói chung[a]. Với tư cách là vòng tròn như thế, nó còn là [cái] toàn thể, tức, là *nội dung*, là *Sự việc* [đang bàn] được xác định tự-mình và cho-mình; và, dựa theo sự khác biệt giữa các sự quy định ở bên trong sự thống nhất này, nó cũng là *[cái] toàn thể* cụ thể *của hình thức* tồn tại cho-mình, là việc tự chuyển dịch trực tiếp của cái bên trong thành cái bên ngoài và của cái bên ngoài thành cái bên trong. Sự tự-vận động này của hình thức là *hoạt động*, là hành động của Sự việc như là của cơ sở *hiện thực* tự thải hồi chính mình để trở thành hiện thực, và là hành động của hiện thực bất tất, [tức] của những điều kiện: sự phản tư-trong-mình của chúng và việc tự-thủ tiêu của chúng để thành một hiện thực khác, thành hiện thực của *Sự việc*. Khi *mọi điều kiện* có mặt, thì Sự việc *phải* trở thành hiện thực; và bản thân Sự việc là một trong những điều kiện, bởi, như là cái bên trong, bản thân nó thoạt đầu chỉ là một cái gì được tiền-giả định. Hiện thực *đã được phát triển*, như là sự thay đổi thành Một[b] cả cái bên trong và cái bên ngoài, hay là, sự thay đổi của các vận động đối lập của chúng được hợp nhất thành *Một* vận động, đó là *sự tất yếu*.

---

[a] reale Möglichkeit / real possibility; [b] in Eins fallende Wechsel / the coincident alternation.

Đúng là sự tất yếu đã được định nghĩa đúng đắn như là sự thống nhất của khả năng và hiện thực. Nhưng, khi nó chỉ được diễn đạt bằng cách ấy, sự quy định này [sự tất yếu] là hợt hợt, và, vì thế, không thể hiểu được. Khái niệm về sự tất yếu là rất khó, chính bởi vì nó là bản thân Khái niệm, nhưng, các mômen của nó vẫn còn như là *những* hiện thực phải được nắm lấy đồng thời chỉ như là những hình thức, hay như là những hình thức [còn] bị gãy vỡ ở
B289 bên trong và [còn] chuyển sang nhau[a]. Vì lý do đó, việc trình bày các mômen cấu tạo nên sự tất yếu phải được nói rõ hơn về chi tiết ở hai tiểu đoạn tiếp theo (§§148-149).

Giảng thêm:

Khi nói điều gì đấy là tất yếu, câu hỏi đầu tiên của ta là: *"Tại sao?"*. Như thế, cái tất yếu ắt cho thấy là cái gì được thiết định, được trung giới. Song, nếu ta dừng lại ở sự trung giới đơn thuần, ta vẫn chưa thật hiểu thế nào là sự tất yếu. Cái gì chỉ đơn thuần được trung giới là cái gì không tồn tại thông qua chính mình mà qua một cái khác, và, vì thế, nó cũng chỉ là cái đơn thuần bất tất. Ngược lại, ta đòi hỏi cái tất yếu phải là cái gì tồn tại thông qua chính mình, và, như thế, mặc dù nó có thể được trung giới, nhưng đồng thời cũng phải chứa đựng sự trung giới *đã được vượt bỏ* ở bên trong chính nó. Cho nên, ta nói về cái tất yếu rằng: nó *là* [tất yếu], và nó có giá trị cho ta như là một sự tương quan đơn giản với chính nó, trong đó nó không còn có sự tồn tại bị cái khác điều kiện hóa nữa.

Ta cũng thường nói về sự tất yếu rằng nó là "mù quáng"; điều này hoàn toàn đúng trong chừng mực *mục đích*, xét như là mục đích, vẫn chưa hiện diện *minh nhiên [cho-mình]* trong tiến trình của sự tất yếu. Tiến trình của sự tất yếu bắt đầu với sự hiện

[a] übergehende / in passage.

hữu của những tình huống phân tán dường như không liên quan gì đến nhau và không có sự nối kết nội tại. Những tình huống này là một hiện thực trực tiếp sụp đổ ở bên trong chính mình, và từ sự phủ định này, một hiện thực mới xuất đầu lộ diện. Ở đây, ta có một nội dung mang tính hai mặt bên trong nó về phương diện hình thức của nó: trước hết, nhu là nội dung của bản thân Sự việc, và thứ hai, như là nội dung của những tình huống phân tán tỏ ra là cái gì khẳng định và thoạt đầu tự xem là có giá trị. Nhưng, do tính vô hiệu nội tại của nó, nội dung sau này bị đảo ngược thành cái phủ định của nó, và, như thế, trở thành nội dung của bản thân Sự việc. Với tư cách là những điều kiện, những tình huống trực tiếp ấy tiêu vong đi, nhưng đồng thời, chúng cũng được bảo lưu như là nội dụng của bản thân Sự việc. Bấy giờ, ta nói rằng một cái gì hoàn toàn khác đã ra đời từ những tình huống và những điều kiện ấy, và, do đó, sự tất yếu cấu tạo nên tiến trình này bị gọi là "mù quáng". Ngược lại, nếu ta xem xét hoạt động có mục đích, thì nội dung là một mục đích mà ta đã biết từ trước, khiến cho hoạt động này không phải là mù quáng mà là "sáng suốt".

Nếu ta nói rằng thế giới được sự Thiên hựu[a] ngự trị, điều này ngụ ý rằng: mục đích – đã được quy định từ trước một cách tự-mình và cho-mình – là cái đang tác động nói chung, khiến cho những gì ra đời đều tương ứng với những gì đã được biết và đã được muốn trước đó. Và lại, việc lý giải thế giới như là
S290 được sự tất yếu quy định và đức tin vào một sự Thiên hựu thần linh tuyệt nhiên không được xem là loại trừ lẫn nhau. Ở cấp độ của tư tưởng, cái làm nền tảng cho sự Thiên hựu[203] sẽ sớm cho thấy đó là *Khái niệm*. Khái niệm là chân lý của sự tất yếu và bao hàm sự tất yếu đã được vượt bỏ ở bên trong chính mình, cũng như, ngược lại, sự tất yếu, về mặt *tự-mình [mặc nhiên] (an-sich)* là Khái niệm. Sự tất yếu chỉ là mù quáng trong

[a] Vorsehung / providence.

[203] Xem thêm Hegel: *Lời Dẫn nhập* cho "Các bài giảng về Triết học về lịch sử".

chừng mực nó không được thấu hiểu [bằng khái niệm], và vì thế, thật không có gì ngược ngạo bằng trách cứ Triết học về lịch sử là đã rơi vào thuyết định mệnh mù quáng chỉ bởi vì nó xem nhiệm vụ của mình là nhận thức về sự tất yếu của những gì đã xảy ra. Trong viễn tượng đó, Triết học về lịch sử mang ý nghĩa của một "biện thần luận"[a], và những ai tưởng rằng mình đang ca ngợi sự Thiên hựu thần linh bằng cách loại trừ sự tất yếu ra khỏi nó, thì, trong thực tế, bằng sự trừu tượng này, đã hạ thấp Thiên hựu xuống thành một sự tùy tiện vô-lý tính, mù quáng. Ý thức tôn giáo ngây thơ nói về những sự an bài vĩnh cửu và bất di bất dịch của Thượng đế; trong cách nói ấy, quả có sự thừa nhận mạnh mẽ rằng sự tất yếu là thuộc về bản chất của Thượng đế. Con người, khác với Thượng đế, tiến hành tùy hứng và tùy tiện cùng với tư kiến và tư dục đặc thù của mình, nên mới xảy ra việc muốn một đàng mà làm một nẻo, còn Thượng đế, ngược lại, biết rõ những gì mình muốn, và không để cho sự ngẫu nhiên bên trong hay bên ngoài quy định ý chí vĩnh cửu của mình, nên những gì Thượng đế muốn thì cũng thực hiện chúng một cách không gì ngăn cản nổi.

- Liên quan đến nếp nghĩ và cách hành xử của ta nói chung, quan điểm về sự tất yếu cũng có ý nghĩa rất quan trọng. Khi ta xem điều gì xảy ra một cách tất yếu, thoạt nhìn ta thấy mình dường như lâm vào một hoàn cảnh hoàn toàn mất tự do. Như ta đều biết, những Người xưa [người Hy Lạp cổ đại] đã xem sự tất yếu là *"định mệnh"*[b], trong khi quan điểm hiện đại là quan điểm về sự *an ủi*. Nghĩa khái quát của sự "an ủi"[c] này là: khi ta từ bỏ những mục đích và lợi ích của ta, ta làm thế trong niềm hy vọng sẽ nhận được sự bù đắp lại. Ngược lại, định mệnh thì không có sự an ủi. Thế nhưng, nếu ta xét sự việc kỹ hơn, ta thấy rằng nếp nghĩ của Người xưa về định mệnh tuyệt nhiên không dẫn ta đến chỗ đối mặt với sự mất tự do, mà đúng hơn, với sự tự do. Sở dĩ như thế là vì: sự mất tự do đặt

[a] Theodizee / theocracy; [b] Schicksal / destiny; [c] Trost / consolation.

nền móng chắc nịch trên sự đối lập, khi ta xem cái đang *là*, cái đang diễn ra là mâu thuẫn lại với cái *phải* là và cái *phải* xảy ra. Trong khi đó, nếp nghĩ của Người xưa lại khác: sự vật *là* như thế *bởi* nó là như thế; và sự vật là *như thế nào*, thì nó phải như thế ấy. Như thế, ở đây, không có sự đối lập, và, do đó, không có sự mất tự do, không có sự đau đớn, không có sự đau khổ.

S291 Tất nhiên, như ta đã lưu ý ở trên, thái độ này đối với định mệnh là không có bất kỳ sự an ủi nào, nhưng một nếp nghĩ như thế đã không bao giờ cần đến sự an ủi, chỉ vì lẽ: *tính chủ thể* ở đây vẫn chưa đạt tới được ý nghĩa vô hạn của nó. Đây là điểm then chốt cần ghi nhớ khi so sánh nếp nghĩ cổ đại với nếp nghĩ hiện đại, Kitô giáo của chúng ta. Bây giờ, giả định rằng ta hiểu "tính chủ thể" trước hết chỉ như là tính chủ thể trực tiếp, hữu hạn với nội dung bất tất và tùy tiện của những xu hướng và lợi ích riêng tư của nó, hay, nói ngắn, hiểu đó là "con người", phân biệt với Sự việc theo nghĩa nhấn mạnh của từ này (tức theo nghĩa mà ta thường quen nói – và nói một cách đúng đắn – rằng "Sự việc mới quan trọng chứ không phải con người"). | Nếu hiểu như thế, ắt ta không thể không cảm phục việc Người xưa đã an nhiên phục tùng định mệnh, hay không thể không thừa nhận rằng nếp nghĩ này là cao hơn và xứng đáng hơn so với nếp nghĩ hiện đại vốn luôn ngoan cố theo đuổi những mục đích chủ quan của mình, và, nếu thấy buộc phải từ bỏ việc đạt được mục đích, thì chỉ có thể tự an ủi với triển vọng được đền bù bằng hình thức khác. Thế nhưng, tính chủ thể thực ra không phải chỉ là tính chủ thể như vừa nói, tức cái gì đối lập lại với Sự việc, là xấu xa và hữu hạn. Không, trong chân lý của nó, *tính chủ thể là nội tại ở trong Sự việc*, và, vì là *tính Chủ thể vô hạn*, nên nó là chân lý của bản thân Sự việc. Nếu ta lý giải tính chủ thể theo cách này, quan điểm về sự an ủi lại có được một ý nghĩa khác, cao hơn, và, chính trong nghĩa ấy mà Kitô giáo phải được xem như là nền tôn giáo của sự an ủi, và, đúng hơn, của sự an ủi tuyệt đối. Như ta đều biết, Kitô giáo bao hàm học thuyết rằng Thượng đế muốn rằng mọi con người đều được cứu chuộc [1. Tim. 2: 4] và điều này có nghĩa

rằng *tính chủ thể có một giá trị vô hạn*. Nói chính xác hơn nữa, sức mạnh an ủi của Kitô giáo là ở chỗ: bản thân Thượng đế *được biết* như là tính Chủ thể tuyệt đối, và tính Chủ thể này hàm chứa mômen của tính đặc thù bên trong nó. Do đó, tính đặc thù *của ta* cũng được thừa nhận như cái gì không chỉ bị phủ định một cách trừu tượng mà đồng thời cũng được bảo lưu nữa.

Đành rằng những vị thần linh của Người xưa [người Hy Lạp cổ đại] cũng được xem như là những ngôi vị[a], nhưng tính ngôi vị của thần Dớt hay của thần Apollo và của những vị thần khác nữa đều không phải là một tính ngôi vị hiện thực mà chỉ là một tính ngôi vị tưởng tượng. Hay, nói cách khác, những vị thần linh ấy chỉ đơn thuần là những sự nhân cách hóa; họ không biết *chính bản thân họ* là như thế; trái lại, họ chỉ *được [ta] biết* mà thôi. Ta cũng thấy sự khiếm khuyết và sự bất lực này của những vị thần linh cổ đại trong ý thức tôn giáo của Người xưa ở chỗ họ xem bản thân những vị thần linh – chứ không phải con người – mới phục tùng định mệnh (Hy Lạp: phục tùng cái *pepròmenon* hay *heimarmenè*) – tức một định mệnh đã được hình dung như là sự tất yếu không được khai mở, và vì
S292 thế, như là cái gì phi-nhân cách, không có Tự ngã và mù quáng. Ngược lại, Thượng đế Kitô giáo không chỉ đơn thuần *được biết* mà tự-biết về bản thân mình một cách tuyệt đối, và không chỉ là một tính ngôi vị tưởng tượng mà, đúng hơn, một tính ngôi vị tuyệt đối hiện thực.

Thêm nữa, dù ta phải đi sâu vào Triết học về Tôn giáo mới giải thích đầy đủ hơn về các điểm được đề cập ở đây, ta cũng có thể bổ sung thêm một nhận xét về việc con người nên hiểu như thế nào về những điều xảy ra cho mình đúng theo tinh thần của câu ngạn ngữ: "Ai lo phận nấy". Một cách khái quát, câu này có nghĩa: con người tự gánh vác lấy công việc của chính

[a] Persönlich / personal.

mình. Quan điểm ngược lại là: ta đẩy tội lỗi của chính mình vào cho những người khác, vào cho sự bất lợi của những hoàn cảnh và v.v... Đó lại chính là quan điểm của sự mất tự do và đồng thời là nguồn gốc của sự không hài lòng. Ngược lại, nếu con người thừa nhận rằng những gì xảy ra nghịch ý mình thì đó chỉ là một sự tiến hóa của bản thân mình và rằng chỉ có mình gánh vác tội lỗi của chính mình mà thôi, bấy giờ con người hành xử như một con người tự do, và, trong tất cả những gì mình gặp phải, đều có lòng tin rằng không có gì bất công xảy ra cho mình cả. Con người sống bất an với chính mình, và thân phận của mình gặp quá nhiều điều thất bại và đảo điên chính là vì giữ tư kiến sai lầm rằng những người khác đã đối xử bất công với mình. Tất nhiên, cũng có nhiều điều ngẫu nhiên xảy ra với ta. Nhưng, sự ngẫu nhiên này cũng có cơ sở trong kích thước tự nhiên của con người. Nhưng, vì ta cũng có ý thức về sự tự do của ta, nên sự hài hòa của linh hồn, sự bình an của tâm thức không thể bị hủy hoại bởi những điều không may xảy đến cho ta. Vậy, chính quan niệm của ta về sự tất yếu sẽ quyết định sự an vui và không an vui của ta, và, qua đó, quyết định chính số phận của ta nữa.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §147

3. Sự tất yếu (Notwendigkeit / necessity / nécessité)

- Hegel dành ba tiểu đoạn có chất lượng tư biện rất cao để bàn về *sự tất yếu*. §143 trước đây đã bàn về *hiện thực* như là sự *đồng nhất* và, trước hết, như là *khả thể* và *"chỉ là"* khả thể. §144 cho thấy, trong *sự khác biệt* với sự phản tư-trong-mình của khả thể, bản thân cái hiện thực *chỉ là* cái *bất tất (ngẫu nhiên)* bên ngoài và không-bản chất. Tiểu đoạn §147 này sẽ xem *sự tất yếu* là mômen *tối cao* của hiện thực, – khi đã trở thành *cơ sở hiện thực* của chính mình – dẫn đến sự thống nhất hai mômen của tính ngoại tại nói trên.

- *Khả thể* và *bất tất* là hai mômen hình thức cấu thành *tính ngoại tại* của cái hiện thực. Ở §146, ta đã thấy tính ngoại tại này phát

triển thành *điều kiện*, tức, một sự *bất tất* là *khả thể* của một cái bất tất khác, và cứ thế đến vô tận. Như thế, tính ngoại tại *"đã phát triển"* này là *một vòng tròn* được tạo nên bởi các quy định của khả thể và hiện thực trực tiếp (hay bất tất). Đây là lần đầu tiên mà các quy định đối lập (khả thể-bất tất) có thể tạo nên một *vòng tròn*, tức chuyển hóa sang nhau theo đường vòng tròn quay lại với chính mình. Ý nghĩa sâu xa của nó là: chỉ với *hiện thực*, sự thể hiện của Tư tưởng (Lôgíc) trong cái khác trực tiếp *của nó* mới được thiết định minh nhiên như là *"năng lượng"* của nó và *"sự hiểu lộ chính mình"* của nó chứ không phải của một cái khác (xa lạ).

- Nói rõ hơn, "vòng tròn" của tính ngoại tại-đã-phát-triển được hình thành từ sự *trung giới* qua lại của khả thể-bản chất và hiện thực-bất tất-trực tiếp. Sự trung giới này tác động cụ thể thông qua *điều kiện* "tiên-quyết" của hiện thực. Điều kiện là một hiện thực trực tiếp và được *tiền*-giả định nhưng bản thân nó là điều kiện cho một cái hiện thực khác v.v... Cái vòng tròn vô tận này của sự trung giới, nói ngắn, chính là *KHẢ THỂ HIỆN THỰC nói chung (reale Moglichkeit überhaupt / real possibility in general / possibilité réelle en général)*. Thật thế, chuỗi các điều kiện không còn quy định một khả thể hình thức (chỉ được định nghĩa bằng sự phản tư-trong-mình và sự đồng nhất trừu tượng của một thực thể không mâu thuẫn). Với tư cách là các hiện hữu trực tiếp, các điều kiện của cái gì đó có một tồn tại-hiện có, tức một *thực tại* (§91): chúng tạo nên một *khả thể hiện thực*. Theo nghĩa đó, khả thể hiện thực của một sự vật nào đó là tổng thể những điều kiện đang có làm cho sự vật trở thành có thể có một cách thực sự chứ không chỉ có thể có một cách trừu tượng. Vậy, với tư cách là được *thiết định*, các điều kiện tạo nên khả thể của hiện thực, còn với tư cách là *tiền quyết*, chúng bảo đảm thực tại của khả thể này, biến nó thành một khả thể hiện thực.

- Khi thiết lập một sự luân phiên không ngừng nghỉ giữa khả thể và hiện thực trực tiếp, các điều kiện đưa vào trong hiện thực một sự kết nối theo kiểu móc xích bất tận. Nhưng, vì lẽ sự phản tư này khép kín trong *tính vô hạn đúng thật* của một vòng tròn, nên tính ngoại tại-đã-phát triển của hiện thực quay lại trong hiện thực toàn diện và, vì thế, không chỉ là khả thể hiện thực *nói chung* mà là *tính toàn thể* của *bản chất*, và, là *nội dung* (§133). Đã được phát triển trong nội dung toàn diện của hiện thực, tính ngoại tại - tức

tổng thể những điều kiện cấu thành khả thể hiện thực – không còn là "tính ngoại tại" thô thiển của hiện thực mà là tính ngoại tại đã hoàn toàn được phát triển, hay, theo chữ dùng của Hegel, là *SỰ VIỆC được xác định tự-mình-và-cho-mình" (die an und für sich bestimmte Sache / the Matter [i.e. thing in question] that is determined in and for itself / la Chose déterminée en et pour soi)* (ta viết hoa để phân biệt với *"sự vật" / Dinge* ở §125). SỰ VIỆC là gì? Không gì khác hơn là bản thân hiện thực trong tính toàn thể của nội dung của nó: từ nay, nó là cái hiện thực có sự vô hạn đúng thật, nghĩa là có *mọi* quy định của nó ở trong chính nó và, do đó, được xác định "tự-mình-và-cho-mình".

- Tuy nhiên, nội dung toàn diện của Sự việc, xét như là nội dung, không phải là *toàn bộ* của hiện thực! Tính ngoại tại đã hoàn toàn phát triển vẫn còn chứa đựng *sự khác biệt* giữa các quy định (cái bên trong và cái bên ngoài). Dựa theo mômen này của sự "khác biệt" giữa các quy định nội tại, tính ngoại tại đã phát triển của hiện thực là *HÌNH THỨC*, tức, là mômen phủ định của Sự việc trong chừng mực mômen ấy đối lập lại với sự đồng nhất ổn định của nội dung của nó. Tất nhiên, đây không còn là hình thức trừu tượng trước đây giữa Quan hệ và hiện thực, còn phân ly thành một sự đối lập *chưa được hòa giải*, mà là hình thức toàn diện, là tính toàn thể cụ thể của *hình thức* không còn là sự phân chia trừu tượng thành cái bên trong và cái bên ngoài mà là sự chuyển hóa trực tiếp của hai cái này sang nhau.

- Vậy, trong tổng thể của hiện thực, nếu *điều kiện* thuộc về mômen bên ngoài của sự hiện hữu trực tiếp, và *Sự việc* là mômen bên trong của nội dung-bản chất thì tính toàn thể của hình thức hiện thân cho tính năng động của bản thân việc *hiện thực hóa*, của "năng lượng tích cực và hiện thực". Sự tự-vận động này của hình thức (dies sich Bewegen der Form / this self-mouvement of the form / l'automouvement de la forme) là sự *HOẠT ĐỘNG (Tätigkeit / activity / activité)*. Sự *Hoạt động* này là sự hiện hữu độc lập-tự tồn của tính toàn thể phủ định của hình thức vừa tác động lên *Sự việc* vừa lên *các điều kiện* của nó, và, hành động trên chúng theo kiểu chuyển hóa trực tiếp cái bên trong thành cái bên ngoài và cái bên ngoài thành cái bên trong.

- Sự *hoạt động* này không còn là một vận động *thuần túy* của việc tự-biểu lộ mà là một vận động nối kết cụ thể với Sự việc và các

điều kiện của nó. Vì thế, *hoạt động* của hình thức cũng đồng thời là *hành động hiện thực hóa (Betätigung / actuation)* của Sự việc và của các điều kiện của nó.

- Việc hiện thực hóa các điều kiện bằng hoạt động phủ định của hình thức là sự kết hợp sự phản tự-trong-mình của chúng **và** sự tự thai hồi của chúng (ihr Sichaufheben) để hướng đến một hiện thực khác, tức, hiện thực của *Sự việc* vốn là bản chất nền tảng tự hiện thực hóa nhờ chúng và qua chúng. Sự chuyển hóa qua lại của cái bên trong và cái bên ngoài, của khả thể và hiện thực-bất định, qua đó *thực tại* của các điều kiện chuyển hóa một cách hiện thực thành *khả thể* của Sự việc, trong khi *khả thể* của các điều kiện cũng như của Sự việc (cả hai cái này là khả thể hiện thực nói chung) chuyển hóa thành *hiện thực* mới mẻ như là kết quả của một tiến trình toàn diện. Tiến trình vận động này của khả thể hiện thực – là nơi khả thể và hiện thực chuyển hóa sang nhau – chính là tiến trình của *sự TẤT YẾU*.

- Thật thế, khi *mọi điều kiện* đã có mặt (dù xét riêng lẻ, mỗi điều kiện là bất tất) thì Sự việc **phải** tất yếu trở thành hiện thực bằng cách hấp thu các điều kiện của nó và tự hiện thực hóa thông qua chúng, nói cách khác, bằng một sự phủ định, vạch rõ sự khiếm khuyết của các điều kiện lẫn của Sự việc. Vì bản thân Sự việc – xét một cách trừu tượng – cũng chỉ là một trong những điều kiện, nghĩa là: bản thân cái bên trong chỉ là một cái gì được tiền-*thiết định* trong quan hệ với hiện thực toàn diện.

- Tóm lại, hiện thực *đã phát triển* là *sự tất yếu*, vì nó chuyển hóa và "hội tụ thành *Một* tiến trình duy nhất" (in Eins fallende / united into One mouvement / "tombant en Un") cái bên trong và cái bên ngoài, khả thể và hiện thực, Sự việc và các điều kiện của nó.

- Phần Nhận xét cho §147

- Theo cách nói thông thường, ta nói rất đúng khi bảo rằng sự tất yếu là sự đồng nhất giữa khả năng và hiện thực. Tuy nhiên, nếu chỉ nói đơn giản như thế, nghĩa là nếu cắt rời sự tất yếu ra khỏi *tiến trình* hình thành và sự triển khai của nó, thì định nghĩa trên, tuy đúng, vẫn còn rất hời hợt và do đó, là cái gì hết sức "khó hiểu". Hơn nữa, khái niệm về "sự tất yếu" là khái niệm rất khó bởi nó chính là bản thân Khái niệm mà sự phức tạp được hợp nhất

lại của nó sẽ chứa đựng – như ta sẽ thấy – vừa một sự *phân biệt hoàn hảo*, vừa một sự *trôi chảy tuyệt đối* của cả ba mômen (của Khái niệm đúng nghĩa), đó là: tính phổ biến, tính đặc thù và tính cá biệt (§§160-163). Cả ba mômen này *đã có mặt* trong sự tất yếu: Sự việc (bản chất), điều kiện (tồn tại) và sự hoạt động (Khái niệm đúng nghĩa), nhưng chỉ mới hiện diện như là các hiện thực trực tiếp có sự hiện hữu độc lập-tự tồn và còn thiếu sự "*trong suốt tuyệt đối*" hỗ tương tạo nên sự tự do của Khái niệm. Dù có sự hạn chế ấy, nhưng Khái niệm đích thực vẫn không còn xa lắm, bởi các mômen nói trên không còn là các nội dung ổn định, mờ đục mà được nắm bắt như là các *hình thức phủ định, bị thải hồi*, có tính "tương đối" / "tương quan", nghĩa là có "số phận" là phải chuyển hóa sang cái khác của chúng trong một sự trong suốt và liên tục, báo hiệu sự trôi chảy của Khái niệm.

Do tầm quan trọng của chúng, Hegel dành thêm hai tiểu đoạn để đi sâu vào chi tiết đối với ba mômen cấu thành nói trên của sự tất yếu.

§148

Trong ba mômen: *điều kiện*, *Sự việc* [đang bàn] và *hoạt động*, thì:

1. *Điều kiện* là:

a. cái được tiền-giả định; và vì chỉ là cái *được thiết định*, nên nó chỉ tồn tại trong quan hệ với Sự việc, nhưng, như là cái *tiền* [giả định], nên nó là cho riêng mình: là hoàn cảnh bất tất, ngoại tại hiện hữu không quan tâm đến Sự việc. Ở đây, cái được tiền-giả định (trong sự bất tất này, nhưng đồng thời có quan tâm đến Sự việc, vốn là [cái] toàn thể) là một *vòng tròn hoàn chỉnh của những điều kiện*;

b. Những điều kiện đều là *bị động*; chúng được sử dụng
S293 như là chất liệu cho Sự việc và, bằng cách ấy, đi vào trong *nội dung* của Sự việc; như thế, chúng phù hợp với

nội dung này và đã chứa đựng toàn bộ sự quy định của nội dung ở trong nó.

2. *Bản thân Sự việc* cũng là:

a. cái được tiền-giả định: như là *được thiết định*, nó chỉ mới là cái bên trong và cái khả năng; và như là cái *tiền* [giả định], nó là một nội dung độc lập tự chủ cho chính nó;

b. thông qua việc sử dụng những điều kiện, nó có được sự hiện hữu bên ngoài, có sự hiện thực hóa những quy định-nội dung của nó tương ứng – về phía chúng – với những điều kiện, khiến cho Sự việc tự xác lập chính mình như là Sự việc dựa trên cơ sở của những điều kiện này và ra đời [xuất đầu lộ diện] từ chúng.

3. *Hoạt động* cũng là:

a. hiện hữu cho chính nó, một cách độc lập tự chủ (một con người, một tính cách), và đồng thời nó có khả năng của nó chỉ ở trong những điều kiện và trong bản thân Sự việc;

b. nó là sự vận động của việc chuyển dịch những điều kiện thành Sự việc, và chuyển dịch Sự việc thành những điều kiện như là phương diện của sự hiện hữu; nói chính xác hơn, nó là sự vận động làm cho bản thân Sự việc *đi ra* từ những điều kiện, trong đó Sự việc đã hiện diện một cách *tự-mình [mặc nhiên]*, và mang lại sự hiện hữu cho Sự việc bằng việc thủ tiêu sự hiện hữu của những điều kiện. Trong chừng mực cả ba mômen này có hình thái của *sự hiện hữu độc lập tự chủ* đối với nhau, tiến trình này là **sự tất yếu bên ngoài**.

- Sự tất yếu này có một nội dung *bị giới hạn* làm Sự việc của nó. Vì lẽ bản thân Sự việc trong cái toàn bộ này trong tính quy định *đơn giản*, và vì lẽ cái toàn bộ là ngoại tại đối với chính nó trong hình thức của nó, nó cũng là ngoại tại đối với chính nó ở trong chính nó và

trong nội dung của nó; và tính ngoại tại này – thuộc về Sự việc – là sự giới hạn của nội dung của nó.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §148

Là bản thân *tính tiến trình*, sự tất yếu, như đã thấy, bao hàm ba mômen: *điều kiện (tồn tại), Sự việc (bản chất)* và *hoạt động (Khái niệm)*. Bây giờ, xét kỹ từng mômen.

1. Điều kiện:

- a) Là *"tiền-giả định tiên quyết" (Vorausgesetzte / presup-posed / présup-posé)*: trong chừng mực chỉ là một cái được *"thiết định" (gesetzt / posed / posé)*, như đã thấy, nó *quan hệ* với Sự việc, nhưng, trong chừng mực là *"tiền"*, *"tiên quyết" (Voraus / présup-)*, nó là *"cho-mình"* như là cái trực tiếp độc lập-tự tồn, là một tình huống ngẫu nhiên, ngoại tại, không quy chiếu đến Sự việc. (So sánh: mỗi phạm trù của Sự việc tối cao = Ý niệm lôgíc vừa quan hệ với Ý niệm mà nó chỉ là một mômen "được thiết định", đồng thời, vừa có một sự độc lập-tự tồn mà, xét cô lập, là một cái "tiên-quyết" bất tất và ngoại tại của Ý niệm, có vẻ như không hề quy chiếu đến Ý niệm).

  Tuy nhiên, ngay trong lòng bản thân sự bất tất này, điều kiện-tiên quyết rút cục cũng phải quy chiếu đến Sự việc (vốn là tính toàn thể), nên cái tiên quyết này là một *vòng tròn hoàn chỉnh của những điều kiện*. Nói khác đi, vòng tròn hoàn chỉnh của những điều kiện *mặc nhiên* đồng nhất hóa với kha thể hiện thực của Sự việc (cũng giống như thế, tổng thể hoàn chỉnh của những điều kiện lôgíc của Ý niệm, tự chúng là bất tất, đều quan hệ với Ý niệm như là chất liệu của Ý niệm).

- b) Nhưng, các điều kiện không tự giới hạn ở việc làm cái "tiền-giả định" tĩnh tại của hiện thực tất yếu mà còn được tác động bởi *hoạt động* của hình thức nhằm hiện thực hóa Sự việc. Với cách ấy, các điều kiện là *bị động*, được sử dụng cho Sự việc như là chất liệu và, qua đó, đi vào trong *nội dung* của Sự việc. Sau cùng, như là vòng tròn hoàn chỉnh của các điều

kiện, chúng chứa đựng khả thể hiện thực toàn diện của Sự việc, phù hợp một cách tiên thiên với nội dung của Sự việc, nghĩa là, ngay từ trước, đã chứa đựng *toàn bộ sự quy định của nội dung* (giống như các phạm trù đều chứa đựng ngay từ trước Ý niệm lôgíc).

2. Sự việc:

- a) Cũng là *một* cái tiền-giả định: trong chừng mực là "được thiết định", nó ở trong quan hệ với việc hiện thực hóa ra bên ngoài của nó và chỉ còn là một cái bên trong và một cái khả hữu không bền vững; nhưng, trong chừng mực là cái "tiên quyết", nó là một *nội dung* độc lập-tự tồn. Sở dĩ Sự việc chỉ mới là *một* cái tiền-giả định vì chỉ duy có hiện thực mới là bản thân sự "tiền-giả định", vì nó không phải được thiết định "*về bản chất*", mà cũng không phải được tiền-giả định một cách "*trực tiếp*", trái lại, là cái gì tự triển khai một cách tuyệt đối, gần gũi với "*Khái niệm*" vốn là bản thân sự hoạt động của hình thức và kết quả của nó (Sự việc) được hiện thực hóa một cách khách quan và chung cuộc.
(Ví dụ so sánh: Ý niệm Lôgíc – như là "*Sự việc*", "*bản chất*" – phải tự hiện thực hóa thông qua các phạm trù làm *điều kiện* cho nó và nhờ vào *hoạt động* của Tư duy suy tưởng về chính mình).

- b) Nhưng, Sự việc cũng không tự giới hạn ở chỗ là *một* tiền-giả định tĩnh tại của hiện thực tất yếu; trái lại, như đã thấy, nó được tác động bởi hoạt động của hình thức làm công việc hiện thực hóa nó bằng cách "hy sinh" những điều kiện trực tiếp và bất tất. Bằng cách ấy, – tức qua việc sử dụng các điều kiện của sự hiện hữu bên ngoài của nó –, Sự việc có được sự hiện thực hóa các quy định của nó về nội dung, làm cho những quy định tương ứng tất yếu với các điều kiện cũng như làm cho các điều kiện tương ứng về bản chất với nội dung của Sự việc, và cũng thế, Sự việc chỉ tự chứng tỏ là Sự việc khi xuất phát từ các điều kiện và đến từ các điều kiện.

3. Hoạt động:

- a) Cũng giống như Sự việc và các điều kiện của nó, hoạt động cũng có một sự hiện hữu trực tiếp, chẳng hạn, một *con người*

(có sự hiện hữu trực tiếp) mà hành động của người ấy cho phép hiện thực hóa một công trình, hay một *tính cách* có sức mạnh hoàn thành một nhiệm vụ, hoặc một nhà Lôgíc học có sự phán tư để tiến hành Ý niệm lôgic v.v... Trong khi Sự việc chủ yếu là cái làm công việc tiền-giả định, nhưng ở phương diện nào đó, lại cũng là một cái được tiên-giả định, thì hành động là *bản thân* hành vi tiền-giả định nên Sự việc và các điều kiện cũng như là bản thân sự vận động phủ định chúng bằng cách thiết định chúng và qua đó, tạo nên hiện thực tất yếu. Tuy nhiên, dù là kẻ tiền-thiết định Sự việc và các điều kiện, hoạt động đồng thời chỉ có được khả thể hiện thực ở trong các điều kiện và trong Sự việc.

- b) Nhưng, hoạt động không tự giới hạn mình ở việc chỉ là một sự hiện hữu trực tiếp, độc lập-tự tồn; cái tồn tại-hiện có này chỉ là chỗ dựa cho sự vận động. Do đó, như đã thấy, hoạt động không gì khác hơn là việc hiện thực hóa Sự việc và các điều kiện của nó; nó là vận động bền vững nhằm chuyển hóa các điều kiện vào trong Sự việc, và chuyển hóa Sự việc vào trong các điều kiện như là vào trong phương diện của sự hiện hữu bên ngoài của nó. Nhưng, việc "chuyển hóa" không có nghĩa là có một sự "dị tính" về nội dung giữa Sự việc và các điều kiện. Thật thế, các điều kiện không gì khác hơn là khả thể hiện thực của Sự việc, còn Sự việc vốn đã có mặt từ trước ở trong chúng. Cho nên, hoạt động đúng hơn là vận động bền vững chỉ làm việc thiết định Sự việc *ra bên ngoài*, nghĩa là, làm cho Sự việc vốn có mặt một cách mặt nhiên, *tự-mình* ở trong các điều kiện đi ra khỏi chúng. Bằng cách phủ định sự hiện hữu trực tiếp của các điều kiện của nó mà Sự việc – vốn khả hữu và nội tại – tự phủ định mình trong tính ngoại tại, và tính ngoại tại này làm cho Sự việc trở nên hoàn toàn hiện thực.

- Vậy, sự tất yếu không gì khác hơn là bản thân tiến trình của cả ba mômen cấu thành nó. Tuy nhiên, khác với nơi Khái niệm, ở đây, các mômen này chưa hoàn toàn *trong suốt* đối với nhau cũng như đối với tiến trình của sự tất yếu. Mỗi cái vẫn còn có sự độc lập-tự tồn cho riêng mình như là một hiện thực *trực tiếp*. Vì thế, một cách nào đó, tiến trình vận động của sự tất yếu vẫn còn xa lạ và ngoại tại đối với chúng. Trong chừng mực ba mômen này còn mang hình thức của sự

tự tồn đối với nhau, tiến trình này thể hiện ra như là sự *TẤT YẾU BÊN NGOÀI* có tính mù quáng và cưỡng chế như là định mệnh hay số phận. Sự *tất yếu bên ngoài* có đặc điểm gì?

- Theo Hegel, sự tất yếu bên ngoài có *một nội dung bị hạn chế* làm Sự việc của nó. Từ §133, ta biết rằng *nội dung* là quan hệ đồng nhất với mình, là nơi mà một tập hợp nào đó đông đặc lại như là hoàn toàn được xác định và tạo nên một toàn thể đơn giản. Thế mà *Sự việc* chính là "vòng tròn" hoàn toàn được xác định của các điều kiện của nó, và, do đó, là *nội dung* tất yếu được xác định tự-mình-và-cho-mình (§147). Nói ngắn, *Sự việc* là cái toàn bộ như là *nội dung* đơn giản và ổn định. Thế nhưng, cái toàn bộ của hiện thực-tất yếu, trong hình thức của nó, là ở bên ngoài nó, vì nó chỉ tự khẳng định trong sự tất yếu của nó khi *dựa vào* việc phủ định các hiện thực-bất tất giữ vai trò là các điều kiện: điều này có nghĩa rằng sự tất yếu của Sự việc không ở trong bản thân Sự việc mà ở trong các điều kiện của nó, và như thế, là một sự tất yếu *bên ngoài* đối với Sự việc. Sự hữu hạn hình thức của sự tất yếu này là ở chỗ: sự tất yếu dựa vào một cái tiền-giả định bất tất làm điểm xuất phát cho việc hiện thực hóa và việc quay về với chính mình. Sự tất yếu (bên ngoài) ấy chỉ được giải phóng khỏi sự bất tất và tính ngoại tại này trong chừng mực nó là sự tất yếu *tự-quy định* chính bản thân nó (như ở §149 tiếp theo đây).

- Trong khi chờ đợi, *sự tất yếu bên ngoài* vẫn còn là hữu hạn về hình thức vì nó không xuất phát từ bản thân nó mà từ khả thể hiện thực của nó, nghĩa là, xuất phát từ cái *vòng tròn* này của những quy định về khả thể và sự bất tất, tạo nên *tính ngoại tại* của hiện thực (§§145-147). Là "bên ngoài" với mình trong *hình thức*, cái toàn bộ cũng là "bên ngoài" với mình ở *trong chính mình*, nghĩa là cũng là "bên ngoài" với chính mình trong *nội dung*, vì nội dung này không gì khác hơn là bản thân cái toàn bộ với tư cách là Sự việc ổn định và đồng nhất với mình. Ở cấp độ này của bản thân Sự việc, tính ngoại tại – do sự hạn chế về nội dung – quay về một nội dung hữu hạn khác. Cũng hệt như thế, khi bản thân Ý niệm – trong chừng mực xuất hiện một cách tất yếu như là Tồn tại, Bản chất, Khái niệm và Khách thể (như sẽ thấy), tức như những "tiền-giả định" vốn bất tất nếu xét tách rời, cô lập, thì

không chỉ bị hạn chế về mặt hình thức trong sự tất yếu của nó (do sự khiếm khuyết của việc tiền-giả định này) mà còn bị hạn chế ở cấp độ *nội dung tất yếu*, do đó, mới chỉ là Ý niệm của đời sống thông thường chứ chưa phải Ý niệm-tuyệt đối.

§149

Vì thế, về mặt tự-mình [mặc nhiên], sự tất yếu là *Một bản chất* đồng nhất *với chính mình* nhưng đầy nội dung; nó ánh hiện ở trong chính mình theo cách: những sự khác biệt của nó có hình thức của *những hiện thực độc lập*; và, với tư cách là *hình thức* tuyệt đối, cái đồng nhất này [bản chất] đồng thời là *sự hoạt động* của việc vượt bỏ [sự trực tiếp] thành tồn tại được trung giới và vượt bỏ sự trung giới thành sự trực tiếp. – Vậy, cái gì là tất yếu là cái thông qua một cái khác; cái khác này đã phân ra thành *cơ sở làm nhiệm vụ trung giới* (sự vật và sự hoạt động) và thành một hiện thực trực tiếp, [tức] một cái bất tất vốn đồng thời là điều kiện
S294 **[của nó]. Như là cái gì tồn tại thông qua một cái khác, cái tất yếu không tồn tại tự-mình-và-cho-mình mà chỉ là *một cái đơn thuần được thiết định*: Nhưng, sự trung giới này cũng trực tiếp là việc thủ tiêu hay vượt bỏ chính mình; cơ sở và điều kiện bất tất được chuyển dịch thành sự trực tiếp, qua đó tồn tại được thiết định được thủ tiêu [để] trở thành hiện thực, và, Sự việc *đã cùng đi chung với chính mình* [mà thôi][a]. Trong việc quay trở lại vào trong chính mình này, cái tất yếu *tồn tại một cách tuyệt đối*, như là [một] hiện thực vô-điều kiện – Cái tất yếu là như thế: [bởi vì] nó *được trung giới* bởi một vòng tròn của những tình huống; nó là như thế, vì những tình huống là như thế; và, đồng thời, nó [cũng] là như thế mà *không có sự trung giới*, – nó *là* thế [tất yếu], bởi nó *là* [thế thôi].**

---

[a] die Sache ist mit sich selbst zusammengegangen / the Matter has gone together with itself.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §149

- Định nghĩa về sự tất yếu ở hai đoạn trên đây (§§147-148) cho phép ta bắt đầu nhận diện được sự tất yếu của Khái niệm, ít ra về mặt tiềm năng. Thật thế, cuối §147 đã cho thấy, trong sự tất yếu, mômen hoàn tất của hiện thực là nơi các vận động đối lập của Sự việc và của các điều kiện hội tụ và đồng nhất hóa thành *Một* vận động (duy nhất). Là *Một* vận động, sự tất yếu là *Một* bản chất đồng nhất *với* mình, không còn là bản chất trừu tượng (là sự phản tư thuần túy hình thức) mà là bản chất với tư cách một Sự việc được xác định tự-mình-và-cho-mình, nói ngắn, là bản chất *đầy nội dung*. Bản chất, theo định nghĩa, là một vận động của sự phản tư, tức *ánh hiện* trong mình. Nhưng, như là bản chất "*đầy-nội dung*", nghĩa là đã hòa giải với sự trực tiếp của tồn tại, nó ánh hiện trong mình theo kiểu: các sự khác biệt của nó không còn là các quy định thuần túy của sự phản tư mà, như đã thấy ở §148, là hình thức trực tiếp của "*những cái hiện thực độc lập-tự tồn*" ("die Form *selbstandiger Wirklicher / the form of independent actualities / la forme immédiate ou étante de réalités effectives autosubsistantes)*: các điều kiện, Sự việc và hoạt động, tất cả chúng đều có một sự hiện hữu "cho-mình". Tóm lại, sự tất yếu là *Một* bản chất đồng nhất với mình, nhưng đầy nội dung, ánh hiện trong mình theo kiểu các sự khác biệt đều có hình thức của các cái hiện thực độc lập-tự tồn. (Định nghĩa này gần giống với định nghĩa về Khái niệm ở §§158-159 sắp tới). Nói khác đi, sự tất yếu là *sự hòa giải* tuyệt đối của bản chất và tồn tại nhưng còn ở dạng *tiềm năng, tự-mình*. Để cho sự tất yếu biến thành Khái niệm, cần thiết định *minh nhiên* và vạch rõ sự đồng nhất-bản chất nối kết các mômen hiện thực-tự tồn của sự tất yếu, để cho phép bản chất chỉ ánh hiện *trong-chính-mình* ngay trong sự ánh hiện. Nói rõ hơn: sự thống nhất tuyệt đối giữa bản chất-đồng nhất và tồn tại trực tiếp (tức giữa Sự việc và các điều kiện của nó) đã có mặt một cách *tự-mình*. Nhưng, sự đồng nhất này không chỉ ở trong sự đồng nhất của nội dung giữa Sự việc và các điều kiện của nó giữa lòng sự tất yếu như là "Bản chất đầy nội dung". Cái đồng nhất ấy đồng thời – và đây là chỗ "dự báo" cho Khái niệm – còn là tính phủ định, như là *hình thức* tuyệt đối, nghĩa là, như là *hoạt động* chuyển hóa bản chất thành tồn tại và tồn tại thành bản chất, chuyển hóa Sự việc khả hữu-hiện thực thành sự trực tiếp, chuyển

hóa các điều kiện thành những mômen khả hữu của bản chất-hiện thực, hay, nói khái quát, là hoạt động làm hai việc:

a) thải hồi sự trực tiếp (các điều kiện bất tất), biến nó thành một tồn tại-được trung giới, tức thành *điều kiện* từ nay là mômen được bản chất hóa hay để cho Sự việc tiếp thu nó, và,

b) thải hồi sự trung giới (của Sự việc như là cơ sở và hoạt động như là việc hiện thực hóa) bằng cách biến nó thành một sự trực tiếp, tức, sự trực tiếp của *Sự việc* đã đạt tới sự hoàn tất hiện thực.

Kết quả trực tiếp của tiến trình này sẽ không còn là "*sự* tất yếu" mà là **cái** tất yếu (**das** Notwendige / **the** necessary / **le** nécessaire) hay cái gì có tính tất yếu. Nửa sau của *Chính văn* phát triển tiếp tục *các nghịch lý* của hiện thực tất yếu.

- Khi nghe nói một thực tại gì đó là "tất yếu", ta hỏi ngay: "tại sao?" Câu hỏi có lý vì cái tất yếu là kết quả của một sự trung giới, nghĩa là nhờ vào một *cái khác* và bởi một *cái khác*. Cái "khác" làm nhiệm vụ trung giới này chính là tổng thể cả ba mômen cấu thành của sự tất yếu: *Sự việc*, *hoạt động* và *điều kiện*. Nhưng, bộ ba trung giới này của cái tất yếu phân hóa theo đặc điểm riêng của mỗi mômen:

a) thành cái *cơ sở làm trung giới*, tức *Sự việc* trong *hoạt động* hiện thực hóa;

b) thành một hiện thực *trực tiếp*, tức một cái bất tất là khả thể *hiện thực* của cái tất yếu, và, do sự trực tiếp ấy, thực sự là *khả thể* của sự tất yếu, đồng thời là *điều kiện* cho sự tồn tại của nó.

c) Với tư cách là cái gì tồn tại "nhờ vào cái khác", "bởi cái khác", cái tất yếu không phải là một thực tại tự lập, không "tự-mình-và-cho-mình" mà chỉ là một cái tất yếu đơn thuần được "*thiết định*" (tức ở trong mối tương quan và được trung giới). Điều này rõ ràng là *nghịch lý* trong chừng mực ta chờ đợi ở cái tất yếu là cái gì tự lập, tự túc tự mãn chứ không phải phụ thuộc hay được trung giới bởi một cái *khác*. Khi cái tất yếu chỉ được thiết định bởi một cái khác, thì *sự tất yếu (Notwendigkeit)* của

nó chỉ còn là sự "quẫn bách" và sự *"thiếu thốn" (Not)* cái *khác*.

- Thế nhưng, sự trung giới này của cái tất yếu – tự bản thân nó và một cách toàn bộ – là sự thải hồi chính nó! Thật thế, cơ sở trung giới – tức Sự việc – và điều kiện bất tất (có-điều kiện) cũng là một sự trung giới của cái tất yếu, đều được chính *hoạt động* chuyển hóa cả hai thành sự trực tiếp, nói khác đi, sự trực tiếp này của cái tất yếu-hoàn tất và kết quả của chính hành động hiện thực hóa mang tính trung giới của nó. Qua đó, cái *"tồn tại-được thiết định"* phiến diện của cái tất yếu nói ở trên đã bị thải hồi để trở thành *hiện thực trực tiếp*. Hay nói cách khác nữa, bản thân cái tồn tại-được thiết định của cái tất yếu cũng "bị-thiết định", nghĩa là, bị trung giới bởi *việc thải hồi* sự trung giới; do đó, Hegel bảo: tính đơn giản trực tiếp của Sự việc tất yếu là *"tập hợp chung lại với chính mình" (mit sich selbst zusammengegangen / has gone together with itself / l'est rassemblée avec soi-même)*.

- Trong sự trung giới đang phai tàn thành sự đơn giản (vì cả hai cái "hư vô": khả thể và hiện thực bất tất cùng tự vượt bỏ thành sự khẳng định trực tiếp), trong việc quay trở lại trong mình (bằng cách hợp nhất, ra khỏi các tiền-giả định đã được hấp thu hết trong sự quay trở lại ấy), cái tất yếu **là** ("tồn tại" trực tiếp), thế thôi! Nó "là" một cách *tuyệt đối (schlechthin / absolutement)*, – là hiện thực vô-điều kiện, thoát ly hết khỏi mọi điều kiện bên ngoài. Vì thế, khi đối diện với "số phận" hay "định mệnh" nghiệt ngã, ta không còn hỏi "tại sao?", trái lại, nhận ra sự vô ích của câu hỏi "tại sao", ta thường nói: "nó vậy thôi!", "nó là như thế!" ("Bất phong trần, phải phong trần"...). Vì, trong chừng mực được trung giới, cái tất yếu phụ thuộc vào hàng ngàn lý do, hoàn cảnh – xét cô lập, đều là bất tất –), nhưng cùng một cái tất yếu ấy, như là tổng thể đã hoàn tất và trực tiếp, là tuyệt đối vô-điều kiện. Hegel phân tích sâu sắc nghịch lý này ở câu cuối của *Chính văn*.

- Cái "vậy thôi" là *không-được trung giới*, nghĩa là sự trực tiếp "tàn nhẫn" và sự tuyệt đối hoàn hảo. Tuy nhiên, sự trung giới của bản chất vẫn luôn *có mặt* ở trong nó, vì nếu không, nó sẽ chỉ là *tồn tại-thuần túy* của lúc khởi đầu (§86)! Nếu nó là "như thế", "vậy thôi" thì cũng có nghĩa là... *bởi vì*..., nghĩa là do một sự "trung

giới" làm cơ sở cho tồn tại trực tiếp của nó. Sự "trung giới" ấy là như sau: nó "vậy thôi" *bởi vì* nó... vậy thôi! Nói cách khác, ngay trong bản thân *tồn tại* ("vậy thôi") của nó, cái tất yếu có *cơ sở* trung giới, làm cho nó có thể có được: *nó là cơ sở của chính nó*. Nó là *Sự việc* của chính nó, là *điều kiện* của chính nó và là *sự vận động hiện thực hóa* của nó. Nói ngắn, hiện thực của nó là bản thân khả thể của nó và khả thể này ở trong nó và chỉ ở trong nó. Đó là lý do *tại sao* nó "là vậy thôi"!

- Với sự tất yếu không còn đơn thuần là sự tất yếu bên ngoài mà là sự tất yếu tuyệt đối ("sự tất yếu tuyệt đối" nói ở đây dù sao vẫn còn là... "bên ngoài" trong chừng mực sự đồng nhất – trong đó nó triển khai – vẫn chưa phải là sự đồng nhất của Tự do và Khái niệm, nhưng nó đã vượt bỏ từng phần tính ngoại tại vốn khống chế sự tất yếu ở §148, và từ nay tự nó thiết định các điều kiện), ta đã đạt tới đỉnh cao của hiện thực, để, xuất phát từ đây, nó sẽ tự triển khai một cách tự-mình-và-cho-mình trong sự vắng mặt hoàn toàn của sự cưỡng chế bên ngoài. Trong nghĩa đó, hiện thực thoạt đầu thể hiện cho ta như là *BẢN THỂ (Substanz)*. Đó sẽ là ba Quan hệ: - *Quan hệ Bản thể*; - *Quan hệ Nhân quả* và – *Quan hệ Tương tác* được xét lần lượt sau đây.

a. Quan hệ về tính bản thể

§150

Ở bên trong nó, cái tất yếu là *Quan hệ-tuyệt đối*[204], có nghĩa: nó là tiến trình *đã phát triển* (xem các tiểu đoạn dưới đây), trong đó Quan hệ cũng tự thủ tiêu chính mình [để] trở thành sự đồng nhất tuyệt đối.

---

[204] Chúng tôi viết hoa chữ *"Quan hệ-tuyệt đối"* dựa theo đề nghị của *Bourgeois* trong bản dịch tiếng Pháp (le Rapport absolu) để dễ phân biệt với cách nói thông thường và nhất là với *"quan hệ về lượng"* trước đây.

Trong hình thức trực tiếp của mình, nó [cái tất yếu] là Quan hệ giữa *tính bản thể* và *tính tùy thể*[a]. Sự đồng nhất tuyệt đối của mỗi Quan hệ này với chính mình là *bản thể* xét như bản thể. | Là sự tất yếu, bản thể là tính phủ định của hình thức này của tính bên trong[b], và, vì thế, nó tự thiết định chính mình như là *hiện thực*. Nhưng, nó cũng đồng thời là *tính phủ định* của cái [phương diện] bên ngoài này, bởi, thông qua tính phủ định này, cái hiện thực, như là cái trực tiếp, chỉ là một *cái tùy thể* [cái bất tất], là cái nhờ vào [chính tư cách của] khả năng đơn thuần mà chuyển sang một hiện thực khác; và *việc chuyển sang này*[c] là sự đồng nhất [mang tính] bản thể như là *hành động-của-hình thức*[d] (xem: §§148, 149).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §150

a. Quan hệ của tính bản thể

Tiểu đoạn §150 chỉ gồm có hai câu với sự chuyển ý khá đột ngột khiến ta khó nhìn ra ý định của Hegel: câu một tổng kết các thành quả tư biện đã đạt được cho tới nay về sự tất yếu, trước khi chuyển sang câu hai để triển khai nội dung của câu một. Vì thế, ta nên dừng lại lâu ở câu một để làm rõ vấn đề.

- Tổng kết lại các tiểu đoạn trên, Hegel cho ta một định nghĩa: Cái tất yếu là *"QUAN HỆ-TUYỆT ĐỐI trong mình" (in sich absolutes Verhältnis / inwardly absolute relationship / Rapport absolu dans soi)*. Trước hết, *"trong mình"* nghĩa là trong một sự tự mãn tự túc trực tiếp và trong tính nội tại hoàn hảo. Còn *"Quan hệ-tuyệt đối"* là sự kết hợp và chuyển hóa *hoàn toàn* giữa các cái đối lập: nội dung và hình thức, sự trực tiếp và sự trung giới, tồn tại và bản chất. Nhưng, Quan hệ-

---

[a] Substantialität und Akzidentalität / substantiality and accidentality; [b] Innerlichkeit / inwardness; [c] Übergehen / passing-over; [d] Form-tätigkeit / activity-of-form.

tuyệt đối đã được dự báo trước đây chỉ mới có mặt một cách "*tự-mình*" (mặc nhiên, tiềm năng), vì thế đã chỉ hiện diện dưới hình thức thấp hơn là "Quan hệ-bản chất" hay ngắn gọn hơn, của "Quan hệ" (suông) mà thôi (§134), nghĩa là nơi đó, các hạn từ đối lập tuy có quy chiếu đến nhau và có *chuyển sang* nhau, nhưng vẫn còn giữ lại một sự hiện hữu trực tiếp, một sự "tự tồn" tĩnh tại. Đó là điều có thể kiểm chứng trong ba Quan hệ trước đây: giữa cái toàn bộ và những bộ phận, giữa lực và sự ngoại tại hóa của nó, và, sau cùng, giữa cái bên trong và cái bên ngoài. Bây giờ, ngược lại, trong sự tất yếu tuyệt đối, sự *trực tiếp* này của các hạn từ chỉ tự khẳng định trong lòng một sự *trong suốt hoàn hảo*, hoàn toàn đưa chúng vào sự *trung giới* và hoàn toàn *ý thể hóa* chúng trong cái tất yếu, là cái (như là sự đồng nhất tuyệt đối) **là** (tồn tại một cách trực tiếp) **bởi vì** nó **là** (được trung giới trong mình và bởi mình). Quan hệ-tuyệt đối này không còn là Quan hệ giữa hình thức và nội dung mà đúng hơn, là tiến trình đã triển khai trong ba tiểu đoạn trước đây (§§147-149), là nơi Quan hệ giữa nội dung và hình thức đã phát triển thành Quan hệ giữa khả thể và sự bất tất, hay, chính xác hơn, thành Quan hệ tích cực của Sự việc và các điều kiện của nó: ở cấp độ của nó, *Sự việc* lấy lại nội dung; *các điều kiện* lấy lại hình thức bên ngoài, còn *hoạt động* lấy lại hình thức phủ định tuyệt đối (là cái bảo đảm sự chuyển hóa qua lại của các hạn từ). Tiến trình đã được thực hiện ấy nay được phát biểu bằng thuật ngữ: "*Quan hệ-tuyệt đối*".

- Thật thế, cái tất yếu vẫn còn là một "Quan hệ". Nó là Quan hệ hay sự trung giới-bản chất bởi sự trực tiếp của "*tồn tại*" của nó ("*nó là vậy thôi!*") không phải là sự trực tiếp của tồn tại xét như tồn tại mà của tồn tại "*bởi vì* nó là vậy thôi!" (xem lại §149): tồn tại của nó là sự *trung giới* tuyệt đối của nó với chính nó, và, vì thế, là *bản chất*. Sự trung giới này vận hành – thông qua sự "hoạt động" – giữa hai hạn từ trong đó cái tất yếu tự dị biệt hóa, đó là Sự việc và các điều kiện của nó, và, rộng hơn, là bản chất và tồn tại hay cái trung giới và cái trực tiếp. Nhưng, đồng thời, cái tất yếu là Quan hệ-*tuyệt đối*. Điều này có nghĩa: chính sự "hoạt động" làm cho hai hạn từ khác biệt cấu thành mối Quan hệ trở nên hoàn toàn *trong suốt* với nhau bằng cách – và đây chính là tính "tuyệt đối" của nó – đồng thời tự thải hồi để hướng đến *sự đồng nhất tuyệt đối*. Ngay trong lòng sự khác biệt tuyệt đối giữa tồn tại và bản chất, bản

chất được thiết định một cách tuyệt đối như là đồng nhất với tồn tại và tồn tại như là đồng nhất với bản chất, theo kiểu: vận động chuyển hóa – và là bản thân "hoạt động" của sự tất yếu – không còn đứng yên ở bất kỳ cái "tiền-giả định" ngoại tại nào nữa mà "thoát ly" khỏi mọi tính quan hệ hữu hạn. Nói rõ hơn, ngay cả cái tồn tại bất tất thoạt đầu giữ vai trò của điều kiện được tiền-giả định cho việc hiện thực hóa của Sự việc không còn là một hiện thực *ở bên ngoài* sự tất yếu tuyệt đối. Cái tồn tại tưởng như là khởi điểm của "vòng tròn" tất yếu cũng lại là điểm kết thúc. Sự tất yếu tuyệt đối tuy có sự tồn tại và sự bất tất trong chính nó như là cái "tiền-giả định" nhưng là "tiền-giả định" nội tại. Từ sự "trôi chảy" này của mọi sự trực tiếp dẫn đến kết quả là: trong cái tất yếu như là Quan hệ-tuyệt đối, mọi tồn tại mất đi tính trực tiếp mờ đục và tự "sáng lên" trong sự trong suốt. Nghĩa là, ở đây, đã thực hiện được điều đã nói ở §141 khi định nghĩa về hiện thực rằng đó là bản chất – với tư cách là Quan hệ-tuyệt đối – là *"vẻ ngoài (ánh tượng) được thiết định như là vẻ ngoài"*, giống như ánh sáng tự nhiên mà "tồn tại" của nó không phải là một "cái-gì-đó" (§90), cũng không phải là một "sự-vật" (§125) mà chỉ là sự "ánh hiện" của nó. Cũng thế, cái tất yếu không còn sự "tồn tại" nào ngoài việc trùng hợp với mình của việc *"biểu lộ chính mình" (Selbstmanifestation)* một cách tích cực. Qua đó, một cách *mặc nhiên*, ta bắt đầu bước vào hình thức đầu tiên của Quan hệ-tuyệt đối, tức Quan hệ giữa *tính bản thể* và *tính tùy thể*. Thật thế, cái tất yếu là sự ánh hiện như là sự ánh hiện. Song, sự khẳng định này mang hai phương diện không tách rời:

- cái tất yếu là sự ánh hiện **như là** sự ánh hiện, tức như sự đồng nhất tuyệt đối và tích cực với mình;

- cái tất yếu là sự ánh hiện như là **sự ánh hiện**, tức trong sự dị biệt hóa và sự lan tỏa của tính phủ định của nó. Cả hai trường hợp đều là cùng một tính toàn thể của cái tất yếu, nhưng khi thì như là *tính bản thể* (hay sự đồng nhất tuyệt đối với mình thông qua toàn bộ sự vận động biểu lộ chính mình), còn khi thì như là *tính tùy thể* (hay như sự dị biệt hóa và tính năng động phủ định) (A. Léonard cho một ví dụ để so sánh: trong vật lý học hiện đại, người ta thiết định sự tương đương giữa khối lượng và năng lượng: khối lượng là thực tại vật lý như là sự đồng nhất tích cực với mình và như

là *bản thể*, trong khi năng lượng là cùng một thực tại ấy nhưng như là được-thiết định hay "ánh hiện", nghĩa là, như *tính tùy thể*).

Bây giờ, ta đi vào câu thứ hai của *Chính văn* về Quan hệ tính bản thể.

- Song hành với Quan hệ-bản chất (§135 và tiếp), Quan hệ-tuyệt đối cũng có ba hình thức: a) Quan hệ trực tiếp; b) Quan hệ gián tiếp hay trung giới và c) Quan hệ nơi đó sự trung giới chuyển hóa thành sự đồng nhất trực tiếp và tuyệt đối.

- Trong hình thức trực tiếp, Quan hệ này là Quan hệ giữa *TÍNH BẢN THỂ (Substantialität / substantiality / substantialité)* và *TÍNH TÙY THỂ (Akzidentalität / accidentality / accidentalité)*. Hai hạn từ này còn đặt cơ sở ở trong nhau một cách trực tiếp, chứ mỗi bên chưa tự phản tư trong mình. Quan hệ này giữa bản thể và các tùy thể của nó khiến ta nhớ đến Quan hệ giữa cái toàn bộ và những bộ phận trước đây. Nhưng, có một sự khác biệt lớn giữa hai cấp độ: cái toàn bộ và những bộ phận – cũng như các hình thức khác của Quan hệ-bản chất – là các phạm trù của *hiện tượng*, còn mang dấu ấn tàn dư của một sự trực tiếp khiến cho mỗi hạn từ trong chúng, tuy mang tính quan hệ, vẫn có giá trị cho riêng nó một cách trừu tượng. Ở đây, ngược lại, trong *hiện thực*, tồn tại trực tiếp phai tàn, hướng đến *vẻ ngoài*, và vẻ ngoài được thiết định một cách tuyệt đối như là *vẻ ngoài*. Do sự phản tư-*trong-cái khác* và tính lan tỏa tuyệt đối này mà các hạn từ khác nhau trong Quan hệ-tuyệt đối là các *cái toàn thể* minh nhiên, nghĩa là, chúng vừa là bản thân chúng, vừa là cái đối lập của chúng: như sẽ thấy ngay ở §151, bản thể không gì khác hơn là toàn thể (Totalität) của những tùy thể, và tính tùy thể không gì khác hơn là bản thân toàn bộ bản thể. *Tính trôi chảy* của Quan hệ-tuyệt đối sẽ dẫn đến Quan hệ cao hơn giữa *nguyên nhân và kết quả* (§153), tức quan hệ của sự phản tư-*trong-mình* của mỗi hạn từ trong quan hệ. Bây giờ, ta đi vào Quan hệ đầu tiên này.

- Cái tất yếu, bên trong mình (in sich / in itself / dans-soi), là một Quan hệ-tuyệt đối, tức, một sự dị biệt hóa, một tính tương quan *tự thải hồi* hướng đến một sự thống nhất tuyệt đối. Ta có ở đây hai mômen: a) mômen của sự đồng nhất với mình hay

của sự quan hệ với mình ("trong mình", "tuyệt đối", "sự đồng nhất tuyệt đối") và b) mômen của sự trung giới, của tính phủ định hay của Quan hệ đúng nghĩa ("Quan hệ", "tiến trình", "tính tương quan"). Vậy, trong mômen thứ nhất, sự đồng nhất tuyệt đối với mình của Quan hệ này là *BẢN THỂ* xét như là bản thể, là hiện thực duy nhất và tất yếu như là *cơ chất (Substratum / substrat)* gánh vác hết mọi phạm trù của Logos, là *Sự việc* vẫn cứ đồng nhất trong tồn tại của nó, vẫn nguyên vẹn kinh qua những sự phủ định và những lần bị điều kiện hóa tác động đến tính ngoại tại bất tất của nó. Tuy nhiên, tính bản thể của bản thể không còn là cái cơ chất đứng dưng của Chất và Lượng như trong lĩnh vực Lôgíc của Tồn tại, cũng không phải còn là tính nội tại trừu tượng và không-bản chất như là *khả thể* đồng nhất của mọi sự vật. Thật thế, bản thể là một phạm trù của sự tất yếu, tức một phạm trù của *sự thống nhất cụ thể* giữa tồn tại và bản chất, giữa cái trực tiếp và sự trung giới.

- Là sự tất yếu, bản thể có trong nó *sự hoạt động* của hình thức vốn là việc đồng nhất hóa qua lại giữa tồn tại và bản chất. Trong §147, ta đã thấy việc đồng nhất hóa này là:

  a) việc hiện thực hóa của Sự việc như là của cơ sở hiện thực, được vượt bỏ trong hiện thực;

  b) việc hiện thực hóa đối với hiện thực-bất tất, với các điều kiện cho một hiện thực khác, đó là hiện thực của Sự việc.

  Ở đây cũng thế, bản thể, như là *sự tất yếu*, vừa là a) – tính phủ định tích cực của hình thức này về tính nội tại với tư cách là *cơ chất* hay *"bản thể"*, qua đó nó tự thiết định như là *hiện thực* trực tiếp; và vừa là b) tính phủ định của cái bên ngoài trực tiếp này, theo đó cái hiện thực – như là cái trực tiếp – chỉ là một cái gì *"tùy thể" (ein Akzidentelles / something-accidental / quelque chose d'accidentel)*, là cái, do sự bất tất của nó, chỉ có giá trị của một khả thể đơn giản, đó là khả thể cho một cái khác và chuyển hóa thành một hiện thực khác, một tùy thể khác: bản thân Sự việc.

- Ta thấy có sự gần gũi giữa "cái tùy thể" và "cái bất tất" trước đây. Cái bất tất "rơi rụng" (zu-fallen) và tiêu biến trong khi một cái bất tất khác ra đời và xuất hiện. Nhưng, trong Quan hệ-tuyệt đối, là nơi tồn tại và sự trở thành trực tiếp của nó thiết yếu gắn liền với nhau, sự chuyển hóa (ra đời và mất đi trực tiếp) diễn ra trong sự tuần hoàn phản tư của bản thể, tập hợp mọi sự bấp bênh của sự bất tất vào trong sự đồng nhất tuyệt đối của nó. Do đó, cái bất tất không còn chỉ là một cái ngẫu nhiên "rơi rụng" (ein Zu-fälliges) trong sự tất yếu mà là một "*tùy thể*" gắn liền với bản thể. Cần lưu ý rằng: các "tùy thể" của Logos-bản chất, tức các phạm trù khác nhau của Tư duy ra đời và tiêu biến trong bản thể-lôgíc, không gì khác hơn là bản thân sự đồng nhất của bản thể với tư cách là sự tất yếu, là tính phủ định vô hạn, nghĩa là *hoạt động của hình thức* (§§148-149), chuyển hóa bản chất thành tồn tại và tồn tại thành bản chất. Chính vì bản thân bản thể là vận động phủ định gấp đôi này (= tính phủ định vô hạn vừa thiết định hiện thực-tùy thể, vừa thải hồi nó), nên bản thể không phải là *những* tùy thể trực tiếp mà là *tính tùy thể (Akzidentalität)*. Cũng giống như *tính bản thể (Substantalität)* không phải là bản thể mà là bản thân *sự đồng nhất* của mối quan hệ của nó với *nó*, tính tùy thể không phải là bản thân *những* tùy thể mà là *vận động phủ định* vừa tạo ra vừa thủ tiêu chúng, để chỉ qua đó bản thể mới đi vào trong chính mình. Vì thế, nếu *mômen thứ nhất* của Quan hệ tính bản thể là bản thể, hay, chính xác hơn, là *tính bản thể* thì mômen thứ hai là bản thân *tính tùy thể* của những tùy thể, nghĩa là vận động phủ định gấp đôi của việc thiết định và phủ định chúng. Ta gặp lại ở đây *cấp độ cao hơn* của định nghĩa (còn trừu tượng) của Quan hệ nói chung (§134) theo đó Quan hệ là *một và cùng một nội dung* (ở đây là *bản thể*) – với tư cách là hình thức đã phát triển – thể hiện như là sự ở bên ngoài nhau và sự đối lập giữa các hiện hữu độc lập (ở đây là *sự thiết định các tùy thể khác nhau*) và mối quan hệ đồng nhất hóa giữa chúng (ở đây là *sự thải hồi các tùy thể và việc chúng quay trở về lại trong bản thể duy nhất*).

- Phép biện chứng phức tạp này cho thấy: Bản thể-lôgíc là sự "*biểu lộ chính mình*" *(Selbstmanifestation)* tuyệt đối và hoàn toàn. Chỗ tế nhị cần lưu ý để hiểu được biện chứng này là: trong sự *đồng nhất* của Quan hệ-tuyệt đối, tức trong chừng mực xét sự "biểu lộ" này quan hệ với *mình* **"như là"** sự biểu

lộ, thì Quan hệ ấy là *"tính bản thể"* của bản thể. Còn trong chừng mực dựa vào *tiến trình* hình thành nên Quan hệ-tuyệt đối, tức xét sự "biểu lộ" này như là *"tiến trình biểu lộ"*, thì Quan hệ ấy là *"tính tùy thể"* của bản thể. Tiểu đoạn §151 sau đây sẽ làm rõ thêm biện chứng phức tạp này.

§151

Vì thế, bản thể là [cái] toàn thể của những tùy thể; nó tự khai mở[a] chính mình ở trong chúng như là tính phủ định của chúng, nghĩa là, như là *sức mạnh hay quyền lực tuyệt đối*[b] và đồng thời như là *sự phong phú của tất cả nội dung*. Ngược lại, nội dung không gì khác hơn là *bản thân sự biểu lộ [sự khai mở] này*[c], vì tính quy định đã được phản tư-trong-mình [để] trở thành nội dung thì bản thân chỉ là một
S295 **mômen của hình thức chuyển sang thành *sức mạnh hay quyền lực* của bản thể. Tính bản thể là hành động-của-hình thức [một cách] tuyệt đối và là sức mạnh hay quyền lực của sự tất yếu; và mọi nội dung chỉ là một mômen chỉ duy nhất thuộc về tiến trình này mà thôi, – *sự chuyển hóa* tuyệt đối[d] của hình thức và nội dung vào với nhau.**

Giảng thêm:

Trong lịch sử của triết học, ta gặp *bản thể* như là nguyên tắc của triết học *Spinoza*. Về ý nghĩa và giá trị của nền triết học này – vốn đã được ca ngợi lẫn bị phản đối – thì ngay từ khi Spinoza xuất hiện đã có quá nhiều sự ngộ nhận và tranh cãi. Hệ thống của Spinoza thường bị phê phán chủ yếu ở thuyết vô thần, rồi ở thuyết phiếm thần. | Lý do trong cả hai trường hợp là vì trong hệ thống của Spinoza, Thượng đế được hiểu như là bản

---

[a] sich offenbart / reveals itself; [b] absolute Macht / absolute might; [c] Manifestation / manifestation; [d] das absolute Umschlagen / the absolute overturning.

thế và chỉ như là bản thể mà thôi. Ta đánh giá như thế nào về sự phê phán này là tùy vào việc hiểu [phạm trù] *bản thể* giữ vị trí nào trong hệ thống của Ý niệm lôgíc. Bản thể là một cấp độ cơ bản trong tiến trình phát triển của Ý niệm, nhưng *không* phải là bản thân Ý niệm, không phải là Ý niệm tuyệt đối, mà là Ý niệm còn ở trong hình thức bị giới hạn của sự tất yếu. Nay ta thấy, Thượng đế tuy quả là sự tất yếu, hay, như ta cũng có thể nói, là *Sự việc tuyệt đối*, nhưng đồng thời cũng là *Ngôi vị* tuyệt đối, và đây chính là điểm mà Spinoza đã không đạt tới; và, trong tình hình đó, phải thú nhận rằng triết học Spinoza còn bị tụt hậu so với Khái niệm đúng thật về Thượng đế vốn tạo nên nội dung của ý thức Kitô giáo. Spinoza xuất thân là một người Do Thái, và, nói chung, chính trực quan Đông phương, theo đó mọi cái hữu hạn đều tỏ ra chỉ là cái giả tạm, cái tiêu biến đã tìm thấy sự diễn đạt bằng tư tưởng ở trong triết học của ông. Trong trực quan Đông phương này về cái Nhất thể mang tính bản thể tạo nên cơ sở cho mọi sự phát triển đúng thật tiếp theo, chỉ có điều, không thể dừng lại ở đó, vì nó còn thiếu cái nguyên tắc Tây phương về *tính cá vị hay tính cá nhân*[a] đã xuất hiện trong hình thái triết học trước hết trong *Đơn tử luận* của Leibniz, cùng thời với học thuyết Spinoza.

- Nếu xuất phát từ quan điểm vừa nêu để nhìn lại sự phê phán
S296 triết học Spinoza là thuyết vô thần, thì ta phải bác bỏ sự phê phán ấy vì nó không có cơ sở, bởi, theo nền triết học này, Thượng đế không chỉ không bị phủ nhận mà, đúng hơn, còn được thừa nhận như là *cái tồn tại* duy nhất đúng thật[b]. Và cũng không thể bảo rằng, dù Spinoza quả đã có nói về Thượng đế như là cái duy nhất đúng thật, thì Thượng đế của ông vẫn không phải là Thượng đế đúng thật, và vì thế, chẳng khác gì không hề có Thượng đế. Bởi, nếu chỉ dừng lại ở cấp độ thấp của Ý niệm [cấp độ "Bản thể"] trong việc triết lý, ắt ta sẽ phê

[a] Prinzip der Individualität / principle of individuality; [b] der allein wahrhaft Seiende / what alone truly is.

phán mọi triết gia khác đều chủ trương thuyết vô thần như thế cả; và ta ắt không chỉ phê phán người theo đạo Do Thái, người theo đạo Islam vì họ chỉ biết đến Thượng đế như là một vị Chúa tể, mà cả nhiều người theo Kitô giáo khác khi họ xem Thượng đế chỉ như là Bản chất tối cao, bên ngoài thế gian và không thể nhận thức được. Xét kỹ hơn, việc phê phán triết học Spinoza chủ trương thuyết vô thần quy về điểm: triết học của ông đã dành cho nguyên tắc về sự khác biệt hay về tính hữu hạn quyền hạn đúng mức của nó, và điều này có nghĩa: hệ thống này lẽ ra không nên gọi là "thuyết vô thần" mà đúng hơn là *"thuyết vô-vũ trụ"*[a]. ! Vì, nói thật ra, trong triết học ấy, tuyệt nhiên không có một thế giới nào hết cả (hiểu theo nghĩa là có một cái gì tồn tại một cách *khẳng định*).

Đối với sự phê phán về *thuyết phiếm thần* cũng như thế. Nếu ta hiểu thuyết phiếm thần – như cách hiểu rất phổ biến – rằng đó là một học thuyết xem mọi sự vật hữu hạn như là những sự vật hữu hạn và tổng thể của chúng gộp lại là Thượng đế, thì ta không có cách nào khác hơn là phải "tha bổng" cho triết học Spinoza trước sự phê phán rằng nó chủ trương thuyết phiếm thần, bởi, theo triết học ấy, những sự vật hữu hạn hay thế giới nói chung đều tuyệt nhiên không được gán cho một chân lý nào cả, ngược lại, triết học này quả là "phiếm thần" là vì thuyết "vô-vũ trụ" của nó. Sự thiếu sót được nhận ra ở đây về *nội dung* cũng đồng thời cho thấy là một thiếu sót về mặt *hình thức*, trước hết là vì Spinoza đã đặt Bản thể lên hàng đầu trong hệ thống của ông và định nghĩa nó như là sự thống nhất giữa tư duy và quảng tính, mà không chứng minh làm thế nào ông đi đến được sự phân biệt này và làm sao ông quy nó về lại cho sự thống nhất của Bản thể. Việc trình bày tiếp tục về nội dung cũng diễn ra dựa theo cái gọi là phương pháp *toán học*, bằng cách xác lập ngay từ đầu những định nghĩa và tiên đề, rồi từ đó rút ra một chuỗi những định lý, còn sự chứng minh cho

[a] Akosmismus / acosmism.

chúng được tiến hành đơn giản bằng cách suy diễn chúng theo cách thức của giác tính, tức từ những tiền-giả định không được chứng minh này. Triết học Spinoza thường được ca tụng bởi tính nhất quán chặt chẽ của phương pháp này của nó, kể cả từ những kẻ hoàn toàn bác bỏ nội dung và những kết quả của nó. Nhưng, việc thừa nhận vô-điều kiện này về hình thức, trong thực tế, cũng không có căn cứ, chẳng khác gì sự bác bỏ vô-điều
S297 kiện về nội dung. Về mặt nội dung, thiếu sót của triết học Spinoza chính là ở chỗ: hình thức không được biết đến như là nội tại (immanent) ở trong nội dung, và, vì lý do đó, chỉ tiếp cận nó như là một hình thức chủ quan, ngoại tại. Bản thể, như nó được Spinoza lĩnh hội một cách trực tiếp không có sự trung giới biện chứng trước đó, – với tư cách là quyền lực phổ biến của sự phủ định – hầu như chỉ là một hố thẳm đen ngòm, không có hình thái, nuốt chửng mọi nội dung xác định như là những gì tuyệt đối vô hiệu và không sản sinh ra được từ chính mình bất kỳ cái gì có một sự bền vững tự tồn khẳng định nơi chính mình cả[a].

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §151

- Trong Quan hệ-tuyệt đối, vì lẽ sự đồng nhất-bản thể là bản thân *hoạt động* của hình thức vừa thiết định vừa phủ định các tùy thể, nên bản thể là *toàn thể* các tùy thể. Tại sao là [tính] toàn thể? Ta thấy bản thể là bản thân sự vận động và bao hàm trong nó tất cả những gì hình thành trong nó và là bản thể toàn bộ, theo nghĩa: mỗi hạn từ của Quan hệ là cái *toàn bộ* của Quan hệ và theo nghĩa đó, bản thể *liên tục* trong các tùy thể và chính là [tính] *toàn thể*.

- Tuy nhiên, ở cấp độ phát triển hiện nay của Ý niệm, bản thể không còn "toàn thể hóa" các tùy thể giống như cái "toàn bộ" bao hàm theo kiểu "cộng dồn" những bộ phận như trước đây. Bản thể toàn thể hóa các tùy thể nghĩa là *tự khai mở (sich offenbart / reveals itself / se révèle)* nơi chúng như là tính phủ định tuyệt đối

[a] einem positiven Bestand in sich / a positive subsistence of its own.

của chúng, tức như là hình thức, sự tất yếu hay vận động tuyệt đối của chúng. Thế nào là *"bản thể tự khai mở trong các tùy thể như là tính phủ định vô hạn của chúng"*? Trước hết, chữ "tự-khai mở" đồng nghĩa với chữ "tự-biểu lộ" (sich manifestiert). Sự khai mở và sự biểu lộ chính mình là đặc trưng của *hiện thực nói chung*, và ở đây, là của bản thể vì chính nhờ xuất phát từ *tính bản thể* mà Quan hệ của sự tự biểu lộ được thiết định mình nhiên như là sự đồng nhất tuyệt đối của một sự khai mở *chính mình*. Rõ hơn, vì lẽ tính phủ định vô hạn hay tính phủ định tuyệt đối đồng nghĩa với sự phủ định của phủ định, tức vừa thiết định vừa phủ định, nên bản thể không chỉ tự khai mở trong các tùy thể như là *SỨC MẠNH TUYỆT ĐỐI (absolute Macht / absolute might / puissance absolue)* (làm chủ các tùy thể trong diễn trình của tính phủ định) mà *còn* tự khai mở (tự biểu lộ) như là sự *PHONG PHÚ (Reichtum / richness / richesse)* của *toàn bộ nội dung* tùy thể khi triển khai. Chữ *"còn cũng"* này không chỉ có nghĩa là sự kết hợp đơn giản như cái toàn bộ "kết hợp" những bộ phận. Trái lại, ở đây, chính một và cùng một vận động duy nhất của *sức mạnh* phủ định, phá hủy của bản thể cũng là sức mạnh *sáng tạo* nên mọi sự phong phú của nội dung. Giống như chỉ có việc phủ định cái khẳng định thì bản thân cái phủ định mới trở thành cái khẳng định mà nó đã phủ định, thì chỉ có việc phủ định tính khẳng định trực tiếp của các tùy thể mà sức mạnh phủ định của bản thể mới tự hoàn tất một cách khẳng định và tự thiết định chính mình như là nội dung phong phú của tùy thể mà nó tiếp thu. Ở đây cần hiểu điều có vẻ là nghịch lý đối với giác tính thông thường: tính tùy thể của những tùy thể, tức sự tiêu biến của chúng chính là bản thân tính bản thể của chúng, nghĩa là việc đặt chúng vào trong tiến trình năng động này hay trong Quan hệ vận động này, tức sự vận động hay Quan hệ, khi hoàn tất, khẳng định sự trực tiếp tuyệt đối của bản thể đồng nhất và các tùy thể trong đó – như là đồng nhất, bản thể tự chuyển hóa một cách trực tiếp. Vậy, bản thể – đồng thời và trong cùng một vận động – là sự phong phú khẳng định của các tùy thể lẫn sức mạnh phủ định đối với chúng. Từ đó, ta hiểu tại sao ngay từ đầu tiểu đoạn, Hegel đã khẳng định rằng bản thể *không* phải là những tùy thể mà là *tính toàn thể* của những tùy thể, nghĩa là những tùy thể *cùng với* tính tùy thể của chúng, *cùng với* hoạt động của hình thức đã đặt tính phủ định của nó vào trong chúng.

- Vậy, bây giờ ta có thể hiểu được rằng: nội dung trực tiếp của bản thể không phải ở bên cạnh hay ở bên ngoài hình thức phủ định của sự biểu lộ của nó, trái lại, nội dung này *không gì khác hơn là bản thân sự biểu lộ này* trong mômen khẳng định của việc trùng hợp của mình với mình. Mọi nội dung tùy thể của bản thể chỉ là một mômen của hình thức có "số phận" là phải "chuyển sang" một mômen khác, dưới "sức mạnh" bản thể trong hành động của chính mình. Bản thể không giữ khoảng cách với nội dung tùy thể. Mọi nội dung chỉ là một mômen ý thể, không có sự tự tồn của tồn tại. Tóm lại, trong chân lý của nó, tính bản thể là bản thân toàn thể của Quan hệ: nó là sự chuyển hóa (đảo ngược tuyệt đối) của hình thức và nội dung sang nhau, nghĩa là, ở đây, sự chuyển hóa triệt để của bản chất sang tồn tại và của tồn tại sang bản chất, hay, ở cấp độ ta đang đạt đến, của bản thể thành những tùy thể và của các tùy thể thành bản thể.

§152

Trong hình thức đầu tiên của sự tất yếu, bản thể [chỉ] là bản thể. Rồi, với tư cách là quyền lực tuyệt đối, bản thể là quyền lực *tương quan mình với chính mình* như là một khả năng bên trong đơn thuần, và, do đó, tự quy định chính mình thành tính tùy thể. Dựa theo mômen này [của quyền lực], từ đó tính bên ngoài [tính ngoại tại] – qua đó đã được thiết định – được phân biệt; bản thể, vốn là bản thể trong hình thức đầu tiên của sự tất yếu, thì bấy giờ là *Quan hệ* đích thực nhất: *quan hệ của tính nhân quả*.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §152

- Tiểu đoạn §152 đánh dấu bước chuyển từ Quan hệ của *tính bản thể* sang Quan hệ về *tính nhân quả*.

- Bản thể chỉ là hình thức đầu tiên của "Quan hệ-tuyệt đối" cấu tạo nên cái tất yếu. Nó là hình thức trực tiếp nhất, là nơi tính phủ định và sự dị biệt hóa – vốn hàm chứa trong bản thân khái niệm về "Quan hệ" – còn bị che giấu đàng sau tính khẳng định, và sự bất-phân biệt đang còn chiếm ưu thế và có tính phiến diện của bản thể

xét như *sự đồng nhất* tuyệt đối của Quan hệ. Thật thế, bản thể đang có mặt một cách trực tiếp trong các tùy thể của nó, theo nghĩa giữa bản thể và các tùy thể chưa có sự khác biệt thực sự. Từ bản thể sang các tùy thể chỉ mới có sự quá độ trực tiếp, sự liên tục trực tiếp: bản thể là sự diễn tả chính mình một cách tĩnh lặng trong cái toàn thể đang vận động của các tùy thể. Nhưng, đó chỉ mới là một phương diện.

- Bản thể, rút cục, là tính phủ định tuyệt đối vì tự "khai mở" như là *sức mạnh* tuyệt đối. Với tư cách là tính phủ định tuyệt đối (tức: sự phủ định của phủ định), bản chất cũng là sức mạnh phủ định *trong quan hệ khẳng định với chính mình*. Tồn tại của bản thể là sự trực tiếp có tính loại trừ của tồn tại-cho-mình, và chỉ như thế nó mới có thể tự phân biệt với cái khác *của nó* (tức: tính tùy thể) như là bản thể đúng thật tự khẳng định *như là* bản thể chống lại tính tùy thể. (Ở tiểu đoạn sau, Hegel sẽ gọi bản thể đích thực này là "*Sự việc nguyên thủy*" bằng cách chơi chữ: *Ursache* = nguyên nhân ⇒ Ur-sache = Sự việc-nguyên thủy / original Thing / Chose originaire mà ta sẽ bàn sau).

- Quan hệ với *mình* của sức mạnh phủ định chính là quan hệ phủ định với *mình*. Như đã thấy ở §150, quan hệ ấy là quan hệ của bản chất – như là sự tất yếu – là tính phủ định của hình thức nội tại và tự thiết định như là hiện thực. Là sức mạnh tuyệt đối quan hệ với mình, bản thể là sự tự-dị biệt hóa, là việc "đẩy" chính mình. Nghĩa là: nó chỉ quan hệ với mình như là bản thể như là với một khả thể chỉ đơn thuần ở bên trong mà nó phủ định và thiết định ra bên ngoài. Sức mạnh *chỉ* quan hệ với mình và tự thiết định như bản thể tồn tại-cho-mình cũng là sức mạnh bác bỏ tính bản thể đơn thuần nội tại và khả hữu và tự khẳng định mình trong tính tùy thể, tức trong tính toàn thể của các tùy thể được nắm lấy trong tính mong manh và bấp bênh của cái tồn tại-được-thiết định. Vậy, do sự vận động có tính bản thể, và thông qua việc tự-dị biệt hóa của sức mạnh, *sự khác biệt* đã được thiết định một cách minh nhiên giữa bản thể tồn tại-cho-mình như là bản thể và tính tùy thể được thiết định như là tính tùy thể (tính ngoại tại tùy thể được thiết định là khác biệt cơ bản với sức mạnh bản thể làm công việc thiết định nó).

- Như thế, xét như là sức mạnh tuyệt đối, bản thể *quan hệ-với-mình* như với một khả thể đơn thuần nội tại, còn khi *tự khẳng định* đối

với tính tùy thể (là nơi tính ngoại tại *được thiết định* là *khác biệt* với bản thể), bản thể mới là *Quan hệ* đúng nghĩa. Ở cấp độ là Quan hệ đơn giản của tính bản thể, hình thái của Quan hệ nhường chỗ cho sự đồng nhất của bản thể. Từ nay, bản thể thoát ly khỏi sự bền vững nguyên thủy của cái tồn tại-cho-mình, đồng thời giữ khoản cách với tính tùy thể. Dưới hình thức mới này, là nơi *sự khác biệt* chiếm ưu thế so với sự đồng nhất thì bản thể là sự khác biệt tích cực *của mình với mình*, nó là Quan hệ đúng nghĩa, và đó sẽ là điều trở thành minh nhiên trong §153: *QUAN HỆ CỦA TÍNH NHÂN QUẢ*.

b. Quan hệ về tính nhân quả

§153

Bản thể là *nguyên nhân*[a], bởi vì – ngược lại với việc chuyển sang tính tùy thể – nó đã được phản tư-trong-mình, và, bằng cách ấy, nó là *Sự việc nguyên thủy*[b]. | Nhưng, nó là nguyên nhân cũng bởi vì nó đồng thời thủ tiêu, vượt bỏ sự phản tư-trong-mình (hay "khả năng" đơn thuần của nó); nghĩa là, bởi vì nó tự thiết định mình như là cái phủ định của chính mình, và, bằng cách ấy, tạo ra *một kết quả*: một hiện thực như thế chỉ mới là một hiện thực *được thiết định*, nhưng đồng thời lại là một hiện thực tất yếu nhờ thông qua tiến trình nhân quả[c].

Với tư cách là *Sự việc nguyên thủy*, nguyên nhân có sự quy định của sự độc lập-tự chủ tuyệt đối và của sự tự tồn bảo tồn chính mình đối lập lại với kết quả; nhưng, trong sự tất yếu – mà sự đồng nhất của nó tạo nên bản thân tính nguyên thủy trên đây –, nguyên nhân đã chỉ đơn thuần chuyển sang kết quả. Trong chừng mực ta có thể lại nói về một nội dung nhất định, thì không có nội dung nào ở

[a] Ursache / cause; [b] die ursprünliche Sache / the original Thing; [c] Prozess des Wirkens / the causal process.

trong kết quả lại không ở trong nguyên nhân. Sự đồng nhất ấy là bản thân nội dung tuyệt đối, nhưng nó đồng thời cũng là sự quy định-hình thức: tính nguyên thủy của nguyên nhân đã được thủ tiêu, vượt bỏ ở trong kết quả, là nơi nó *biến* chính mình thành một *tồn tại-được-thiết định*. Nhưng điều này không có nghĩa là nguyên nhân đã biến
S298 mất, khiến cho chỉ có kết quả mới là cái hiện thực. Bởi lẽ *cái tồn tại-được-thiết định* này cũng được thải hồi một cách trực tiếp, nên, đúng hơn, nó là sự tự phản tư-trong-mình của nguyên nhân, hay là tính nguyên thủy của nguyên nhân: chỉ ở trong kết quả mà nguyên nhân là có tính hiện thực và là nguyên nhân [đúng thật]. Vì thế, về mặt tự-mình-và-cho-mình, nguyên nhân là **CAUSA SUI** [latinh: nguyên nhân tự thân]. – Do bám chặt vào sự hình dung phiến diện về *sự trung giới*, *Jacobi* đã hiểu chân lý tuyệt đối này của nguyên nhân: causa sui (cũng là một như là *effectus sui* / kết quả tự thân) như là chủ nghĩa hình thức đơn thuần (Các bức thư về Spinoza, Ấn bản 2, tr. 416). Ông cũng tuyên bố rằng không được phép quy định Thượng đế như là cơ sở (Grund) mà cốt yếu như là nguyên nhân (Ursache), tuy nhiên, ông sẽ không thu hoạch được gì cho điều ông mong muốn, nếu ta suy xét kỹ hơn về bản tính của "nguyên nhân". Ngay cả trong nguyên nhân *hữu hạn* và trong sự hình dung về nó, sự đồng nhất này về mặt nội dung cũng có mặt: cơn mưa là nguyên nhân và sự ẩm ướt là kết quả đều là một và cùng một cái: đó là nước đang hiện hữu. Về mặt hình thức, nguyên nhân (cơn mưa) đã tiêu biến đi trong kết quả (sự ẩm ướt), nhưng cùng lúc, sự quy định của kết quả [xét như là "kết quả"] cũng biến mất, bởi kết quả không là gì cả nếu không có nguyên nhân, và chỉ còn lại ở đó sự "ẩm ướt" một cách bất phân biệt.

Theo nghĩa thông thường của quan hệ nhân quả, nguyên nhân là *hữu hạn*, trong chừng mực nội dung của nó là hữu hạn (giống như thế trong bản thể hữu hạn), và trong chừng mực nguyên nhân và kết quả được hình dung như là hai sự hiện hữu độc lập khác nhau, – nhưng chúng chỉ là như thế nếu ta trừu tượng hóa khỏi mối quan hệ nhân

quả khi xem xét chúng. Vì lẽ trong lĩnh vực của tính hữu hạn, ta không vượt ra khỏi *sự khác biệt* giữa các quy định-hình thức bên trong mối quan hệ của chúng, nên, nguyên nhân cứ luân phiên *cũng* được xác định như là *cái gì-được-thiết định* hay như là một kết quả, rồi kết quả này lại có một nguyên nhân *khác* và cứ thế từ những kết quả
S299 đến những nguyên nhân một cách vô tận. Một tiến trình *đi xuống* cũng nảy sinh như thế, bởi vì từ sự đồng nhất của kết quả với nguyên nhân, bản thân kết quả cũng được xác định như là một nguyên nhân, và đồng thời là một nguyên nhân *khác* lại có những kết quả khác, và cứ thế đến vô tận.

Giảng thêm:

Giác tính thường miễn cưỡng bao nhiêu đối với tính bản thể thì, ngược lại, càng thấy thoải mái bấy nhiêu với tính nhân quả, tức với mối quan hệ giữa nguyên nhân và kết quả. Khi thấy cần phải lý giải một nội dung gì đấy là tất yếu, giác tính phản tư xem nhiệm vụ của mình là phải quy nó về lại với mối quan hệ nhân quả. Quan hệ này hẳn nhiên là có tính chất của sự tất yếu, nhưng bản thân nó chỉ là *một phương diện* trong tiến trình của sự tất yếu. | Tiến trình này chính là việc thải hồi sự trung giới đã hàm chứa trong tính nhân quả và là sự chứng minh rằng nó [sự tất yếu] là sự tự-quan hệ với chính mình một cách đơn giản. Nếu ta dừng lại ở tính nhân quả xét như tính nhân quả, ta sẽ không có được tính nhân quả trong chân lý đúng thật của nó, mà chỉ có một tính nhân quả hữu hạn; và sự hữu hạn của quan hệ này là ở chỗ bám chặt lấy nguyên nhân và kết quả trong sự khác biệt của chúng. Tuy nhiên, nguyên nhân và kết quả không chỉ được phân biệt với nhau mà chúng còn *đồng nhất* với nhau nữa, và điều này thậm chí cũng được ý thức thông thường của ta ghi nhận, khi ta nói rằng nguyên nhân *chỉ* là một nguyên nhân vì nó có một kết quả, và kết quả *chỉ* là một kết quả vì nó có một nguyên nhân. Như thế, cả hai, nguyên nhân và kết quả đều là một và cùng một nội dung, và

sự khác biệt giữa chúng trước hết chỉ là sự khác biệt giữa *việc thiết định* và *việc được thiết định*; thế nhưng, sự khác biệt về hình thức này lại tự thủ tiêu chính mình, vì nguyên nhân không chỉ là nguyên nhân của một cái khác mà cũng là nguyên nhân của chính mình, và kết quả không chỉ là kết quả của một cái khác, mà cũng là kết quả của chính mình. Vậy, tính hữu hạn của những sự vật là ở chỗ: mặc dù nguyên nhân và kết quả, về mặt Khái niệm, là đồng nhất, hai hình thức diễn ra một cách tách rời chính trong kiểu *này*: rằng, mặc dù nguyên nhân cũng là một kết quả và kết quả cũng là một nguyên nhân, song, nguyên nhân không phải là một kết quả trong cùng một mối quan hệ trong đó nó là nguyên nhân, và kết quả không phải là một nguyên nhân trong cùng mối quan hệ trong đó nó là kết quả. Chính điều này, lại một lần nữa, mang lại cho ta một tiến trình đến vô tận trong hình thái của một chuỗi vô hạn những nguyên nhân vốn đồng thời tự cho thấy như là một chuỗi vô hạn những kết quả.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §153

b) Quan hệ của tính nhân quả

- Nếu sự trực tiếp của Quan hệ của tính bản thể (§150) gợi lại sự tĩnh tại của Quan hệ-hiện tượng của cái toàn bộ và những bộ phận thì tính gián tiếp, trung giới của Quan hệ về tính nhân quả khiến ta nhớ đến sự năng động của Quan hệ-bản chất giữa lực và sự ngoại tại hóa của nó.

- Như vừa thấy ở §152, bây giờ sự khác biệt trong Quan hệ chiếu ưu thế so với sự đồng nhất. Điều này có nghĩa là gì? Bây giờ, bản thể không còn chỉ là sự phong phú nơi tính tùy thể mà chủ yếu là sức mạnh tuyệt đối quan hệ với-mình **"như là"** bản thể. Bản thể không còn là sự quá độ đơn giản sang các tùy thể, trái lại, nó là *phản tư-trong-mình* như là bản thể, **chống lại** sự quá độ trong tính tùy thể: nó không còn tự đánh mất mình trong [tính] toàn thể của các tùy thể mà tự phân biệt *về nguyên tắc* giống như *nguồn gốc* phân biệt với cái phái sinh, giống như đầu nguồn phân biệt với

dòng sông. Sự việc-tất yếu không còn chỉ là Sự việc-bản thể như là *cơ chất* gánh vác các tùy thể mà như là *Sự việc-**nguyên thủy** (die **ursprüngliche** Sache / **Ur**-sache / **nguyên** nhân)* (Trong tiếng Anh và Pháp, các chữ "Thing / Chose" cũng có cùng từ nguyên với chữ "Cause" (nguyên nhân) nhưng không nổi bật chữ "nguyên thủy" ("Ur") như trong tiếng Đức và tiếng Việt: "nguyên": nguồn!). Nói ngắn, bản thể là *nguyên nhân* trong chừng mực – chống lại sự quá độ của nó sang tính tùy thể – là phản tư-trong-mình và, do đó, là *"Sự việc nguyên thủy"*. Vậy, nguyên nhân là chân lý gần gũi nhất của bản thể khi hiểu nó như là "nguồn gốc nguyên thủy".

- Tuy nhiên, cũng giống như bản thể chỉ là bản thể trong các tùy thể như trước đây, thì nó cũng chỉ là "nguyên nhân" trong chừng mực nó cũng là sức mạnh tuyệt đối, phủ định ngay sự phản tư-trong-mình hay khả thể đơn giản của nó (như trước đây) bằng cách *tự thiết định* tích cực như là cái *đối lập* của chính nó, và, như thế, tạo ra một *"KẾT QUẢ"* hay *"HIỆU QUẢ hiện thực" (eine Wirkung hervorbringt / produces an effect / produit "effectivement" un effet)*. Để lấy lại ví dụ ở trên, đầu nguồn chỉ phân biệt mình với dòng sông bằng cách thiết định một cách hiệu quả và hiện thực *như là* dòng sông phát xuất từ nguồn ấy. Do sự dị biệt hóa tích cực và sự thiết định tích cực chính mình trong cái khác *của mình*, *"tính hoạt động" (Aktuosität)* của bản thể-nguyên nhân không còn tự giới hạn ở sự "diễn tả" thầm lặng chính mình ở trong các tùy thể, trái lại, "tạo ra" chính mình một cách phủ định, tức là tạo ra một kết quả. Cần chú ý: khi tự phủ định như thế (thải hồi sự phản tư-trong-mình) bằng cách thiết định cái phủ định *của chính mình*, nguyên nhân thủ tiêu tính nguyên thủy của mình và tự thiết định như một tồn tại-được thiết định, như một tồn tại-được-trung giới, nói ngắn, nó tự thiết định chính mình như một *kết quả*. Tuy nhiên, khi tạm thời mất đi tính nguyên thủy của mình, nguyên nhân không hề mất đi hiện thực của nó mà trái lại: chỉ trong việc tác động hiệu quả thành kết quả mà nguyên nhân mới có thể *biểu lộ* thực sự *(manifestieren)* hiện thực của nó.

- Khi tự thiết định như là kết quả, nguyên nhân tự thiết định không phải như cái gì nguyên thủy mà như một hiện thực chỉ *được thiết định (gesetzt / posited / posée)* mà nó tự phân biệt với tư cách là sức mạnh-nguyên thủy. Nguyên nhân – là chân lý của bản thể – giữ khoảng cách trong quan hệ với kết quả như là với chân lý của

tùy thể, vì bản thể là hiện thực nguyên thủy và *làm công việc thiết định*, trong khi kết quả là cùng hiện thực ấy nhưng *được thiết định* như là cái trung giới, cái được thiết định. Tuy nhiên, vì lẽ tất cả tính nguyên thủy của nguyên nhân là ở hành động hiện thực hóa-thiết định, nên hiện thực *chỉ* được thiết định của kết quả vẫn hoàn toàn nằm bên trong *tiến trình duy nhất của hành động gây hiệu quả (Prozeß des Wirkens / causal process / l'unique processus de l'agir efficient)* và tham gia vào sự tất yếu của nguyên nhân. Nói khác đi, trong chừng mực tham gia vào tiến trình tất yếu của việc hiện thực hóa, nguyên nhân càng có tính cần thiết như là nguyên thủy, đồng thời chỉ là nguyên nhân ở trong và bởi kết quả (vốn không phải là nó), nghĩa là: bản thân nó là kết quả của chính nó đồng thời là nguyên nhân của chính nó. Đó chính là sự *đồng nhất tư biện* giữa nguyên nhân và kết quả ngay trong lòng sự đối lập triệt để giữa chúng. *Phần Nhận xét* cho §153 sẽ phát triển thêm "nghịch lý" tư biện này.

- **Phần Nhận xét cho §153**

  - Nguyên nhân là *"Sự việc nguyên thủy"*. Với tư cách là "nguyên thủy", nguyên nhân là cái gì độc lập tự tồn tuyệt đối, tức có tính quy định của một sự tự-chủ (Selbst-ständigkeit), nghĩa là có một sự bền vững (Bestehen) cho riêng mình. Nhưng, nguyên nhân cũng là một môмen của sự tất yếu. Như đã thấy ở §150, cái tất yếu là Quan hệ-tuyệt đối mà tiến trình trung giới chuyển hóa thành *sự đồng nhất tuyệt đối*. Sự đồng nhất của cái tất yếu (sự phản tư-trong-mình độc lập tự tồn của nó) không gì khác hơn là sự hoàn tất của Quan hệ trung giới nơi đó Sự việc và các điều kiện, bản chất và tồn tại, bản thể và các tùy thể đều đã chuyển hóa vào nhau. Như thế, bản thân "tính nguyên thủy" của nguyên nhân, môмen tự tồn của sự phản tư-trong-mình cũng đều được cấu tạo nên từ *sự đồng nhất* ấy của sự tất yếu. Do tiến trình chuyển hóa tất yếu của Sự việc sang sự hiện hữu và ngược lại, Sự việc nguyên thủy này (tức nguyên nhân) chỉ *đồng nhất* với chính mình và độc lập-tự tồn tuyệt đối trong chừng mực nó cũng quá độ hay chuyển hóa tất yếu sang *kết quả*. Nói khác đi, tính nguyên thủy của nguyên nhân tự cạn kiệt, hay đúng hơn, luôn tất yếu bị cạn kiệt (tức được "hiện thực hóa") ở trong và bởi sự quá độ hoàn tất của nó sang kết quả. Nếu còn muốn nói đến *"nội dung"* (dù ở cấp độ này, lôgíc về "nội dung" đã được vượt qua từ lâu) thì có thể nói rằng không có nội dung nào trong nguyên nhân mà không có

mặt trong kết quả, và ngược lại, không có nội dung nào trong kết quả mà không có mặt trong nguyên nhân: giữa cả hai, ngay trong lòng sự đối lập triệt để, có một sự *đồng nhất tuyệt đối* của sự tất yếu khiến cho nội dung – không còn là nội dung nhất định mà là tuyệt đối – mở rộng ra thành cái toàn thể bao trùm hết Quan hệ của tính nhân quả, tức, là bản thân sự đồng nhất này.

- Bây giờ, ta cần đặc biệt lưu ý đến "biện chứng" sau đây:

Sự đồng nhất nói trên tuy là nội dung "tuyệt đối", nghĩa là thoát ly khỏi sự đối lập trừu tượng về *hình thức*, nhưng sự đồng nhất ấy vẫn còn là *"sự quy định hình thức" (Form bestimmung / Form-determination / determination-de-forme)*. Tại sao? Vì đây muốn nói đến vận động tích cực / tiêu cực hay khẳng định / phủ định qua đó tính nguyên thủy của nguyên nhân được thải hồi ở trong kết quả, nghĩa là: trong kết quả, nguyên nhân – do *sức mạnh* của mình – *tự biến bản thân mình (macht)* thành *một tồn tại-được thiết định*. Khi tự-thiết định như thế, nghĩa là khi tự chuyển hóa triệt để thành kết quả, nguyên nhân *không* tiêu biến theo kiểu cái hiện thực từ nay *chỉ* còn là kết quả. Như đã nói, tính nguyên thủy của nguyên nhân chỉ cạn kiệt hay trút cạn trong kết quả là khi nó đồng thời *tự hiện thực hóa* chính mình ở trong đó. Giống như trước đây (ở cấp độ thấp hơn!), lực chỉ là lực trong việc ngoại tại hóa của nó, thì bấy giờ, ở cấp độ cao hơn nhiều, nguyên nhân cũng chỉ tự khẳng định mình một cách hiện thực *như là nguyên nhân* ở trong kết quả mà thôi. Như thế, cái *"tồn tại-được thiết định"* của nguyên nhân ở trong kết quả cũng lập tức được thải hồi: đúng hơn, nó là sự phản tư của nguyên nhân *trong chính mình*, tức, trong sự "nguyên thủy" của nó. Nói ngắn, *chỉ* trong kết quả mà nguyên nhân mới là nguyên nhân một cách hiện thực và đúng thật. Vậy, phải nói: nguyên nhân, tự-mình-và-cho-mình, là **CAUSA SUI** (latinh: nguyên nhân tự thân) và kết quả là **effectus sui** (kết quả tự thân). Đó mới chính là chân lý tuyệt đối của Logos như là nguyên nhân. Tính nhân quả *nguyên thủy* không tự đánh mất mình trong vận động hiện thực hóa mà chỉ *đi vào trong chính mình*. Rút cục, nguyên nhân chỉ là nguyên nhân của chính mình chứ không phải của một cái khác và, do đó, là kết quả của chính nó. Nguyên nhân là kết quả và kết quả là nguyên nhân trong một sự đồng nhất và một sự khác biệt tuyệt đối nói lên *"tính tuần hoàn"* tự đặt cơ sở cho mình một cách tuyệt đối của việc tự-tạo ra chính mình của Logos. (Sự đồng nhất tư biện giữa "nguyên nhân"

và "kết quả" thể hiện về mặt ngôn từ ngay trong chữ tiếng Đức *"Wirkung" / "Kết quả"*, trong đó hậu tố *"ung"* ("việc", "sự" [tác động]) cho thấy kết quả không chỉ là cái gì *được* tác động, *được* tạo ra mà cả *hành vi* tác động, tạo ra. Chữ *"kết"* trong tiếng Việt cũng có ý nghĩa và ảm hưởng tích cực, chủ động tương tự!).

- Nhân bàn qua về Jacobi, điều đáng chú ý là kết luận của Hegel: ngay cả bên ngoài cái **"causa sui"** vô hạn ám chỉ Thượng đế, thì sự đồng nhất giữa nguyên nhân và kết quả cũng được chứng thực về mặt nội dung trong lĩnh vực hữu hạn. Lấy ví dụ ở bình diện lô gíc về một nguyên nhân hữu hạn, tức một nguyên nhân mà kết quả không phải là bản thân nó mà là một hiện thực khác: một phạm trù tạo ra một phạm trù khác. Hay, trong lĩnh vực tự nhiên thường nghiệm, mưa là nguyên nhân của kết quả là sự ẩm ướt. Ngay trong cấp độ hữu hạn không có sự tuần hoàn hoàn hảo của *causa sui (nguyên nhân tự thân)*, ta vẫn thấy nguyên nhân và kết quả là *cùng một* nội dung, vì mưa (nguyên nhân) và sự ẩm ướt (kết quả) là một và một nội dung, đó là *nước* đang hiện hữu: nước vừa là cơn mưa "nguyên thủy", "nguyên nhân", vừa là sự ẩm ướt "được thiết định".

- Ngược lại, trong tính nhân quả hữu hạn, sự đồng nhất của nội dung không còn đối ứng chặt chẽ với sự đồng nhất của hình thức. Vì lẽ sự đồng nhất hữu hạn là sự biến đổi của tồn tại chứ không phải bởi sự tự trung giới của bản chất, nên sự đồng nhất của nội dung kéo theo *sự tiêu biến* về hình thức của nguyên nhân ở trong kết quả thay vì là sự khẳng định tự phản tư-trong-mình của nguyên nhân trong cái khác của nó: ví dụ: trong sự ẩm ướt, mưa đã tiêu biến, nghĩa là, trong kết quả hữu hạn, nguyên nhân hữu hạn không còn có mặt tích cực như là nguyên nhân. Ngược lại, kết quả – như là kết quả – cũng tiêu biến, vì, kết quả không là gì cả nếu không có nguyên nhân; khi nguyên nhân phai tàn, kết quả cũng phai tàn: sự ẩm ướt không còn là cơn mưa "nguyên thủy", mà chỉ còn là sự ẩm ướt, dửng dưng với các phạm trù nguyên nhân và kết quả vốn là nội dung chung cho cả hai một cách tĩnh tại.

- Vậy là, ở bên ngoài Bản thể duy nhất vô hạn của Logos, vẫn có (chẳng hạn trong tự nhiên) vô số những bản thể hữu hạn, nghĩa là, bên ngoài cái *causa sui* duy nhất, vẫn có sự đa tạp của những nguyên nhân đặc thù khiến các ngành khoa học (ngoài triết học)

quan tâm. Nguyên nhân, theo nghĩa thông thường của Quan hệ tính nhân quả, rõ ràng là *hữu hạn*, trong chừng mực bản thân *nội dung* của nó là hữu hạn như trong mọi bản thể hữu hạn, và trong chừng mực, từ giác độ *hình thức*, nguyên nhân và kết quả được hình dung như hai sự hiện hữu độc lập-tự tồn khác nhau. Điều này xảy ra khi ta trừu tượng hóa, về mặt hình thức, khỏi điều cốt yếu ở đây là mối Quan hệ nhân quả vốn là sự phủ định sự độc lập-tự tồn của chúng. Nhưng, chính sự hữu hạn và sự hình dung hữu hạn mới dừng lại một cách phiến diện ở sự *khác biệt* trừu tượng giữa các tính quy định *hình thức* khi nắm bắt chúng. Vì thế, thay vì hiểu một cách *hợp lý tính* tại sao nguyên nhân *là* kết quả ngay trong mômen khi nó là nguyên nhân và tại sao kết quả *là* nguyên nhân ngay trong mômen khi nó là kết quả – như trong trường hợp cái *causa sui* là đồng nhất với *effectus sui* nói trước đây – thì *giác tính* vừa lòng với việc xác định theo kiểu "hoặc là-hoặc là": đây là nguyên nhân, rồi trong quan hệ khác, như là cái gì được *thiết định*, tức như là kết quả, rồi kết quả *cũng là* nguyên nhân v.v... Chẳng hạn: mưa là nguyên nhân của sự ẩm ướt, nhưng bản thân nó là kết quả của việc nước bốc hơi, trong khi sự ẩm ướt là kết quả của mưa, nhưng bản thân nó lại là nguyên nhân cho sự tăng trưởng của cây cối v.v... Thế là lại tái sinh một *tiến trình đến vô tận*, đặc trưng của mọi sự vượt bỏ hữu hạn đối với tính hữu hạn. Trong trường hợp trước, khi nguyên nhân được xác định *"cũng"* như là kết quả, ta có tiến trình *quy thoái* (đi lên) đến vô hạn. Và cũng thế, ta có tiến trình *quy tiến* (đi xuống) đến vô hạn, trong chừng mực kết quả, dựa theo sự đồng nhất của nó với nguyên nhân, bản thân được xác định như là nguyên nhân, và đồng thời, trong viễn tượng *hữu hạn* này, như là một nguyên nhân *khác* mà nó là kết quả, và, là "nguyên nhân khác"; còn kết quả, đến lượt nó, tạo ra những kết quả khác và cứ thế đến vô tận.

§154

Kết quả là *khác* với nguyên nhân; xét như là kết quả, kết quả là *cái tồn tại-được-thiết định*. Nhưng, tồn tại-được-thiết định này cũng là sự phản tư-trong-mình và là sự trực tiếp;
S300 **và trong chừng mực ta bám chặt lấy sự khác nhau giữa kết quả và nguyên nhân, thì tác động của nguyên nhân, hay, sự thiết định của nó, đồng thời là một sự *tiền-giả định*. Như thế**

là có một *bản thể khác* hiện diện để nguyên nhân tác động lên nó. Là cái gì *trực tiếp*, bản thể [khác] này không phải là một tính phủ định tương quan mình với chính mình; nó không phải *chủ động* mà là *bị động*. Nhưng, với tư cách là bản thể, nó cũng là chủ động; nó thủ tiêu sự trực tiếp đã được tiền-giả định và cả hậu quả đã được thiết định ở trong nó: nó *phản ứng lại*, nghĩa là, nó thủ tiêu hoạt động của bản thể thứ nhất, nhưng bản thể thứ nhất cũng là sự thủ tiêu này của sự trực tiếp của nó hay của kết quả được thiết định trong nó, khiến cho nó cũng thủ tiêu hoạt động của cái thứ hai và phản ứng lại. Kết quả là: tính nhân quả đã chuyển sang Quan hệ của *sự tác động qua lại* [hay *sự tương tác*][a].

Mặc dù tính nhân quả chưa được thiết định trong sự quy định đúng thật của nó, tiến trình – như là tiến trình vô hạn những nguyên nhân và những kết quả – đã được vượt bỏ một cách đúng thật như tiến trình tác động qua lại, bởi tiến trình tuyến tính [theo đường thẳng] từ những nguyên nhân thành những kết quả và từ những kết quả thành những nguyên nhân đã được *bẻ cong* và *bẻ ngược lại*[b] vào chính nó. Giống như trong mọi trường hợp khác, việc bẻ cong của tiến trình vô hạn thành một mối tương quan tự-khép kín chính mình là sự phản tư đơn giản rằng: trong tất cả những sự lặp lại vô-tư tưởng này, chỉ có một và cùng một mối tương quan, đó là: nguyên nhân *này* và nguyên nhân *kia* và mối tương quan giữa chúng với nhau. Tuy nhiên, tác động qua lại – là sự phát triển của mối tương quan này – bản thân là sự luân phiên của việc *khác biệt*, nhưng bây giờ không phải giữa những nguyên nhân nữa, mà giữa những mômen: *trong mỗi mômen cho riêng nó* (lại tương ứng với sự *đồng nhất* rằng nguyên nhân là nguyên nhân ở trong kết quả và ngược lại, nghĩa là, tương ứng với sự không thể tách rời này) thì mômen *khác* cũng được thiết định.

---

[a] die Wechselwirkung / Reciprocal action; [b] in sich um-und zurückgebogen / curved and bent back upon itself.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §154

- Cho đến nay, phép biện chứng của nguyên nhân và kết quả còn diễn ra trong sự chiếm ưu thế của sự đồng nhất và sự phản tư nội tại của tiến trình tất yếu của sự tác động thành hiện thực. Đúng là nguyên nhân tự thiết định như là cái phủ định của chính nó và do đó, tạo ra một kết quả, nhưng, khi làm như thế, nguyên nhân chỉ làm công việc tự làm nguyên nhân cho chính mình; nói khác đi, Logos không đi ra khỏi tiến trình nội tại của *causa sui* và *effectus sui*. Nhưng, ở cấp độ hiện nay của học thuyết về Bản chất, ta đã vượt qua từ lâu sự nội tại *thuần túy* phản tư của bản chất. Từ §122, ta đã đạt được đến chỗ: bản chất không bao giờ chỉ là sự ánh hiện *thuần túy* hay sự trung giới *thuần túy trong mình*, mà luôn gắn liền với việc tự-thải hồi chính mình trong *sự trực tiếp* của tồn tại. Quan hệ về tính nhân quả chỉ có thể là hiện thực một cách thực sự trong chừng mực nó gắn liền *tính phản tư của bản chất* và *sự hiện hữu bên ngoài trực tiếp*. Bây giờ, ta đi vào kích thước của *tính ngoại tại trực tiếp* ở ngay bên trong Quan hệ tính nhân quả.

- Trước hết, tuy có sự đồng nhất về nội dung, nhưng giữa nguyên nhân và kết quả có một *sự khác nhau (Verschiedenheit / diversity)*: kết quả là khác (verschieden / divers / different) với nguyên nhân, vì nó là *tồn tại-được thiết định*, trong khi nguyên nhân là "nguyên thủy". Nhưng, chính vì nó *chỉ* là tồn tại-được thiết định, nghĩa là, dù khác biệt trực tiếp với nguyên nhân, nó vẫn hoàn toàn nằm bên trong sự tự-trung giới của *causa sui*: nó chỉ là một mômen của nguyên nhân với chính mình. Song, bằng một phép biện chứng gần gũi với §146, là nơi tồn tại-*được thiết định* của sự bất tất rút cục được thừa nhận như là cái "*tiền*-thiết định" trực tiếp "làm điều kiện" cho hiện thực, ta có thể nói rằng tồn tại-*được-thiết định* của kết quả cũng là sự phản tư-*trong-mình* và là *sự trực tiếp* được *tiền*-thiết định, nghĩa là, ở đây, sự trực tiếp hiện thực của tồn tại-được-thiết định được thiết định "như là" tồn tại-được-thiết định. Như thế, hành vi tác động của nguyên nhân (das Wirken der Ursache), tức sự trung giới qua đó nó *thiết định* kết quả như là có quan hệ với nó thì đồng thời là một sự thiết định tự thải hồi và tự phai tàn trước sự bền vững trực tiếp của cái mà nó *tiền*-thiết định.

- Vậy là, đối diện với nguyên nhân nguyên thủy bây giờ có mặt một bản thể trực tiếp khác được *tiền*-thiết định. Là cái *trực tiếp*, bản thể khác này không có sự tự-trung giới của bản chất (§111), nó không phải là tính phủ định-tự-quan hệ-với-mình (§116), vì thế không phải *chủ động (aktiv)* mà là *bị động (passiv)*. Với tư cách ấy, nó chỉ là một cái được tiền-*thiết định* tương đối, tức chỉ là điều kiện sớm bị nguyên nhân hoạt động trong nó phủ định. Vì thế, bản chất trực tiếp được tiền-thiết định không phải là sự trực tiếp *thuần túy* mà là *bản thể* trực tiếp. Nhưng, là *bản thể* hiện thực, nó có sự hoạt động tuyệt đối của hình thức và sức mạnh của sự tất yếu (§151) và do đó, cũng là *chủ động*. Do đó, nó thải hồi sự trực tiếp được tiền-thiết định của nó, nghĩa là, nó thải hồi cái kết quả như thải hồi cái kết quả đơn thuần được thiết định trong nó như trong một Sự vật tĩnh tại. Nói ngắn, bằng sức mạnh của *hoạt động được tiền-thiết định*, nó *phản ứng lại (reagiert)*, nghĩa là, "hành động" như là một bản thể cũng có tính "nguyên thủy" và "độc lập tự tồn" giống như cái trước. Tính nhân quả đã chuyển sang Quan hệ về *HÀNH ĐỘNG TƯƠNG TÁC (Wechselwirkung)*.

- **Phần Nhận xét cho §154**

- Trong hành động tương tác của hai bản thể với nhau, tính nhân quả vẫn chưa được thiết định trong tính quy định đúng thật vốn chỉ có với sự tự do của Khái niệm (§158). Tuy nhiên, hành động tương tác đã đánh dấu sự *"vượt bỏ một cách đúng thật" (Aufhebung auf warhafte Weise / truly sublated / le dépassement véritable)* đối với tiến trình đến vô tận của những nguyên nhân và kết quả như là sự *vô hạn tồi*. Tạo sao như thế? - Bởi vì, trong hành động tương tác giữa hai bản thể, tiến trình tuyến tính của những nguyên nhân sang những kết quả và những kết quả sang những nguyên nhân (như trong *Nhận xét* của §153) nay đã chuyển thành tiến trình *"quay vòng trở lại và đi vào trong mình" (in sich um und-zurückgebogen ist" / curved and bent back upon itself / recourbée et repliée dans soi)*. Sự quay vòng trở lại của tiến trình tuyến tính vô hạn là một Quan hệ tuần hoàn khép kín vô hạn trong mình là sự phản tư đơn giản (như bất kỳ khi nào muốn vượt bỏ cái vô hạn tồi) rằng: trong sự lặp lại vô định và vô-tư tưởng tạo nên tiến trình đến vô hạn, thật ra chỉ có *Một và cùng một cái duy nhất*, tức một và cùng một tiến trình duy nhất khép kín hoàn hảo: *một* nguyên nhân và *một cái khác* tự-mình và-cho-mình là

cùng một cái (như sẽ thấy rõ hơn trong §155 và §156). Sự phát triển của mối quan hệ giữa cái này với cái kia, tức sự tương tác, thoạt nhìn giống như một sự luân phiên của tiến trình đến vô hạn, qua đó bản thể *tự dị biệt hóa* khi thì chủ động khi thì bị động. Nhưng, trong hành động tương tác, sự dị biệt hóa (Unterscheiden / differenciation) này kỳ cùng không phải là một sự dị biệt hóa của những nguyên nhân triệt để có tính "nguyên thủy" và tạo nên một chuỗi dị loại của những bản thể tự tồn trực tiếp mà là một sự dị biệt hóa của những mômen tuy là thực tồn nhưng đều được thiết định và trung giới, theo đó nguyên nhân là nguyên nhân ở **trong** kết quả và kết quả chỉ là kết quả ở **trong** nguyên nhân (hoặc cũng có thể nói về sự đồng nhất này như sau: nguyên nhân là kết quả của kết quả, còn kết quả là nguyên nhân của nguyên nhân).

- Vậy, bắt đầu từ hành động tương tác, Quan hệ-tuyệt đối của cái tất yếu *quay trở về lại* với một hình thức *phong phú hơn* của *sự đồng nhất* sau giai đoạn của sự khác biệt là khi Quan hệ của tính nhân quả tiếp liền theo sau sự đồng nhất còn sơ khai của Quan hệ về tính bản thể trước đây.

c. Tác động qua lại [hay sự Tương tác]

§155

S301 **Những sự quy định được bám chặt lấy một cách cứng nhắc như là khác biệt với nhau ở trong tác động qua lại thì:**

a) **về mặt *tự-mình (an sich)*, chúng là cùng một cái; mỗi bên là nguyên nhân, nguyên thủy, chủ động, bị động v.v... cũng hệt như bên kia. Cũng thế, việc tiền-giả định cái khác và việc tác động lên cái khác ấy, tính nguyên thủy trực tiếp và tồn tại-được-thiết định thông qua sự thay đổi [luân phiên] đều là một và cùng một cái. Nhờ vào sự trực tiếp, nguyên nhân – được xem là nguyên nhân *thứ nhất* – là *bị động*, *được-thiết định* và *kết quả*. Sự khác biệt giữa các nguyên nhân được bảo là *hai* ấy, vì thế, là trống rỗng, và, *tự-mình (an sich)*, chỉ có Một nguyên nhân hiện diện; nó vừa thủ tiêu**

chính mình như là bản thể ở trong kết quả của nó, vừa chỉ mang lại sự độc-lập-tự chủ cho mình là ở trong sự tác động ấy.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §155

C. Hành động tương tác

Hegel dành ba tiểu đoạn (§§155-157) để bàn về sự phát triển của hành động tương tác, và dành hai tiểu đoạn cuối (§§158-159) của Học thuyết về Bản chất để báo hiệu bước chuyển từ sự tất yếu sang Khái niệm.

- a) Các tính quy định được xem là các sự khác biệt trong hành động tương tác (nguyên nhân và kết quả, bản thể nguyên thủy đầu tiên và bản thể khác được tiền-thiết định, bản thể chủ động và bản thể bị động...) thực ra là *"cùng một cái" (dasselbe / the same / la même chose)* nhưng mới chỉ về mặt *tự-mình* (mặc nhiên), nghĩa là chỉ cho sự phản tư của ta từ bên ngoài làm công việc so sánh chúng với nhau. Thật thế, như đã thấy ở phép biện chứng giữa hành động và phản ứng ở §154, mỗi phía trong hai phía của Quan hệ tương tác cũng chính là phía kia. Nhưng cần đi xa hơn chứ không chỉ khẳng định rằng mỗi bên của Quan hệ có chứa đựng bên kia theo kiểu bản thể chủ động cũng là bị động v.v... Nghĩa là phải hiểu tại sao các phương diện mâu thuẫn nhau là "cùng một cái" về mặt tự-mình, tức tại sao tính chủ động là tính bị động, tính nguyên thủy lại là tồn tại-được thiết định. Quả thật, ở đây có *sự đồng nhất của các cái đối lập*. Có gì đối lập cho bằng việc tiền-khẳng định (tiền-giả định) một cái gì đó và việc tác động một cách hiệu quả (wirken) lên nó? Vì tiền-giả định điều gì là có nghĩa phải tự-phủ định chính mình, tự thủ tiêu chính mình trước sự trực tiếp có tính tiên quyết và có tính cách làm điều kiện cho mình, trong khi tác động lên điều gì chính là việc thủ tiêu, thải hồi sự trực tiếp ấy để hấp thu chính điều kiện tiên quyết được tiền-giả định.

- Ở đây, ta thấy mỗi phía của Quan hệ – do sự thay đổi hỗ tương – tác động hiệu quả lên phía kia ngay khi tiền-giả định

phía kia. Thật thế, khi tác động lên bản thể bị động, bản thể chủ động thiết định bản thể bị động như là bị động, nghĩa là theo đúng tính quy định riêng của nó. Từ đó, bản thể thụ động không phải bị thải hồi một cách trừu tượng mà trái lại, nó kết hợp với chính nó và tự khẳng định một cách đồng nhất ngay trong tính nguyên thủy trực tiếp và được tiền-giả định của nó. Ngược lại, bản thể bị động tiền-giả định bản thể chủ động ngay khi nó phản ứng đối với bản thể chủ động. Cũng thế, có gì đối lập hơn là giữa tính nguyên thủy trực tiếp và tồn tại-được-thiết định? Thế mà ở đây cả hai cũng "là một cái". Thật thế, trong bản thân hành vi qua đó bản thể được tiền-giả định bởi bản thể chủ động, thì nó cũng được thiết định như là cái gì được *tiền*-giả định một cách nguyên thủy và trực tiếp. Ngược lại, vì mọi hành động luôn là phản ứng, bản thân tính nguyên thủy trực tiếp của bản thể chủ động và làm công việc tiền-*giả định* cũng được thiết định như là một kết quả được trung giới bởi hoạt động của bản thể bị động và do đó, như là *tồn tại-được thiết định* theo kiểu việc trở thành-chính-mình-bởi mình kết hợp với tồn tại-được thiết định-bởi-cái-khác.

- Sự *"thống nhất của các mặt đối lập" (coincidentia oppositorum)* này sẽ dễ hình dung hơn ta thấy: nguyên nhân nguyên thủy được thừa nhận như cái *đầu tiên* trong sự triển khai hành động tương tác thật ra cũng là bị động, được-thiết định và là *kết quả*. Tại sao? Chính là do sự trực tiếp của nó và nguyên nhân chỉ là nguyên nhân trong chừng mực nó hành động hiệu quả. Song, với tư cách là cái đầu tiên và trực tiếp, nguyên nhân nguyên thủy mới chỉ là một tồn tại-tự-mình trong sự đồng nhất trừu tượng với chính nó. Và bởi lẽ "sự bị động" không gì khác hơn là sự trực tiếp không-hiệu quả, nên, ngay trong bản thân quan hệ khi bản thể chủ động là nguyên thủy và trực tiếp, nó lại là "bị động" một cách đầy mâu thuẫn; điều này có nghĩa: trong bản thân nó, nó là tồn tại-được thiết định, là kết quả, vì cái trực tiếp bị động bao giờ cũng được thiết định và tác động bởi một sự trung giới xa lạ.

- Kết luận rút ra là: hai quy định được phân biệt như thế của hành động tương tác là "một và cùng một cái" về mặt tự-mình. Tuy nhiên, tính "nhị nguyên" này của các bản thể được phân biệt bên trong Quan hệ không còn là sự tiếp cận về

lượng trực tiếp như trước đây. "Hai" cái này thực ra là trống rỗng khi mỗi cái cũng là "cùng một cái" như cái kia, bởi ở đây chỉ có một sự vận động *duy nhất* của *causa sui* và *effectus sui* trong sự đồng nhất cụ thể và tuyệt đối. Nói ngắn, **trong hành động tương tác, nguyên nhân chỉ quan hệ *với chính mình* ở trong kết quả *của mình***. Hành động thiết định và sự bị động bị-thiết định chỉ là hai mômen ý thể của một tiến trình *duy nhất* tạo ra chính mình của bản thể lôgíc tất yếu.

- Rút cục, ta có *sự tuần hoàn hoàn hảo* qua đó *causa sui* cụ thể duy nhất thủ tiêu sự trực tiếp (vốn định nghĩa nó trước hết như là hình thức đầu tiên của sự tất yếu), và, trong hành động hiệu quả, mang lại cho mình sự tự-tồn (một cách gián tiếp) trong bản thể-kết quả đã được tiền-giả định và có tính bị động mà trước đây nó phủ định. Vậy là chỉ có *Một nguyên nhân duy nhất* tự thủ tiêu chính mình như là bản thể ở trong kết quả của nó cũng như chỉ trong hành động hiệu quả này, nó *mới mang lại cho mình sự độc lập-tự tồn (sich verselbständigende / gives itself independence / se donne l'autosubsistance).*

§156

b) Nhưng, sự thống nhất này cũng là *cho-mình (für sich)*, vì toàn bộ sự thay đổi [luân phiên] là việc *thiết định* của chính nguyên nhân, và vì chỉ có việc thiết định này của nó mới là *tồn tại* của nó. Tính vô hiệu [tính hư vô] của những sự khác biệt thì không chỉ là *tự-mình* hay [nhờ vào] sự phản tư của ta (xem tiểu đoạn trên). Ngược lại, bản thân tác động qua lại [sự tương tác] cũng là việc lại-thủ tiêu từng mỗi những quy định được thiết định này và là việc đảo ngược nó thành cái đối lập; và, vì thế, nó là sự thiết định tính vô hiệu [vốn thoạt đầu là tự-mình] của những mômen. Trong tính nguyên thủy, một kết quả đã được thiết định, nghĩa là, tính nguyên thủy đã được thủ tiêu; hành động của một nguyên nhân trở thành phản ứng [hay phản-hành động] và v.v...

Giảng thêm:

Tác động qua lại là Quan hệ nhân quả được thiết định trong sự phát triển hoàn chỉnh của nó, và, vì thế, sự phản tư [của giác tính] có xu hướng cầu viện đến nó khi việc xem xét những sự vật từ quan điểm của tính nhân quả cho thấy là không thỏa mãn bởi tiến trình vô hạn như đã bàn ở trên. Chẳng hạn, khi nghiên cứu về lịch sử, câu hỏi được thảo luận đầu tiên là phải chăng tính cách và những tập tục của một dân tộc là nguyên nhân của thể chế và những luật pháp của nó, hay ngược lại, phải chăng chúng là kết quả của thể chế. Rồi cuộc thảo luận tiến lên lý giải cả hai mặt: một bên là tính cách và tập tục và bên kia là thể chế và luật pháp từ quan điểm của sự tác động qua lại, khiến cho nguyên nhân cũng là kết quả trong cùng một mối tương quan trong đó nó là nguyên nhân, và kết quả đồng thời là nguyên nhân trong cùng mối tương quan trong đó nó là kết quả. Hay cũng hệt như thế khi tìm hiểu về giới Tự
S302 nhiên mà nhất là về sinh thể hữu cơ, là nơi những cơ quan và chức năng riêng lẻ cũng cho thấy là đứng ở trong Quan hệ tương tác.

Dĩ nhiên, sự tương tác là chân lý gần gũi nhất của Quan hệ giữa nguyên nhân và kết quả, và có thể nói, nó *đang đứng trước ngưỡng cửa của Khái niệm*, nhưng, cũng chính vì lý do đó, ta không được phép thỏa mãn với việc sử dụng Quan hệ này, khi vấn đề là phải có được sự *nhận thức thấu hiểu bằng khái niệm*. Nếu ta dừng lại ở việc xem xét một nội dung được cho chỉ từ quan điểm của tác động qua lại, thì, trong thực tế, ta đang tiến hành một cách hoàn toàn vô-khái niệm; ta chỉ làm việc với một sự kiện khô khan, và đòi hỏi của sự trung giới vốn có mặt ngay từ khi ta bắt đầu sử dụng Quan hệ nhân quả vẫn không được đáp ứng. Nhìn kỹ hơn, việc sử dụng Quan hệ của sự tương tác là không thỏa mãn ta được, bởi – thay vì có thể xem như đã đạt được một cái gì tương đương với Khái niệm – bản thân Quan hệ này vẫn còn đòi hỏi phải được thấu hiểu bằng khái niệm.

Và sự thấu hiểu bằng khái niệm chỉ đến khi hai phương diện của nó không còn được để nguyên như là cái gì được mang lại một cách trực tiếp, mà (như ta đã trình bày trong hai tiểu đoạn trước) chỉ khi chúng được nhìn nhận như là các mômen của *một cái [toàn bộ] thứ ba, cao hơn*, là cái, trong thực tế, chính là Khái niệm. Chẳng hạn, việc xét những tập tục của người Sparta [cổ đại] như là kết quả của thể chế của họ, và rồi, ngược lại, xem thể chế như là kết quả của những tập tục của họ có thể là đúng trong chừng mực nào đó. Nhưng, việc lý giải này không mang lại cho ta sự thỏa mãn tối hậu, bởi không cái nào trong cả hai (thể chế và tập tục của dân tộc ấy), trong thực tế, là được thấu hiểu thực sự bằng cách tiếp cận này. Sự thấu hiểu chỉ đến khi cả hai – và cũng như mọi phương diện đặc thù khác diễn ra trong đời sống và lịch sử của người Sparta – được nhìn nhận như là đặt cơ sở trong *Khái niệm* này [của chung].

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §156

- Tới nay, chỉ có sự so sánh từ *sự phản tư bên ngoài* của chúng ta đã chỉ ra sự thống nhất của hai tính quy định đối lập của hành động tương tác. Nhưng, sự thống nhất này không chỉ là *tự-mình* (đồng nghĩa với: "*cho ta*", "cho sự phản tư từ bên ngoài") mà còn là **cho-mình (für sich)** nữa. Điểm b) này bàn về phương diện ấy.

- b) Tiểu đoạn §155 đã cho thấy sự đồng nhất *trong tiềm năng* (mặc nhiên, tự-mình) của hai bản thể nhân quả tham gia trong Quan hệ của hành động tương tác. Như vừa nói, sự thống nhất này không chỉ là tự-mình (hay cho-cái khác) mà còn là *cho-mình* trong chừng mực tất cả sự thay đổi qua lại được trình bày trong hai tiểu đoạn trước chính là *việc thiết định của chính nguyên nhân (das eigene Setzen der Ursache / the cause's own positing / le poser propre de la cause)* chứ không phải chỉ là sản phẩm của sự phản tư của ta. Chính bản thân hoạt động của nguyên nhân thiết định nên tính bị động của chính mình, không phải do ta mà do chính nguyên nhân. Vậy, hoạt động tương tác – trong đó hai bản thể nhân quả trong Quan hệ đồng nhất hóa với nhau – chỉ là sự triển khai của bản thân tính nhân quả của nguyên nhân tự phân thành

hai hạn từ của Quan hệ và, khi thiết định sự đồng nhất tuyệt đối của chúng, kỳ cùng chỉ thiết định sự thống nhất cụ thể của quan hệ của nó với chính mình. Nói khác đi, sự thống nhất này là bản thân hành động của cái tất yếu chứ không phải của ta.

- Nhưng cần đi xa hơn: nếu sự thống nhất của các quy định đối lập của Quan hệ là *cho-mình*, thì bởi vì bản thân *tồn tại* của *causa sui* chỉ duy nhất ở trong vận động của sự thiết định, trong việc "thiết định" vốn là hành động của bản thân nguyên nhân. Mọi tồn tại của *causa sui* là ở chỗ thải hồi sự trực tiếp-bản thể và tính nguyên thủy của nó, để tự thiết định chính mình một cách phủ định như là *kết quả* (tồn tại-được thiết định), rồi bằng việc phủ định sự trung giới này, rút cục tự thiết định một cách gián tiếp như là sự trực tiếp và tính nguyên thủy *cụ thể* như là tồn tại độc lập-tự tồn đúng thật thoát thai từ sự phủ định của phủ định hay từ sự phai tàn của sự trung giới. Hành động tương tác không gì khác hơn là *sự trung giới* tích cực này của *Sự việc* với chính mình, tức sự trung giới qua đó nguyên nhân nguyên thủy tự quy định chính mình bằng cách tự làm cho mình *được-thiết định*, tự-phản tư-trong-mình ngay trong lòng việc quy định này và, rút cục, tự khẳng định như là tính nguyên thủy *đúng thật* bằng sự phản tư-trong-mình này. Vậy, trong *chân lý* của hoạt động tương tác, tồn tại-tự-mình-và-cho-mình của Logos-tất yếu vừa là sự phản tư và tồn tại-được thiết định vừa ngược lại, tồn tại-được thiết định là tồn tại-tự-mình-và-cho-mình. Sự trôi chảy tuyệt đối này của Tư tưởng sẽ sớm thể hiện như là chân lý của Khái niệm. Nhưng, ngay từ bây giờ, nó là chân lý *cụ thể* của *causa sui*, vì *causa sui* (nguyên nhân tự thân) chỉ có thể là nguyên nhân nguyên thủy của chính mình khi nó *được* thiết định như là *kết quả* của chính mình trong một sự tuần hoàn hoàn hảo nơi nó mọi sự khác biệt của Quan hệ phai tàn đi.

- Như thế, *"tính vô hiệu"*, *"tính hư vô"* *(Nichtigkeit / nullity / nullité)* của các sự khác biệt giữa nguyên nhân và kết quả, giữa tính nguyên thủy và tồn tại-được quy định, giữa bản thể chủ động và bản thể bị động, giữa hành động và phản ứng v.v... không chỉ là "tự-mình" ("cho ta") như tiểu đoạn trước, mà được thiết định *minh nhiên* và *cho-mình*. Như thế, hai phía của Quan hệ không còn là hai cái gì "được mang lại" một cách trực tiếp, bị động mà được *nhận thức*, nhờ vào tính hư vô của chúng, như là các

mômen ý thể của một hiện thực *cao hơn* bao trùm và bao hàm chúng: đó sẽ là Khái niệm như sẽ sớm thấy.

§157

c) Như thế, sự thay đổi [luân phiên] thuần túy này với chính mình là sự tất yếu *được thiết định, hay [nói cách khác], không bị che giấu*. Sợi dây của sự tất yếu, xét như bản thân nó, là sự đồng nhất còn *ở bên trong* và bị che giấu, bởi nó là sự đồng nhất của những hạn từ được xem như là *hiện thực*, mặc dù sự độc lập-tự chủ của chúng lẽ ra phải chính là sự tất yếu. Vì thế, diễn trình[a] của bản thể thông qua tính nhân quả và sự tương tác chỉ là *sự thiết định* [của sự kiện] rằng *sự độc lập-tự chủ* là mối *tương quan phủ định* vô hạn
S303 ***với mình* – đúng là *phủ định* [vì] trong đó sự phân biệt và trung giới trở thành tính nguyên thủy của *những hiện thực* vốn độc lập-tự chủ đối với nhau; và – đúng là sự *tương quan* vô hạn *với chính mình* vì sự độc lập-tự chủ của những hạn từ này không gì khác hơn chỉ là sự đồng nhất của chúng.**

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §157

- Mômen *thứ ba* của sự phát triển của hành động tương tác cho thấy hành động ấy khi là *tự-mình-và-cho-mình* sẽ là chân lý tối hậu của sự tất yếu. Điều này sẽ diễn ra trong sự *TỰ DO* của Khái niệm như là sự thành tựu hoàn toàn của hiện thực tất yếu.

- c) Cuối tiểu đoạn §147 trước đây đã giới thiệu sự tất yếu như là sự *"thay đổi qua lại" (Wechsel)* của các vận động đối lập nhưng "hội tụ" lại với nhau, nối kết các mômen khác nhau của sự tất yếu và, do đó, xác định sự thống nhất tuyệt đối của sự tất yếu. Bây giờ, với *tiến trình phát triển* của sự tất yếu, trong *hành động tương tác (Wechselwirkung)*, hai hạn từ của Quan hệ-tuyệt đối

[a] Verlauf der Substanz / the course of substance.

của cái tất yếu là *"cùng một cái"* một cách tự-mình-và-cho-mình. Ở đây, chữ "thay đổi qua lại" – tạo nên tính chất gián tiếp hay phản tư của Quan hệ-tất yếu – cho thấy một sự thay đổi qua lại *thuần túy* với chính mình. Nó nói lên sự trung giới và tính phản tư của Quan hệ "bản chất" (§147), trong khi "tính thuần túy" tức tính "tự ngã" của mối quan hệ "với chính mình" nói lên tính đơn giản đã được *khôi phục* của sự đồng nhất "trực tiếp" của nó với chính mình. Khi sự đồng nhất ấy đã trở thành minh nhiên hay được thiết định, sự "thay đổi qua lại thuần túy với chính mình" từ nay là sự *tất yếu đã được phơi bày* hay *đã được thiết định*. Thật thế, trước đây, sự nối kết tất yếu (tức việc đồng nhất hóa một cách phủ định các mômen khác nhau của sự tất yếu: Sự việc và các điều kiện, bản thể và các tùy thể, nguyên nhân và kết quả, bản thể chủ động và bản thể bị động) là sự đồng nhất của các hạn từ được nó phủ định và nối kết như là sự đồng nhất còn *nội tại* và *bị che giấu*. Tại sao? Lý do thật đơn giản: chính Quan hệ của sự tất yếu thoạt đầu bị khống chế bởi *tính ngoại tại* được quy định bởi tồn tại trực tiếp hay bởi sự phản tư-trong-mình độc lập-tự tồn của *các phía* của Quan hệ.

- Bây giờ, khi các hạn từ của Quan hệ của sự tất yếu tự thiết định chính mình như là đồng nhất với nhau ("là cùng một cái") và ở trong sự "thay đổi (tương tác) với chính mình thuần túy", tức trong sự đồng nhất qua lại với nhau, sự tất yếu nối kết và đồng nhất hóa chúng lại không còn bị che giấu nữa mà được phơi bày: *sự tất yếu không còn là một định mệnh mù quáng áp đặt lên chúng một cách trừu tượng mà là sự biểu lộ (Manifestation) của sự tự-vận động cụ thể của chúng*. Nói khác đi, đây không còn là một *định mệnh* mà là một *vận mệnh (Destination)*, tức một định mệnh đã được *nội tại hóa*. Nói rõ hơn, trong hành động tương tác, chính bản thân các mômen hiện thực và trực tiếp của cái tất yếu ("cho-mình" chứ không chỉ "tự-mình" hay "cho-cái-khác") tìm thấy sự độc lập-tự tồn đúng thật của chúng ngay trong việc *đánh mất* sự độc lập này vào trong sự đồng nhất mà chúng tự đồng nhất một cách minh nhiên bởi chính sự vận động của chúng, tức sự vận động mà khi chuyển sang nhau, chúng tự phản tư-trong-mình và, chỉ là sự "thay đổi" hay tương tác qua lại *với chính mình* trong cái khác *của mình*. Tiểu đoạn §158 sau đây sẽ phát triển ý tưởng của §157 này để cho thấy: tại sao từ nay sự tất yếu và bản thể sẽ là *sự tự do*, và là Khái niệm, trong chừng mực chúng có được

chân lý của chúng ở trong sự *tương tác thuần túy của Logos với chính mình.*

§158

Qua đó, *chân lý này* của *sự tất yếu* là sự *Tự do*, và *chân lý của bản thể* là *Khái niệm*, nghĩa là, sự độc lập-tự chủ đẩy chính mình ra khỏi chính mình thành những hạn tử độc lập được phân biệt, nhưng, với tư cách là sự đẩy, nó là đồng nhất với chính mình và là sự vận động này của sự thay đổi [luân phiên] *chỉ với chính mình* và vẫn ở-trong-nhà-*với-chính mình*[a].

Giảng thêm:

Sự tất yếu thường được gọi là "cứng rắn" [tàn nhẫn], và qua đúng như thế, trong chừng mực ta dừng lại nơi sự tất yếu xét như sự tất yếu, tức, nơi hình thái trực tiếp của nó. Ở đây, ta có một trạng thái, hay, nói chung, một nội dung tự tồn cho riêng nó; và sự tất yếu bao hàm trước hết điều sau đây: nội dung này bị một nội dung khác vượt qua và đưa nó vào chỗ tiêu vong. Đó là chỗ "tàn nhẫn" và đáng buồn của sự tất yếu trực tiếp hay trừu tượng. Sự đồng nhất của hai phía tỏ ra gắn liền với nhau ở trong sự tất yếu – và, vì thế, đánh mất sự độc lập-tự chủ của chúng – thoạt đầu chỉ là một sự đồng nhất bên trong *chưa* hiện diện cho những cái đang phục tùng sự tất yếu. | Và, cũng thế, từ quan điểm này, sự tự do thoạt đầu chỉ là sự tự do trừu tượng mà chỉ có thể cứu vãn được bằng cách từ bỏ những gì ta trực tiếp đang có và đang là.

Nhưng, như ta đã thấy, tiến trình của sự tất yếu là tiến trình vượt qua cái đang hiện diện thoạt đầu như là tính bên ngoài

[a] diese bei sich selbst bleibende Wechselbewegung nur mit sich / this movement of exchange with itself alone that remains at home with itself.

nghiêm ngặt, khiến cho cái bên trong được khai mở ra. | Tiến trình này sẽ cho thấy rằng những hạn từ thoạt đầu tỏ ra gắn chặt với nhau, trong thực tế, là không xa lạ đối với nhau, mà thay vào đó, chúng chỉ là các môment của *Một* cái toàn bộ: mỗi cái, trong sự tương quan với cái khác, là ở-trong nhà-với-chính mình và cùng đi chung với chính mình. Đó là sự "thăng hoa"[a] của sự tất yếu thành sự tự do, và sự "tự do" bây giờ không chỉ là sự tự do của sự phủ định trừu tượng mà, đúng hơn, là sự tự do khẳng định và cụ thể. Từ điểm này, ta có thể thấy thật phi lý biết bao khi cho rằng sự tự do và sự tất yếu là loại trừ lẫn nhau. Chắc chắn là, sự tất yếu, xét như sự tất yếu, chưa phải là sự tự do, nhưng sự tự do tiền-giả định sự tất yếu và bao hàm
S304 nó – như đã được vượt bỏ – ở bên trong chính mình. Con người đạo đức có ý thức về nội dung việc làm của mình như là cái gì tất yếu, như là cái gì có giá trị tự-mình-và-cho-mình; và qua đó không hề thấy bị tổn hại về sự tự do của mình, mà trái lại, chỉ thông qua ý thức này mà sự tự do trừu tượng của mình mới trở thành một sự tự do hiện thực và phong phú về nội dung, khác biệt với sự tự do lựa chọn, tức với một sự tự do vẫn còn thiếu nội dung và chỉ đơn thuần là khả năng. Một kẻ tội phạm bị trừng phạt có thể xem sự trừng phạt đối với mình như một sự hạn chế tự do, tuy nhiên, trong thực tế, sự trừng phạt không phải là một bạo lực xa lạ mà kẻ tội phạm phải phục tùng, trái lại, chỉ là sự phơi bày của hậu quả việc làm của chính mình, và chính khi nhận ra điều đó, kẻ phạm tội hành xử như một con người tự do. Nói khái quát, sự độc lập-tự chủ cao nhất của con người là biết chính mình như là được quy định hoàn toàn bởi Ý niệm tuyệt đối; đó là ý thức và thái độ mà Spinoza gọi là *amor intellectualis* Dei [latinh: tình yêu trí tuệ đối với / của Thượng đế][205].

---

[a] die Verklärung der Notwendigkeit zur Freiheit / the transfiguration of necessity into freedom.

[205] Xem: Spinoza, *Ethik / Đạo đức học*, 5, các định lý 27, 32, 36 v.v...

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §158

- *Chân lý của sự tất yếu* chính là sự tương tác thuần túy của Logos với chính mình, là việc "tự-quy định chính mình". Thật thế, trong chừng mực bản thể lôgíc ở trong trạng thái *tương tác*, tức trong quan hệ tranh chấp với mình như là với một *cái khác*, nó được tự quy định và dị biệt hóa nhờ vào mối quan hệ phủ định với mình làm cho nó tan vỡ thành những hiện thực trực tiếp khác nhau, nhưng, trong chừng mực nó là sự tương tác *thuần túy* với *chính mình*, thì bản thể ấy vẫn là chính mình trong sự thay đổi, vẫn ở trong *quan hệ vô hạn với chính mình* ngay trong lòng sự tan vỡ-dị biệt hóa nói trên, nghĩa là: sự quy định hiện thực của nó, trong sự thật, là một sự quy định *chính mình ở trong mình* và *bởi mình*, nói ngắn là: *sự tự-quy định*. Và, với Hegel, sự *tự do* không gì khác hơn là sự tất yếu nội tại và trong suốt nhờ đó Tư tưởng làm chủ những quy định lôgíc *tất yếu* **như là** làm chủ những quy định của chính mình về mình và bởi mình. Do đó *chân lý* này của sự *tất yếu* chính là sự **TỰ DO**.

- Nói chung, sự tự do là **chân lý** của sự tất yếu, và cần hiểu đúng rằng tự do không phải là sự phủ định trừu tượng đối với sự tất yếu mà là sự *VƯỢT BỎ* nó, đúng theo nghĩa chặt chẽ của chữ **"AUFHEBUNG"** của Hegel. Nhưng, cụ thể hơn và đặc thù hơn, sự tất yếu thể hiện ra ở đây như là bản thể tất yếu. Vì thế, nếu chân lý của sự tất yếu là sự tự do, thì *chân lý* của bản thể, một cách cụ thể và đặc thù, chính là *KHÁI NIỆM (Begriff / Concept)*.

- Chữ *"Khái niệm"* cực kỳ hệ trọng này có nhiều âm hưởng khác nhau tùy theo cách ta hiểu nó. Ở đây, với Hegel, âm hưởng chủ đạo của từ này xuất phát từ nghĩa từ nguyên của nó trong tiếng Latinh: CONSIPERE ("nắm chung lại") và cũng đồng nghĩa như thế trong tiếng Đức: *BEGREIFEN* ("nắm bắt toàn bộ", "nắm chung lại"). Trong khi *"bản thể"* lập tức đổ dồn vào và đánh mất mình trong tính toàn thể tất yếu của các tùy thể, thì *Khái niệm* – như là sự tất yếu **đã được vượt bỏ** trong sự tự do – là cái Logos-bản thể tuy tất yếu thiết định các mômen được phân biệt và độc lập-tự tồn, nhưng ngay trong lòng sự quy định ấy, vẫn *tập hợp* các mômen khác nhau ấy trong một *sự đồng nhất tự do* của mối quan hệ với chính mình, hay, của sự tự-quy định chính mình.

- Tóm lại, *Khái niệm* – với tư cách là *chân lý* của *bản thể* và tất nhiên, của tính nhân quả và sự tương tác – là sự độc lập-tự tồn: a) là hành vi tự đẩy chính mình thành những hạn từ độc lập-tự tồn được dị biệt hóa; b) ngay trong chừng mực là bản thân việc "đẩy" ấy, là đồng nhất với mình, vì những hạn từ phân ly ấy đồng nhất hóa tích cực với nhau và đều phục tùng sự thống nhất của nó; và c) chính là vận động của sự tương tác *chỉ với mình*.

- Do đó, Khái niệm vẫn là mình ở trong cái khác *của mình*, và vì lẽ nó đi vào sự tương tác chỉ với chính mình, nên Khái niệm là tự do. Tiểu đoạn §159 sẽ quy chiếu định nghĩa tổng hợp vừa nêu về Khái niệm vào hai lĩnh vực khái quát là Tồn tại và Bản chất.

§159

Vì thế, *Khái niệm* là chân lý của tồn tại và của bản chất, vì việc ánh hiện (Scheinen) của sự phản tư-trong-mình đồng thời là sự trực tiếp độc lập tự chủ, và *tồn tại* này của [một] hiện thực khác chỉ trực tiếp là một sự ánh hiện *trong chính mình*.

Vì lẽ Khái niệm đã tự chứng tỏ là chân lý của tồn tại và bản chất khi cả hai đã quay trở về lại vào trong Khái niệm như là trong *cơ sở* của chúng, thì ngược lại, Khái niệm đã tự phát triển chính mình ra khỏi *tồn tại* như là ra khỏi *cơ sở* của mình. Phương diện thứ nhất của sự tiến lên có thể được xem như là một sự *đi sâu* của tồn tại vào trong chính nó, mà cái bên trong của nó đã được phơi mở ra [không còn bị che giấu] thông qua sự tiến lên này; trong khi phương diện thứ hai có thể được xem như là một sự ra đời của cái *hoàn thiện hơn* từ *cái kém hoàn thiện hơn*. Ở đâu sự phát triển này được xem xét chỉ từ phương diện sau, triết học đã bị chê trách về điều này. Nội dung thực chất xác định hơn – mà những tư tưởng hời hợt có ở đây về cái kém hoàn thiện hơn và cái hoàn thiện hơn – là sự phân biệt *tồn tại* – như là sự thống nhất *trực tiếp* với chính nó – với *Khái niệm* như là *sự trung giới tự do* với chính nó. Vì lẽ *tồn tại* đã tự cho thấy là một *mômen* của

Khái niệm, thì, qua đó, Khái niệm đã tự cho thấy là chân lý của *tồn tại*: như là sự phản tư-trong-mình và như là việc thu tiêu sự trung giới. Khái niệm là việc *tiền-thiết định cái trực tiếp* – một việc tiền-thiết định đồng nhất với việc quay trở lại-vào trong-chính mình: sự đồng nhất tạo nên sự tự do và Khái niệm. Như thế, nếu *mômen* được gọi là cái không hoàn thiện, thì Khái niệm – như là cái hoàn thiện –, một cách chính xác hơn, là sự tự-phát triển của chính nó từ cái không hoàn thiện, bởi nó cốt yếu là việc thủ tiêu này đối với tiền-giả định của nó. Nhưng đồng thời, chỉ duy nhất Khái niệm tạo nên sự tiền-giả định bằng cách tự thiết định chính mình. Điều này đã cho thấy chính là trường hợp trong tính nhân quả nói chung và, chính xác hơn, trong sự tương tác.

Vậy, Khái niệm được xác định trong mối tương quan với tồn tại và bản chất như là *bản chất đã quay trở lại với tồn tại* như là *sự trực tiếp đơn giản*. Thông qua sự trở lại này, việc ánh hiện (Scheinen) của bản chất có hiện thực, trong khi hiện thực của nó đồng thời là *một sự ánh hiện tự do ở bên trong chính nó*. Bằng cách này, Khái niệm có [sự] tồn tại như là sự tự-tương quan đơn giản của nó hay như là sự trực tiếp của sự thống nhất của nó, *ở bên trong chính nó*; tồn tại là một sự quy định quá nghèo nàn khiến cho nó là cái tối thiểu có thể được chỉ ra trong Khái niệm.

Sự quá độ từ sự tất yếu đến tự do, hay, từ cái hiện thực đến Khái niệm là sự quá độ gay go nhất, vì hiện thực độc lập-tự chủ phải được suy tưởng như là có tính bản thể chỉ trong sự quá độ, và trong sự thống nhất của nó với hiện thực độc lập-tự chủ *khác* với bản thân nó; như thế, Khái niệm cũng là cái gay go nhất, vì bản thân nó chính là sự đồng nhất này. Tuy nhiên, bản thể hiện thực, xét như bản thể hiện thực (nguyên nhân, trong sự tồn tại-cho-mình của nó sẽ không cho phép bất kỳ cái gì thâm nhập vào bên trong nó) đã phục tùng sự *tất yếu*, hay, phục tùng định mệnh, của việc quá độ sang sự được thiết định, và chính sự phục tùng này mới thực sự là cái gay go nhất. Ngược lại, *tư duy* về sự tất yếu lại là việc giải quyết sự

gay go này, bởi vì nó là việc "hôn phối" mình với chính mình ở trong cái khác[a] – sự *giải phóng*: không phải là sự trốn chạy của sự trừu tượng và không phải là việc có chính mình ở trong hiện thực khác kia (tức với cái mà cái
S306 hiện thực đã cùng gắn chặt thông qua sức mạnh của sự tất yếu) như là cái gì khác, mà là có chính sự tồn tại và sự thiết định của riêng mình ở trong nó. Với tư cách là *đang hiện hữu cho-mình*, sự giải phóng này được gọi là "cái Tôi"; với tư cách là đã phát triển vào trong tính toàn thể của nó, nó là *tinh thần tự do*; với tư cách là cảm xúc, nó là *tình yêu*; với tư cách là sự hưởng thụ, nó là *hạnh phúc*. – Trực quan vĩ đại về bản thể của Spinoza *là* sự *giải phóng* khỏi cái tồn tại-cho-mình hữu hạn, nhưng mới chỉ là *tự-mình [mặc nhiên]*; còn bản thân Khái niệm mới là quyền lực của sự tất yếu cũng như là sự tự do *hiện thực* một cách *cho-mình*.

Giảng thêm:

Khi Khái niệm được gọi là chân lý của tồn tại và bản chất (như đã diễn ra ở đây), ta phải đối phó với câu hỏi: *vậy tại sao ta đã không bắt đầu ngay với nó?* Câu trả lời là: nếu vấn đề là phải có nhận thức bằng tư duy, thì ta không thể bắt đầu với chân lý, vì chân lý, khi nó tạo nên cái bắt đầu, vẫn dựa trên sự cam kết đơn thuần, trong khi chân lý được suy tưởng phải tự chứng tỏ rằng mình là chân lý *trước* tư duy. Nếu giả sử Khái niệm được đặt ngay lên đầu Lôgíc học và được định nghĩa [ngay từ đầu] như là sự thống nhất giữa tồn tại và bản chất (điều ấy ắt là hoàn toàn đúng xét về nội dung của nó), thì câu hỏi ắt nảy sinh là hiểu như thế nào về "tồn tại" và về "bản chất", rồi làm sao cả hai lại được đưa vào sự thống nhất của Khái niệm. Điều này hẳn có nghĩa là ta đã chỉ bắt đầu với Khái niệm chỉ bằng danh hiệu suông chứ không phải trong bản thân Sự việc. Sự bắt đầu

[a] das Zusammengehen Seiner im Anderen mit Sich selbst / its going-together with itself in the other.

đích thực ắt phải xuất phát với "tồn tại" đúng như ta đã làm ở đây; và chỉ với sự khác biệt duy nhất là: các sự quy định về tồn tại cũng như về bản chất thường được trực tiếp nắm lấy từ sự hình dung bằng biểu tượng, còn ở đây, ta đã xem xét tồn tại và bản chất ở trong sự phát triển biện chứng của chính chúng và đã nhận thức được chúng thủ tiêu và vượt bỏ bản thân chúng như thế nào để trở thành sự thống nhất của Khái niệm.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §159

"Khái niệm là chân lý của Tồn tại và Bản chất"...

Tiểu đoạn §159 kết thúc phần II (Học thuyết về Bản chất) để chuyển sang phần III (Học thuyết về Khái niệm) với phần *Chính văn* rất ngắn nhưng có nhiều thuật ngữ tinh tế, khó hiểu, cùng với phần *Nhận xét* dài hơn bình thường và cũng rất hàm xúc. Ta cần đọc tiểu đoạn này thật chăm chú.

- Định nghĩa về "*Khái niệm*" ở đây quy chiếu đến hai "học thuyết" trước đó (Tồn tại và Bản chất), đồng thời rất gần gũi với định nghĩa về *sự tất yếu* ở §149 trước đây. Điều này dễ hiểu vì: Nếu sự tất yếu tuyệt đối mới chỉ đơn thuần là tự-mình thì Khái niệm là sự tất yếu đã trở thành *cho-mình*. Sự tất yếu đã là sự thống nhất tuyệt đối – nhưng còn bị *che giấu* – giữa cái trực tiếp và sự trung giới trong chừng mực cái tất yếu **"là"** (một cách trực tiếp) *bởi vì* (một cách gián tiếp) nó *là*, thế thôi (§149). Còn Khái niệm – là chân lý của sự tất yếu – cũng sẽ là chân lý của sự trực tiếp và sự phản tư, hay nói rộng hơn, là *chân lý của Tồn tại (sự trực tiếp) và Bản chất (sự phản tư)*. Bây giờ, ta tìm hiểu tại sao như thế.

- Ta ôn lại: Bản chất là Tồn tại đã đi vào *trong mình* và là ở *trong mình* (§112): Bản chất, về cơ bản, là tồn tại-trong-mình (§114) hay "tính nội tại", "tính bên trong". Nói cách khác, Bản chất là sự trung giới *với mình* và là quan hệ *với chính mình* (§111): nó là Tồn tại tự trung giới với mình (§112) và, do đó, là *sự phản tư-trong-mình* (§113). Trong tất cả các điều ấy, Bản chất chỉ là Bản chất là nhờ sự phủ định hay đúng hơn, nhờ tính

phủ định chính mình (§§111-112), mặc dù sự trực tiếp-đồng nhất của quan hệ-với-mình của nó không dẫn đến sự trực tiếp không-phản tư của Tồn tại (§113). Nó chỉ quan hệ-với-mình và phản tư-trong-mình trong chừng mực quan hệ-với-cái-khác và phản tư-trong-cái-khác (§§112, 114, 121). Nói ngắn, việc quay trở lại với chính mình theo kiểu *nội tại hóa* của Bản chất (hay nói theo thuật ngữ của Hegel: *"sự phản tư-trong-chính-mình" / Reflexion in sich selber*) gắn liền một cách không thể tách rời với vận động phủ định và phân tán của sự phản tư-trong-cái-khác (hay theo thuật ngữ của Hegel: của việc *"ánh hiện" / Scheinen*). Vì thế, ở đây, khi Hegel dùng thuật ngữ: *"ánh hiện trong-chính-mình" / Scheinen in sich selbst*, ông vừa biểu thị sự vận động riêng có của Bản chất, đồng thời nhấn mạnh ưu tiên đến việc "ánh hiện" để lưu ý rằng: vận động của sự "ánh hiện" mang Bản chất ra khỏi mình để đi vào quan hệ với cái khác ("Scheinen" / shining / paraître) là đồng nhất với vận động quay về trong mình và quay hệ-với-chính-mình *(in sich selbst)* vì thế cần lưu ý: khác với sự trực tiếp của Tồn tại (trước đây) và cũng khác với sự phản tư-trong-mình hoàn hảo của Khái niệm (sắp tới), chính sự "ánh hiện", sự "xuất hiện ra" là phương diện *chủ yếu* của Bản chất: nhờ nó mà Bản chất là sự phản tư chứ không còn là Tồn tại trực tiếp, nhưng cũng vì nó mà Bản chất là "tính quan hệ", "tính tương đối" chứ chưa phải là sự tự do của Khái niệm.

- Từ đó Hegel mô tả vận động riêng của bản chất là *"sự ánh hiện của sự phản tư-trong-chính-mình" (das Scheinen der Reflexion in sich selber / the shining of reflection within itself / paraître de la réflexion-dans-soi-même)*. Tại sao? Bởi vì: nếu giả thử bản chất *chỉ* là sự "phản tư-trong-mình", nó sẽ chẳng khác gì tồn tại (tồn tại cũng là một sự phản tư-trong-mình ít ra theo nghĩa nó không phản tư-trong-cái-khác một cách minh nhiên), đồng thời cũng sẽ không được phân biệt với Khái niệm vì sự phát triển tự do của Khái niệm luôn mang hình thức của một sự phản tư-trong-mình hoàn hảo, kinh qua mọi sự phân chia. Vì thế, cái làm đặc trưng cho hình thức "phản tư-trong-**chính**-mình" của bản chất chính là việc *ánh hiện* của sự phản tư-trong-chính-mình này. (Trước khi đi xa hơn, ta nên làm rõ thêm định nghĩa về bản chất như là "ánh hiện trong-chính-mình". Như vừa nói, bản chất chủ yếu là "ánh hiện", khác với Khái niệm và nhất là khác với tồn tại (§112). Nhưng, khi mới

phát triển, bản chất bắt đầu với việc *chỉ* "ánh hiện-*trong-mình*" *(in sich / dans soi)* theo nghĩa còn thiếu thốn, vì đây mới chỉ là sự phản tư *thuần túy*, còn xa lạ với sự trực tiếp của *sự hiện hữu* (§131). Nhưng, qua quá trình phát triển, bản chất hoàn tất ở việc chỉ "ánh hiện-*ở-trong-chính-mình*" *(in sich selbst / dans soi-même)* theo nghĩa phong phú, bởi khi xuất hiện một cách *hiện thực* (ra khỏi chính mình) vào trong tồn tại trực tiếp (của hiện thực), nó thực ra chỉ làm công việc ánh hiện hay xuất hiện *ở trong-chính-mình*: sự *biểu lộ của nó (Manifestation)* được thiết định một cách minh nhiên và đồng nhất như là sự khẳng định nội tại của sự tiếp tục *chính mình* ở trong cái khác *"của mình"*.

- Nhưng, từ nay, sau phép biện chứng của hành động tương tác (§§155-157), chân lý của bản chất là sự kết hợp một cách "khai mở" với sự trực tiếp của tồn tại trong tính toàn thể bao trùm của Khái niệm. Thật vậy, ta ôn lại các bước trước đây: ngay từ đầu, với tư cách là *"cơ sở"* của sự hiện hữu, bản chất tuy thoạt tiên là sự phản tư *thuần túy* và là sự ánh hiện-*trong-mình* trừu tượng, chính sự vận động phản tư của nó đã luôn có xu hướng *khôi phục* sự trực tiếp của tồn tại và hòa giải với sự trực tiếp ấy. Đó chính là ý nghĩa của việc bản chất thiết định nên *"ve ngoài"*, *"ánh tượng"* (§§112 và 116), của sự quá độ của bản chất sang *sự hiện hữu* (§122), rồi sang *hiện tượng* (§131) và cuối cùng sang *hiện thực* (§142). Ngay ở cấp độ của hiện thực tất yếu, sự hòa giải giữa bản chất và tồn tại đã thể hiện ở chỗ *Sự việc* (bản chất) được đặt vào mối quan hệ với *các điều kiện* (tồn tại) mà nó tiền-giả định bằng *sự hoạt động* (tiền-khái niệm) của sự tất yếu: sự hòa giải này cụ thể hóa lần lượt trong ba Quan hệ (của tính bản thể, của tính nhân quả và của hành động tương tác), là nơi bản thể thể hiện lần lượt như là bản thể, nguyên nhân nguyên thủy và bản thể chủ động, và như thế, sự *trực tiếp đã được khôi phục và chuyển hóa của tồn tại* dần dần có được sự bền vững và thể hiện lần lượt như là tính tùy thể, rồi kết quả, rồi bản thể bị động. Nói khác đi, mômen của sự tương tác là nơi hai hạn từ có được tầm quan trọng *ngang nhau* theo nghĩa chúng là *"một và cùng một cái"* một cách tự-mình-và-cho-mình và tự đồng nhất hóa một cách *minh nhiên* trong sự tuần hoàn tự do có tính "biểu lộ", "khai mở" của Khái niệm.

- Khi đưa ra định nghĩa ở đây (§159) rằng Khái niệm là chân lý của tồn tại và bản chất, thì định nghĩa ấy, về mặt cấu trúc, lấy lại tất cả các định nghĩa trước đây nhưng đã cải thiện và hoàn chỉnh chúng. Khái niệm là chân lý này trong chừng mực sự *ánh hiện* của sự phản tư-trong-chính-mình của bản chất, khi loại bỏ sự trực tiếp (không-phản tư) của tồn tại, đồng thời là *sự trực tiếp* độc lập-tự tồn (đã được khôi phục và vượt bỏ), do đó "tồn tại" một cách khẳng định: đó chính là vận động của Khái niệm khi nó đi từ *bản chất sang tồn tại* và chuyển hóa tính phủ định năng động nhất của Logos thành "tồn tại trực tiếp".

- Nhưng, trong chân lý của Khái niệm, nếu bản chất cũng là sự trực tiếp hay là tồn tại thì đừng quên rằng phương diện khác của Logos cũng có mặt: tồn tại trực tiếp *tự ý thể hóa* trong sự ánh hiện của bản chất, nghĩa là, trong Khái niệm, bản chất đúng là tồn tại nhưng tồn tại ấy *cũng là* bản chất! Vì thế, sau khi nói rằng Khái niệm là chân lý của tồn tại và của bản chất (trong chừng mực *sự ánh hiện* của phản tư-trong-chính-mình đồng thời là *sự trực tiếp* độc lập tự tồn), Hegel lập tức bổ sung ở câu cuối của phần *Chính văn* rằng: Khái niệm chỉ là chân lý này trong chừng mực "cái tồn tại của [tức: cấu tạo nên] một hiện thực khác lập tức chỉ là một sự ánh hiện *trong-chính-mình*" [của bản chất tự phản tư]. Tại sao? Có thể trả lời rằng: vận động phủ định đi liền với sự phản tư-*trong-mình* của bản chất tuy phân tán trong "hiện thực khác" của một hay nhiều tồn tại trực tiếp, nhưng sự đa tạp này *lập tức* cũng được bao hàm trong sự tuần hoàn của bản chất, là cái – thông qua cái tồn tại bên ngoài và trực tiếp này – vẫn chỉ ánh hiện ở-trong-chính-mình mà thôi. Và đấy cũng chính là vận động của Khái niệm khi nó đi từ *tồn tại sang bản chất* (ở trên là đi từ bản chất sang tồn tại!) và chuyển hóa sự trực tiếp của tồn tại thành mômen *ý thể* (= bị thải hồi, vượt bỏ) của tính phủ định tuần hoàn của Logos. Sở dĩ Khái niệm là chân lý của tồn tại và bản chất là vì nó là sự thống nhất tuyệt đối giữa vận động này (đi từ tồn tại sang bản chất) với vận động trước đó (đi từ bản chất sang tồn tại).

- **Phần Nhận xét cho §159**

Phần *Nhận xét* này có thể xem là một (trong rất nhiều!) đoạn văn "kiệt tác" tiêu biểu cho lối hành văn vừa phức tạp, hàm xúc, vừa

uyển chuyển, kỳ ảo của Hegel. Ta nên chịu khó đọc kỹ để đừng bỏ mất cơ hội *thưởng thức* văn phong độc đáo ấy của ông!:

- Trước hết, bảo Khái niệm là chân lý của tồn tại và bản chất có nghĩa là: Khái niệm là chân lý *toàn diện* nắm bắt tất cả (begreift) ở bên trong nó: tính khẳng định của tồn tại lẫn tính phủ định của bản chất. Vậy, ta có thể xem quan hệ giữa tồn tại và bản chất *với* Khái niệm dựa theo mô hình quan hệ trước đây giữa cái khẳng định và cái phủ định *với* cơ sở (§§120, 121). Giống như cái khẳng định và cái phủ định bị cuốn hút vào trong *cơ sở* như là vào trong tính nội tại nguyên thủy làm chỗ dựa cho cả hai, thì sự phát triển của tồn tại và bản chất thể hiện như là vận động thụt lùi, qua đó cả hai *đã được quay trở vào* trong Khái niệm như là vào trong *cơ sở* của chúng *(beide in ihn als in ihren Grund zurückgegangen sind / both returned into it as their ground / tous deux sont retournés dans lui [le concept] comme dans leur fondement)*. Nhưng, ngay khi Khái niệm được suy tưởng như là cơ sở phủ định và khẳng định mà cả tồn tại và bản chất đều quay trở vào thì *đồng thời ngược lại*, đừng quên rằng Khái niệm *đã phát triển* và đã tiến lên phía trước xuất phát từ tồn tại như từ cơ chất hay *cơ sở* của nó. Nghĩa là, trên cơ sở – đã tiêu biến – của tồn tại mà Khái niệm đã xuất hiện như là một vận động không còn đi thụt lùi mà đi tới trước. Vậy là ta có *hai phương diện* trong diễn trình lôgíc của tư tưởng:

- Phương diện thứ nhất: tồn tại, được trung giới bởi bản chất, đi ngược lại vào trong Khái niệm như vào trong cơ sở của nó. Đó có thể được xem là một sự *"đào sâu hơn"* vào trong chính-mình của tồn tại, qua đó bề sâu và tính nội tại – thoạt đầu bị che giấu dưới tính ngoại tại hời hợt của sự trực tiếp thuần túy hay trừu tượng – được "khai mở" ra nhờ vào tiến trình này.

- Phương diện thứ hai: ngược lại, Khái niệm tự phát triển trên cơ sở của tồn tại nhờ vào sự trung giới của bản chất. Có thể xem phương diện này như là một tiến trình đi từ *cái ít hoàn thiện* đến *cái hoàn thiện hơn*.

  Trong chừng mực người ta chỉ xét phương diện *thứ hai* như là phương diện duy nhất của sự phát triển lôgíc thì người ta mới có thể phê phán triết học Hegel là rút cái hoàn thiện hơn từ cái

ít hoàn thiện như thể đã rút sự phong phú, tròn đầy của Khái niệm từ sự nghèo nàn và khiếm khuyết của tồn tại. Thế nhưng, người ta đã quên rằng tồn tại chỉ làm cơ sở cho Khái niệm là khi nó đi vào trong Khái niệm như đi vào cơ sở *nguyên thủy* của nó. Vả lại, các cách nói "hoàn thiện hơn", "ít hoàn thiện" là cách nói hời hợt dễ gây ngộ nhận. Trong thực tế, nội dung *tư biện* chặt chẽ là ở trong sự *khác biệt* lôgíc giữa *tồn tại* như là sự thống nhất *trực tiếp* với mình, trong khi *Khái niệm* là sự *trung giới tự do* với mình. Tồn tại và Khái niệm chỉ có điểm chung ở chỗ cả hai đều là sự "thống nhất với mình". Song tồn tại là sự thống nhất này với mình trong hình thức khiếm khuyết của sự trực tiếp ban đầu, trong khi Khái niệm cũng là cùng một sự thống nhất ấy nhưng dưới hình thức đã hoàn tất không phải của sự trung giới trừu tượng của bản chất (xét đơn giản như là bản chất) mà của sự trung giới với mình đã hoàn tất, nghĩa là qua đó, trong quan hệ với cái khác, Khái niệm chỉ quan hệ với mình (như là chân lý của hành động tương tác), và, do đó, là sự trung giới tự do với mình ở trong cái khác của mình.

- Vậy, qua đó, *tồn tại* đã *biểu lộ (manifestiert)* trong chân lý của nó, vì nó tự cho thấy là một mômen đơn giản của Khái niệm, tức mômen của sự trùng hợp trực tiếp của Khái niệm với chính nó. Và cũng vì tồn tại chỉ là một mômen, nên Khái niệm cũng cho thấy là chân lý *bao trùm* của tồn tại. Câu hỏi: tồn tại là một mômen của Khái niệm theo nghĩa nào? Như đã biết, tồn tại là một mômen-cơ sở của Khái niệm (trong khi Khái niệm là chân lý của tồn tại), bởi vì nó là một cái được *tiền*-thiết định, nghĩa là được Khái niệm hay được bản chất trên đường đi đến Khái niệm thiết định một cách *trực tiếp* khi quay về với chính mình. Ta đã thấy rằng: với tư cách là chân lý của bản chất và tồn tại, Khái niệm – ngay trong sự phát triển của bản chất – như là bản thể lôgíc chỉ quan hệ với mình khi đẩy chính mình vào trong khuôn khổ của sự trực tiếp (§158), hay, như là bản chất chỉ là một sự ánh hiện trong chính mình ngay trong các tồn tại trực tiếp (§159). Khi quay lại với mình và trùng hợp với mình trong cái khác của mình, Khái niệm là sự phản tư-trong-mình và thải hồi sự trung giới. Vậy, ta có các nghịch lý là: Khái niệm – là sự phản tư-trong-mình và thải hồi sự trung giới – khi xuất hiện thì lại *khôi phục* bản thân sự trực tiếp mà nó đã phủ định và vốn là cơ sở đã tiêu biến của nó. Nghịch lý này

được diễn đạt hoàn hảo trong phạm trù *"tiền-thiết định" (Voraussetzen)*. Khi thải hồi sự trung giới, Khái niệm *thiết định* sự trực tiếp của việc quay trở lại chính nó. Nhưng, sự trực tiếp này chính là tồn tại tiên quyết mà nó đã ra khỏi như ra khỏi một cơ sở được **tiền**-thiết định. Nói khác đi, Khái niệm – khi tự thiết định chính mình – cũng thiết định cái trực tiếp mà nó tiền-thiết định. Ta có ở đây một sự tuần hoàn hoàn hảo, vì việc tiền-thiết định – qua đó Khái niệm có quan hệ với tồn tại trực tiếp và tiên quyết như là điểm xuất phát – *đồng nhất* với việc quay trở về chính nó. Khái niệm thiết định sự trực tiếp của tồn tại như là nguyên tắc của riêng nó, tức như là cái *tự-mình* mà nó sẽ làm cho phong phú lên, sâu sắc hơn. Vậy là, sự đồng nhất vừa nói đã có mặt nhưng chỉ là *tự-mình* ở trong sự tuần hoàn của sự tất yếu. Còn ở đây, sự *đồng nhất* giữa việc quay trở về mình và việc tiền-thiết định lại được thiết định *minh nhiên* và được *khai mở*, và chính điều này tạo nên sự *tự do* của Khái niệm và bản thân Khái niệm.

- Do đó, nếu tồn tại – như là *mômen* của Khái niệm – được gọi là cái "không hoàn thiện", trong khi Khái niệm là cái hoàn thiện lại xuất phát từ nó, thì cách nói ấy cũng đúng ở chỗ Khái niệm chỉ thành Khái niệm nhờ vào việc phủ định của bản chất đối với tồn tại, hay nói khác đi, là việc thải hồi sự tiền-thiết định (tồn tại) của nó, tức tự phát triển xuất phát từ cái không hoàn thiện. Nhưng, sự phụ thuộc tất yếu của Khái niệm vào tồn tại chỉ là một phương diện bộ phận của sự tự do của nó, bởi đồng thời **chỉ có** Khái niệm – trong chừng mực tự thiết định mình thông qua sự phát triển của bản chất – mới có thể chủ động tạo ra việc tiền-thiết định bằng chính *sức mạnh* của mình, như đã thể hiện rõ trước đây trong Quan hệ tính nhân quả và nhất là trong Quan hệ tương tác, vì kết quả và nhất là bản thể bị động được tiền-thiết định như là sản phẩm trực tiếp của việc tự-hiện thực hóa của nguyên nhân nguyên thủy. Vậy, có thể kết luận rằng: Khái niệm có tồn tại *ở trong chính mình* như là một trong các mômen của mình. Hiểu như thế, tồn tại – như Hegel nói – là một tính quy định quá nghèo nàn để có thể được chỉ ra ở trong Khái niệm.

- Sự quá độ trong các tiểu đoạn §§157-159 là sự quá độ của hiện thực – hay của cái hiện thực – sang Khái niệm. Trong chừng mực *sự tất yếu* là phương cách riêng của bản thể-hiện thực,

còn sự *tự do* là phương cách riêng của Khái niệm trong quan hệ với mình và với cái khác của mình, thì sự quá độ của cái hiện thực sang Khái niệm cũng là sự quá độ từ *sự tất yếu sang sự tự do*. Trong sự phát triển của Logos, sự quá độ này là *khó khăn, gay gắt* nhất, vì lẽ: hiện thực độc lập-tự tồn của mỗi thực tại đang *tồn tại* lại phải được suy tưởng như là chỉ có tính bản thể hoàn tất của nó và sự độc lập-tự tồn *đích thực* ở trong sự quá độ trực tiếp sang một hiện thực độc lập-tự tồn *khác* và có sự đồng nhất *bản chất và tất yếu* với cái hiện thực vốn là cái khác đối với nó. *Chỉ là chính mình trong sự đồng nhất với cái khác của mình*, đó là điều khó khăn, gay gắt nhất đối với tư duy và đó là lý do tại sao đối với tư duy, Khái niệm là cái khó khăn nhất bởi nó chính là sự đồng nhất vừa nêu: nhất là khi sự đồng nhất này không phải là sự đồng nhất mù quáng và mặc nhiên của sự tất yếu bên ngoài mà là sự đồng nhất minh nhiên và khai mở công khai.

- Khái niệm là khó khăn vì nó là sự đồng nhất phủ định của những hiện thực độc lập-tự tồn. Như thế, nó là *tư tưởng* hay đúng hơn, là *Tư duy (Denken / Thinking / Penser)* về sự tất yếu, không phải chỉ là *tư tưởng chủ quan* "hiểu" sợi dây liên kết của sự tất yếu từ bên ngoài mà là: bản thân Sự việc "tập hợp" hay "nắm chung lại" (con-cipit → Begreifen) những cái đối lập được hợp nhất trong hiện thực duy nhất của Logos. Vì thế, Hegel bảo rằng: Khái niệm là sự **"giao phối tuyệt đối của Mình ở trong cái khác *với Chính Mình*"** (das Zusammengehen Seiner mit Andern *mit Sich selbst* / its-going-together *with Itself* in the Other / l'absolue "coïtion" de Soi dans l'Autre avec *Soi-même*).

- Khái niệm – hay tư tưởng về sự tất yếu – không chỉ là sự tự do tuyệt đối cho bản thân nó mà là sự *GIẢI PHÓNG (Befreiung / liberation)* khỏi sự hữu hạn cho mọi thực tại hiện thực. Đó không phải là sự tự do giả ngụy trốn chạy vào trong sự trừu tượng mà là sự giải phóng đúng thật:

  - Khái niệm là sự tự do và sự giải phóng ở cấp độ của Logos hay của tư tưởng thuần túy.

  - Còn khi sự giải phóng, sự tự do này *hiện hữu* cụ thể *cho-mình* ở cấp độ của *Tinh thần* (chứ không chỉ là của Tư

duy thuần túy), nó được gọi là **TÔI** hay **MÌNH**; nó là cái Tôi tự-ý thức về mình trong ý thức về cái khác của mình (xem: Bách khoa thư III: §413 và tiếp).

- Khi đã phát triển trong tính toàn thể tinh thần không chỉ về lý thuyết mà cả thực hành, sự giải phóng và sự tự do ấy là bản thân Tinh thần trong sự tự do *chủ quan* hoàn chỉnh, gọi là *TINH THẦN TỰ DO*, tức Tinh thần *biết* rằng mình là tự do và *muốn* là tự do một cách khách quan trong hiện hữu hiện thực (§§481-482).

- Với tư cách là *"cảm xúc"* hay *"tình cảm"* (Empfindung / sentiment), nó là *TÌNH YÊU*, nghĩa là năng lực làm cho mình trở thành một với cái được yêu và tìm thấy lại chính mình trong cái (hay người) được yêu (§§399-402; 518-522).

- Với tư cách là sự *thụ hưởng* thực hành và hiện thực như là tính chủ thể trong thực tại bên ngoài, nó là *hạnh phúc* hay *thiên phúc (Seligkeit / félicité)* (§§444; 479, 480).

- Trực giác hay dự cảm vĩ đại của Spinoza về "Bản thể" đã là sự "giải phóng", "sự tự do" này ở bên ngoài mọi tồn tại-cho-mình *hữu hạn*, vì, theo Spinoza, tồn tại-cho-mình của Bản thể xét như là Bản thể là cái tự thiết định và làm chỗ dựa cho mọi "thể cách" (Modi) hữu hạn, rồi những thể cách này, đến lượt chúng, không còn khép kín nơi bản thân chúng mà hoàn toàn trong suốt đối với sự tất yếu của Bản thể. Chỉ có điều, theo Hegel, Bản thể của Spinoza chỉ mới là sự giải phóng và tự do *"tự-mình"* (mặc nhiên, tiềm năng) vì sự tất yếu chưa tự vượt bỏ trong sự tự do được "biểu lộ", "khai mở" (manifest) của chủ thể phản tư chính mình một cách tuyệt đối trong cái khác của mình.

  Trong khi đó, Khái niệm là "cho-mình", không phải là một sự tự do trống rỗng hay tùy tiện mà là sự tự do-*bản thể* (có thực chất) hay *hiện thực* (hiệu quả), nghĩa là không giải phóng *ở bên ngoài* sự tất yếu-bản thể mà *bởi* và *ở trong* sự tất yếu, vì thế, là sự tự do *cho-mình vô hạn*.

KHOA HỌC LÔGÍC

PHẦN III

HỌC THUYẾT VỀ KHÁI NIỆM

KHOA HỌC LÔGÍC

PHẦN III

HỌC THUYẾT VỀ KHÁI NIỆM

§160

Là *sức mạnh bản thể tồn tại-cho-mình*, Khái niệm là cái gì *tự do*; và, vì lẽ từng *mỗi* mômen của nó là *cái toàn bộ* [giống] như *bản thân* Khái niệm và được thiết định như là sự thống nhất không thể tách rời với nó, nên Khái niệm là [cái] *toàn thể*; vì thế, trong sự đồng nhất của nó với chính nó, Khái niệm là *cái được xác định tự-mình và cho-mình*.

Giảng thêm:

Nói chung, quan điểm về Khái niệm là quan điểm của thuyết duy tâm tuyệt đối; và triết học [sẽ] là nhận thức thấu hiểu bằng khái niệm, trong chừng mực tất cả những gì có giá trị đối với những hình thức khác của ý thức như là cái gì tồn tại – và do là trực tiếp, nên độc lập-tự chủ – đều được nhận biết trong triết học chỉ đơn thuần như là một mômen có tính ý thể mà thôi. Trong Lôgíc học của giác tính, Khái niệm thường được xem như là một hình thức đơn thuần của tư duy, và, chính xác hơn, như một biểu tượng phổ biến; và chính quan niệm thứ cấp này về Khái niệm đã làm cơ sở quy chiếu cho khẳng định được lặp đi lặp lại – nhân danh cảm xúc và trái tim – rằng Khái niệm, xét như là Khái niệm, là cái gì chết cứng, trống rỗng và trừu tượng. Nhưng, trong thực tế, tình hình là hoàn toàn ngược lại: nói một cách đúng đắn, Khái niệm chính là nguyên tắc của mọi sự sống, và qua đó, đồng thời là cái gì hoàn toàn *cụ thể*.

Điều như thế là kết quả của toàn bộ vận động lôgíc cho tới nay và vì thế, ta không cần đến bây giờ mới phải chứng minh ở đây. Sự đối lập giữa hình thức và nội dung – có giá trị hiệu lực khi Khái niệm bị nhầm tưởng là cái gì đơn thuần có tính hình thức – bây giờ đã bị bỏ lại sau lưng chúng ta, cùng với tất cả những sự đối lập khác mà sự phản tư [của giác tính] đã bám chặt vào. | Tất cả chúng đã được vượt qua một cách biện chứng, nghĩa là, thông qua chính bản thân chúng; và, Khái niệm thực sự là cái bao hàm tất cả mọi tính quy định tư duy trước đây như đã được vượt bỏ bên trong chính mình. Hẳn rằng Khái niệm phải được xem như một hình thức, nhưng chỉ có điều đó là một hình thức vô hạn và sáng tạo, vừa bao hàm sự phong phú của tất cả nội dung ở trong mình, vừa buông thả [nội dung ấy] ra khỏi chính mình[a]. Tất nhiên, Khái niệm cũng có thể được gọi là "trừu tượng", nếu ta hiểu "cụ thể" chỉ như cái cụ thể cảm tính, và, nói chung, như cái gì có thể tri giác được một cách trực tiếp, bởi Khái niệm, xét như Khái niệm, không để cho ta có thể dùng tay mà nắm bắt được nó, và, nói
S308 chung, khi nói về Khái niệm thì việc nghe và thấy là những gì đã thuộc về quá khứ. Dù vậy, như đã nói, Khái niệm cũng là cái gì hoàn toàn cụ thể, chính bởi vì nó chứa đựng cả Tồn tại lẫn Bản chất, và, do đó, chứa đựng tất cả mọi sự phong phú của cả hai lĩnh vực này ở bên trong nó trong sự thống nhất mang tính ý thể.

Như ta đã nói trước đây, các cấp độ khác nhau của Ý niệm lôgíc có thể được xem như một chuỗi những định nghĩa về cái Tuyệt đối. | Do đó, định nghĩa được mang lại ở đây là: "cái Tuyệt đối là *Khái niệm*". Để được đúng là như thế, chắc chắn ta phải hiểu Khái niệm theo một nghĩa khác và cao hơn so với ý nghĩa về "Khái niệm" trong Lôgíc học của giác tính, là nơi nó chỉ đơn thuần được xem như một hình thức của tư duy chủ quan của ta, mà không có bất kỳ nội dung nào của riêng nó. Ở

[a] aus sich entläßt / releases it from itself. (Xem: Chú giải cho §244).

đây, trong Lôgíc học tư biện, vì lẽ Khái niệm có một ý nghĩa hoàn toàn khác so với ý nghĩa mà ta thường nối kết với thuật ngữ này, nên thoạt tiên câu hỏi có thể được đặt ra là: "tại sao một cái gì hoàn toàn khác như thế mà vẫn được gọi là "Khái niệm"? Há nó không tạo cơ hội cho sự hiểu lầm và lẫn lộn hay sao? Câu trả lời cho câu hỏi này phải là: cho dù khoảng cách giữa Khái niệm của Lôgíc học hình thức và Khái niệm tư biện có lớn đến đâu đi nữa, thì một sự xem xét cặn kẽ hơn sẽ cho thấy rằng ý nghĩa sâu xa hơn của Khái niệm tuyệt nhiên vẫn không xa lạ với việc sử dụng ngôn ngữ nói chung như mới thoạt nhìn. Ta vẫn nói về việc "diễn dịch" một nội dung từ Khái niệm của nó; chẳng hạn, về việc diễn dịch những quy định luật pháp liên quan đến tư hữu từ Khái niệm về tư hữu; và ngược lại, ta nói về việc quy một nội dung thuộc loại ấy về lại cho Khái niệm của nó. Điều này cho thấy sự thừa nhận rằng Khái niệm không đơn thuần là một hình thức không có bất kỳ nội dung nào của riêng nó, bởi, một mặt, không có gì có thể được diễn dịch hay suy diễn từ một hình thức như thế cả, và mặt khác, quy một nội dung được cho về lại với hình thức trống rỗng của Khái niệm không khác gì tước bỏ nội dung của tính quy định của nó, chứ không phải là nhận thức được nó.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §160

PHẦN III: HỌC THUYẾT VỀ KHÁI NIỆM

Trước khi đi vào việc phân chia nội dung của Khái niệm, Hegel dành ba tiểu đoạn đầu tiên (§§160-162) để dẫn nhập chung về Khái niệm như là *sự tự do* đồng nhất với mình và như là cái toàn thể được quy định tự-mình-và-cho-mình.

"Khái niệm là cái tự do như là sức mạnh bản thể tồn tại cho-mình và là [cái] toàn thể"...

- Là một sự thống nhất với mình, tức là sự trực tiếp tự thiết định do việc thải hồi sự trung giới, Khái niệm (như đã thấy ở các tiến trình trước đây) không chỉ là *"sự tự do"* nói chung mà là *"cái gì*

đang tự do", hay *cái* tự do (*das* Freie / *what* is free / *le* libre). Thật ra, bản thể đã mang trong mình *mầm mống* của sự tự do trong chừng mực sức mạnh tuyệt đối của nó *làm chủ* (một cách phủ định) đối với tất cả sự phong phú của nội dung của nó (§151). Tuy nhiên, bản thể vẫn còn gắn bó quá trực tiếp với nội dung-tùy thể của nó, và nội dung-tùy thể này, vì thế, chưa có được một sự độc lập-tự tồn đầy đủ để cho sự thống nhất phủ định của hình thức tạo nên một sự tự do đúng thật, nghĩa là, tạo nên một sự phản tư-**trong-mình** ở **trong cái khác của mình**. Ngược lại, trong Khái niệm – như là tác động hiện thực hóa mình trong cái khác-hiện thực của mình – ta đã thấy *sức mạnh-bản thể* này từ nay là tuyệt đối **cho-mình** như là sự phủ định-hiện thực đối với một sự phủ định hiện thực. Vì thế, khi kết hợp *bề dày* của bản thể và sự *trong suốt* chủ quan của cái *cho-mình* ("*sức mạnh-bản thể tồn tại-cho-mình*"), Khái niệm thực sự là *tự do*.

- Sự tự do-khái niệm (kết hợp cả hai điều trên đây) không phải là một sự trừu tượng nữa mà là một sự *tự-quy định* hiện thực, do đó, là *toàn thể*. Toàn thể chỉ là *toàn thể* trong chừng mực nó thống nhất *toàn bộ* các mômen cấu thành ở trong sự tự do. Sau này, các mômen khác nhau này sẽ là: *cái phổ biến*, *cái đặc thù* và *cái cá biệt*, nhưng ở đây, chính là những gì đã được nêu ở §159 trước đây: a) sự phản tư-trong-chính-mình của *Bản chất* ánh hiện; b) *tồn tại* hiện thực là nơi sự ánh hiện có sự tự tồn trực tiếp, và c) cái "tự ngã", tức cái "*trong-chính-mình*" của việc ánh hiện. Song, vì lẽ bản chất đã thể hiện triệt để trong tồn tại, và tồn tại chuyển hoàn toàn sang bản chất, nên Khái niệm không ở bên ngoài hay ở bên kia các tính quy định cấu tạo nên các mômen khác nhau của nó, trái lại, luôn là *cái toàn bộ* trong từng mỗi mômen ấy, và chỉ qua đó, Khái niệm là "toàn thể". Ta biết rằng, bản chất – với tư cách là *cơ sở* – cũng đã là cái *toàn thể* vì nó hoàn toàn có mặt trong từng mỗi mômen về sau của nó (*toàn bộ* bản chất có mặt trong "hiện hữu", trong "sự vật", trong "hiện tượng" v.v...). Tuy nhiên, vì vẫn còn thuộc về lĩnh vực chung của *sự phản tư*, nên bản chất-cơ sở tự-phản tư trong các phạm trù mà nó đặt cơ sở, đồng thời các phạm trù này tự-phản tư trong nó, nhưng quan hệ hai chiều này vẫn chưa triển khai trong sự đồng nhất *minh nhiên* của một cái vô hạn cho-mình. Trái lại, trong Khái niệm, mỗi một mômen khác nhau chứa đựng cái toàn bộ, còn Khái niệm-toàn bộ tự tiếp diễn tuyệt đối trong mỗi một mômen cấu thành (cái cá biệt, cái đặc thù và cái phổ biến đều có mặt ở trong nhau), do đó,

là *tự do* ở trong và bởi bản thân cái toàn thể. Vì thế, Hegel bảo: "sự đồng nhất với mình" tương ứng với sự "tự do" của Khái niệm, còn "tồn tại được quy định tự-mình-và-cho-mình" tương ứng với "toàn thể" của nó. Ta cần làm rõ hơn một chút về định nghĩa này ở cuối phần *Chính văn*: ... *"trong sự đồng nhất với mình, Khái niệm là cái được quy định [nhất định] tự-mình-và-cho-mình" (das an und für sich Bestimmte / what is in and for itself determinate / ce qui est déterminé en et pour soi)*:

- Ngay trong sự đồng nhất với mình, Khái niệm không phải là sự *vô-quy định* trống rỗng và trừu tượng mà là *được quy định nhất định* một cách tự-mình-và-cho-mình. Tại sao? Ta đã gặp cái "tồn tại được quy định nhất định tự-mình-và-cho-mình" này ở §98 trên bình diện *chất* của *cái Một*. Ở đây cũng thế nhưng ở cấp độ *cụ thể* hơn nhiều. Ta lần lượt xét:

- Trước hết, Khái niệm là "được quy định nhất định" ngay trong sự đồng nhất với mình, vì nó chỉ là tự do như là cái toàn thể, có nghĩa, chỉ là tự do trong từng mỗi mômen *được quy định nhất định*, là nơi Khái niệm có mặt hoàn toàn trong mỗi mômen *nhất định* ấy.

- Nó còn được quy định *"tự-mình"*, vì mọi tính quy định của nó đều được bao hàm trong tính tuyệt đối đơn giản và trong sự đồng nhất bản thể của sự ngang bằng của nó với nó.

- Nó cũng được quy định *"cho-mình"* vì sự quy định của nó *bởi* và *cho* một cái khác là *đồng nhất* với sự quy định của nó trong chính-mình. Nó tuy là cái gì tự quy định một cách hiện thực, nhưng chỉ *bởi* chính mình và vẫn *minh nhiên* là chính mình ngay trong sự quy định của mình. (xem lại định nghĩa về *"tồn tại cho-mình"* ở cuối §95).

  Nói ngắn, Khái niệm là sự tự do *ngay trong lòng cái toàn thể được quy định nhất định*, nghĩa là, ngay trong sự quy định để dị biệt hóa cái tự-mình của nó, nó vẫn tuyệt đối là cho-mình. Đó chính là *sự tự-quy định (Selbstbestimmung / Autodetermination)* hay *"sự quy định tự-mình-và-cho-mình)* (xem lại định nghĩa *dự báo* trước đây về "Khái niệm" trong §83).

§161

Diễn trình tiến lên của Khái niệm không còn là sự chuyển sang cái khác lẫn sự ánh hiện vào trong cái khác nữa mà là *sự phát triển*; bởi những mômen được phân biệt đồng thời lập tức được thiết định như là cái đồng nhất với nhau và với cái toàn bộ, và [mỗi] tính quy định là một cái tồn tại tự do của toàn bộ Khái niệm.

Giảng thêm:

Trong lĩnh vực của *Tồn tại*, tiến trình biện chứng là việc chuyển sang cái khác, còn trong lĩnh vực của *Bản chất*, nó là việc ánh hiện vào trong cái khác. Ngược lại, vận động của *Khái niệm* là *sự phát triển*, qua đó chỉ được thiết định những gì đã có sẵn đó một cách tự-mình [mặc nhiên]. Tương ứng với cấp độ này của
S309 Khái niệm ở trong giới Tự nhiên, đó là sự sống hữu cơ. Chẳng hạn, một cái cây phát triển từ hạt mầm của nó: hạt mầm đã chứa đựng toàn bộ cái cây bên trong nó, nhưng *trong một cách có tính ý thể*, khiến ta không được xem sự phát triển của nó như thể các bộ phận khác nhau của cái cây: rễ, thân, lá v.v... như là đã hiện diện một cách *realiter* [latinh: thực tồn] ở trong hạt mầm, dù chỉ ở trong một hình thức rất nhỏ bé. Đó là giả thuyết gọi là "đóng vào hộp"[(a)][(206)]: khuyết điểm của giả thuyết này là

[(a)] Einschachtelungshypothese / Chinese box hypothesis / Involution.

[(206)] Trước Kant, thuyết tiến hóa (theo nghĩa cũ) xem toàn bộ sinh thể hữu cơ – với tất cả mọi bộ phận của nó – đều đã có sẵn trong trứng và tinh dịch (thuyết tiền lập). Kant đã thành công trong việc đề nghị gọi thuyết này là *"Involution"* hay *"Einschachtelung"*: *thuyết cuộn (vào) trong*, còn dành chữ *"tiến hóa" (Evolution)* (theo nghĩa ngày nay) cho quan niệm về *"Epigenesis"* ("hậu thành"). Epigenesis (từ gốc Hy Lạp: epi: thêm vào; genesis: ra đời) là sự hình thành sinh thể hữu cơ thông qua *sự phát triển* những tố chất mầm mống chứ không phải đã được kiến tạo hoàn tất ngay từ trước như chủ trương của Chr. Wolff (1759). (Kant cũng chủ trương thuyết "hậu thành" hay "nội sinh" về các phạm trù tiên nghiệm, bác bỏ thuyết bẩm

những gì thoạt đầu chỉ có mặt theo kiểu có tính ý thể lại được xem là đã hiện hữu. Tuy nhiên, chỗ đúng của giả thuyết này chính là ở chỗ: Khái niệm vẫn ở-trong-nhà-nơi-chính mình trong tiến trình của nó, và tiến trình không thiết định điều gì mới về mặt nội dung, mà chỉ tạo ra một sự biến đổi về hình thức. "Bản tính" này của Khái niệm – thể hiện trong tiến trình của nó như là sự phát triển chính nó – là điều người ta luôn nghĩ tới khi nói về những ý niệm bẩm sinh trong con người, hay khi người ta nói – như bản thân Plato đã làm – rằng mọi việc học chỉ đơn thuần là sự nhớ lại, nhưng, tuy vậy, việc "nhớ lại" không nên hiểu như thể những gì tạo nên nội dung của ý thức đã được đào tạo bằng việc học là đã có sẵn trước đó trong ý thức ấy trong sự phát triển nhất định của nó.

- Có thể nói sự vận động của Khái niệm phải được xem chỉ như là một trò chơi: cái khác được thiết định bởi sự vận động của nó, trong thực tế, không phải là một cái khác. Trong học thuyết của Kitô giáo, điều này được phát biểu bằng sự khẳng định rằng Thượng đế không chỉ đã sáng tạo nên một thế giới đối lập lại với Người như một cái khác, trái lại, Người đã tạo ra một Người Con trai từ vĩnh hằng, và ở trong Người Con ấy, Người – với tư cách là Tinh thần – tồn tại-trong nhà-nơi chính mình.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §161

- Tiểu đoạn dẫn nhập thứ hai này bàn về phong cách hay kiểu *tiến lên* về lôgíc của Khái niệm so với của tồn tại và bản chất trước đây.

  Thật thế, theo Hegel, vì lẽ Logos là tính phủ định, là sự mâu thuẫn và vận động, nên Khái niệm (nói chung) – dù thể hiện *như là* Tồn tại, Bản chất hay Khái niệm (đúng nghĩa) –, nó chủ yếu

sinh. Xem: *Phê phán lý tính thuần túy*, B167 và *Phê phán năng lực phán đoán*, B376)

vẫn là *sự tiến lên phía trước (Fortgehen / progression)*. Nhưng, có sự khác biệt sâu sắc giữa phong cách và kiểu "tiến lên" của cả ba.

- Trong lĩnh vực Tồn tại – hay là nơi Khái niệm chỉ mới là *tự-mình* –, tính phủ định năng động của Khái niệm còn giấu mình đằng sau sự thay đổi trực tiếp của các tính quy định *đang-tồn tại đơn thuần (seiend / being-there / étantes)* của Logos (§84). Vì thế, khi phơi bày ra bên ngoài, tính phủ định ấy chỉ thể hiện như là sự *quá độ* bất-liên tục hay sự *chuyển sang nhau* một cách dị tính của một phạm trù trực tiếp này sang một phạm trù khác; nói ngắn, *sự tiến lên* lôgíc của Tồn tại (hay của Khái niệm *tự-mình*) chỉ là một sự *"chuyển sang cái khác" (Übergehen in Anderes / the passing into the other / passage-dans-de-l'autre)*.

- Trong lĩnh vực Bản chất (hay Khái niệm đã được *thiết định*), tính phủ định của Khái niệm đã nội tại hóa, vì nó thể hiện trong *tính tương quan* nội tại, nhờ đó Tồn tại chỉ trung giới *với mình* nhờ vào sự phủ định *chính-mình*, nghĩa là, chỉ quan hệ với *chính-mình* như là quan hệ *với cái khác* (§112). Tuy nhiên, vì cái khác này – trong đó Bản chất khẳng định chính mình bằng cách ánh hiện trong đó – (khi chưa đạt đến cấp độ của *hành động tương tác* (§155)), chưa có được "phẩm giá" ngang hàng với bản chất: tính phủ định của Khái niệm chỉ thể hiện trong bản chất như là sự phản tư (của nó) trong cái đối lập: sự tiến lên lôgíc của bản chất (hay của Khái niệm chỉ đơn thuần *được thiết định*) chỉ là một sự "ánh hiện" (mình) trong-cái khác" (Scheinen in Anderes / shining in the other / paraître (de soi)-dans-de-l'Autre).

- Ngược lại, trong lĩnh vực của sự tự do (tự do là toàn thể và toàn thể là tự do) hay nói khác đi, trong lĩnh vực của Khái niệm vừa là *tự-mình (= cho-cái khác)*, vừa tuyệt đối là *cho-mình* (= là mình ngay trong bản thân cái khác), sự tiến lên lôgíc của Khái niệm không thể bị quy giản thành một sự "quá độ" hay "chuyển sang" cái khác, cũng không thành một sự ánh hiện đơn thuần trong cái khác, mà từ nay là sự *PHÁT TRIỂN (Entwicklung / development / développement)*. Khái niệm "sự phát triển" rất gần gũi với khái niệm *"năng lượng"* và *"sự tự biểu lộ chính mình"* đã gặp trong phần Nhận xét của §142. Thế sự *"phát triển"* là gì? *Một thực tại tự phát triển là một thực tại tự phản tư trong mình và đi sâu một cách bản chất vào trong chính mình* ***tương ứng chính xác*** *với sự*

biểu lộ ra bên ngoài và với sự ngoại tại hóa trực tiếp. (Trong phần *Giảng thêm*, Hegel nêu một ví dụ trong lĩnh vực tự nhiên để minh họa: một cái cây (bản chất-bản thể) khi tạo ra bộ rễ, cành, lá "ở bên ngoài" mình (tồn tại trực tiếp) thì cũng là chính mình và tự khẳng định trong tính cá biệt của mình (Khái niệm tự do). Trong sự tiến lên (sự tăng trưởng của cây), có nhiều yếu tố biến thành sự vật khác một cách trực tiếp (ví dụ: nụ thành hoa hay lá) và cũng có sự "ánh hiện-trong-cái khác" mà thực chất là sự tự phân chia và tự dị biệt hóa trong tồn tại trực tiếp (rễ, nụ, hoa, lá...), nhưng rút cục, sự *quá độ* của một sự trực tiếp này sang sự trực tiếp khác và sự phản tư của bản chất trong sự trực tiếp đều được bao hàm hết ở trong *sự phát triển* duy nhất chính mình của cái cây: nó thu hồi mọi vận động của sự trực tiếp mà nó thiết định và chỉ làm công việc tự khẳng định chính mình bằng cách ánh hiện trong những mômen khác nhau của nó).

- Như sẽ thấy, vì lẽ mỗi mômen của Khái niệm là bản thân toàn bộ Khái niệm, nên mỗi hạn từ trong những hạn từ được dị biệt hóa (ở đây, trong cấp độ Khái niệm sẽ là cái phổ biến, cái đặc thù và cái cá biệt) lập tức đồng thời được thiết định như là *đồng nhất với hạn từ khác và với cái toàn bộ*. Sự "tiến lên" từ nay là một *sự tự phát triển liên tục* của Khái niệm ngay trong sự khác biệt của các mômen nhất định của nó. Tính quy định ("phổ biến", "đặc thù", "cá biệt") ở đây cũng không còn là một tồn tại-khác hiểu như *một ranh giới* và một sự *chuyển sang* cái khác, cũng không còn là một tồn tại-được thiết định như là ánh tượng hay vẻ ngoài được tiền-thiết định, một sự ánh hiện trong cái khác; trái lại, tự khẳng định như là một tồn tại tự do của toàn bộ Khái niệm, nghĩa là không còn như một ranh giới hay một cái tiền-thiết định mà như cái tồn tại trực tiếp, và, trong mọi sự thay đổi, Khái niệm tìm lại chính mình hoàn toàn, và, như thế, chỉ ánh hiện một cách hiện thực *trong-chính-mình*. Nói cách khác, Khái niệm là nguồn suối và là cơ sở tuyệt đối tự do của các tính quy định của chính nó. Ta có ở đây khía cạnh khác trong nghĩa từ nguyên của chữ "Khái niệm": khái niệm *(conceptus)* còn là *"quan niệm" (conceptio)* và là sự sản sinh mọi tính quy định lôgíc: chúng ra đời từ nó như từ "nguyên tắc sáng tạo" của chúng.

§162

Học thuyết về Khái niệm chia ra thành:

1. **học thuyết về Khái niệm chú quan hay Khái niệm [đơn thuần] *hình thức*[a];**

2. **học thuyết về *tính khách quan* [hay *tính khách thể*] hay về Khái niệm như là được quy định [để] trở thành sự trực tiếp;**

3. **học thuyết về *Ý niệm*, hay về Chủ thể-Khách thể, về sự thống nhất của Khái niệm với tính khách quan, về Chân lý tuyệt đối.**

Lôgíc học thông thường chỉ bao gồm những chất liệu được ta bàn ở đây như một *phần* thuộc về *phần thứ ba* [kê trên đây] của cái toàn bộ, cùng với những cái gọi là "những quy luật của tư duy" ta đã gặp trước đây. | Và, trong Lôgíc học *ứng dụng*, có thảo luận thêm một ít về nhận thức, kết hợp với chất liệu tâm lý học, siêu hình học và thường nghiệm khác, bởi lẽ bản thân những hình thức nói trên của tư duy rút cục cho thấy tự chúng là không
S310 còn đủ nữa, nhưng kết quả là môn khoa học này đã đánh mất phương hướng vững chắc của nó. – Và lại, những hình thức nói trên – tuy ít ra cũng thuộc về lĩnh vực đích thực của Lôgíc học – vẫn chỉ được nắm lấy như là những sự quy định của tư duy có ý thức, nhưng chính xác hơn, chỉ là của tư duy có ý thức ở cấp độ của giác tính chứ không phải ở cấp độ của lý tính.

Những quy định Lôgíc trước đây – tức những quy định của tồn tại và bản chất – tất nhiên, không chỉ là những quy định đơn thuần của tư tưởng; [thật ra], trong mômen biện chứng của việc chuyển sang hay quá độ của chúng

[a] formell / [merely] formal.

và trong việc chúng quay trở về lại vào trong bản thân chúng và trong [tính] toàn thể của chúng, chúng tự chứng tỏ là *những Khái niệm*. Nhưng, chúng (xem: §84 và §122) chỉ là những Khái niệm *nhất định*, những Khái niệm [còn là] tự-mình [mặc nhiên] (an sich) hay, cũng đồng nghĩa như thế, là những Khái niệm *cho-ta (für uns)*. Vì lẽ, *cái khác* (mà mỗi một sự quy định *chuyển sang* hay *quá độ* sang nó, hay *anh hiện* vào trong nó, và, vì thế, như là cái gì-có-tính-quan hệ) không được xác định như là *cái đặc thù*[a] mà cũng không phải cái [mômen] thứ ba của nó được xác định như *cái cá biệt*[b] hay như *chủ thể*: sự đồng nhất của sự quy định ở trong cái đối lập của nó, [tức] sự tự do của nó, là *không được thiết định*, bởi nó không phải là *tính phổ biến*[c]. – *Những "khái niệm"* được hiểu thông thường như là những *sự quy định* của *giác tính*, hay cũng chỉ như là *những biểu tượng* phổ biến: do đó, những "khái niệm" như thế bao giờ cũng là những sự quy định *hữu hạn* (*endliche* Bestimmungen) (xem §62).

Lôgíc học về Khái niệm thường được hiểu như là một khoa học đơn thuần có tính *hình thức*, theo nghĩa những gì đáng kể ở đây chỉ là *hình thức* đơn thuần của khái niệm, phán đoán và suy luận, chứ tuyệt nhiên không quan tâm liệu cái gì [trong đó] là *đúng thật*: chân lý đúng thật được giả định là phụ thuộc duy nhất vào *nội dung*. Nếu quả thật những hình thức lôgíc của Khái niệm chỉ là những "thùng chứa", những biểu tượng hay những tư tưởng chết cứng, bất động và dửng dưng, thì ắt kiến thức về chúng chỉ là một sự *mô tả có tính lịch sử*[d] hoàn toàn hời hợt và không cần thiết. Nhưng, thật ra, hoàn toàn ngược lại: những hình thức của Khái niệm là *Tinh thần sống động của cái Hiện thực*; và những gì là đúng thật của cái Hiện thực chỉ *là đúng thật là nhờ vào những hình thức này, thông qua chúng và ở trong chúng*. Thế nhưng [tiếc rằng] chân lý của những hình thức này, xét cho riêng

---

[a] Besonderes / something-particular; [b] Einzelnes / something-singular; [c] Allgemeinheit / universality; [d] Historie / description.

chúng (für sich), cho đến nay vẫn chưa bao giờ được xem xét và nghiên cứu, và càng ít hơn nữa về sự nối kết tất yếu của chúng.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §162

Tiểu đoạn dẫn nhập thứ ba này giới thiệu *ba bộ phận* của Phần học thuyết về Khái niệm:

1. **Học thuyết về Khái niệm chủ quan hay Khái niệm hình thức.** Ta nên cẩn thận với chữ "*chủ quan*" *(subjektiv / subjective / subjectif)* ở đây! Trước hết, Khái niệm được gọi là "*chủ quan*" không theo nghĩa là "chủ quan của đầu óc con người" mà có ý nghĩa *tích cực* rằng với nó, Logos **đã không chỉ là bản thể mà còn là chủ thể nữa***. Tính "chủ thể" hay tính "chủ quan" này của Logos là ở chỗ: trong Khái niệm, bản chất đã thải hồi quan hệ của nó với một tồn tại hay với ánh tượng được tiền-thiết định, và, vì thế, không còn ở bên ngoài chính mình khi tự quy định, trái lại, là sự độc lập-tự tồn tuyệt đối tự quy định một cách tự do ở trong chính mình. Do đó, tính chủ thể hay tính chủ quan là sự phản tư-trong-mình một cách vô hạn, là sự tự do đã được mở rộng của nó như là vận động tuần hoàn của việc thiết định chính mình một cách tuyệt đối trong cái tồn tại-khác của mình. Nhưng, nếu tính chủ thể biểu thị *tích cực* tính nội tại của cái gì tự phản tư trong mình ở ngay trong cái khác, thì nó cũng biểu thị một cách *tiêu cực* về tính nội tại còn quá *trực tiếp* của Khái niệm, vì sự tự do của nó thoạt đầu chỉ mới tự khẳng định như là *mầm mống*, như là "nguyên tắc" hay "quan niệm" còn *phong kín* mọi tính quy định xa hơn, chứ chưa như là sự trực tiếp có sự bền vững *đã phát triển* một cách hiện thực. Chính trong nghĩa ấy mà Khái niệm thoạt đầu chỉ là *hình thức thuần túy* của nội dung mà nó tự mang lại cho mình: chữ "chủ quan", vì thế, còn hiểu theo nghĩa là: đơn thuần **"hình thức"**. (Vì thế, trong thuật ngữ Hegel, chữ "*Khái niệm*" có

* Xem: Lời Tựa (§17) của quyển *Hiện tượng học Tinh thần*, "Theo cách nhìn của tôi [Hegel]..., tất cả vấn đề là ở chỗ phải lĩnh hội và diễn đạt cái Đúng thật không [chỉ] như là bản thể mà cả như là chủ thể", Sđd, tr. 30; Chú giải dẫn nhập của BVNS, 1.3, Sđd, tr. 147-150.

hai ý nghĩa tùy theo cấp độ: là "mầm mống", "nguyên tắc mặc nhiên" của một thực tại, và "là Khái niệm đã phát triển". Trong *Hiện tượng học Tinh thần*, ta luôn gặp hai ý nghĩa khác nhau này của chữ "Khái niệm").

Tóm lại, Khái niệm chủ quan không có nghĩa là hành vi hay sản phẩm của tính chủ thể suy tưởng *của chúng ta*; nó cũng không phải là "hình thức" theo nghĩa là sự trừu tượng chủ quan khỏi mọi nội dung cụ thể. Trái lại, nó là sự tự do nội tại của lúc ban đầu, chưa *biểu lộ* minh nhiên, và là "hình thức", vì nội dung của nó còn mặc nhiên và chưa được hiện thực hóa ra bên ngoài.

2. Học thuyết về "tính khách quan" hay "tính khách thể" (Objectivität) (§§194-212)

Học thuyết về *khách thể* sẽ là học thuyết về Khái niệm đã *đi ra khỏi* chính mình, ra khỏi lĩnh vực còn bất định (vô-quy định) của sự trung giới thuần túy nội tại và, do đó, *tự quy định* thành sự trực tiếp ngoại tại của sự tồn tại-hiện có hiện thực của nó. Khi tự khách thể hóa, Khái niệm cũng mang lại cho chính mình tất cả nội dung-bản thể phong phú mà khi xuất hiện như là tính chủ thể, nó đã hấp thu sự bền vững tất yếu vào trong sự trong suốt của sự tự do của nó.

3. Học thuyết về Ý niệm (§§213-243):

Học thuyết về Ý niệm là học thuyết về Khái niệm đã trút bỏ hay thoát ly khỏi *sự phiến diện* của tính chủ quan lẫn của tính khách quan trực tiếp của nó. Vậy, đó là học thuyết về Chủ thể-Khách thể, nghĩa là về sự thống nhất của Khái niệm chủ quan và khách quan, tức về *Chân lý tuyệt đối* của Logos.

- **Phần Nhận xét cho §162**

- Ta cần chú ý phần thứ hai của *Nhận xét* khi Hegel nêu câu hỏi: trong chừng mực nào các quy định lôgíc của Tồn tại và Bản chất (trước khi có các quy định của Khái niệm đúng nghĩa) vẫn có *tính khái niệm*? Hegel trả lời như sau:

  - Các quy định lôgíc của Tồn tại và Bản chất *không* phải là "những quy định đơn giản của tư tưởng"

(Gedankenbestimmungen) theo nghĩa là các quy định trừu tượng và bị cô lập, không có quan hệ hữu cơ với nhau. Trái lại, trong sự tự-thải hồi và quá độ sang các tính quy định đối lập (tức mômen biện chứng như định nghĩa ở §81), chúng đi vào mối quan hệ với nhau, qua đó chúng tự đào sâu hơn, quay về trong chính mình và từng bước tạo nên những "toàn thể" ngày càng rộng hơn, đó là cả lĩnh vực của Tồn tại nói chung và lĩnh vực của Bản chất trong tính toàn diện của nó. Với tư cách là sự quay về trong mình, là sự toàn thể hóa, chúng quả là *các khái niệm* (theo nghĩa: "nắm chung lại" / con-capere). Nhưng, như đã thấy, các cái "toàn thể" do chúng tạo nên chưa phải là Khái niệm tự-mình-và-cho-mình mà chỉ mới là các khái niệm *được quy định nhất định*, tức các khái niệm *hữu hạn*, là nơi Khái niệm không tự phát triển ban thân nó dựa theo các đòi hỏi của sự tự do của chính nó mà chỉ theo kiểu phiến diện do sự trực tiếp của Tồn tại hay tính phan tư của Bản chất áp đặt lên nó. Tồn tại và Bản chất tuy có chứa đựng sự năng động của Khái niệm nhưng chưa triển khai minh nhiên *như là* Khái niệm, do đó, còn là "*tự-mình*" (theo hai nghĩa: "tiềm năng" và "cho ta" chứ chưa phải "cho mình" [cho ban thân nó]). Như thế, Tồn tại chỉ mới là Khái niệm trực tiếp, trừu tượng trong sự đồng nhất trống rỗng: "Khái niệm *tự mình*" (§84 và §§91, 92). Cũng thế, Bản chất chỉ là Khái niệm *được thiết định*, tức bị lôi cuốn vào một *tính quan hệ*, chưa tự phản tư *hoàn hảo* trong chính mình (§112).

- Khiếm khuyết chủ yếu của Tồn tại và Bản chất là thiếu ban thân sự tự do của Khái niệm khi tự phát triển tự-mình-và-cho-mình, nói khác đi, thiếu *sức mạnh* để tuyệt đối tiếp tục là chính mình trong cái khác *của mình*. Cấu trúc hình thức này của sự tự do-khái niệm sẽ được phân tích ở §163 tiếp theo nhờ vào ba phạm trù: *tính phổ biến*, *tính đặc thù* và *tính cá biệt*. Cả ba mômen này của Khái niệm đã được *dự báo* ở đây: là *chính mình* một cách tuyệt đối (tức: là *chu thể* hay cái *cá biệt*) nghĩa là tự tiếp tục *một cách đồng nhất* (tức: *một cách phổ biến*) ở trong *cái khác của mình* (tức: trong *tính đặc thù* quy định từ bên trong), đó là sự tự do của *Khái niệm xét như là Khái niệm (Begriff als solcher / the Concept as such / le Concept comme tel)*.

- Để có cái nhìn sơ bộ, ta thấy: chính các tính quy định của Tồn tại và Bản chất đều thiếu sự tự do này của Khái niệm:

- Vì từ chối sự trung giới, Tồn tại chuyển *trực tiếp* sang cái khác (trung giới nó từ bên ngoài);

- Vì từ chối sự trực tiếp, Bản chất ánh hiện một cách trung giới trong một cái khác được tiền-thiết định trực tiếp.

- Tóm lại, cả Tồn tại và Bản chất đều là các Khái niệm *được quy định nhất định*, vì cái khác – trong đó mỗi quy định *chuyển sang* hay trong đó nó *ánh hiện* (như cái gì có quan hệ) – chưa *được quy định* (như sẽ xảy ra trong Khái niệm đúng nghĩa) như là *một tính đặc thù* hay *một cái đặc thù*, trong đó (tức trong cái khác của nó) tính quy định vẫn tuyệt đối ngang bằng với chính mình, không có sự thay đổi.

- Nói cách khác, trong Tồn tại và Bản chất, cái hạn từ thứ ba (trong đó mỗi tính quy định hợp nhất chính nó và cái khác của nó) chưa được quy định như là *chủ thể* tự do hay như là Khái niệm *cá biệt* tự thiết định nên chúng.

  Sở dĩ tính quy định của Tồn tại và Bản chất chưa có được *tính phổ biến*, là vì chúng không phải là những cái "phổ biến" tự "đặc thù hóa" một cách tự do trong "chính mình": nghĩa là, không có quy định nào trong chúng được *thiết định* trong sự đồng nhất của nó *với* và *trong* cái đối lập của nó, tức, trong sự tự do của việc liên tục là "chính mình" một cách "phổ biến" trong cái khác, là cái làm công việc "đặc thù hóa" hay phân chia nó). Ngược lại, trong Khái niệm, cái khác không phải là cái để Khái niệm *chuyển sang* hay *ánh hiện* vào, mà là *tính đặc thù nội tại* trong đó nó tự liên tục một cách *phổ biến* và tự khẳng định một cách tự do như là *chủ thể cá biệt*.

S311

A

KHÁI NIỆM CHỦ QUAN

a. Khái niệm xét như là Khái niệm

§163

***Khái niệm*, xét như là Khái niệm, chứa đựng:**

- **mômen của *tính phổ biến* như là sự ngang bằng tự do với chính mình trong tính quy định (Bestimmheit) của mình;**

- **mômen của *tính đặc thù*, hay của tính quy định, trong đó cái phổ biến vẫn cứ ngang bằng với chính mình một cách không bị vẩn đục; và**

- **mômen của *tính cá biệt*, như là sự phản tư-vào trong-mình của những tính quy định: tính phổ biến và tính đặc thù. | Sự thống nhất phủ định với mình của tính cá biệt này là *cái được xác định tự-mình và cho-mình*, và, đồng thời là đồng nhất với mình hay là [cái] phổ biến.**

> Cái cá biệt cũng như cái hiện thực, ngoại trừ việc nó [cái cá biệt] ra đời từ Khái niệm, và, do đó, được *thiết định* như cái phổ biến, hay, như là sự đồng nhất phủ định với mình. Vì lẽ cái *hiện thực* chỉ mới là sự thống nhất của bản chất và hiện hữu một cách *tự-mình* hay *trực tiếp*, nên nó *có thể tác động* [có tiềm năng trở thành hiện thực], trong khi tính cá biệt của Khái niệm hoàn toàn là *cái tác động (das Wirkende)* – và, tất nhiên, nó không còn tác động như là *nguyên nhân* với vẻ ngoài là tạo nên một cái khác, mà là cái tác động [cái gì tự tạo nên] *chính mình*. – Tuy nhiên, tính cá biệt không được hiểu theo nghĩa của tính cá biệt đơn thuần *trực tiếp*, giống như khi ta nói về những sự vật cá biệt hay những con người cá biệt v.v...; tính quy

định này về tính cá biệt chỉ có mặt khi [ta] có sự *phán đoán*. Bất kỳ mômen nào của Khái niệm thì bản thân cũng là toàn bộ Khái niệm (§160), nhưng, tính cá biệt, chủ thể, là Khái niệm *được thiết định* như là [cái] toàn thể.

Giảng thêm 1:

Khi ta nói về Khái niệm, ta thường chỉ có tính phổ biến trừu tượng ở trong đầu; và Khái niệm, do đó, thường được định nghĩa như là một biểu tượng khái quát. Theo đó, ta nói về khái niệm màu sắc, cây cối, thú vật v.v..., và những khái niệm này sở dĩ ra đời là do sự gạt bỏ cái đặc thù làm cho những màu sắc,
S312 cây cối, thú vật... khác nhau có thể được phân biệt với nhau, và ta nắm chặt lấy cái gì chúng có *chung* với nhau. Đó là cách hiểu về khái niệm của giác tính; và tình cảm có lý khi bảo rằng những khái niệm như thế là trống rỗng và không có nội dung, là những sơ đồ và những bóng mờ đơn thuần. Thế nhưng, cái phổ biến của Khái niệm không phải đơn thuần là một *cái chung*, còn cái đặc thù có sự tự tồn cho riêng mình, đối lập lại với nó, mà đúng hơn là: cái phổ biến là cái gì *tự đặc thù hóa (dị biệt hóa)* và vẫn trong nhà-nơi-chính mình trong cái khác của nó, trong sự trong sáng không bị vẩn đục.

Điều cực kỳ quan trọng đối với nhận thức lẫn cho sự hành xử thực tiễn của ta là không được lẫn lộn giữa cái "chung" đơn thuần với cái phổ biến đúng thật, hay với cái phổ quát[a]. Mọi sự chê trách đối với tư duy nói chung và, nhất là đối với tư duy triết học từ quan điểm của tình cảm, cũng như sự khẳng định thường lặp đi lặp lại về tính nguy hiểm của một tư duy gọi là bị đẩy đi quá xa như thế đều có nguồn gốc ở trong sự lẫn lộn này. Và chăng, cái phổ biến trong ý nghĩa đúng thật và bao trùm của nó là một tư tưởng mà ta phải nói rằng nó đã cần

[a] dem wahrhaft Allgemeine, dem Universellen / what is truly universal.

nhiều thiên niên kỷ trước khi đi vào được trong ý thức của con người, và là tư tưởng chỉ mới đạt được sự thừa nhận trọn vẹn là nhờ Kitô giáo. Những người Hy Lạp [cổ đại] tuy đã được đào luyện rất cao về văn hóa vẫn chưa biết về Thượng đế cũng như cả về con người trong tính phổ biến đúng thật. Những vị Thần linh của người Hy Lạp đã chỉ là những quyền lực đặc thù của Tinh thần, còn Thượng đế phổ biến, Thượng đế của mọi quốc gia-dân tộc thì, đối với họ, vẫn là một Thượng đế còn bị ẩn giấu. Chính vì thế mà đối với người Hy Lạp, có một hố ngăn cách tuyệt đối giữa bản thân họ với những người "dã man"; và, con người, xét như là con người, vẫn đã chưa được thừa nhận trong giá trị vô hạn và trong sự biện minh [tính chính đáng] vô hạn của con người. Ta cũng có thể đã tự hỏi đâu là lý do khiến cho chế độ nô lệ đã biến mất ở Châu Âu hiện đại, và khi thì viện đến hoàn cảnh này, khi thì viện đến hoàn cảnh đặc thù khác để giải thích hiện tượng này. Nhưng, lý do đúng thật tại sao ở Châu Âu Kitô giáo không còn những người nô lệ nữa không thể tìm ở đâu khác hơn là trong nguyên tắc của bản thân Kitô giáo. Kitô giáo là nền tôn giáo của sự Tự do tuyệt đối, và chỉ đối với người Kitô hữu thì con người mới có giá trị như là con người, trong tính vô hạn và tính phổ biến của con người. Cái thiếu đối với người nô lệ là sự thừa nhận "tính nhân vị" hay "tính nhân cách" (Persönlichkeit) của họ; song, nguyên tắc của tính nhân vị hay tính nhân cách là tính phổ biến. Người chủ nô không xem kẻ nô lệ như một "con người", "một nhân cách" (Person) mà như là một Sự vật-không có tự ngã, và bản thân người nô lệ không được xem là có giá trị như một "cái Tôi", bởi lẽ kẻ chủ nô mới là cái "Tôi" của người nô lệ.

- Sự phân biệt trên đây giữa cái "chung" đơn thuần với cái phổ biến đúng thật đã được phát biểu một cách đúng đắn trong tác phẩm nổi tiếng *Khế ước xã hội (Du contrat social)* của *J. J. Rousseau*, khi ông nói rằng, những luật pháp của một Nhà
S313 nước phải được ra đời từ *"Ý chí phổ biến" (volonté générale)* chứ không cần phải tính tới ý chí *"của tất cả mọi người" (volonté de*

tous) [tiếng Pháp trong nguyên bản]. Đối với lý luận về Nhà nước, ắt Rousseau đã đạt được nhiều điều thấu đáo hơn nữa, nếu ông lúc nào cũng nhớ kỹ sự phân biệt này. Ý chí phổ biến là *Khái niệm* của nguyện vọng, còn những luật lệ là những sự quy định đặc thù của nguyện vọng được đặt cơ sở ở trong Khái niệm này.

Giảng thêm 2:

Ta phải bổ sung thêm một nhận xét về việc giải thích nguồn gốc và sự hình thành của những Khái niệm thường được đưa ra trong Lôgíc học của giác tính. Không phải *chúng ta* là kẻ "hình thành" nên những Khái niệm, và, nói chung, Khái niệm không nên được xem như cái gì "được sinh ra đời". Chắc chắn Khái niệm không phải chỉ là Tồn tại hay là cái gì trực tiếp, vì, tất nhiên, nó cũng có sự trung giới. Nhưng, sự trung giới nằm ngay trong bản thân Khái niệm, và Khái niệm là cái gì được trung giới *bởi* chính nó và *với* chính nó. Vì thế, sẽ là một sai lầm khi cho rằng, trước hết, có những đối tượng hình thành nên nội dung của những biểu tượng của ta, và rồi, hoạt động chủ quan của ta sẽ đến sau để hình thành những Khái niệm về chúng thông qua thao tác trừu tượng hóa nói trước đây và tổng kết những gì những đối tượng có chung với nhau. Thay vào đó, Khái niệm là cái thực sự đến trước, còn những sự vật sở dĩ tồn tại như chúng đang tồn tại là thông qua hoạt động của Khái niệm vốn ở bên trong chúng và tự khai mở ở trong chúng. Điều này có mặt trong ý thức tôn giáo của ta, khi ta nói rằng Thượng đế đã sáng tạo nên thế giới từ hư vô, hay, nói khác đi, mọi sự vật hữu hạn đều đã ra đời từ sự tròn đầy của những tư tưởng của Thượng đế và từ những an bài thần linh của Người. Điều này thừa nhận rằng tư tưởng, và, nói đúng hơn, Khái niệm là hình thức vô hạn, hay, là hoạt động sáng tạo, tự do không cần một chất liệu có sẵn nào ở bên ngoài nó để hiện thực hóa bản thân nó.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §163

A. Khái niệm chủ quan: a) Khái niệm xét như là Khái niệm

- *"Khái niệm xét như là Khái niệm"* nghĩa là gì? Ta biết rằng Khái niệm đánh dấu một *sự bắt đầu* mới trong việc trình bày cái Logos. Đây mới thực sự là sự bắt đầu *đúng thật* việc triển khai của Tư tưởng, tức tự-phát triển dựa theo quy luật riêng của nó là sự tự do. Vậy, Khái niệm đánh dấu *sự bắt đầu* của việc phát triển chính mình một cách *tự do* của Logos. Tất nhiên, tuy không còn một sự bắt đầu trừu tượng vô-quy định như tồn tại-thuần túy hay thậm chí bản chất-thuần túy, nhưng vẫn là một sự *bắt đầu* như là *mầm mống* mà các tính quy định của nó vẫn tạm thời bị phong kín trong một tính nội tại còn trực tiếp. Vì thế, thoạt đầu, nó chỉ là Khái niệm *chủ quan* hay *hình thức*, hay nói một cách trừu tượng hơn nữa, là *KHÁI NIỆM XÉT NHƯ LÀ KHÁI NIỆM*, nghĩa là: Khái niệm *chưa* bắt đầu tự triển khai *ở bên trong chính mình* như là *"phán đoán"* (§166 và tiếp) và *"suy luận"* (§181 và tiếp) mà còn tự giới hạn ở việc trình bày cấu trúc còn tuyệt đối mang tính hình thức của sự tự do của nó khi mới xuất hiện.

- Như thế, trước hết cần nêu các mômen đích thực mang tính khái niệm của "Khái niệm như là Khái niệm", tức của Khái niệm *không còn là bản chất nữa nhưng cũng chưa phải là phán đoán*. Các mômen này chính là *ba* mômen đã nêu ở §159 khi nói về đặc điểm của Khái niệm khi so sánh với Tồn tại và Bản chất, trong đó các mômen này bây giờ được suy tưởng một cách *minh nhiên* dưới ánh sáng của mômen quyết định trong chúng là mômen *thứ ba* của sự tự do hay của "tự ngã" của Khái niệm. Ta ôn lại ba mômen ở §159 để thấy rõ sự chuyển hóa của chúng trong sự tự do của Khái niệm:

    1. *sự phản tư-trong-mình* một cách đồng nhất hay là *tính bản thể-bản chất* của Logos mà sự ánh hiện tự phủ định bằng cách kết tinh thành sự trực tiếp độc lập-tự tồn;

    2. bản thân sự trực tiếp độc lập-tự tồn này – mà tồn tại *được quy định nhất định* của nó cũng trực tiếp tự phủ định trước

bản chất đã thiết định nó – chỉ là chỗ để cho bản chất ánh hiện tự do "trong-chính-mình" ở trong cái khác của nó;

3. cái "trong-chính-mình" này quy định bản thân "tự ngã" hay sự *tự do chủ quan*, là nơi hai mômen trên hợp nhất lại (do sự phủ định lẫn nhau) (tức mômen của sự đồng nhất-bản thể và của tính quy định trực tiếp hay tồn tại của nó).

Chính ba mômen này bây giờ phải được suy tưởng *không* phải ở trong sự trừu tượng tiền-khái niệm của chúng – nếu thế, ta sẽ rơi vào lại trong các lĩnh vực Tồn tại và Bản chất trước đây – mà như là các mômen *đã hợp nhất* và *đã được toàn thể hóa* bởi sự tự do có mặt khắp nơi của Khái niệm đúng nghĩa. Trong viễn tượng ấy, *Khái niệm xét như là Khái niệm* bao gồm ba mômen sau đây: 1) *tính phổ biến*; 2) *tính đặc thù* và 3) *tính cá biệt*.

1) **TÍNH PHỔ BIẾN (Allgemeinheit / universality / universalité:** là sự lấy lại *ở cấp độ Khái niệm* sự đồng nhất-bản thể (vốn là mômen thứ nhất ở §159 nói trên), tức là sự phản tư-trong-mình của bản chất luôn *ngang bằng với chính mình* trong bản thân sự ánh hiện của nó (việc dùng chữ *"ngang bằng với chính mình" / Gleichheit mit sich selbst / equal to itself / égale à soi* – vốn là một phạm trù của Bản chất (§117) nói lên sự phản tư ngoại tại làm công việc so sánh sự đồng nhất của hai hạn từ còn tách biệt nhau – cho thấy Khái niệm chủ quan chưa thật sự tự phát triển bằng sự *phán đoán* tự lập của nó). Nhưng, tính phổ biến "ngang bằng với chính mình" này (mômen thứ nhất) lại được suy tưởng minh nhiên trong sự thống nhất *không tách rời* với hai mômen còn lại, tức với *toàn bộ Khái niệm* (§§160-161), vì thế, Khái niệm xét như là Khái niệm chứa đựng bên trong nó tính phổ biến như là sự ngang bằng *tự do với-chính-mình (als freie Gleichheit mit sich selbst)*, nghĩa là có cả mômen thứ ba ("với-chính-mình") ngay trong lòng *tính quy định hay sự biến đổi* của nó (mômen thứ hai).

- Vì thế, ta *không* được hiểu "tính phổ biến" ở đây như là "tính chung" (generality / généralité collective) theo nghĩa "cái gì có chung đối với mỗi cái và mọi cái" như cách hiểu thông thường. Đúng hơn, tính phổ biến biểu thị *sức mạnh tự do* của Khái niệm để tự tiếp tục chính mình ngay trong bản thân sự *trở thành* vốn bao hàm trong sự phát triển của nó, giống như thể một "vũ trụ" ("univers" trong chữ "universality / universalité) tự quy định và

tự triển khai vô hạn nhưng không hề đi ra khỏi chính mình, không ngừng bảo tồn chính mình một cách tuyệt đối trong bản thân cái khác của mình. Nói ngắn, "Khái niệm như là Khái niệm" là có *tính phổ biến* ở chỗ: nó tự quy định bên trong bởi một sự phản tư hay ánh hiện nội tại bảo tồn sự đồng nhất tuyệt đối của nó ngay trong lòng tính quy định đặc thù (đề qua sự phủ định của tính quy định đặc thù, nó tự trung giới một cách cụ thể với mình). Chính trong nghĩa đó mà cái phổ biến của Khái niệm được gọi là "*cụ thể*", bởi nó "bao hàm" tính quy định trong chính-mình. Do đó, sự phát triển tiếp theo của Khái niệm *sẽ không phải là* một sự quá độ hay chuyển sang một cái gì khác, trái lại, với tư cách là cái phổ biến, Khái niệm vẫn là chính mình ở trong cái khác của mình, nói rõ hơn, vẫn tự bảo tồn ngay trong bản thân việc *đặc thù hóa* của nó.

2. **TÍNH ĐẶC THÙ (Besonderheit / particularity / particularité):** là sự lấy lại ở cấp độ Khái niệm một cái *tồn tại-được-quy định-nhất định* (mômen thứ hai ở §159), tức sự trực tiếp độc lập-tự tồn của bản chất-hiện thực. Nhưng, bây giờ, tính đặc thù của tính quy định này được suy tưởng *minh nhiên* trong sự thống nhất không tách rời của nó với hai mômen kia, và, qua đó, với cái toàn bộ của Khái niệm. Vì thế, tính đặc thù *không* còn là tính quy định trừu tượng vốn thuộc về tồn tại về chất và quy chiếu với cái khác của nó như với cái gì ở bên kia ranh giới của nó. Trái lại, nó là một mômen nội tại ngay bên trong cái phổ biến, và cái phổ biến cũng ở ngay bên trong nó như là ở nơi chính mình chứ không phải nơi một cái khác. Vậy, tính đặc thù là *tính quy định* (mômen thứ hai), trong đó cái phổ biến vẫn là nó (mômen thứ nhất) một cách tự do và tuyệt đối ngang bằng *với-chính-mình* (mômen thứ ba). (Chú ý: bước chuyển từ "*tính* phổ biến" (Allgemeinheit) sang "*cái* phổ biến" (das Allgemeine / the universal / l'universel) là sự chuyển hóa quen thuộc từ trừu tượng sang cụ thể. Chính Khái niệm – như là chủ thể *cụ thể* – có *tính* phổ biến, và do đó, là *cái* phổ biến).

Tóm lại, tính đặc thù chứa đựng đầy đủ tính phổ biến như là *bản thể* của nó, và vì thế, tính phổ biến tiếp tục một cách tự do trong tính đặc thù, đồng thời tính đặc thù cũng tự do, ít ra là theo nghĩa nó là độc lập-tự tồn một cách tuyệt đối vì chứa đựng trong nó tính toàn thể của Khái niệm.

3. **TÍNH CÁ BIỆT (Einzelheit / singularity / singularité):** là sự lấy lại ở cấp độ Khái niệm tính tự ngã chủ quan (tức mômen thứ ba ở §159 như là sự phủ định của phủ định đối với hai mômen trước), tức là sự tự do đích thực-mang tính khái niệm của cái *"trong-chính-mình"*, qua đó bản chất tự phản tư trong chính mình ngay khi ánh hiện trong cái khác của nó. Nhưng, bây giờ, tính cá biệt – là sự phản tư trong chính mình này – được suy tưởng *mình nhiên* trong sự thống nhất không tách rời với hai mômen kia mà nó là sự thống nhất, và, qua đó, với cái toàn bộ của Khái niệm *tự tập trung* ở trong nó. Vì thế, "Khái niệm như là Khái niệm" chứa đựng trong nó tính cá biệt trong chừng mực tính cá biệt thể hiện minh nhiên sự *phản tư tự do trong chính mình* (mômen thứ ba) của các tính quy định phủ định lẫn nhau giữa *tính phổ biến* (mômen thứ nhất) và *tính đặc thù* (mômen thứ hai).

- **Phần Nhận xét cho §163**

  - Ở đầu §160, ta đã có định nghĩa về Khái niệm-tự do như là *"sức mạnh-ban thể-tồn tại-cho-mình"*, nghĩa là: với tư cách là *tồn tại*, Khái niệm là đặc thù; với tư cách là *sức mạnh-ban thể*, nó là phổ biến, còn với tư cách là *cho-mình*, nó là cá biệt. Tính cá biệt của Khái niệm là bản thân sự tự do hay tính chủ thể của Khái niệm. Nhưng, Khái niệm không phải là một sự "phủ định của phủ định" *nói chung*. Nó là sự phản tư *trong-mình* của sự phủ định gấp đôi này và tự khẳng định như là quan hệ của cái phủ định với chính mình, nghĩa là, như tính duy nhất tuyệt đối và loại trừ. Do đó, Khái niệm tồn tại-cho-mình không chỉ là "tính cá biệt" trừu tượng mà là **cái** cá biệt (*das* Einzelne / *the* singular / *le* singulier).

  - Cái cá biệt là bản thân Khái niệm trong sự tự do cụ thể của việc tự-quy định. Theo một nghĩa nào đó, nó là "cùng một cái" như *cái hiện thực* đã gặp trước đây (§142), bởi cái hiện thực cũng không gì khác hơn là sự thống nhất phủ định giữa bản chất và sự hiện hữu-hiện tượng giống như cái cá biệt là sự thống nhất phủ định giữa cái phổ biến và cái đặc thù. Nhưng, có một sự *khác biệt lớn*: cái cá biệt đến từ Khái niệm chứ không còn từ bản chất nữa. Với tư cách là mômen của Khái niệm, nó là *phổ biến* theo nghĩa tiếp tục một cách minh nhiên trong sự phủ định và chỉ đồng nhất với mình trong chừng mực tự khẳng định như là tính phủ định tuyệt đối: là sự tự do hay tính chủ thể hoàn hảo. *Cái hiện thực*, vì lẽ nó thoạt đầu chỉ mới là sự thống nhất – tuy là phủ định nhưng về

nguyên tắc, là khẳng định, như là bản thể còn "tự-mình" và một cách trực tiếp – giữa bản chất và sự hiện hữu, nên chỉ có *sức mạnh* tác động (Hegel viết: *"nó có thể tác động"* *kann es wirken*) không theo nghĩa đơn thuần có khả thể mà theo nghĩa có *sức mạnh (Macht / might / puissance)*: cái hiện thực là sức mạnh tác động, nhưng *chỉ là sức mạnh* mà thôi, nghĩa là, chỉ là một sức mạnh *mù quáng* của việc tiếp tục là chính mình trong cái khác của mình. Trong khi đó, tính cá biệt của Khái niệm, hay chính xác hơn, *cái* cá biệt lại là chủ thể tự do làm chủ sức mạnh này một cách sáng tỏ. Nó không chỉ là cái hiện thực *đang* hành động mà tuyệt đối là bản thân *cái hành động (schlechthin das Wirkende / strictly what is effective / l'"effectuant" même de manière absolue)*, nghĩa là: không chỉ là bản thể-hiện thực mà là *cái* (tức *chủ thể*) đang hiện thực hóa.

- Thoạt nhìn, có vẻ như cái cá biệt cũng giống với "nguyên nhân nguyên thủy" (Ur-sache) vì ngay khi tạo ra kết quả của nó, nguyên nhân cũng đã là tính chủ thể tác động, tự phản tư một cách nguyên thủy trong mình, trong một sự độc lập tự tồn tuyệt đối. Tuy nhiên, trước khi chuyển sang "hành động tương tác", nguyên nhân tạo ra kết quả của nó hầu như là tác động đến một cái khác với nó, nên kết quả là cái gì được tiền-giả định trực tiếp, khác với nguyên nhân (§§153-154). Trong khi đó, cái cá biệt không chỉ là sự tác động lên một cái khác mà tuyệt đối và trong suốt là cái tác động *chính mình*.

- Vì thế, tính cá biệt của Khái niệm "xét như là Khái niệm" không nên được hiểu theo nghĩa thường nghiệm trực tiếp như cách nói thông thường về những sự vật hay những con người cá biệt: quyển sách này, con người này... một cách cá lẻ. Tính quy định cá biệt hóa này của tính cá biệt sẽ diễn ra sau này trong *phán đoán*, là nơi tính cá biệt của Khái niệm sẽ tạm thời được tháo rời ra thành hai mômen của nó (cá biệt và phổ biến) và được nắm lấy trong sự trừu tượng của sự trực tiếp. Trong trường hợp ấy, tính cá biệt vẫn là sự thống nhất phủ định với mình nhưng, vì đã trở thành trực tiếp, nó có tính phủ định *ở bên ngoài nó* quy định nó: ví dụ: con người cá biệt này được xác định bởi quan hệ phủ định của người ấy với những cá nhân bên ngoài. Tính cá biệt trực tiếp ấy cũng sẽ chỉ gắn liền với tính phổ biến một cách hời hợt như là với một tính "chung" trừu tượng, có được khi phân loại mọi cá thể mang cùng một thuộc tính nhất định.

Trong khi đó, tính cá biệt của Khái niệm xét như Khái niệm – là chủ thể cụ thể – không phải là một tính cá biệt trực tiếp nào đó mà là *toàn thể* của Khái niệm, hay, cũng chính là bản thân Khái niệm phổ biến. Do đó, tính cá biệt không ở bên ngoài tính phổ biến của Khái niệm, mà là cái *cho-mình*, là nơi tính phổ biến tự khẳng định trong sự tự do và sự trong suốt của *tính chủ thể* của nó. Tất nhiên, mômen nào của Khái niệm cũng là bản thân toàn bộ Khái niệm cả (§160), nhưng tính cá biệt, hay Khái niệm *như là* chủ thể, là Khái niệm không chỉ *là* toàn thể có *tính bản thể* mà là việc *toàn thể hóa* của hành vi *chủ thể*: cái đơn nhất hay chủ thể là Khái niệm được *thiết định* minh nhiên như là toàn thể có mặt mọi nơi (trong cái phổ biến và cái đặc thù) và tự do tận hưởng sự hoàn hảo của mình.

§164

Khái niệm là cái hoàn toàn *cụ thể*, vì sự thống nhất phủ định với mình như là tồn tại-được-quy định-tự-mình-và-cho-mình (tức là tính cá biệt) tạo nên sự quan hệ của nó với chính nó, hay, [tạo nên] tính phổ biến. Từ quan điểm ấy, những mômen của Khái niệm không thể tách rời nhau được; những sự quy định về sự phản tư tuy được *giả định* là được nắm bắt và có giá trị mỗi cái cho riêng nó, tách rời với cái Một đối lập lại với nó, nhưng, vì lẽ sự *đồng nhất* của chúng được *thiết định* ở trong Khái niệm, nên mỗi một
S314 **mômen chỉ có thể được nắm bắt một cách trực tiếp *từ* những cái khác và *cùng với* những cái khác.**

Xét một cách *trừu tượng* thì tính phổ biến, tính đặc thù và tính cá biệt cũng giống hệt như sự đồng nhất, sự phân biệt và cơ sở [như đã bàn ở §115-§122]. Nhưng, cái phổ biến là cái gì đồng nhất với nó *một cách minh nhiên theo nghĩa* nó đồng thời chứa đựng cái đặc thù và cái cá biệt. Tiếp theo, cái đặc thù là cái gì được phân biệt hay là tính quy định, nhưng theo nghĩa rằng nó là phổ biến ở bên trong nó và như là cái cá biệt [trong hiện thực]. Cũng thế, cái cá biệt có nghĩa rằng nó là *chủ thể*, là nền tảng, chứa

đựng Loài [phổ biến] và Giống [đặc thù][a] ở bên trong nó và bản thân có tính bản thể. Đó là tính không thể tách rời được *thiết định* của các mômen trong sự phân biệt của chúng (§160) – sự *trong sáng* của Khái niệm, trong đó mỗi một sự phân biệt không tạo nên một sự cắt đứt, một sự vẩn đục mà vẫn trong suốt [như bản thân Khái niệm].

Không có gì thường được nghe hơn là câu nói: Khái niệm là cái gì *trừu tượng*. Điều này đúng ở hai mặt: trong chừng mực môi trường của Khái niệm chỉ là tư duy chứ không phải là cái cảm tính trong tính cụ thể thường nghiệm của nó; và, [thứ hai], trong chừng mực Khái niệm **chưa** phải là *Ý niệm*. Từ quan điểm như trên, Khái niệm chủ quan vẫn còn có tính [đơn thuần] *hình thức*, nhưng điều này không hề có nghĩa rằng nó phải có hay phải tiếp nhận bất kỳ *tính quy định nào* khác với bản thân nó.

- Như là bản thân hình thức tuyệt đối, nó là bất kỳ [hay mọi] *tính quy định*, nhưng theo nghĩa: tính quy định này là ở trong chân lý của nó. Vì thế, mặc dù là trừu tượng, Khái niệm cũng là cái gì cụ thể, và, nói đúng hơn, nó là hoàn toàn cụ thể, là chủ thể xét như chủ thể. Cái cụ thể một cách tuyệt đối chính là Tinh thần (xem §159: Giảng thêm): Khái niệm, trong chừng mực nó *hiện hữu (existiert)* như là Khái niệm, phân biệt mình với tính khách quan của riêng nó (tuy nhiên, tính khách quan này vẫn là của *riêng* nó, bất kể sự phân biệt). Còn tất cả những gì là cụ thể khác, dù có phong phú đến mấy, cũng không đồng nhất với mình một cách mật thiết như thế, và, vì thế, không phải là [thực sự] cụ thể nơi chính mình, ít ra không phải như tất cả những gì thường được hiểu là "cụ thể", theo nghĩa một cái đa tạp được tập hợp lại với nhau một cách ngoại tại. – Những gì cũng được gọi là Khái
S315 niệm, và, thậm chí, là Khái niệm nhất định, chẳng hạn, con người, ngôi nhà, con vật v.v... đều là những sự quy định đơn giản và những biểu tượng trừu tượng; chúng là

[a] Gattung und Art / genus and species.

những sự trừu tượng chỉ lọc ra tính phổ biến từ Khái niệm, bỏ lại tính đặc thù và tính cá biệt, khiến cho chúng không được phát triển ở trong bản thân chúng, và, vì thế, chính là đã bị trừu tượng hóa khỏi Khái niệm.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §164

Khái niệm là cái hoàn toàn cụ thể [hay: là cái cụ thể một cách tuyệt đối / das schlechthin Konkrete / alltogether concrete / l'absolument concret]...

- Nếu không kể "tồn tại thuần túy" và "hư vô" (§§86-88) thì mọi phạm trù lôgíc còn lại đều là *"cụ thể"* theo nghĩa từ nguyên triết học là cái gì tập hợp trong mình nhiều tính quy định và tạo nên một sự thống nhất [nhất thể]. Tuy nhiên, chỉ có Khái niệm mới là cái cụ thể một cách *hoàn toàn*, một cách *tuyệt đối*. Tại sao?

- Trong các phạm trù trước đó, sự thống nhất cụ thể này vẫn còn *chưa hoàn hảo*. Ta hãy xem các phạm trù trong lĩnh vực *Tồn tại* và *Bản chất*:

  - Mỗi phạm trù *cụ thể* của Tồn tại, một mặt, ở trong mối quan hệ trực tiếp với mình và, mặt khác, tìm thấy tính quy định hoàn chỉnh của nó ở trong tính phủ định ngoại tại làm cho nó chuyển sang cái khác. Hai môMen này của mỗi phạm trù của Tồn tại được hợp nhất lại trong nó nhưng lại không được đồng nhất hóa một cách tuyệt đối, vì bản thân sự phủ định quy định phạm trù ấy từ bên ngoài không tạo nên quan hệ trực tiếp của nó với chính mình, chẳng hạn, *độ (Grad / degree)* – là nơi đại lượng (Quantum) được quy định hoàn toàn – không phải là cái tạo nên *sự trực tiếp* của đại lượng trong quan hệ ban đầu của nó với chính mình.

  - Tình hình có khác ở trong Lôgíc học về Bản chất nhưng không thay đổi căn bản. Ở đây, mỗi phạm trù tìm thấy tính quy định hoàn chỉnh của mình ở trong tính phủ định nội tại qua đó nó ánh hiện trong cái khác, nhưng sự trực tiếp ra đời từ sự thống nhất phủ định với mình này không phải là sự đồng nhất khẳng định của bản thân phạm trù ấy mà đúng hơn là sự đồng nhất

của cái khác được tiền-thiết định trong đó nó ánh hiện, bởi vì, như đã biết (§114), lĩnh vực Bản chất, nói chung, là sự kết hợp cụ thể nhưng chưa hoàn hảo giữa sự trực tiếp và sự trung giới: chẳng hạn, *nguyên nhân* tìm thấy tính quy định hoàn chỉnh của nó ở trong sự thống nhất phủ định nối liền nó với *kết quả*, nhưng sự trực tiếp ra đời từ sự hoàn tất của việc trung giới này không cấu tạo nên quan hệ của chính nó với mình mà tạo nên quan hệ của bản thể bị động được tiền-thiết định.

- Ngược lại, trong Khái niệm (như đã thấy ở §163), bản thân *tính cá biệt* của Khái niệm – như là sự thống nhất phủ định với mình – tạo nên quan hệ của *mình* với *mình* (khác với lĩnh vực Tồn tại), đồng thời, quan hệ này (khác với cái gì được thiết định trong Bản chất), không phải là ở bên ngoài tính cá biệt, trái lại, là *tính phổ biến* bao hàm cả tính cá biệt và tiếp tục ở trong đó. Như thế, Khái niệm là cụ thể một cách tuyệt đối vì nó hợp nhất cả *ba* mômen đối lập mà nó bao hàm ở trong một sự tuần hoàn hoàn hảo: cả ba mômen của Khái niệm (phổ biến – đặc thù – cá biệt) tập hợp lại trong một nhất thể và một sự cụ thể hóa tuyệt đối, vì mỗi cái là yếu tố cấu tạo nên hai cái kia và chứa đựng hai cái kia trong mình, và nhất là tính cá biệt – như là chủ thể tự do – vừa chứa đựng vừa cấu tạo nên bản thân tính phổ biến của Khái niệm!

- Vì thế, các mômen của Khái niệm không thể tách rời với nhau. Ta nhớ rằng ba tính quy định thuần túy của sự phản tư trước đây (tức: sự đồng nhất / hay cái khẳng định; sự khác biệt / hay cái phủ định, và cơ sở) tuy cũng không thể tách rời nhau vì đều ánh hiện trong nhau về bản chất, nhưng vẫn còn được nắm lấy và vẫn muốn có giá trị riêng biệt cho mình như là các quy định đối lập có sự độc lập-tự tồn *trừu tượng* (do còn có tàn dư của sự trực tiếp của Tồn tại). Trong khi đó, trong Khái niệm, ba tính quy định này – tương ứng với ba mômen của Khái niệm – đều *được thiết định* một cách minh nhiên và tuyệt đối, nghĩa là: mỗi mômen của Khái niệm chỉ có thể được nắm lấy một cách *trực tiếp* khi *xuất phát từ* hai mômen khác và *cùng* với chúng.

- **Phần Nhận xét cho §164**

  - Một cách trừu tượng, nghĩa là thoát ly khỏi việc là các tính quy định của Khái niệm cụ thể thì tính phổ biến, tính đặc thù và tính cá biệt *thoạt nhìn* không khác gì sự đồng nhất, sự khác biệt và cơ sở, vốn là các tính quy định thuần túy của sự phản tư (thuộc lĩnh vực Bản chất) trước đây.

  - Tính phổ biến và sự đồng nhất là "cùng một cái" (dasselbe / the same / la même chose), vì, giống như sự đồng nhất, nó là quan hệ với mình, không còn là trực tiếp mà được phản tư, của Khái niệm ngang bằng với chính mình trong tính quy định của nó (so sánh với §115). Tính đặc thù và sự khác biệt là "cùng một cái", vì nó cũng là tính phủ định-tự-quan hệ-với-mình (so sánh với §121). Sau cùng, tính cá biệt là "cùng một cái" như cơ sở, vì nó là Khái niệm được thiết định như là cái toàn thể, tức sự phản tư trong mình của các quy định đối lập (tính phổ biến và tính đặc thù) giống như cơ sở là bản chất được thiết định khi nó là tồn tại-trong-mình hợp nhất các tính quy định đối lập của bản chất thuần túy. (so sánh với §§120-121).

  - Tuy nhiên, có *một sự khác biệt cơ bản* giữa hai loại quy định này: như đã thấy ở §163:

    - cái phổ biến là cái đồng nhất với mình, nhưng *với ý nghĩa minh nhiên* rằng nó đồng thời chứa đựng trong nó cái đặc thù và cái cá biệt, khác với trường hợp sự đồng nhất quan hệ với sự khác biệt và cơ sở: sự đồng nhất tuy cũng chứa đựng sự khác biệt và cơ sở (§§116-120), nhưng chưa được thiết định minh nhiên như là cái chứa đựng hai cái kia như chứa đựng các mômen trong sự phát triển nội tại và liên tục của mình;

    - cái đặc thù, cũng giống như sự khác biệt trực tiếp, là cái được phân biệt, hay tính quy định, nhưng *với ý nghĩa minh nhiên* rằng nó đón nhận trong nó mọi tính phổ biến của Khái niệm, và, như thế, là cái phổ biến ở trong nó, đồng thời là nơi để tính chủ thể của Khái niệm tự khẳng định một cách phủ định như thể được thiết định như là cái cá biệt, khác với trường hợp sự khác biệt tuy có chứa đựng sự đồng nhất (trong chừng mực quan hệ với mình) và cơ sở (trong chừng mực là bản thân sự

trung giới tự thải hồi) nhưng không được thiết định minh nhiên như là cái chứa đựng sự đồng nhất của bản chất và tự vượt bỏ trong sự thống nhất phủ định của cơ sở.

- cũng thế, cái cá biệt tuy cũng là một chủ thể (sub-iectum) theo nghĩa từ nguyên của chữ Hy Lạp *hypokemenon* là chỗ dựa nền tảng, giống như cơ sở chứa đựng trong nó *Loài* (hay cái phổ biến) và *Giống* (hay cái đặc thù), nghĩa là không mất đi sự phong phú của bản thể tồn tại-cho-mình (ở §177 sau này, ta sẽ thấy rõ hơn sự khác biệt giữa *cái phổ biến* với *Loài* và giữa *cái đặc thù* với *Giống*). Trong thực tế, tính chủ thể của Khái niệm có một nội dung *tư biện* cao hơn so với tính nền tảng của cơ sở, vì nó là sự tự do và sự tự-quy định tuyệt đối, trong khi cơ sở không có nội dung nào được quy định tự-mình-và-cho-mình (§122). Nói khác đi, tuy cái cá biệt chứa đựng tính phổ biến và tính đặc thù của Khái niệm giống như cơ sở là sự thống nhất giữa sự đồng nhất và sự khác biệt, nhưng cái cá biệt chứa đựng chúng một cách *minh nhiên*, tức, được quy định tuyệt đối tự-mình-và-cho-mình trong sự phát triển tự do tiếp theo. (Trong khi đó, *các sự hiện hữu* được dị biệt hóa đi ra khỏi *cơ sở* và đi vào trong lĩnh vực của *hiện tượng* và của *sự tất yếu*).

- Tóm lại, trong sự tự do, Khái niệm có sự nội tại hỗ tương của các mômen cấu thành, nghĩa là có sự *"không tách rời" (Ungetrennheit / non-separation)* của các mômen ngay trong sự khác biệt giữa chúng. Vì thế, theo nghĩa tư biện lôgíc chứ không phải theo nghĩa tâm lý học của Lôgíc hình thức, đó là *sự trong sáng (Klarheit / clarity / clarté)* của Khái niệm, trong đó không có sự khác biệt nào, dù sâu đậm đến mấy, có thể tạo ra một sự đứt đoạn hay làm tối tăm sự phát triển tự do của Logos.

- Cuối *Nhận xét*, Hegel còn nói tới cái *Cụ thể-Tuyệt đối (das Absolute-Konkrete)*, tức, *Tinh thần*. Ta sẽ bàn kỹ hơn về nó ở Chú giải cho *Nhận xét* của §213 sau này, vì hiện nay, khi chưa tìm hiểu học thuyết về *phán đoán* và về *khách thể*, ta chưa đủ điều kiện để đề cập đến.

§165

Chỉ có mômen của *tính cá biệt* là *thiết định* những mômen của Khái niệm như là những sự phân biệt, trong chừng mực tính cá biệt là sự phản tư-vào trong-mình có tính phủ định của Khái niệm. Vì thế, *thoạt đầu* nó [tính cá biệt] là sự phân biệt tự do của Khái niệm, là sự *phủ định thứ nhất*. | Qua đó, *tính quy định* của Khái niệm được thiết định, nhưng, như là tính đặc thù, nghĩa là, những mômen được phân biệt trước hết chỉ có tính quy định của những mômen của Khái niệm đối lập lại với nhau, và rồi, thứ hai, sự đồng nhất của chúng (rằng mômen này là mômen kia) cũng được *thiết định* giống như thế. Tính đặc thù được *thiết định* này của Khái niệm là *phán đoán*[(a)].

Việc phân loại thông thường những Khái niệm ra thành những Khái niệm *rõ ràng, sáng sủa* và *phù hợp*[(b)](207) không thuộc về [lĩnh vực đích thực của] Khái niệm, mà chỉ thuộc về môn Tâm lý học, trong chừng mực liên quan đến những *biểu tượng*, theo đó, một khái niệm "rõ ràng" được hiểu là một biểu tượng trừu tượng, được xác định một cách đơn giản; còn một khái niệm "sáng sủa" thì cũng "rõ ràng" nhưng theo kiểu trong đó có một *đặc điểm* hay *dấu hiệu*[(c)], nghĩa là, một tính quy định nào đó được nhấn mạnh như là một ký hiệu[(d)] [dễ được nhận diện] cho nhận thức *chủ quan*. Không có "dấu hiệu" hay "đặc điểm" nào tiêu biểu cho tính hời hợt và sự xuống cấp của Lôgíc học cho bằng bản thân phạm trù "dấu hiệu", "đặc điểm" được ưa thích ấy! Khái niệm "*phù hợp*" thì quả có

[(a)] das Urteil / the judgment; [(b)] klare, dentliche und adäquate Begriffe / clear, distinct and adequate concepts; [(c)] ein Merkmal / characteristic, mark; [(d)] ein Zeichen / a sign.

[(207)] "*rõ ràng, sáng sủa và phù hợp*": sự phân biệt xuất phát từ *Descartes* (Các suy niệm Siêu hình học, III) và *Leibniz*. Khi Hegel nói về "*sự phân loại thông thường*", ông chủ yếu nhằm đến các sách giáo khoa Lôgíc học của trường phái Wolff.

đến gần hơn với Khái niệm [đúng nghĩa], và thậm chí, với Ý niệm, nhưng nó vẫn chỉ mới biểu thị phương diện [đơn thuần] hình thức (formelle) của sự trùng hợp hay tương ứng giữa một khái niệm hay một biểu tượng với đối tượng của nó, nghĩa là, với một sự vật bên ngoài. – Những khái niệm gọi là "phụ thuộc" hay "kết hợp"[a] là dựa trên sự phân biệt vô-khái niệm giữa cái phổ biến và cái đặc thù và về mối quan hệ-tương quan[b] của chúng ở trong một sự phản tư ngoại tại. Thêm nữa, việc kể ra những loại hình khái niệm nào là *"tương phản"*, *"mâu thuẫn"*, *"khẳng định"*, *"phủ định"* v.v... thì không gì khác hơn là một việc kể lể có tính cầu may [ngẫu nhiên] về những tính quy định của tư tưởng, mà bản thân chỉ thuộc về lĩnh vực của Tồn tại hay của Bản chất như ta đã
S316 xem xét trước đây ở đúng chỗ của chúng; và chúng không có liên quan gì đến tính quy định của Khái niệm xét như là Khái niệm.

- [Vậy], chỉ duy nhất những sự phân biệt đúng thật về Khái niệm như là: Khái niệm phổ biến, Khái niệm đặc thù, Khái niệm cá biệt mới thực sự tạo nên *các loại hình*[c] của Khái niệm; và chỉ là như thế khi chúng được giải phóng khỏi một sự phản tư ngoại tại. – Việc phân biệt *nội tại (immanent)* và việc xác định Khái niệm được mang lại ở trong việc **Phán đoán**, bởi phán đoán chính là xác định Khái niệm.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §165

Tiểu đoạn §165 rất quan trọng đánh dấu bước chuyển từ biện từ "Khái niệm xét như là Khái niệm" (als solcher / as such / comme tel) sang "Khái niệm *nhất định*", tức sang học thuyết về *phán đoán*, vì thế ta cần đọc một cách chăm chú:

---

[a] subordinierte und koordinierte Begriffe / subordinate and coordinate concepts; [b] Verhältnis-Beziehung / relational connection; [c] Arten / types;

- Như đã thấy, các mômen của Khái niệm là khác biệt, nhưng, trong Khái niệm xét như là Khái niệm, sự khác biệt ấy không được *thiết định*, bởi mỗi mômen lập tức đồng nhất với hai mômen còn lại và với cái toàn bộ (§161). Sự khác biệt ấy đi ra khỏi tiềm thể nguyên thủy và được *thiết định* minh nhiên bởi vận động tự-quy định của *tính cá biệt*. Tính cá biệt là sự thống nhất phủ định với mình (§163). Điều này có nghĩa: Khái niệm, như là tính cá biệt, là tính phủ định tự quan hệ một cách *phủ định* với mình, tức, tự đẩy chính mình, tự dị biệt hóa mình, hay, *tự-quy định*. Nói cách khác, nếu mômen của tính cá biệt *thiết định* các mômen của Khái niệm *như là* các cái khác biệt, thì đó là trong chừng mực nó là sự phản tư-trong-mình *phủ định* của Khái niệm. Vậy, tính cá biệt tự-quy định của Khái niệm *thoạt đầu* chính là hành vi *dị biệt hóa* Khái niệm; nó là sự dị biệt hóa tích cực của Khái niệm. Chữ "*thoạt đầu*" muốn nói rằng lĩnh vực của **phán đoán** bắt đầu mở ra (nói theo ngôn ngữ của lĩnh vực Tồn tại: giống như sự "đẩy", để rồi tự vượt bỏ trong việc "hút", tức hợp nhất lại trong lĩnh vực của **suy luận** ở sau (§§181 và tiếp)).

- Vì thế, việc dị biệt hóa này của Khái niệm (hay việc "phán đoán") mới chỉ là *sự phủ định thứ nhất*, rồi sự phát triển của phán đoán trong *suy luận* sẽ là sự *phủ định thứ hai*. Nhưng, ta cần lưu ý rằng: đây là sự dị biệt hóa của Khái niệm nên là sự dị biệt hóa *chính mình* một cách *tự do* (sự *tự*-dị biệt hóa). Nghĩa là: Khái niệm vẫn "ở trong nhà của chính mình" (bei-sich-sein) ngay trong việc dị biệt hóa; việc dị biệt hóa chỉ là công cụ cho sự phát triển của chính nó. Nói theo thuật ngữ Hegel, sự dị biệt hóa của Khái niệm được quy định bởi sự phản tư-trong-mình **phủ định**, dù vậy, vẫn cứ là sự phản tư-**trong-mình**.

- Vậy, bây giờ "Khái niệm xét như là Khái niệm" bị *phủ định* bởi sự dị biệt hóa, tách rời các mômen vốn đồng nhất một cách trực tiếp, và, đó chính là *sự quy định* của Khái niệm, hay Khái niệm (được quy định) *nhất định (bestimmt / determinate / déterminé)*. Sự quy định này (không phải là sự luân phiên một cách trừu tượng như trong lĩnh vực Tồn tại) mà là sự quy định trong đó Khái niệm vẫn ngang bằng với mình và tính phổ biến của nó vẫn không bị suy suyễn. Nói ngắn, sự quy định của Khái niệm (được thiết định bởi sự dị biệt hóa của nó) chỉ như là *tính đặc thù* chứ không phải như là cái tồn tại-khác hay ánh tượng trước đây nữa. Nói rõ hơn, trong phán đoán, Khái niệm tuy được quy định nhất

định, nhưng không còn theo nghĩa như khi nó cũng là khái niệm nhất định trong lĩnh vực Tồn tại và Bản chất nữa (Ta nhớ lại: trong Tồn tại, các hạn từ được phân biệt *chuyển sang* nhau: ví dụ: Chất sang Lượng, và Lượng sang Chất trong hạn độ; còn trong Bản chất, cái này *ánh hiện* trong cái kia: ví dụ: bản chất trong hiện tượng và hiện tượng trong hiện thực...), trái lại, trong sự phát triển tự do của Khái niệm, các hạn từ *liên tục ở* trong nhau: cái phổ biến tự cá biệt hóa trong cái đặc thù, hay cái cá biệt tự phổ biến hóa trong cái đặc thù. Vì thế, trong sự dị biệt hóa của Khái niệm, khi bảo sự quy định của nó được thiết định như là *tính đặc thù* thì có nghĩa rằng, cùng với sự khác biệt, *sự đồng nhất* của các hạn từ khác biệt cũng được *thiết định*, nghĩa là: cái cá biệt **là** cái phổ biến v.v... và ngược lại; tức không phải một sự đồng nhất nội tại còn khép kín như trong sự tất yếu mà là một sự đồng nhất *minh nhiên*.

- "Khái niệm xét như là Khái niệm" *vốn đã là* đặc thù, vì nó có năng lực tự-*quy định*. Nhưng, trong sự dị biệt hóa được tác động bởi sự phản tư-trong-mình phủ định của Khái niệm với tư cách là tính cá biệt, tính đặc thù này của Khái niệm được *thiết định* một cách minh nhiên. Hegel gọi tính đặc thù được thiết định của Khái niệm – qua đó Khái niệm tự dị biệt hóa hay *tự phân chia* cái bên trong của nó nhưng vẫn không đánh mất sự đồng nhất *nguyên thủy*, là sự **phân chia nguyên thủy (Ur-teilung / original division / division originaire)** của Khái niệm, hay, gọn hơn, **sự PHÁN ĐOÁN (Urteil / judgment / jugement)**.

- Ta lưu ý một khẳng định quan trọng trong phần *Nhận xét*: khác với sự phản tư *bên ngoài* thiết định các sự khác biệt đúng thật của Khái niệm (các Khái niệm phổ biến, đặc thù và cá biệt) như là các **kiểu** (hay: **các Giống**) **(Arten / types / espèces)** phán đoán thì *bản thân* phán đoán là sự phản tư, là sự dị biệt hóa hay sự quy định *nội tại* của Khái niệm, vì *hành vi phán đoán (das Urteilen / to judge / l'acte de juger)* (tức hành vi thiết định các mômen của Khái niệm như là khác biệt đồng thời khẳng định sự đồng nhất của chúng) là phương cách của **chính** Khái niệm để quy định, không phải bằng sự quá độ, chuyển sang cái khác hay ánh hiện trong cái khác như trước đây nữa, mà bởi sự phát triển đồng nhất *của mình ở* trong cái được dị biệt hóa. Vì thế, ta lưu ý câu cuối cùng trong phần *Nhận xét*: "Die immanente Unterscheidung und Bestimmen des Begriffes ist im Urteile vorhanden, denn das

Urteilen ist das Bestimmen des Begriffs" / The immanent distinguishing and determining of the Concept is given in the judgment, for to judge is to determine the Concept". Chữ "bestimmen" / "việc quy định" trong vế trước là cái gì khách quan (*Urteil*: phán đoán như là quan hệ giữa các mômen), còn trong vế sau là hành vi chủ quan của bản thân phán đoán (*Urteilen / to judge / le juger*: phán đoán như là hành vi).

b. Phán đoán

§166

Phán đoán* là Khái niệm trong tính đặc thù của nó, như là *mối tương quan* phân biệt giữa các mômen của nó. | Các mômen này được thiết định vừa như là tồn tại-cho-mình, vừa đồng thời như là đồng nhất với mình, *nhưng không phải là đồng nhất với nhau.

Khi bàn về phán đoán, ta thường trước hết nghĩ đến *sự độc lập-tự chủ* của các đối cực (chủ ngữ và vị ngữ): rằng, cái trước là một sự vật hay một sự quy định [đứng] cho riêng nó (für sich), còn cái sau, vị ngữ, cũng là một sự quy định phổ biến đứng bên ngoài chủ ngữ (chẳng hạn, ở trong đầu óc tôi), rồi được chính *tôi* gắn nó vào với chủ ngữ, và như thế, là "đã được phán đoán". Nhưng, vì lẽ hệ từ (Kopula) *"là"* gắn vị ngữ với chủ ngữ, nên việc *"thâu gồm"*[a] có tính chủ quan, ngoại tại ấy lại được vượt bỏ, và phán đoán được nắm lấy như một sự quy định của bản thân *đối tượng*. – Nghĩa *từ nguyên* của chữ *"Urteil"* [phán đoán] trong ngôn ngữ của chúng ta [tiếng Đức] thì sâu xa hơn, và diễn đạt sự thống nhất của Khái niệm như là cái Thứ nhất [cái có trước], và rồi sự phân biệt về nó như là "sự phân chia *nguyên thủy*" [Ur / teilung]; chính sự "phân chia nguyên thủy" này mới là *phán đoán* theo chân lý đúng thật của nó.

---

[a] subsumieren / subsumption.

Phán đoán trừu tượng là mệnh đề: "Cái *cá biệt* là cái *phổ biến*". Đây là những sự quy định mà *chủ ngữ* và *vị ngữ* thoạt đầu *có* đối với nhau, khi những mômen của Khái niệm được nắm lấy trong tính quy định trực tiếp của
S317 chúng hay [là] sự trừu tượng đầu tiên. (Các mệnh đề: "Cái *đặc thù* là cái *phổ biến*" và "Cái *cá biệt* là cái *đặc thù*" thuộc về sự quy định tiếp theo của phán đoán). Quả là một sự thiếu tinh tường đáng kinh ngạc khi ta không hề thấy những tác phẩm lôgic học nhắc đến sự kiện [hiển nhiên] rằng: một mệnh đề thuộc loại ấy đều được phát biểu trong *bất kỳ* một phán đoán nào: "*Cái cá biệt* là *cái phổ biến*", hay, chính xác hơn: "*Chủ ngữ* là *vị ngữ*" (vd: "Thượng đế là Tinh thần tuyệt đối"). Đúng là những sự quy định như: "tính cá biệt", "tính phổ biến", hay "chủ ngữ", "vị ngữ" là phân biệt với nhau, nhưng *Sự kiện* có giá trị phổ biến một cách tuyệt đối vẫn mãi mãi là: bất kỳ phán đoán nào cũng phát biểu về chúng như là đồng nhất.

Hệ tử "*là*" xuất phát từ bản tính tự nhiên của Khái niệm: là *đồng nhất* với mình trong sự xuất nhượng[a] của mình; với tư cách là các mômen của *Khái niệm*, cái cá biệt và cái phổ biến thuộc vào loại những tính quy định không thể bị phân lập khỏi nhau. Những tính quy định *trước đây* của sự phản tư – trong số những quan hệ giữa chúng với nhau – *cũng có* một sự tương quan (Beziehung), nhưng sự nối kết này của chúng mới chỉ là sự nối kết của việc "*Có*" chứ không phải của việc "*Là*", tức chưa phải là *sự đồng nhất được thiết định như là sự đồng nhất* hay như là *tính phổ biến*. Vì thế, phán đoán mới thực sự là *tính đặc thù* đúng thật của Khái niệm, bởi nó là tính quy định hay sự phân biệt của Khái niệm vốn cứ tiếp tục mãi mãi là *tính phổ biến*.

---

[a] die Entäußerung / the uttering.

Giang thêm:

Phán đoán thường được xem như là một sự nối kết[a] các khái niệm, và, rõ hơn, là sự nối kết các khái niệm thuộc các loại khác nhau [dị loại]. Chỗ đúng trong quan niệm này là: Khái niệm quả tạo nên điều kiện tiên quyết của phán đoán và xuất hiện trong phán đoán với hình thức của sự phân biệt. | Ngược lại, quan niệm này là sai khi nói về các khái niệm thuộc về các loại khác nhau, bởi Khái niệm, xét như là Khái niệm, tuy là cụ thể, nhưng, về bản chất, vẫn là *Một*, và những mômen được chứa đựng trong nó không được xem là những loại khái niệm khác nhau; cũng thế, là sai khi nói về một sự "nối kết" các phương diện của phán đoán, bởi, khi nói về một sự nối kết, ta nghĩ đến những cái được nối kết như là những gì vẫn có thể tồn tại cho riêng chúng (für sich) mà không cần có sự nối kết.

Quan niệm ngoại tại [hời hợt] này càng rõ ràng hơn khi nói về một phán đoán rằng sở dĩ nó hình thành được là nhờ một vị ngữ hay một thuộc tính (Prädikat) được *"gán vào cho"*[b] một chu ngữ hay một chủ thể (Subjekt). Theo cách hiểu này, chủ ngữ hay chủ thể có giá trị như cái gì tự tồn cho riêng nó ở bên
S318 ngoài, còn vị ngữ hay thuộc tính là cái gì ở trong đầu óc của ta. Ngay hệ từ *"Là"* đã mâu thuẫn lại với một sự hình dung như thế. Khi ta nói: "Hoa hồng này *là* màu đỏ", hay "Bức tranh này *là* đẹp", thì tức là phát biểu rằng: *không phải ta* là người, từ bên ngoài, gán màu đỏ cho hoa hồng, hay gán cái đẹp cho bức tranh, trái lại, chính chúng mới là những sự quy định riêng của các đối tượng này. Một khuyết điểm khác của việc lý giải thông thường về phán đoán trong Lôgic học hình thức là việc, trong viễn tượng này, phán đoán bao giờ cũng tỏ ra là cái gì đơn thuần bất tất, và không chứng minh được sự tiến lên từ Khái niệm đến phán đoán.

---

[a] die Verbindung / combination; [b] beigelegt werden / ascription.

Thế nhưng, Khái niệm, xét như là Khái niệm, không phải là cái gì ở yên trong chính mình một cách không có tiến trình (như giác tính nhầm tưởng), mà đúng hơn, như là hình thức vô hạn, tuyệt đối có tính hoạt động, hầu như là cái *punctum saliens* [latinh: điểm nổi bật, điểm "thụ thai"][208] của mọi tính sống động, và, vì thế, nó phân biệt mình với chính mình. Sự phân hóa[a] này của Khái niệm thành sự phân biệt những mômen của nó – được thiết định bởi hoạt động của riêng nó – chính là *phán đoán*, theo đó, ý nghĩa của phán đoán phải được hiểu như là việc *đặc thù hóa*[b] của Khái niệm. Tất nhiên, Khái niệm, về mặt *tự-mình (an sich)*, đã là cái đặc thù, nhưng cái đặc thù chưa được *thiết định* trong Khái niệm xét như là Khái niệm; ở đó, nó vẫn còn ở trong sự thống nhất trong suốt với cái phổ biến. Như đã nhận xét trước đây (§160, Giảng thêm), chẳng hạn, hạt mầm của một cái cây tuy đã chứa đựng cái đặc thù của rễ, nhánh, lá v.v...; chỉ có điều cái đặc thù này chỉ mới có mặt một cách *tự-mình* [mặc nhiên], và nó chỉ được thiết định, khi hạt mầm phát triển; sự phát triển này cũng có thể được xem như sự "phán đoán" của cái cây. Do đó, ví dụ ấy cũng có thể dùng để làm rõ rằng: Khái niệm lẫn phán đoán không phải chỉ có trong đầu óc chúng ta và không chỉ được hình thành nên bởi chúng ta. Khái niệm ở ngay bên trong bản thân những sự vật; chính thông qua Khái niệm mà chúng mới là những gì chúng đang là; và, do đó, hiểu một đối tượng có nghĩa là có ý thức về Khái niệm của nó. | Nếu ta đi từ Khái niệm để tiến tới phán đoán về đối tượng, thì phán đoán không phải là việc làm chu quan của ta, qua đó thuộc tính này hay thuộc tính kia được gán vào cho đối tượng; mà trái lại, ta xem xét đối tượng trong tính quy định được thiết định bởi Khái niệm của nó.

..

[a] Diremtion / sundering; [b] Besonderung / particularisation.

[208] Xem chẳng hạn: *Aristoteles, Lịch sử động vật* 6.3.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §166

b. Phán đoán

- Phán đoán không gì khác hơn là tính đặc thù được thiết định của Khái niệm (§165): nói rõ hơn, nó là việc *"đặc thù hóa" (Besonderung – particularisation)* hay sự phân chia của Khái niệm. Nhưng, đồng thời, phán đoán là sự bảo tồn Khái niệm và là sự liên tục của Khái niệm. Như thế, phán đoán là *một sự mâu thuẫn* tự biện: là Khái niệm trong tính đặc thù của nó và là bản thân tính toàn thể ngay trong sự phân hóa hiện thực của Khái niệm.

- "Phán đoán" – theo nghĩa từ nguyên "ngẫu nhiên" trong tiếng Đức: Urteil → Teilung: "sự phân chia". Rồi trong phần *Nhận xét* cho §166, Hegel lại cho rằng nghĩa từ nguyên khoa học hơn (hay chỉ là cách chơi chữ của riêng Hegel!) của chữ Ur-teil nói lên sự thống nhất "nguyên thủy" (Ur) và sau đó mới đến việc "phân chia" (Teilung) xuất phát từ sự thống nhất nguyên thủy này cho thấy cả hai mặt: sự "đặc thù hóa" của Khái niệm, tức sự dị biệt hóa, sự phân chia các mômen của nó, đồng thời, phán đoán là sự phân chia "nguyên thủy" của *MỘT* Khái niệm, nghĩa là, ngay trong lòng sự phân chia, Khái niệm vẫn là sự thống nhất, và, do đó, đặt các mômen ý thể của nó vào trong *sự tương quan (Beziehung – relation)* (ta chú ý: sự *"tương quan"* / *Beziehung* chỉ nói lên một sự thống nhất trừu tượng và bất định. Chỉ trong *sự luận* ở sau thì sự thống nhất này mới có sự bền vững của một hạn từ-trung gian được lấp đầy một cách cụ thể).

- Khi nói như thế, ta thấy rõ bản tính *mâu thuẫn* của phán đoán: nó là "Khái niệm" (tức: sự thống nhất) ở trong sự "đặc thù hóa" (tức: sự phân chia), thể hiện ở *sự tương quan* dị biệt hóa của các mômen của nó, kết hợp sự thống nhất và sự khác biệt.

  Trong sự "tương quan", các mômen được thiết định như là *"tồn tại-cho-mình"*, nghĩa là có sự tự tồn trực tiếp của một cái tồn tại-cho-mình *ở bên ngoài* cái toàn bộ hợp nhất chúng lại. Cần đi xa hơn và khẳng định rằng các mômen của Khái niệm *được phán đoán* (hay được phân chia) có sự tự mãn tự túc trực tiếp không

chỉ trong quan hệ với cái toàn bộ của Khái niệm xét như là Khái niệm mà còn trong *sự tương quan* của chúng với nhau (hay đúng hơn: sự vắng mặt của sự tương quan hỗ tương!): phán đoán là Khái niệm trong tính đặc thù của nó, trong chừng mực tương quan dị biệt hóa, tất cả các mômen của nó được thiết định như là tồn tại-cho-mình, và *đồng thời* như là đồng nhất **với mình chứ không phải với nhau**.

- Điều vừa nói có vẻ đi ngược lại với điều đã nói ở §165 khi thiết định *sự đồng nhất* giữa các mômen **với nhau**. Nghịch lý này sẽ được giải quyết khi thấy rằng: trong thực tế (trong thuật ngữ Hegel, chữ *"trong thực tế" / in der Tat / in fact / de fait* trái nghĩa với chữ *"thoạt tiên", "thoạt đầu" / zunächst / at first / tout d'abord)*, phán đoán là mâu thuẫn do chính bản tính tự nhiên của nó, và, thứ hai, các mômen tồn tại-cho-mình và đồng nhất với-mình này của phán đoán *thoạt đầu* chỉ mới được thiết định như là đồng nhất *với nhau* bằng sự trung giới trừu tượng, từ bên ngoài của *hệ từ*: "LÀ" (hệ từ / Copula là động từ nối kết chủ ngữ và vị ngữ trong phán đoán) như sẽ thấy trong "phán đoán trực tiếp" (§172), rồi sẽ được thiết định như là đồng nhất *với nhau ở nơi bản thân chúng (an ihnen selbst / in themselves / en eux-mêmes*) bằng tính tương quan *nội tại* khi bắt đầu có "phán đoán phản tư" (ở tận §174). Việc này sẽ từng bước trở nên sáng tỏ.

- **Phần Nhận xét cho §166**

  - Đoạn 1 đã được bàn ở trên; ta đi vào đoạn 2 và đoạn 3 vì có nhiều ý quan trọng.

  - *"Phán đoán trừu tượng"* mà Hegel nói ở đây là phán đoán được diễn đạt một cách "hình thức" nhất, làm mẫu số chung cho các phán đoán khác nhau sau này. Trong mệnh đề nói lên hành vi phán đoán, hai hạn từ chủ yếu là: *chủ ngữ* và *vị ngữ*. Hai tính quy định của Khái niệm được tách rời và được hợp nhất bởi phán đoán thể hiện bằng ngôn từ trong hai hạn từ ấy. Ta hỏi: trong ba tính quy định của Khái niệm: cái phổ biến, cái đặc thù và cái cá biệt, các tính quy định nào sẽ được bảo lưu trong chủ ngữ và vị ngữ? Vì lẽ các mômen của Khái niệm, như đã nói, thoạt đầu được sự phán đoán thiết định như là tồn tại-cho-mình và đồng nhất-với-mình (chứ chưa phải "với nhau"), nên hai tính quy định tiêu biểu nhất cho hai tính chất ấy là cái cá biệt và cái phổ biến, do đó: cái

cá biệt, về mặt lôgíc, là Khái niệm như là chủ thể được diễn tả như là chủ ngữ ngữ pháp của mệnh đề, còn cái phổ biến ở trong vị ngữ. Mệnh đề được phát biểu một cách trừu tượng nhất cho phán đoán nói chung là: "*cái cá biệt* là *cái phổ biến*" [vd: "Socrate là người"].

- Nhưng đó chỉ là cách diễn đạt bất định nhất của phán đoán. Nó chỉ là *phán đoán trực tiếp về chất* (§172), tức các mômen *thoạt đầu* được nắm lấy trong tính quy định trực tiếp hay trong sự trừu tượng ban đầu. Về sau, các mômen khác nhau của Khái niệm sẽ được phán đoán thiết định "nơi chính chúng" dựa theo tính tương qua nội tại và ta sẽ có các mệnh đề theo kiểu: "*cái đặc thù là cái phổ biến*" và "*cái cá biệt là cái đặc thù*" ("phán đoán của sự phản tư": §174 và "phán đoán của sự tất yếu": §177).

- Nhưng, các phán đoán cụ thể hơn ấy cũng luôn được diễn đạt *về hình thức* bởi quan hệ giữa một chủ ngữ và một vị ngữ, nên mệnh đề: "*cái cá biệt là cái phổ biến*", tuy là khái quát nhất và bất định nhất, vẫn là hình thức chung mặc dù các phán đoán về sau không thể được quy giản vào phán đoán trừu tượng này.

- Ta đi vào đoạn 3 của *Nhận xét*: trong hệ từ của phán đoán, tức trong chữ "*LÀ*" vừa tách rời vừa hợp nhất chủ ngữ và vị ngữ, sự thống nhất phủ định – vốn là linh hồn của Khái niệm – được diễn tả một cách còn nghèo nàn nhất, nhưng, theo nghĩa ấy, hệ từ "LÀ" đến từ bản tính của Khái niệm. Hệ từ diễn tả bản thân sự tự do của Khái niệm, nghĩa là *sức mạnh* có thể đồng nhất với mình ngay trong lòng sự ngoại tại hóa và sự phân hóa của mình. Trong mọi trường hợp, cái cá biệt và cái phổ biến vẫn là các mômen *của Khái niệm*, và, với tư cách ấy, là các tính quy định không thể được tách rời, cô lập hóa. Ta nhớ rằng: các quy định phản tư của *Bản chất* vốn cũng không thể tách rời nhau nhưng chưa hoàn hảo: do thể hiện hình thức của các mối Quan hệ (cơ sở – sự hiện hữu; sự vật – các thuộc tính v.v...), nên tuy chúng cũng quan hệ với nhau, nhưng sự nối kết ấy chỉ là sự nối kết của cái "CÓ" chứ không phải của cái "LÀ", vì cái "LÀ", trong Khái niệm, không còn biểu thị sự thống nhất trực tiếp của tồn tại trừu tượng, mà biểu thị sự thống nhất mang tính *cụ thể* của Khái niệm và được thiết định *minh nhiên*; nói khác đi, chính *tính phổ biến* của Khái niệm tự liên tục một cách tuyệt đối và vẫn ngang bằng với chính mình một cách hoàn hảo ngay trong sự khác biệt của tính quy

định: nói ngắn, sự vật **có** những thuộc tính; ban thể **có** những tùy thể; nguyên nhân **có** một kết quả, nhưng không hạn từ nào trong đó **là** cái khác *của mình* trong sự đồng nhất đã phát triển và minh nhiên, theo kiểu: cả ba mômen của Khái niệm tự do (phổ biến, đặc thù, cá biệt) được thiết định trong sự liên tục hỗ tương và tuyệt đối.

- Trong Tồn tại (Khái niệm tự-mình, §84) và Bản chất (Khái niệm được thiết định, §112), Khái niệm tuy cũng tự đặc thù hóa theo nghĩa chuyển sang hay ánh hiện trong cái khác, nhưng chưa được thiết định như là *quay về trong mình* bằng sự đồng nhất. Vì thế, chỉ duy có phán đoán mới là *tính đặc thù* hay *sự đặc thù hóa (sự phân chia)* đúng thật của Khái niệm, vì nó là sự quy định hay sự dị biệt hóa của Khái niệm như là Khái niệm tự do (§160). Nghĩa là: sự quy định hay sự dị biệt hóa vẫn cứ là *tính phổ biến* vì trong đó, Khái niệm tự tiếp tục một cách đồng nhất ngay trong sự phân chia của nó. Và phán đoán diễn đạt chính sự đồng nhất này của Khái niệm trong sự khác biệt dưới cách phát biểu khái quát nhất: "*cái đơn nhất* ***là*** *cái phổ biến*" (dù hai cái là khác nhau!). Cách diễn đạt này còn nghèo nàn, vì hệ từ chỉ khẳng định sự đồng nhất này một cách trừu tượng mà chưa mang lại một *cơ sở trung giới*. Trong *suy luận*, ta sẽ thấy rằng cơ sở trung giới này là *tính đặc thù* của Khái niệm, là cái nối kết tính cá biệt và tính phổ biến đã bị phán đoán tách rời (§§180-182). Và vì lẽ phán đoán chính là Khái niệm bị đánh mất *trong* tính đặc thù (hay sự đặc thù hóa, sự phân chia), nên ở đây ta chỉ mới có *kết quả* của sự đặc thù hóa ấy (tức sự phân ly trừu tượng giữa cái cá biệt và cái phổ biến) chứ chưa phải *bản thân tính đặc thù này* sẽ là nhân tố hợp nhất chúng lại (như trong "*suy luận*" ở sau). Ở đây, nhân tố này chỉ mới thể hiện trong sự trung giới và trong tính quy định trừu tượng của hệ từ "LÀ".

§167

- **Phán đoán thường được hiểu theo nghĩa *chủ quan*, như là một *thao tác*[a] và hình thức chỉ đơn thuần xuất hiện trong**

[a] Operation / operation.

tư duy *tự-giác*. Thế nhưng, sự phân biệt này chưa hiện diện ở trong [lĩnh vực] lôgic; [ở đây], phán đoán được nắm lấy một cách hoàn toàn phổ biến: *mọi sự vật đều là một phán đoán*, – nghĩa là, mọi sự vật đều là những *cái cá biệt*, có một *tính phổ biến* hay bản tính tự nhiên nội tại ở bên trong
S319 **chúng; hay nói cách khác, có một cái phổ biến được *cá biệt hóa*: ở trong chúng, tính phổ biến và tính cá biệt phân biệt với nhau, nhưng đồng thời, chúng là đồng nhất.**

Nghĩa nhầm tương là đơn thuần chủ quan về phán đoán (như thể nó là một cái "*tôi*" *gán* một thuộc tính hay vị ngữ cho một chủ thể hay chủ ngữ) mâu thuẫn lại với sự diễn đạt khách quan của phán đoán: "Hoa hồng *là* màu đỏ", "Vàng *là* kim loại" v.v..., nghĩa là, không phải cái "Tôi" gán một điều gì đó cho chúng.

- *Những phán đoán phải được phân biệt với những mệnh đề*[a]: những mệnh đề chứa đựng một sự quy định của những chủ thể hay chủ ngữ: sự quy định này không đứng trong một mối quan hệ giữa tính phổ biến với chúng, mà đó [chỉ] là một trạng thái, một hành vi cá biệt và những thứ tương tự như thế. Chẳng hạn: "Cäsar sinh ra ở Roma vào năm này hay năm nọ; đã tiến hành chiến tranh ở Gallien suốt mười năm, đã đi qua Rubikon" v.v... là những mệnh đề, chứ không phải những phán đoán. Và cũng thật là rỗng tuếch khi bao rằng những mệnh đề đại loại: "*Tối qua, tôi đã ngủ rất ngon*", hay, thậm chí: "*Hãy xuất trình vũ khí!*" đều "*có thể*" được chuyển thành hình thức của một phán đoán. Chỉ có một mệnh đề, chẳng hạn: "*Có một chiếc xe chạy qua*" là có thể trở thành một phán đoán, tuy chỉ là chủ quan thôi, khi ta nghi ngờ rằng không biết vật đang chạy qua đấy có phải là một chiếc xe hay không; hay, phải chăng đối tượng chuyển động chứ không phải vị trí từ đó ta quan sát nó, vì bấy giờ điều ta quan tâm là phải tìm một sự quy định [đúng] cho biểu tượng còn chưa được xác định rõ ràng [của ta].

---

[a] Sätze / propositions.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §167

"Tất cả [mọi vật mọi sự] đều là một phán đoán"...

- Trong ngôn ngữ triết học thông thường, phán đoán thường có nghĩa *chủ quan*, hời hợt như một *thao tác* diễn ra trong tinh thần hữu hạn, hay, đúng hơn, trong ý thức *tự giác* (của con người). Nhưng, một mặt, tư tưởng như là *ý thức tự giác* (của con người) chưa hiện diện ở đây trong lĩnh vực của Lôgíc học và chỉ thuộc về tư tưởng như là hành vi *tinh thần* tự giác (§§424 và tiếp: *Bách khoa thư III*). Mặt khác, vì lẽ phán đoán ở đây là một mômen của Logos phổ biến tác động đến mọi lĩnh vực (Tư tưởng thuần túy, Tự nhiên và Tinh thần), nên cần phải hiểu theo nghĩa phổ biến nhất: không chỉ là một số thao tác của ý thức tự giác mà trái lại, *tất cả mọi vật mọi sự đều là một phán đoán*. Ý nghĩa tư biện của khẳng định này là gì?

- *"Tất cả đều là một phán đoán"* có nghĩa là: tất cả mọi thực tại lôgíc, tự nhiên lẫn tinh thần đều là những *cái cá biệt* (vd: cơ sở, cây cối, tâm hồn...) tự thân chúng (chứ không phải cho một sự phán đoán từ bên ngoài) là một *tính phổ biến* hay một *bản tính bên trong* (vd ở đây là: sự phản tư, giới thực vật, tinh thần nhận thức) vừa "vượt lên trên" chúng, vừa "thâm nhập" vào chúng như bản tính "bên trong". Hay nói ngược lại cũng thế, câu trên có nghĩa: tất cả mọi sự vật đều là *một cái phổ biến được cá biệt hóa*. Trong mọi trường hợp, đây chính là một phán đoán: "cái cá biệt là cái phổ biến" hay "cái phổ biến là cái cá biệt". Trong mọi sự vật, tính phổ biến và tính cá biệt vừa được phân biệt vừa đồng nhất, vì, trong phán đoán, chủ ngữ tuy không phải là vị ngữ nhưng được đồng nhất hóa một cách trừu tượng nhờ vào hệ từ. Chính *sự mâu thuẫn* này sẽ đưa phép biện chứng của phán đoán vào sự vận động và làm cho nó chuyển hóa thành *suy luận*.

§168

Quan điểm của phán đoán là *sự hữu hạn*; và *sự hữu hạn* của sự vật là ở chỗ [sự tồn tại của] chúng là một phán đoán, nghĩa là: tồn tại-hiện có (Dasein) của chúng và bản tính phổ

biến của chúng (thể xác và linh hồn của chúng) tuy là được hợp nhất (vì nếu không, chúng không thể tồn tại), nhưng, những mômen này của chúng đã vừa khác nhau, vừa có thể tách rời khỏi nhau về nguyên tắc.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §168

- Cấp độ tư biện của phán đoán xét như là phán đoán là cấp độ của *sự hữu hạn* của Khái niệm, vì đó là nơi Khái niệm đi ra khỏi chính mình nhưng chưa tự khẳng định (như trong *Suy luận* và nhất là trong *Ý niệm*) sự tuần hoàn vô hạn của các mômen cấu thành của nó mà còn tách rời nhau một cách trực tiếp. Và vì lẽ "mọi sự vật đều là một phán đoán", nên *tính hữu hạn* của chúng ở ngay trong việc chúng chỉ là "một phán đoán", bởi chúng chỉ là sự đồng nhất chưa được trung giới, nghĩa là còn ở trong trạng thái bấp bênh của tính cá biệt trực tiếp và tính phổ biến bàn thể.

- Tính cá biệt trực tiếp – tức tồn tại-hiện có là nơi hiện thân của bản tính phổ biến còn bất định – và bản tính phổ biến mới được kết hợp lại trong sự vật giống như giữa thân xác và linh hồn trong cá thể hữu cơ. Thật thế, một tính cá biệt "thuần túy" hay một tính phổ biến "thuần túy" thì không khác gì hư vô. Nhưng tính cá biệt và tính phổ biến ở đây đã được kết hợp với nhau, tuy một cách lỏng lẻo và vẫn còn dửng dưng với nhau. Và sự phân ly, dửng dưng này chính là *cái Chết* của chúng. Tóm lại, vì lẽ trong sự vật, trong chừng mực chỉ là một phán đoán, tính cá biệt và tính phổ biến cấu tạo nên nó chỉ quan hệ với nhau bằng sự trung giới trừu tượng và giả tạm của hệ từ "LÀ", nên sự vật ấy sẽ *tiêu vong*, sẽ *chết đi* vì chính sự hữu hạn ấy.

§169

Trong phán đoán trừu tượng: *"Cái cá biệt là cái phổ biến"*,
S320 **thì chủ thể hay chủ ngữ, như là cái gì quan hệ mình với mình một cách phủ định, là cái *cụ thể* một cách trực tiếp, còn thuộc tính hay vị ngữ, ngược lại, là cái *trừu tượng*, cái *bất định*, cái *phổ biến*. Nhưng, bởi lẽ chúng được nối kết lại với nhau bằng hệ từ *"là"*, nên thuộc tính hay vị ngữ cũng**

phải chứa đựng tính quy định của chủ thể hay chủ ngữ ở trong tính phổ biến của nó, cho nên, tính quy định này là *tính đặc thù*; và tính đặc thù này là sự *đồng nhất được thiết định* giữa chủ thể (chủ ngữ) và thuộc tính (vị ngữ), nhưng, như là cái gì đứng đối với sự phân biệt này về hình thức, nó [tính quy định của chủ thể (chủ ngữ)] là *nội dung*.

Chủ thể (chủ ngữ) chỉ có được tính quy định minh nhiên và nội dung là ở trong thuộc tính (vị ngữ), và, vì thế, nếu được nắm lấy cho riêng nó (für sich), nó chỉ là một biểu tượng đơn thuần hay chỉ là một tên gọi suông. Trong phán đoán: "*Thượng đế* là cái thực tồn nhất trong tất cả" v.v..., hay: "*Cái Tuyệt đối* là đồng nhất với chính nó" v.v..., thì "Thượng đế", "cái Tuyệt đối" chỉ là một danh hiệu đơn thuần: chủ thể (chủ ngữ) ấy *là* gì, chỉ được nói ra ở trong thuộc tính (vị ngữ). Chủ thể ấy còn là gì nữa như là cái cụ thể thì không liên quan gì đến phán đoán *này* cả (xem §31).

Giảng thêm:

Thật là qua tầm thường khi nói rằng "chủ thể (chủ ngữ) là cái gì được nói đến, còn thuộc tính (vị ngữ) là cái gì nói về chủ thể (chủ ngữ)", vì qua đó, ta không biết thêm được gì về sự phân biệt giữa hai cái. Ở cấp độ tư tưởng, chủ thể trước hết là cái cá biệt, còn thuộc tính là cái phổ biến. Sự phát triển tiếp tục của phán đoán sẽ cho thấy: chủ thể không đứng yên đơn thuần như cái cá biệt trực tiếp, và thuộc tính không phải là cái phổ biến trừu tượng. | Bước tiếp theo, chủ thể và thuộc tính cũng còn mang ý nghĩa của cái đặc thù và cái phổ biến (trong trường hợp của chủ thể), và của cái đặc thù và cái cá biệt (trong trường hợp của thuộc tính). Sự thay đổi qua lại về ý nghĩa giữa hai phương diện của phán đoán chính là điều diễn ra trong hai cái được mệnh danh là "chủ thể" (chủ ngữ) và "thuộc tính" (vị ngữ).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §169

- Sau hai tiểu đoạn dẫn nhập (§§167-168), ba tiểu đoạn tiếp theo đây sẽ xác định rõ hơn nội dung tư biện của *ba hạn từ* của phán đoán: chủ ngữ, vị ngữ và hệ từ và cách kết hợp của *ba tính quy định* của Khái niệm: tính cá biệt, tính phổ biến và tính đặc thù.

- Phán đoán *trừu tượng* (hình thức chung của mọi phán đoán) tương ứng với phán đoán về chất (§172 và tiếp) và được diễn đạt trong mệnh đề: *"cái cá biệt là cái phổ biến"* (§166). Trong mệnh đề này, chủ ngữ là cái cá biệt. Cái cá biệt nói ở đây thoạt đầu là cái cá biệt trực tiếp và trừu tượng, giữ khoảng cách với cái phổ biến, trong sự độc lập-tự tồn của tồn tại-cho-mình của nó (§166). Nhưng, ngay trong lòng sự trừu tượng và sự biệt lập với cái phổ biến, chủ ngữ – trong chính nó và với tư cách là tính cá biệt của Khái niệm – tự quan hệ với mình một cách phủ định, và, do đó, là sự phủ định của phủ định (hay sự quy định nhất định tự-mình-và-cho-mình, sự quy định tuyệt đối, sự tự-quy định). Nói ngắn, với tư cách là cái cá biệt quan hệ với mình một cách phủ định, chủ ngữ là *cái cụ thể một cách trực tiếp* (§164). Nhưng, sự trực tiếp này cũng có mặt tiêu cực: vì lẽ trong phán đoán trừu tượng, cái cá biệt bị cô lập hay bị trừu tượng hóa khỏi tính phổ biến nhất định của nó, nó "chỉ là" cái cụ thể *trực tiếp* (chưa được phản tư trong mình lẫn trong tính phổ biến nhất định, điều chỉ diễn ra trong "phán đoán phản tư" sau này).

- Đối lập với chủ ngữ cụ thể được hiểu như thế, vị ngữ của phán đoán trừu tượng cũng là *cái trừu tượng* hệt như thế. Vị ngữ là cái phổ biến. Nhưng, cái phổ biến *đúng thật* phải là sự ngang bằng tích cực và là sự liên tục đồng nhất với mình, nghĩa là *ở ngay bên trong* tính quy định đặc thù và tính cá biệt. Trong khi đó, cái phổ biến ở đây (trong phán đoán trừu tượng) là cái phổ biến bị cô lập và bị tách rời khỏi sự thống nhất của Khái niệm: bản thân nó cũng là cái *trừu tượng* và cái *bất định*. Tóm lại, vị ngữ ở đây là cái phổ biến trừu tượng giống như chủ ngữ là cái cụ thể trừu tượng hay cái cá biệt trực tiếp.

- Tuy nhiên, dù trừu tượng đến mấy, chủ ngữ và vị ngữ vẫn được nối kết về mặt hình thức bởi cái "LÀ" của hệ từ và, như thế, được

thiết định như là đồng nhất với nhau, dù một cách trừu tượng. Vậy, bản thân vị ngữ – trong tính phổ biến của nó – cũng phải chứa đựng một quy định tuyệt đối nào đó của chủ ngữ. Nói khác đi, do được hệ từ đồng nhất hóa với chủ thể cá biệt, vị ngữ không thể là cái gì hoàn toàn bất định: tính phổ biến trừu tượng của nó cũng phải chứa đựng tính quy định của chủ ngữ mà bản thân chủ ngữ tuy có chứa đựng một cách *ý thể* nhưng không diễn tả minh nhiên vì nó là cái cụ thể *một cách trực tiếp*. Được quy định nhất định như thế, tính phổ biến của vị ngữ rõ ràng là *tính đặc thù* (§163): nó không còn nói lên sự đồng nhất trừu tượng và hình thức mà hệ từ áp đặt như một sự tất yếu còn ẩn giấu mà một sự đồng nhất được thiết định và minh nhiên. Thật ra, trong phán đoán trừu tượng, hệ từ *đã* diễn đạt mômen của tính đặc thù của Khái niệm. Nhưng, ở đó, nó chỉ mới là hình thức thuần túy nối kết hai cái hình thức khác của Khái niệm một cách trừu tượng: tính cá biệt trừu tượng và tính phổ biến trừu tượng. Ngược lại, tính đặc thù của vị ngữ là cái trong đó chủ ngữ và vị ngữ là đồng nhất một cách cụ thể, bất chấp sự phân ly hình thức. Trong phán đoán, chính nó là cái dửng dưng trước sự khác biệt của hình thức và vẫn duy trì sự đồng nhất của nó kinh qua tính phủ định của hình thức. Từ nay, với tư cách là sự đồng nhất dửng dưng với sự khác biệt của hình thức, tính đặc thù của vị ngữ phổ biến là *nội dung* chung của chủ ngữ và vị ngữ. (ta nhớ lại sự quá độ từ hình thức sang nội dung và sự đối lập của chúng ở §133 trước đây).

- **Phần Nhận xét cho §169**

  - Chủ ngữ cá biệt – như là quan hệ phủ định với mình – là được quy định nhất định. Nhưng, trong chừng mực thoạt đầu chỉ là cái cụ thể trực tiếp hay trừu tượng, nó chỉ có tính quy định của nó một cách minh nhiên ở trong vị ngữ mà nó loại trừ do tính cá biệt trực tiếp của nó. Vậy, chủ ngữ chỉ có nội dung nhất định và cụ thể của nó *ở trong* vị ngữ. Hiểu một cách trừu tượng, chủ ngữ thoạt đầu chỉ là một biểu tượng hay một tên gọi trống rỗng, chứ không phải một tính quy định của tư tưởng.

§170

Liên quan đến tính quy định chính xác hơn về chủ thể và thuộc tính, ta thấy rằng: *chủ thể*, như là quan hệ phủ định với chính mình (§163, §166, Giảng thêm), là cơ sở vững chắc, trong đó thuộc tính có sự tự tồn và có tính ý thể (nó *"thuộc về bản tính cố hữu"* của chủ thể[a]); và vì lẽ chủ thể là cụ thể một cách hoàn toàn và *trực tiếp*, nên nội dung *nhất định* của thuộc tính chỉ là *một* trong *nhiều* tính quy định của chủ thể; và [theo nghĩa đó] chủ thể là phong phú hơn và rộng hơn thuộc tính.

S321 Ngược lại, *thuộc tính*, như cái phổ biến tự tồn cho riêng nó (für sich) và dửng dưng với việc chủ thể có tồn tại hay là không; nó vượt ra khỏi chủ thể, *thâu gồm* chủ thể vào dưới nó[b], và, về phía nó, là rộng hơn chủ thể. Vậy, chỉ duy có *nội dung nhất định* của thuộc tính (§169) mới tạo nên sự đồng nhất của cả hai.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §170

- Tiểu đoạn này xác định rõ hơn tính quy định của chủ ngữ và vị ngữ trong các mối quan hệ hỗ tương giữa chúng.

- Ta biết rằng mỗi mômen của Khái niệm, về nguyên tắc, là cái toàn bộ của Khái niệm (§160). Điều này đúng cho cả tính đặc thù, tính cá biệt lẫn tính phổ biến. Nhưng, trong phán đoán trừu tượng, thoạt đầu chỉ có tính cá biệt và tính phổ biến là được nêu một cách minh nhiên (§166), trong khi tính đặc thù thật ra chỉ có vai trò tư biện khi bắt đầu có phán đoán về sự tất yếu và về Khái niệm (ở sau). Cũng thế, trong phán đoán, thoạt đầu chủ ngữ (như là cái cá biệt) và vị ngữ (như là cái phổ biến) thay phiên nhau thể

---

[a] es inhäriert dem Subjekt / it inheres in the subject; [b] subsummiert dasselbe unter sich / subsumes it (subject) under itself.

hiện như là *mômen* làm công việc "toàn thể hóa" về mặt khái niệm cho cả cái kia thông qua sự trung giới của hệ từ ("LÀ").

- Vậy, trước hết, chủ ngữ – như là quan hệ phủ định với mình – là "cơ sở vững chắc" (das zu Grunde liegende Feste / the solid ground / le fondement solide) toàn thể hóa tính phổ biến (khẳng định) và tính đặc thù (phủ định) của vị ngữ phổ biến trong nội dung của nó. Như thế, chủ ngữ cá biệt tự khẳng định như là cơ sở toàn thể hóa, trong đó vị ngữ mới có được sự bền vững, và trong quan hệ ấy, vị ngữ là *tùy thuộc (inherent)* vào chủ ngữ là cái mang nó trong mình như một môмen (vd: vị ngữ "*người*" tùy thuộc vào chủ ngữ: "*Socrate*"). Thêm nữa, §169 đã cho thấy chủ ngữ là cái cụ thể (trực tiếp). Điều này có nghĩa tích cực ở chỗ chủ ngữ là một toàn thể được quy định hoàn chỉnh, do đó, nội dung nhất định tạo nên tính đặc thù của vị ngữ phổ biến *không có* sự phong phú bằng chủ ngữ cụ thể. Nhưng nó cũng có nghĩa tiêu cực ở chỗ: chủ ngữ chỉ là cụ thể *một cách trừu tượng* như cái gì tồn tại-cho-mình phân tán thành tính đa tạp (§97), nên rơi lại vào trong khuôn khổ của Tồn tại theo nghĩa: nội dung nhất định của vị ngữ chỉ là *một* trong nhiều tính quy định của chủ ngữ cụ thể, và, trong chừng mực đó, chủ ngữ được xem là (có ngoại diên) rộng hơn vị ngữ (§91 gọi là "bề rộng của tồn tại-hiện có" / Breite des Daseins).

- Nhưng, vị ngữ cũng là một môмen của Khái niệm chứa đựng tính toàn thể. Vì thế, ngược lại, vị ngữ, trong chừng mực là cái phổ biến, liên tục một cách tự do kinh qua mọi sự đặc thù hóa và cá biệt hóa, nên cũng có một sự bền vững riêng và, do đó, đứng dưng với việc chủ ngữ cá biệt có tồn tại hay không. Như thế, với tư cách là cái phổ biến tự tồn và bao hàm quy định của chủ ngữ trong nội dung đặc thù của mình, vị ngữ "vượt lên trên" chủ ngữ: thay vì tùy thuộc vào chủ ngữ, nó lại *"thâu gồm" (subsummieren / subsume)* chủ ngữ vào dưới nó, và, do đó, có (ngoại diên) *rộng* hơn chủ ngữ. Hegel cho một ví dụ dễ hiểu: câu *"hoa hồng là màu đỏ"* vừa cho phép hình dung chủ ngữ là phong phú hơn vị ngữ vì hoa hồng còn có nhiều thuộc tính khác hơn là màu đỏ, vừa cho thấy vị ngữ là phong phú hơn chủ ngữ vì màu đỏ là vị ngữ của nhiều chủ ngữ khác nữa chứ không chỉ của hoa hồng. Thật ra, *sự mâu thuẫn* giữa sự tùy thuộc và sự thâu gồm chỉ được giải quyết cụ thể hơn khi phán đoán về chất (là phán đoán về sự tùy thuộc)

chuyển thành phán đoán của sự phản tư (là phán đoán về sự thâu gồm) ở sau (§174 và tiếp).

§171

Trong phán đoán, mối quan hệ giữa chủ thể, thuộc tính và nội dung nhất định, hay, sự đồng nhất [của chúng] thoạt tiên được thiết định như là *khác nhau* hay *ở bên ngoài nhau*. Nhưng, về mặt *tự-mình [mặc nhiên]*, nghĩa là, xét theo Khái niệm, chúng là *đồng nhất*, vì [cái] toàn thể cụ thể của chủ thể không phải ở chỗ tồn tại như là một cái đa tạp bất định nào đó mà, trong thực tế, chỉ ở chỗ nó là *tính cá biệt*, [nghĩa là] nó là cái đặc thù và cái phổ biến trong *một sự đồng nhất*, và chính sự thống nhất này mới là thuộc tính (§170).

- **Hơn nữa, trong hệ tử, *sự đồng nhất* của chủ thể và thuộc tính tuy là được *thiết định*, nhưng, thoạt đầu mới chỉ được thiết định như là cái *"LÀ"* trừu tượng. Dựa theo *sự đồng nhất* này, chủ thể cũng phải được *thiết định* trong sự quy định của thuộc tính, và, vì thế, qua đó, thuộc tính cũng nhận được sự quy định của chủ thể, và hệ tử ["là"] tự *lấp đầy* chính mình. Đó là *sự quy định tiếp theo* của phán đoán nhờ vào hệ tử đã được lấp đầy nội dung và sẽ dẫn đến *suy luận*[a]. Nhưng, đối với [riêng] phán đoán, thì trước hết, sự quy định tiếp theo của bản thân phán đoán là sự quy định đi từ *tính phổ biến cảm tính*, thoạt đầu còn trừu tượng, đến *tính tất cả*, *Loài* và *Giống*[b] và đến *tính phổ biến đã được phát triển của Khái niệm.***

  Chỉ có nhận thức về sự quy định tiếp theo của phán đoán mới mang lại sự *nối kết chặt chẽ* lẫn *ý nghĩa* cho những gì thường được gọi là những *"Giống"* hay những *"loại hình"* phán đoán. Ngoài tính chất hoàn toàn bất tất, thì

[a] Schluss / Syllogism; [b] Allheit, Gattung und Art / Allness, Genus and Species.

thói quen kể ra những "loại hình" phán đoán là hời hợt và thậm chí là hỗn độn, vô trật tự trong việc chỉ ra những sự phân biệt giữa chúng. | Các phán đoán gọi là "khẳng định", "nhất quyết", "xác định"[a] khác nhau như thế nào thường chỉ là đoán mò hoặc mơ hồ, không xác định. Những phán đoán khác nhau phải được xét như là nối tiếp theo nhau một cách *tất yếu* và như là *một sự tiếp tục [được] quy định của Khái niệm*, vì bản thân phán đoán không gì khác hơn là Khái niệm *nhất định [được xác*
S322 *định]*. Trong mối quan hệ với hai lĩnh vực trước đây là *Tồn tại* và *Bản chất*, *những Khái niệm nhất định*, với tư cách là những phán đoán, là *những sự tái tạo*[b] các lĩnh vực này, nhưng chúng là được thiết định trong mối quan hệ đơn giản của Khái niệm.

Giảng thêm:

Những loại hình [hay những "Giống"] khác nhau của phán đoán phải được hiểu không chỉ như một tính đa dạng thường nghiệm, mà như là một [cái] toàn thể được xác định bởi tư duy; và một trong những thành tựu lớn của *Kant* là ở chỗ lần đầu tiên lưu ý đến điều này. Kant đã phân loại những phán đoán dựa theo sơ đồ của bảng phạm trù của ông thành bốn loại: "Chất", "Lượng", "Tương quan" và "Tình thái"[c]. Sự phân loại này tuy không thể được xem là thích đáng, một phần vì việc áp dụng bảng phạm trù một cách đơn thuần hình thức, phần khác vì nội dung của nó, nhưng, nền tảng của sự phân loại này là trực giác đúng thật rằng những loại hình khác nhau của phán đoán đều được xác định bởi những hình thức phổ biến của bản thân Ý niệm lôgíc. Như thế, trước hết, ta [sẽ] có được *ba* loại hình phán đoán chính yếu, tương ứng với các cấp độ: Tồn tại, Bản chất và Khái niệm. Rồi, tương ứng với tính

[a] positives, kategorisches, assertonisches Urteil / positive, categozial, and assertonic judgment; [b] Reproduktionen / reproductions; [c] Qualität, Quantität, Relation, Modalität / Quality, Quantity, Relation, Modality.

chất của Bản chất như là cấp độ của sự phân biệt, loại hình thứ hai của các loại hình chính yếu này lại chia ra làm hai trong bản thân nó. Cơ sở nội tại cho hệ thống này của các phán đoán [các tiểu đoạn tiếp theo: §172-180] phải được đi tìm ở trong sự kiện rằng: vì lẽ Khái niệm là sự thống nhất có tính ý thể (ideelle) của Tồn tại và Bản chất, nên sự *phát triển* của sự thống nhất này trong phán đoán, trước hết, phải tái tạo lại hai cấp độ này [Tồn tại và Bản chất] ở trong sự "cải biến" phù hợp với Khái niệm, trong khi bản thân Khái niệm tự cho thấy là cái gì quy định chính mình như là phán đoán đúng thật.

- Những loại hình phán đoán khác nhau không được xem như là đứng bên cạnh nhau; phán đoán nào cũng có giá trị như nhau, trái lại, chúng phải được xem như là đang tạo nên một chuỗi những cấp độ, và sự phân biệt giữa chúng dựa trên ý nghĩa lôgíc của thuộc tính. Thật ra, ta có thể tìm thấy điều này ngay trong ý thức thông thường của ta, khi ta không ngần ngại bảo rằng những ai chỉ thường đưa ra được những phán đoán đại loại "Bức tường này màu xanh", "lò sưởi này đang nóng" v.v... là có năng lực phán đoán yếu ớt, trái lại, ta bảo một kẻ là thật sự biết phán đoán, khi phán đoán ấy liên quan đến cái đẹp của một tác phẩm nghệ thuật hay cái tốt của một hành vi luân lý v.v... Trong phán đoán thuộc loại trước, nội dung chỉ tạo nên một "chất" trừu tượng, chỉ cần dùng tri giác trực tiếp là có thể quyết định được, trong khi ngược lại, bảo một nghệ phẩm là đẹp hay một hành vi là tốt, thì các đối tượng ấy phải được so sánh với phẩm chất mà chúng *phải* là, nghĩa là, phải được so sánh với *Khái niệm* của chúng.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §171

- Như đã thấy, phán đoán – như là Khái niệm trong tính đặc thù hay trong sự phân chia của nó – là quan hệ dị biệt hóa giữa các mômen thoạt đầu được thiết định như là tồn tại-cho-mình và đồng nhất với mình *chứ không phải với các mômen khác* (§166). Kết quả: trong phán đoán trừu tượng hay trực tiếp, chủ ngữ cá biệt, vị

ngữ phổ biến và nội dung nhất định (đặc thù hóa vị ngữ phổ biến và là chỗ để nó đồng nhất với chủ ngữ) thoạt đầu được thiết định như là *khác nhau*, do đó, rơi ra ngoài nhau (§117). Và, dù là mới *tự-mình* (mặc nhiên), tức dựa theo sự đòi hỏi của sự thống nhất cụ thể được thiết định bởi Khái niệm, các mômen *khác nhau* này là *đồng nhất* một cách tiềm năng, mặc nhiên. Thật thế, là bản thân Khái niệm trong chân lý nền tảng của nó (§164), chủ ngữ là *cái toàn thể cụ thể*, và, với tư cách ấy, nó buộc phải tự triển khai lần lượt trong phán đoán và suy luận. Song, điều này chưa diễn ra trong phán đoán trực tiếp lúc ban đầu. Trong phán đoán này, Khái niệm rơi trở lại vào trong khuôn khổ của sự *trực tiếp*, đó là lý do khiến cho chủ ngữ chỉ là cái toàn thể cụ thể trực tiếp theo nghĩa *về chất*, là nơi nó bao gồm "*nhiều*" tính quy định mà vị ngữ chỉ diễn đạt "*một*" trong số đó mà thôi. Và cũng vì thế mà toàn thể cụ thể của chủ ngữ (trong phán đoán trừu tượng) chỉ là một tính đa tạp nào đó còn bất định chứ chưa phải là toàn thể cụ thể đúng thật của Khái niệm chủ quan. Cái toàn thể cụ thể đúng thật này phải là bản thân tính cá biệt của Khái niệm (§163), tất nhiên, không còn là tính cá biệt chưa được dị biệt hóa của "Khái niệm xét như là Khái niệm" mà là tính cá biệt *đã phát triển* tự-toàn thể hóa kinh qua tiến trình của phán đoán và suy luận, bao hàm trong nó cái đặc thù và cái phổ biến trong một sự đồng nhất cụ thể và tuyệt đối. Chính sự *đồng nhất* giữa cái phổ biến và cái đặc thù (còn tiềm năng) ấy đã được diễn đạt một cách còn hết sức nghèo nàn trong nội dung nhất định của vị ngữ được xem như "tùy thuộc" (inherent) vào chủ ngữ cá biệt ở đây.

- "*Vận mệnh*" hay "*đích đến*" (*Forthestimmung / destination*) của Khái niệm chủ quan (bị phân hóa thành chủ ngữ, vị ngữ và nội dung nhất định) sẽ là việc tập hợp các mômen khác nhau ấy lại một cách cụ thể, và, trong tính cá biệt tuyệt đối (đúng thật) của Khái niệm, thiết định sự đồng nhất này một cách minh nhiên. Đó là điều sẽ triển khai trong các phán đoán và các suy luận cao hơn tiếp theo đây.

- *Sự đồng nhất* mang tính Khái niệm đúng thật giữa chủ ngữ cá biệt với vị ngữ vừa đặc thù vừa phổ biến thật ra đã được *thiết định* một cách nào đó trong hệ từ ("LÀ"), vì chữ "LÀ" báo hiệu sự đồng nhất giữa các hạn từ bị nó tách rời. Chỉ có điều: sự đồng nhất dưới hình thức của một cái "LÀ" trừu tượng này chỉ nói lên sự *đòi hỏi* Khái niệm phải tiếp tục tự triển khai.

- Dựa theo *sự đồng nhất* được hệ từ báo hiệu ấy, vấn đề còn lại là:

  a) Chủ ngữ cá biệt trực tiếp phải được tiếp tục *thiết định* ở trong tính quy định của vị ngữ, tức, như là đặc thù và phổ biến;

  b) Qua đó, vị ngữ cũng phải nhận được tính quy định của chủ ngữ, tức phải được quy định như là tính phổ biến có một tính cá biệt loại trừ và toàn thể hóa.

  Vận động a) sẽ được thực hiện trong phán đoán của *sự phản tư* (§174 và tiếp), còn vận động b) sẽ được thực hiện trong phán đoán của *sự tất yếu* (§177 và tiếp).

- Qua việc đồng nhất hóa cụ thể giữa chủ ngữ và vị ngữ, hệ từ trừu tượng ("LÀ") đã *tự lấp đầy*: nó không còn diễn ta một mối dây liên hệ thuần túy về *chất* giữa các hạn từ của phán đoán, trái lại, lần lượt diễn tả mối dây liên hệ *phản tư*, rồi *tất yếu* và sau cùng là có *tính khái niệm đích thực* (§178 và tiếp). Sự *quy định tiến lên* ấy của phán đoán sẽ dẫn phán đoán đến *suy luận* (§181 và tiếp) nhờ vào hạn từ đã được lấp đầy *nội dung*. Vào thời điểm ấy, sự thống nhất giữa chủ ngữ và vị ngữ sẽ được diễn ta bằng hệ từ là *bản thân Khái niệm* (§180).

- Trong bản thân phán đoán (chưa đạt đến cấp độ *suy luận*), sự quy định tiến lên của phán đoán là phải quy định *tính phổ biến* thoạt đầu một cách trừu tượng, cảm tính thành cái *"tổng thể" ("tính tất cả" / Allheit / allness / ensemble)*, rồi thành *Loài (Gattung / genus / genre)* và *Giống (Art, species / espèce)* và cuối cùng trong *tính phổ biến-của-Khái niệm đã phát triển (entwickelte Begriffsallgemeinheit / developed universality of the Concept / universalité-de-concept développée)*. *Bốn* tính quy định lần lượt này của tính phổ biến của vị ngữ dự báo *bốn* loại phán đoán tiếp theo đây (phán đoán về chất, phán đoán phản tư, phán đoán tất yếu và phán đoán khái niệm).

  (Lưu ý: vì mỗi môment của Khái niệm gắn liền với các môment khác, nên tính quy định ngày càng cụ thể của vị ngữ-phổ biến sẽ tác động đến chủ ngữ-cá biệt, đồng thời góp phần làm phong phú cho hệ từ).

- **Phần Nhận xét cho §171**

  Ta lưu ý hai điểm trong phần *Nhận xét* này:

  - Các phán đoán khác biệt bắt đầu phát triển từ §172 không tạo nên một sự đa tạp *thường nghiệm*. Chúng phải được xét như kết quả tất yếu của nhau và như là một sự quy định tiến lên của Khái niệm, vì bản thân phán đoán không gì khác hơn là Khái niệm trong tính đặc thù được thiết định hay là Khái niệm *nhất định* (§§165-166). Sự phát triển này cũng là *tự do*, vì đây không gì khác hơn là sự thiết định các Khái niệm nhất định như là các phán đoán khác nhau bởi chính bản thân Khái niệm.

  - Ta biết rằng trong những "Khái niệm [được quy định] nhất định" có mặt cả *Tồn tại* và *Bản chất* (§162). Do đó, *các Khái niệm nhất định* sẽ là các phán đoán (như là phân hóa sự thống nhất của Khái niệm xét như là Khái niệm) sẽ mang lại một sự "khôi phục" hai lĩnh vực ấy của Logos. Nhưng, đó sẽ là sự khôi phục xuất phát từ Khái niệm và từ cái bên trong của mối quan hệ đơn giản và tự do với chính-mình:

    - phán đoán về Chất (sẽ bàn ngay ở §172) khôi phục lĩnh vực *Tồn tại*;

    - phán đoán của sự phản tư và của sự tất yếu sẽ khôi phục lĩnh vực *Bản chất*-hiện tượng và *Bản chất*-hiện thực (nhưng trong chân lý của chúng, tức như là các mômen do sự tự phân chia của Khái niệm tạo ra).

    Ta hiểu tại sao chỉ từ phán đoán, Khái niệm mới tự triển khai trong sự tự do tuyệt đối và *tự thiết định* các tính quy định vốn trước nay vẫn được xem như các tiền-giả định.

S323 **1. Phán đoán về Chất[a] [phán đoán trực tiếp]**

§172

Phán đoán trực tiếp là *phán đoán về tồn tại-hiện có (Dasein)*; chủ thể được thiết định trong một tính phổ biến (tính phổ biến này là thuộc tính của nó). | Thuộc tính này là một "Chất" trực tiếp (và, do đó, là cảm tính). Nó có thể là: 1. Phán đoán *khẳng định*: cái cá biệt là một cái đặc thù. Nhưng, cái cá biệt *không phải* là một cái đặc thù, hay nói chính xác hơn, một Chất cá biệt như thế không tương ứng với bản tính cụ thể của chủ thể. 2. Phán đoán *phủ định*.

Một trong những tiên kiến cơ bản nhất của Lôgíc học [hình thức] là cho rằng những phán đoán về Chất như "Hoa hồng là màu đỏ" [khẳng định], hay: "không phải màu đỏ" [phủ định] có thể chứa đựng chân lý. Chúng chỉ có thể là *đúng (richtig / correct)* [chứ không phải là "đúng thật"], nghĩa là, chỉ "đúng" trong khuôn khổ hạn chế của tri giác, của sự hình dung và tư duy hữu hạn; điều này phụ thuộc vào nội dung vốn cũng chỉ có tính hữu hạn và không-đúng thật xét cho riêng nó (für sich). Trong khi đó, chân lý chỉ dựa vào hình thức, nghĩa là, dựa vào Khái niệm được thiết định và vào thực tại tương ứng với Khái niệm ấy, tuy nhiên, chân lý như thế không có mặt ở trong phán đoán về Chất.

Giảng thêm:

Trong đời sống thông thường, sự đúng đắn[b] và chân lý rất thường được xem là đồng nghĩa với nhau, và, vì thế, ta thường nói về chân lý của một nội dung, trong khi thật ra đó chỉ nói về sự "đúng đắn" đơn thuần mà thôi. Nói chung, sự đúng đắn chỉ

[a] Qualitatives Urteil / qualitative Judgment; [b] Richtigkeit / correctness.

liên quan đến sự nhất trí hình thức giữa biểu tượng của ta với nội dung của nó [của biểu tượng ấy], trong khi nội dung này thực ra có thể là một cái gì khác. Ngược lại, chân lý là ở trong sự nhất trí của đối tượng *với bản thân nó*, nghĩa là, với *Khái niệm của nó*. Chắc hẳn là "đúng" (richtig) rằng một ai đó bị bệnh hay một ai đó đã ăn cắp, nhưng nội dung như thế không phải là "đúng thật" (wahr), bởi một thân xác bệnh hoạn thì không tương ứng với Khái niệm về sự sống; và cũng thế, ăn cắp là một hành vi không tương ứng với Khái niệm về việc làm của con người. Từ các ví dụ ấy, điều rút ra là: một phán đoán trực tiếp, trong đó một "Chất" trừu tượng được phát biểu về một cái cá biệt trực tiếp dù có thể là "đúng" đi nữa, thì vẫn không thể chứa đựng "chân lý", bởi trong phát biểu ấy, chu thể và thuộc tính không cùng đứng với nhau trong mối quan hệ giữa thực tại và Khái niệm.

- Hơn nữa, sự vô-chân lý của phán đoán trực tiếp còn ở chỗ: hình thức của nó và nội dung của nó không tương ứng với
S324 nhau. Khi ta nói: "Đóa hoa hồng này là màu đỏ", hệ từ "là" ngụ ý rằng chủ thể và thuộc tính nhất trí với nhau. Nhưng, tất nhiên, hoa hồng, như cái gì cụ thể, không chỉ đơn thuần là màu đỏ, trái lại, nó còn có mùi hương, một hình thức nhất định và nhiều sự quy định khác nữa vốn không được bao hàm trong thuộc tính *"đỏ"*. Mặt khác, thuộc tính này, như là một cái phổ biến trừu tượng, không chỉ thuộc về chủ thể này. Còn biết bao loài hoa khác, và, nói chung, còn nhiều đối tượng khác cũng có màu đỏ. Vậy, trong phán đoán trực tiếp, chu thể và thuộc tính hầu như chỉ tiếp xúc với nhau ở *một điểm* chứ không trùng hợp với nhau hoàn toàn. Phán đoán của Khái niệm lại có tình hình khác. Khi ta nói: "Hành vi này là tốt", thì đó là một phán đoán của Khái niệm. Ta lập tức nhận ra rằng ở đây, giữa chủ thể và thuộc tính không diễn ra một mối quan hệ ngoại tại và lỏng lẻo như trong phán đoán trực tiếp. Trong khi ở phán đoán trực tiếp, thuộc tính là một Chất trừu tượng nào đó, có thể thuộc về chủ thể mà cũng có thể không, thì, ngược lại, trong phán đoán của Khái niệm, thuộc tính có thể nói là linh

hồn của chủ thể, qua đó chủ thể, như là thể xác của linh hồn này, được quy định từ đầu đến cuối.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §172

a) Phán đoán về chất

- Phán đoán đầu tiên là phán đoán trừu tượng hay trực tiếp (là nơi sự thống nhất cụ thể của Khái niệm tách rời thành hai tính quy định trừu tượng hay cô lập: tính cá biệt và tính phổ biến được nối kết bằng hệ từ "LÀ" trống rỗng). Trong phán đoán trực tiếp, cái cá biệt và cái phổ biến chưa quan hệ với nhau một cách cụ thể bằng sự nối kết của sự phản tư, của sự tất yếu hay của Khái niệm; mỗi cái có một tồn tại-hiện có trực tiếp, vì thế, phán đoán trực tiếp thể hiện như là *PHÁN ĐOÁN VỀ TỒN TẠI-HIỆN CÓ (Urteil des Daseins / judgment of thereness / jugement de l'être-là).*

- Tuy nhiên, trong phán đoán, vì lẽ chủ ngữ chỉ có nội dung nhất định và cụ thể của nó ở trong vị ngữ, nên bản tính của vị ngữ cho thấy phán đoán trực tiếp là một phán đoán về *tồn tại-hiện có*, vì vị ngữ của nó khẳng định hay phủ định (xác nhận hay phủ nhận cho chủ ngữ) một tính phổ biến đơn giản hay trừu tượng, đó là một *Chất* trực tiếp làm tồn tại-hiện có của nó, chứ không phải một tính phổ biến phức tạp hơn hay cụ thể hơn về bản chất, bản thể hay về Khái niệm đúng thật của nó. Bây giờ, ta đi vào chi tiết:

- Trong phán đoán trực tiếp, một mặt, nơi chủ ngữ của phán đoán, ta có tính cá biệt trừu tượng của Khái niệm, mặt khác, nơi vị ngữ, ta có một tính phổ biến cũng trừu tượng và trực tiếp, trong khi đó *tính đặc thù* thì thể hiện về mặt hình thức ở trong hệ từ ("Là"), và, về mặt nội dung, ở trong nội dung nhất định của vị ngữ-phổ biến.

- Vậy, chủ ngữ và vị ngữ của phán đoán về "tồn tại-hiện có" thể hiện như thế nào? Tất nhiên, chủ ngữ sẽ là bản thân Khái niệm, thế nhưng, đó là Khái niệm trong tính cá biệt trừu tượng hay Khái niệm như là cái cá biệt trừu tượng. Tại sao? Ta biết rằng, tính cá biệt (đúng nghĩa!) của Khái niệm phải là sự thống nhất phủ định với mình và là tồn tại-được quy định-tự-mình-và-cho-mình (§163), phải là Khái niệm trong chừng mực tự hiện thực hóa

chính mình (§163, *Nhận xét*), trong chừng mực đó, nó là *chủ thể*, là cơ sở của mọi quy định khác của Logos (§164). Thế nhưng, bây giờ, trong trường hợp của phán đoán trừu tượng, tính cá biệt này của Khái niệm bị cô lập một cách trừu tượng với các tính quy định khác của Khái niệm: ta không còn có tính cá biệt *toàn diện* và *toàn thể hóa* của Khái niệm nữa, mà chỉ có tính cá biệt trực tiếp, tức chỉ có sự trừu tượng trống rỗng, theo đó Khái niệm cá biệt chỉ có giá trị như là một cái tồn tại-tự-mình (§92). Nói ngắn, chủ ngữ cá biệt trừu tượng của phán đoán trực tiếp là Khái niệm *tự-mình*, mang toàn bộ sự trực tiếp của Khái niệm (§84), và rộng hơn, biểu thị mọi Khái niệm *nhất định* của tồn tại và bản chất bị nắm lấy trong sự trừu tượng và cô lập của cái tồn tại-tự-mình tách rời và trực tiếp của chúng.

- Đồng thời, vị ngữ phổ biến của nó cũng chỉ là một tính phổ biến tối thiểu, đơn giản và không được phản tư của một *Chất* trực tiếp. Là vị ngữ của một cái cá biệt *tồn tại-tự-mình*, tính phổ biến này không thể là gì khác hơn một *Chất*, tức chỉ là một tính quy định hữu hạn và tồn tại đơn thuần (§§90-92). Nhưng, là Chất tác động đến một chủ ngữ (chủ ngữ này dù sao cũng là Khái niệm), nên tính quy định hữu hạn này cũng không còn là sự trực tiếp hoàn toàn trừu tượng của một phạm trù của Tồn tại, trái lại, được thiết định như một môмen (tuy còn nghèo nàn và trực tiếp) của tính phổ biến lôgíc.

  Từ đó, trong phán đoán trực tiếp, chủ ngữ được thiết định *trong* một tính phổ biến làm vị ngữ cho nó, đồng thời vị ngữ này là một Chất trực tiếp. Vì thế, phán đoán của "tồn tại-hiện có" được gọi một cách đúng đắn là *PHÁN ĐOÁN VỀ CHẤT*. Phán đoán này chia ra thành: 1) phán đoán *khẳng định*; 2) phán đoán *phủ định* và 3) cặp đôi 3a: phán đoán *đồng nhất*; 3b: phán đoán *vô hạn* (hay *"bất định"*, *"hạn định"*).

1) PHÁN ĐOÁN KHẲNG ĐỊNH

- là hình thức trực tiếp nhất của phán đoán về tồn tại-hiện có: cái cá biệt trừu tượng được thiết định một cách khẳng định trong một vị ngữ-phổ biến tự quy giản thành một Chất trực tiếp. Hình thức mệnh đề của phán đoán này là: *"cái cá biệt là cái đặc thù"*. Tất nhiên, phát biểu khái quát nhất của phán đoán này là: *"cái cá biệt là cái phổ biến"*, nhưng vì lẽ cái phổ biến bây giờ có tính đặc thù

của một nội dung *nhất định* (§§169-170), nên ta nói: "cái cá biệt là *một* cái đặc thù", tức, là một tính phổ biến *nhất định*: nó không phải là "Chất" nói chung mà là *"một"* Chất đặc thù trực tiếp. (Ví dụ phán đoán: "Một cái-gì-đó không phải là "tồn tại", "Chất", "sự trực tiếp" hay "bản chất" *nói chung* mà là một phạm trù nhất định của chúng, chẳng hạn: là sự trở thành, đại lượng, độ... hay cơ sở, nguyên nhân nhất định, trực tiếp").

- Phán đoán-khẳng định chứa đựng sự khẳng định rằng cái cá biệt *là một* cái đặc thù (tức: một Chất đặc thù). Nhưng, mặt khác, cái cá biệt cũng *không phải là* một cái đặc thù! Bởi ta biết rằng, về mặt hình thức, vị ngữ ở đây (cái đặc thù) là một quy định *rộng hơn* chủ ngữ (ví dụ: không phải chỉ có cái cá biệt trực tiếp này mới là "sự trở thành", "nguyên nhân"... mà Bản chất, Ý niệm, Tự nhiên, Tinh thần cũng là "sự trở thành" cả, hay: màu đỏ không chỉ đúng riêng cho hoa hồng). Ngược lại cũng thế, về mặt nội dung, chủ ngữ lại *rộng hơn* vị ngữ (ví dụ: "cái-gì đó" còn có nhiều Chất khác hơn là "sự trở thành", hay: hoa hồng còn có nhiều chất khác hơn là màu đỏ...). Tóm lại, cái cá biệt **không** phải là một cái đặc thù: đó sẽ là *PHÁN ĐOÁN PHỦ ĐỊNH.*

§173

Vì lẽ sự phủ định này [trong phán đoán phủ định] là sự phủ định *thứ nhất* và *mối quan hệ* của chủ thể với thuộc tính vẫn còn có mặt trong đó, và, vì thế, thuộc tính là cái phổ biến mang tính quan hệ mà chỉ có *tính quy định* của nó là bị phủ định mà thôi ("Hoa hồng *không phải* đỏ" ngụ ý rằng nó vẫn có một màu; – nếu một màu khác nào đó được nhận diện, ắt nó lại trở thành một phán đoán khẳng định). Nhưng, cái đặc thù cũng *không phải* là một cái phổ biến. Vì thế, [điểm thứ ba là] 3. phán đoán chia ra trong bản thân nó thành:

aa: mối quan hệ-*đồng nhất* trống rỗng: cái cá biệt là cái cá biệt, tức phán đoán *đồng nhất*; và:

bb: thể hiện một sự không tương ứng [hay sự vô ước: không so sánh được] hoàn toàn giữa chủ thể và thuộc tính: tức, cái gọi là phán đoán *vô hạn*.

Một vài ví dụ về "phán đoán vô hạn": "Tinh thần không phải là một con voi", "Một con sư tử không phải là một cái bàn" v.v... – Các mệnh đề này, tuy đúng (richtig / correct), nhưng chẳng có ý nghĩa gì, và chúng chính là các mệnh đề đồng nhất: "Một con sư tử là một con sư tử", "Tinh thần là Tinh thần". Các mệnh đề như thế tuy đúng là chân lý của phán đoán trực tiếp, hay gọi là phán đoán về Chất, nhưng thật ra hoàn toàn không phải là phán đoán; chúng chỉ có thể diễn ra trong một tư duy chủ quan,
S325 vốn có khả năng bám chặt lấy một sự trừu tượng không-đúng thật. – Xét một cách khách quan, chúng diễn đạt bản tính của cái gì *đang tồn tại* [một cách vô hạn] hay của những sự vật *cảm tính*, rằng chúng là một sự phân hóa thành một sự đồng nhất *trống rỗng* và một quan hệ *được lấp đầy*, nhưng quan hệ này là *cái tồn tại-khác về chất của những hạn từ có quan hệ với nhau*, là tính không tương ứng hoàn toàn của chúng.

Giảng thêm:

Phán đoán phủ định-vô hạn, trong đó chủ thể và thuộc tính tuyệt nhiên không có mối quan hệ nào, thường được dẫn ra trong Lôgíc học hình thức chỉ như một sự hiếu kỳ không có ý nghĩa gì. Nhưng, trong thực tế, phán đoán vô hạn này không được phép xem chỉ như là một hình thức bất tất của tư duy chủ quan; trái lại, nó cho thấy là kết quả biện chứng gần gũi nhất của những phán đoán trực tiếp trước đây (phán đoán khẳng định và phán đoán đơn thuần phủ định), mà tính hữu hạn và vô-chân lý của nó thể hiện một cách minh nhiên trong nó. Một tội ác có thể được xem như là một ví dụ khách quan về phán đoán phủ định-vô hạn. Một người phạm một tội ác, – chẳng hạn, ăn cắp – không chỉ đơn thuần phủ nhận một quyền đặc thù của một người khác về một sự việc đặc thù (như trong trường hợp tranh chấp theo luật dân sự), trái lại, người phạm tội đã phủ định quyền của nạn nhân nói chung, và, vì thế, người phạm tội không chỉ bị buộc phải trả lại vật đã đánh cắp

mà còn bị trừng phạt, bởi đã vi phạm luật pháp xét như là luật pháp, nghĩa là, vi phạm luật pháp nói chung.

Ngược lại, một tranh chấp theo luật dân sự là một ví dụ về phán đoán phủ định đơn giản, vì nó liên quan đến những trường hợp khi chỉ có một quyền đặc thù bị vi phạm, và pháp luật nói chung vẫn được tôn trọng. Đó là tình hình giống như trong phán đoán phủ định: "Đóa hoa này không phải màu đỏ"; ở đây, cái bị phủ định đối với đóa hoa chỉ là màu sắc đặc thù này, chứ không phải màu sắc nói chung, bởi đóa hoa vẫn có thể là xanh, vàng v.v... Cũng tương tự như thế, cái chết là một phán đoán phủ định-vô hạn, trong khi đau ốm chỉ là một phán đoán phủ định đơn giản. Trong tình trạng đau ốm, chỉ có chức năng sống đặc thù này hay khác là bị cản trở hoặc phu định, còn trong cái chết, thì – như ta thường nói – "hồn lìa khỏi xác", hay nói cách khác, chúng hoàn toàn tách rời khỏi nhau.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §173

2) PHÁN ĐOÁN PHỦ ĐỊNH

Phán đoán-phủ định là sự phủ định *đầu tiên* của phán đoán-khẳng định về chất, nhưng nó không phải là sự phủ định *tuyệt đối*. Thật thế, phán đoán-phủ định không loại trừ *mọi* quan hệ giữa chủ ngữ và vị ngữ, hay chính xác hơn, giữa chủ ngữ cá biệt trực tiếp và tính phổ biến của vị ngữ. Nó chỉ phủ định (phủ nhận) tính quy định hay tính đặc thù *nhất định* về chất chứ không phủ định toàn bộ lĩnh vực của vị ngữ. Chẳng hạn khi nói: "Khái niệm (nhất định) *không* phải là sự trở thành" hay "hoa hồng không phải màu đỏ", ngụ ý rằng nó có một Chất khác ngoài "sự trở thành" hay "màu đỏ". Vậy, sự mở rộng về chất của phán đoán này không phải là sự phủ định *toàn diện*; nó chỉ dẫn đến một phán đoán-khẳng định khác (ví dụ: Khái niệm – như là "cái-gì-đó-cũng là độ", hay "hoa hồng là đẹp, là thơm..."), và vì lẽ bất kỳ phán đoán-khẳng định nào cũng có thể bị phủ định, ta có *sự vô hạn tồi* về chất của những phán đoán-khẳng định-về-chất khác nhau: ví dụ: "Khái niệm là sự trở thành, là tồn tại-hiện có, là đại lượng, là

độ, v.v..., hay: hoa hồng là đẹp, là thơm, là mềm mại, là có nhiều cánh v.v...).

3. Tuy nhiên, phán đoán-phủ định không thải hồi sự bất cập của phán đoán-khẳng định. Trước hết, vì lẽ nó *phục hồi* phán đoán-khẳng định ngay khi nó phủ định phán đoán ấy (như vừa nói trên). Mặt khác, và quan trọng hơn, nó không thải hồi hay phủ định *tính phổ biến* của các lĩnh vực về *chất*:

   - về mặt hình thức, cái cá biệt *không* phải là một cái phổ biến, vì tính phổ biến, dù còn trừu tượng, vẫn rộng hơn nhiều so với tính cá biệt trực tiếp;

   - thêm nữa, về mặt nội dung (ở đây Hegel không đề cập một cách minh nhiên), tính phổ biến về chất (trong phán đoán-khẳng định) vẫn là cái gì còn quá hời hợt không tương ứng với bản tính *cụ thể* của chủ ngữ cá biệt, vì, tuy còn là trực tiếp, nhưng cái cá biệt dù sao cũng là "Khái niệm" và do đó, đòi hỏi ở vị ngữ những tính chất khác hơn là những "Chất" trực tiếp.

   Từ hai phương diện (hình thức và nội dung) ấy, phán đoán về chất phân hóa thành một cặp phán đoán khác: 3a: phán đoán *đồng nhất* và phán đoán *vô hạn*.

- 3.a: PHÁN ĐOÁN ĐỒNG NHẤT

   - Về *mặt hình thức*, cái cá biệt *không* phải là một cái phổ biến, cũng không phải là một cái đặc thù (§172). Vậy, nó chỉ còn có thể là quan hệ *đồng nhất trống rỗng*: *"cái cá biệt là cái cá biệt"*, đó là *phán đoán đồng nhất*.

   - Vì lẽ nó phủ định cả hai tính quy định (tính phổ biến và tính đặc thù), cái cá biệt quay trở lại trong chính mình một cách vô hạn *như là* cái cá biệt, như là *sự phủ định của phủ định* và phản tư-trong-mình như là tính phủ định chỉ quan hệ với-chính-mình. Nếu Khái niệm cá biệt muốn có một tính đặc thù và một tính phổ biến (đã vượt lên trên nó), nó chỉ còn cách làm cho các tính quy định ấy *thật sự* thuộc về nó với tư cách là một Khái niệm-cá biệt *đúng nghĩa* chứ không chỉ là một-cái-gì-đó đơn thuần tồn tại trực tiếp. Nói ngắn, phán đoán đồng nhất ("Khái niệm cá biệt *chỉ là* Khái niệm cá biệt") là *đòi hỏi khách*

quan để, trong các bước phát triển cao hơn của phán đoán. Khái niệm-chủ quan-cá biệt phải được *thiết định* một cách bản chất đúng như là bản thân nó.

- 3. b: PHÁN ĐOÁN VÔ HẠN

- *Về mặt nội dung*, rút cục *toàn bộ* lĩnh vực của sự trực tiếp về lượng đều bị phán đoán-phủ định về chất loại trừ: *"cái cá biệt không phải là một cái phổ biến"*. Sau quan hệ đồng nhất trống rỗng, hạn từ thứ hai trong đó phán đoán phân hóa nói lên sự *không tương ứng* giữa chủ ngữ (Khái niệm đã được phản tư-trong-mình một cách bản chất như là cái cá biệt) với vị ngữ (lĩnh vực của tồn tại-hiện có trong tất cả và trong từng "Chất" trực tiếp của nó). *Sự không tương ứng* này (Unan*GEMESSEN*heit), theo nghĩa từ nguyên, có nghĩa: thiếu một *"THƯỚC ĐO" (GEMESSEN → MASS)* chung giữa chủ ngữ đã phản tư như là *chủ thể* với vị ngữ trực tiếp: nó nói lên sự vô ước, tức sự không thể so sánh được (Inkommensurabilität), hay sự "vô-hạn độ" giữa chủ thể-*bản chất* trong quan hệ với lĩnh vực đơn thuần *tồn tại* của Chất trực tiếp: đó là *phán đoán vô hạn (vô định)*. (Có thể nói phán đoán-khẳng định là sự khôi phục lĩnh vực *Chất* ở cấp độ Khái niệm; phán đoán-phủ định khôi phục lĩnh vực *Lượng*, còn phán đoán vô hạn khôi phục lĩnh vực *hạn độ* và *vô-hạn độ*).

  Phán đoán vô hạn có dạng: "Khái niệm cá biệt xét như Khái niệm cá biệt (đúng nghĩa) là *sự KHÔNG-TRỰC TIẾP*": ta không có một thước đo chung giữa chủ ngữ quan hệ-với-mình (thuộc Bản chất) với vị ngữ là sự trực tiếp về chất (ví dụ dễ hiểu của Hegel: "Tinh thần *không* phải là một con voi": hai hạn từ thuộc về hai lĩnh vực khác nhau, không thể so sánh được, và qua đó, vị ngữ ("không phải voi") không xác định được chủ ngữ ("Tinh thần") là gì, do đó là "vô định", "vô hạn").

- Phán đoán này được gọi là "vô hạn" là do quy chiếu đến thuật ngữ quen thuộc của Kant (xem: *Phê phán lý tính thuần túy*: Bảng các phán đoán, B95 và tiếp), theo đó, khác với phán đoán-phủ định, phán đoán được gọi là "vô hạn" (hay "vô định", "hạn định") không nhằm phủ định sự tùy thuộc của một Chất nhất định nào đó đối với chủ ngữ cụ thể, mà chỉ khẳng

định rằng chủ ngữ này thuộc về một lĩnh vực vô hạn hay vô định của một tính phổ biến còn bất định, do đó, cũng có nghĩa là nó chỉ "hạn định" hay loại trừ hoàn toàn một lĩnh vực khác, ở đây là lĩnh vực của sự trực tiếp về chất. (Ví dụ của Kant: "linh hồn là *bất tử*", ở đây chủ ngữ (linh hồn) là bộ phận của vô tận những sự vật bị phủ định ở vị ngữ (bất tử) nhưng không nhờ thế mà biết được chủ ngữ thực sự là thế nào). Còn ở đây, phán đoán vô hạn: "*Khái niệm cá biệt đúng nghĩa là sự không-trực tiếp*" báo hiệu khoảng cách vô hạn giữa Khái niệm được thiết định như phản tư trong-mình một cách bản chất với toàn bộ lĩnh vực của Chất trực tiếp, nhưng không xác định Khái niệm cá biệt ấy sẽ được thâu gồm vào tính phổ biến mới mẻ nào: nó chỉ đòi hỏi rằng tính phổ biến này nhất thiết không còn thuộc lĩnh vực của tồn tại-hiện có trực tiếp. Đó là đòi hỏi dẫn đến "*Phán đoán của sự phản tư*" tiếp theo đây.

2. Phán đoán phản tư

§174

Được thiết định ở trong phán đoán, cái cá biệt – *với tư cách là* cái cá biệt (tức: được phản tư-vào trong-mình) – có một thuộc tính; và, đối lập lại với thuộc tính này, chủ thể – như
S326 **là cái quan hệ mình với mình – vẫn đồng thời cứ mãi là *một cái khác*. – [Ngược lại], ở trong *sự hiện hữu*, chủ thể không còn là "Chất" một cách trực tiếp nữa, mà ở trong *mối quan hệ* và trong *sự nối kết với một cái khác*, nghĩa là, với một thế giới bên ngoài. Vì thế, tính phổ biến [này] có được ý nghĩa của *tính quan hệ* này (chẳng hạn: [tính] hữu ích, [tính] nguy hiểm; [tính có] trọng lượng, [tính] axít; và [ở một cấp độ cao hơn] [tính] động lực v.v...).**

Giảng thêm:

Phán đoán-phản tư khác cơ bản với phán đoán về Chất [§172] ở chỗ: thuộc tính của phán đoán-phản tư không còn là một Chất trừu tượng, trực tiếp nữa, mà là cái qua đó chủ thể tự cho

thấy nó có quan hệ với cái gì khác. Ví dụ, khi ta nói: "Hoa hồng này màu đỏ", ta chỉ xem xét chủ thể [hoa hồng này] trong tính cá biệt trực tiếp của nó, không có liên hệ gì đến cái khác. | Ngược lại, khi ta đưa ra phán đoán: "Cây này có tác dụng chữa bệnh", tức, ta xem xét chủ thể (cái cây ấy) ở trong mối quan hệ với cái gì khác (căn bệnh có thể được cây này cứu chữa) nhờ vào thuộc tính "có thể chữa bệnh" của nó. Tình hình cũng hệt như thế với các phán đoán, chẳng hạn: "Vật thể này là đàn hồi", "Dụng cụ này là hữu ích", "Hình phạt này có tác dụng răn đe" v.v... Thuộc tính của các phán đoán ấy là những quy định-phản tư, tuy đã vượt ra khỏi tính cá biệt trực tiếp của chủ thể [như trong phán đoán về Chất], nhưng Khái niệm của chủ thể ấy vẫn *chưa* được vạch rõ. – Đây là phương cách phán đoán thường được dùng nhất ở trong lập luận thường ngày của ta. Đối tượng càng cụ thể bao nhiêu, nó càng mang lại nhiều khía cạnh bấy nhiêu cho việc phản tư, thế nhưng, sự phản tư không bao giờ tát cạn được hết bản tính riêng có của đối tượng, nghĩa là, không tát cạn được hết *Khái niệm* của nó.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §174

b. Phán đoán của sự phản tư

- Chủ ngữ và vị ngữ của phán đoán về chất là tính cá biệt và tính phổ biến *trừu tượng*. Trong khi đó, trong phán đoán đồng nhất, cái cá biệt được thiết định *như là* cá biệt trong sự phản tư-trong-mình (một cách bản chất). Cũng thế, phán đoán vô hạn đòi hỏi rằng: tính phổ biến của vị ngữ không còn là một tính phổ biến đơn giản hay một Chất trực tiếp mà phải là một cái phổ biến được thiết định *như là* phổ biến, nghĩa là, một cái phổ biến thể hiện sức mạnh *tập hợp* các mômen khác nhau của sự quy định của nó trong sự ngang bằng với mình (§163). Phán đoán *phản tư* là phán đoán thực hiện *đòi hỏi song đôi* ấy.

- Chủ ngữ của phán đoán phản tư là Khái niệm được thiết định như là *cơ sở*, tức như là bản chất vừa tồn tại-trong-mình, vừa trong quan hệ với *sự hiện hữu* mà nó làm cơ sở. Vì lẽ cái cá biệt đã

phản tư-trong-mình (và cũng bắt buộc phản tư trong-cái-khác) như là cá biệt, nên chủ ngữ của phán đoán không còn là một Cái-gì-đó (có những thuộc tính trực tiếp thuộc Tồn tại) mà là *một cái đang hiện hữu* (thuộc Bản chất), nghĩa là: những thuộc tính của nó quan hệ một cách phản tư với một *thế giới hiện tượng*, là nơi tập hợp những "chất liệu" vốn tạo nên vật tính của nó (§§124-132). Trong *sự hiện hữu* (tức trong sự thống nhất trực tiếp của sự phản tư-trong-mình và sự phản tư-trong-cái-khác), chủ ngữ trừu tượng của phán đoán không còn mang tính chất của "Chất" trực tiếp, mà là ở trong mối Quan hệ và trong *sự nối kết với một cái khác*, tức với một thế giới hiện tượng bên ngoài, nơi thể hiện sự phụ thuộc của nó vào cái toàn thể bao trùm và có tính đặt cơ sở của bản chất. Như thế, *vị ngữ* của phán đoán phản tư chính là *tính quan hệ* của chủ ngữ-hiện hữu với những sự hiện hữu khác, và, qua đó, với cái toàn thể của bản chất-hiện tượng. *Tính phổ biến* của vị ngữ không còn có sự trừu tượng, đơn giản của một Chất tùy thuộc (inherent) trực tiếp vào chủ ngữ, trái lại, tương ứng với tính phản tư của chủ ngữ, cũng đón nhận ý nghĩa của tính quan hệ này, diễn đạt Quan hệ của một cái đang hiện hữu với những cái đang hiện hữu khác trong một tổng thể hiện tượng gắn liền với bản chất-cơ sở. Hegel cho nhiều ví dụ trong lĩnh vực thường nghiệm, nhưng nếu ta chuyển chúng thành ví dụ trong lĩnh vực lôgíc, ta có chẳng hạn: phán đoán phản tư sau đây: "cái Khái niệm cá biệt này (chẳng hạn: tồn tại-hiện có, độ, sự đồng nhất, nguyên nhân v.v...), về *bản chất*, là một bộ phận của Khái niệm được thiết định trong tính toàn thể của nó" (hay: là một môMen có tính *hiện tượng*, là nơi lực nội tại của Khái niệm được thiết định = bản chất biểu hiện ra bên ngoài hay ngoại tại hóa thành hiện tượng). Tất nhiên, ở cấp độ này, tính phổ biến của vị ngữ chưa có được tính tuyệt đối của một tính phổ biến *hiện thực* hay mang tính *khái niệm* (như hai loại phán đoán tiếp theo) mà chỉ là một tính phổ biến có tính *tương quan* của một *bản chất* vẫn tự duy trì kinh qua tính đa tạp-hiện tượng của những cái đang hiện hữu.

- Tóm lại, tính phổ biến của vị ngữ không còn là trực tiếp như trong phán đoán về chất, mà mang tính bản chất. Tương ứng với nó, *tính đặc thù* của phán đoán phản tư đã được làm phong phú lên bởi quan hệ với tính đặc thù của phán đoán về chất: hệ từ ("LÀ") không còn diễn ta *sự tùy thuộc trực tiếp* của một Chất với

chủ ngữ mà nói lên sự tùy thuộc *về bản chất* của chủ ngữ với một cái toàn thể mạch lạc của hiện tượng.

§175

1. **Chủ thể – cái cá biệt *như là* cái cá biệt (trong phán đoán *cá biệt*) – là một cái phổ biến;**

2. **Trong quan hệ này, nó được nâng lên khỏi "tính cá biệt" của nó. Sự mở rộng này [chỉ] là một sự mở rộng ngoại tại, là sự phản tư chủ quan [chỉ mang lại] thoạt đầu *tính đặc thù* bất định (trong phán đoán *đặc thù* – vốn vừa khẳng định vừa phủ định một cách trực tiếp –, cái cá biệt bị phân làm đôi bên trong nó: một mặt, quan hệ mình với mình, và, mặt khác, quan hệ với cái gì khác);**

3. **Một số [cái cá biệt] là cái phổ biến, và, vì thế, tính đặc thù được mở rộng thành tính phổ biến; hay nói khác đi, tính phổ biến này – được xác định bởi tính cá biệt của chủ thể – là *tính tất cả*[a] (tính "có chung"[b], tức tính phổ biến thông thường của *sự phản tư*).**

S327 **Giảng thêm:**

Khi được xác định ở trong phán đoán *cá biệt* như là một cái phổ biến, chủ thể vượt ra khỏi chính nó, không còn là cái cá biệt đơn thuần nữa. Khi ta nói: "Cây này có khả năng chữa bệnh" thì có nghĩa: không phải đơn thuần chỉ có cây ấy mới có khả năng chữa bệnh mà có *một số* hay có *nhiều* cây như thế, và điều này mang lại cho ta phán đoán *đặc thù* ("Một số cây là có khả năng chữa bệnh", "Một số người là có óc phát minh" v.v...). Nhờ vào "tính đặc thù" này, cái cá biệt một cách trực tiếp mất đi tính độc lập-tự chủ của nó và trở nên có sự nối kết

[a] Allheit / allness; [b] Gemeinschaftlichkeit / communality.

với cái khác. Với tư cách là con người [cá biệt] *này*, người ấy không còn đơn thuần là một con người riêng lẻ, cô độc mà ở bên cạnh những người khác và là một trong số đông. Và, chính vì lý do đó, người ấy thuộc về cái phổ biến *của chính mình*, và, do đó, đã được nâng lên. Phán đoán đặc thù vừa khẳng định vừa phủ định. Nếu chỉ có một số vật thể là có tính đàn hồi [khẳng định], thì những vật thể còn lại là không đàn hồi [phủ định].

- Đến lượt nó, điều này lại bao hàm việc tiến lên hình thức *thứ ba* của phán đoán-phản tư, đó là, phán đoán về *tính tất cả*[a] (vd: "Tất cả mọi người đều sẽ chết"; "Tất cả mọi kim loại đều dẫn điện"...). Tính tất cả là *hình thức đầu tiên* của tính phổ biến mà sự phản tư thường gặp nhất. Ở đây, những cái cá biệt tạo nên cái nền tảng, và chính thông qua việc làm chủ quan của ta mà chúng được tập hợp chung lại và được xác định như là "tất cả". Ở đây, cái phổ biến tỏ ra chỉ như là một sợi dây ngoại tại bao bọc hết mọi cái cá biệt vốn tồn tại mỗi cái cho riêng nó (für sich) và dửng dưng đối với nhau. Thế nhưng, trong thực tế, chính cái phổ biến mới là cơ sở và nền đất[b], là gốc rễ và bản thể của cái cá biệt. Chẳng hạn, khi ta xem xét Caius, Tius, Sempronius [tên riêng, tương tự như "anh Xoài, anh Ổi, anh Mít...] cùng với tất cả những cư dân còn lại của một thành phố hay một đất nước, thì việc tất cả họ đều là những con người không phải đơn thuần là cái "chung" giữa họ; trái lại, "con người" là *cái phổ biến* của họ, là *Loài* của họ; và tất cả mọi cá nhân này đều không thể là chính mình nếu không phải là thuộc Loài này.

  Tình hình lại hoàn toàn khác với cái gọi là "tính phổ biến" hời hợt, là cái, trong thực tế, cũng thuộc về tất cả mọi cái cá biệt như cái gì có "chung" giữa họ với nhau. Ta đã từng nói rằng một cái mà con người có chung khác với thú vật là "trái tai".

---

[a] die Allheit / the allness; [b] Grund und Boden / ground and soil.

Nhưng, rõ ràng là nếu giả sử ai đó không có trái tai thì điều này ắt cũng chẳng có ảnh hưởng gì đến những phần còn lại của sự tồn tại, của tính cách, của những năng lực... của người ấy, trong khi thật vô lý khi cho rằng Caius có thể rất dũng cảm, rất thông thái v.v... mà lại không phải là một con người[209]. Con người cá biệt là gì trong cái đặc thù chỉ trong chừng mực trước hết là "con người xét như là con người" và ở bên trong cái phổ biến; và cái phổ biến ấy không phải chỉ là cái gì *ở bên ngoài* và *ở bên cạnh* những Chất trừu tượng khác, hay chỉ là những sự quy định phản tư, mà đúng hơn, là cái thâm nhập vào tất cả mọi cái đặc thù và bao hàm chúng ở trong chính nó.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §175

Tiểu đoạn này trình bày *ba loại* phán đoán phản tư: a) phán đoán *"đơn nhất" ("singulares" Urteil)*; 2) phán đoán *"đặc thù"* hay *"một số cái đơn nhất" ("particulares" Urteil)*, và, 3) phán đoán *"phổ biến"* hay *"tất cả mọi cái" ("allgemeines" Urteil)*. Hegel viết quá ngắn gọn nên ta cần làm rõ hơn một chút:

1) *Phán đoán về lượng*, như đã biết, là một phán đoán về sự tùy thuộc, ví dụ: "Khái niệm là một Cái-gì-đó có Chất là một đại lượng". (Chúng ta thử lấy ví dụ ở lĩnh vực lôgíc thay vì lấy ví dụ trong lĩnh vực cảm tính thường nghiệm). Trong khi đó, ở đây, *phán đoán phản tư* (tức, có tính bản chất) là cái cá biệt, *xét như* một cái đơn nhất, là một mômen có tính *hiện tượng* của một cái phổ biến-bản chất: ví dụ: "cái đơn nhất này (tức cái *đang hiện hữu* đơn lẻ: độ, cơ sở, nguyên nhân v.v.) là *hiện tượng* của Khái niệm được thiết định (= bản chất)". Đó là PHÁN ĐOÁN ĐƠN *NHẤT* HAY ĐƠN LẺ (das *singuläre* Urteil) mà chủ ngữ của nó

---

[209] G. S. H, trong bản dịch tiếng Anh, đưa ra một nhận xét thú vị: *Lôgíc học* của Hegel bàn về những chân lý *phổ biến* của sự quan sát khoa học và quy luật tự nhiên. Nhưng, ví dụ trên đây (về "trái tai của con người") cho thấy "chân lý" triết học thật ra cũng là một Khái niệm có tính chất "đánh giá": "Nếu trái tai biết *nói*, ắt ta phải xét lại triệt để các Khái niệm của *con người* chúng ta". (Sđd, tr. 332, chú thích 15 / §175A).

là *một* cái đang *hiện hữu* đơn lẻ một cách trực tiếp: cái này hay cái kia, tức: cái khái niệm đang hiện hữu đơn lẻ này hay cái khái niệm đang hiện hữu đơn lẻ kia... (Chú ý: trong §163, đã có *Nhận xét* rằng *"tính cá biệt" / Einzelheit* đơn thuần trực tiếp chỉ có mặt trong phán đoán. Và, để phân biệt giữa "tính cá biệt (phổ biến) đúng nghĩa" của Khái niệm với tính "đơn nhất" trực tiếp của chủ ngữ trong phán đoán "đơn nhất", Hegel dùng hai tính từ khác nhau: *"einzeln" / "cá biệt"*, và *"singulär / (tạm dịch là) đơn nhất hay đơn lẻ*. (G. S. H đành dịch chữ *"singulär"* này sang tiếng Anh bằng cách đặt trong ngoặc kép: "singular"; còn Bourgeois đề nghị dịch sang tiếng Pháp: "individuel-singulier").

2) Trong quan hệ *"thâu gồm" (Subsumption)* của vị ngữ, qua đó một "cái này" riêng lẻ trở thành một cái phổ biến của sự phản tư, chủ ngữ được nâng cao lên khỏi *"tính đơn nhất" (Singularität) trực tiếp* của điểm 1. Thật thế, vị ngữ của phán đoán này biểu thị cái tồn tại-tự-mình phức tạp của Khái niệm được thiết định như là bản chất, và, trong quan hệ với nó, chủ ngữ đơn nhất chỉ là một mômen hiện tượng không bền vững, không gắn liền với tính phổ biến của vị ngữ. Vậy, không phải một "cái này" riêng lẻ là một cái phổ biến-bản chất, vì cái tự-mình phức tạp và mạch lạc của bản chất-toàn diện rõ ràng là *rộng* hơn nhiều so với một "cái này" riêng lẻ. Vì thế, *chân lý* sát cận nhất của phán đoán đơn nhất là *phán đoán "đặc thù" (das particuläre Urteil)* được phát biểu: *"Một số Khái niệm đơn nhất đang hiện hữu là những hiện tượng của Khái niệm được thiết định"* (ở đây cũng thế, để phân biệt giữa tính đặc thù của Khái niệm xét như Khái niệm và tính "đặc thù" trừu tượng và ngoại tại của chủ ngữ của phán đoán, Hegel phân biệt hai tính từ: *"besonder"* và *"particulär"*).

- Khi đi từ "một cái này" đơn nhất sang "một số cái này", chủ ngữ tự mở rộng và tiếp thu tính phổ biến được bao hàm trong vị ngữ. Nhưng, sự mở rộng này của chủ ngữ vẫn là "ngoại tại" đối với bản thân chủ ngữ. Quy định mang tính khái niệm cho chủ ngữ của phán đoán đơn nhất là *tính "đơn nhất" trực tiếp (Singularität)* chứ không phải *tính cá biệt (Einzelheit)* toàn thể hóa của Khái niệm. Kết quả của sự mở rộng này (hay của *ngoại diên* lớn hơn này) của chủ ngữ thoạt đầu chỉ là *tính đặc thù* còn bất định của *"một số* cái này".

3) *"Một số cái (Einige / some / qualques-uns) là cái phổ biến"*: đó là phát biểu trừu tượng nhất của phán đoán "đặc thù". Nó tất yếu có tính bất định và hàm hồ. Nhưng, đó chỉ là một trạng thái tạm thời trong sự triển khai của phán đoán. Thật thế, nếu "một số cái" là phổ biến, có nghĩa cụ thể là: Khái niệm được thiết định là một cái phổ biến (một "vũ trụ") hay một thế giới có thể làm cho mọi hiện hữu đơn nhất trở nên trong suốt, nghĩa là không có một "vật-tự thân" khép kín chống lại lực nội tại và toàn diện của Khái niệm tự thiết định như là bản chất-phổ biến. Cái phổ biến của sự phản tư (bản chất) bao trùm lên bất kỳ "cái này" nào, nghĩa là nó *thâu gồm* không chỉ tính "đặc thù" bất định của "một số cái" mà là cái toàn thể cụ thể của *"tất cả"* mọi Khái niệm đang hiện hữu. "Tính toàn thể" này được hình thành xuất phát từ tính "đơn nhất riêng lẻ" nên cũng không phải là tính *Toàn thể (Totalität)* biểu thị sự *thống nhất* hay *nhất thể* của các mômen, mà là tính *Tất cả (Allheit)* như là *tổng số* được hình thành bởi tính đa tạp *đã hoàn tất*. Đó là tính "đặc thù" của chủ ngữ "đơn nhất" đã được mở rộng theo kích thước bao trùm của tính phổ biến. Dù sao, tính phổ biến của Khái niệm được thiết định chỉ được quy định *cụ thể* là *ở trong* và *từ* sự trực tiếp-hiện tượng của sự hiện hữu đơn nhất, nếu không, nó chỉ vẫn là tính phổ biến *không hiện thực* của một sự phản tư *thuần túy*. Do đó, trong tính toàn thể như là *"Tất cả"* hay *"Tổng thể" (Allheit)*, cái đơn nhất của sự phản tư đã được *phổ biến hóa*; nói khác đi, sự thống nhất giữa cái cá biệt *như là* cá biệt và cái phổ biến *như là* phổ biến *được khôi phục* thông qua sự phân hóa Khái niệm bằng phán đoán, nhờ vào loại phán đoán phản tư này.

Đồng thời, trong cái toàn thể xét như là *tổng thể* này, cái phổ biến của sự phản tư bị cá biệt hóa. Tất nhiên, tính phổ biến của Khái niệm *chưa* được cụ thể hóa trong một *tính cá biệt-phổ biến* như sẽ thấy trong các phán đoán tiếp theo, mà chỉ mới được phản tư của Quan hệ hay của sự nối kết bản chất, nghĩa là chỉ có thể *thâu gồm* trong nó tính đơn nhất bằng cách *tổng thể hóa* hay tập hợp mọi cái đang hiện hữu cá biệt trong một thế giới duy nhất. Như là "tổng thể" đầy đủ của những cái đang hiện hữu đơn nhất, chủ ngữ là chủ ngữ của *PHÁN ĐOÁN "PHỔ BIẾN"* (lẽ ra Hegel phải dùng chữ "universelles Urteil" thay vì "allgemeines Urteil, tương tự như đã dùng các tính từ "singulär" và "particulär" thay cho "einzeln" và "besonder" trước đó!): *"tất cả đều là cái phổ biến"*, chẳng hạn trong phát biểu: "tất cả mọi Khái niệm *đơn nhất* đang

hiện hữu đều, về bản chất, là *hiện tượng* của Khái niệm được thiết định". Ta thấy ở đây "tính phổ biến" ở chủ ngữ (chỉ mới như là tính phổ biến của *sự phản tư*) rất quen thuộc với *giác tính*, vì nó diễn tả tính phổ biến chưa phải như một "Loài-bản thể" mà chỉ mới như là một tính quy định có *chung* cho mọi cá thể được tập hợp trong tính "tất cả" (Allheit) của chủ ngữ.

S328 **§176**

Vì lẽ chủ thể cũng được xác định như là cái phổ biến, nên sự đồng nhất của nó với thuộc tính, và, do đó, cả sự quy định của bản thân phán đoán cũng *được thiết định* như là dửng dưng. Sự thống nhất này của *nội dung* – như là tính phổ biến đồng nhất với sự phản tư-vào trong-mình một cách phủ định của chủ thể – biến quan hệ-phán đoán thành một quan hệ *tất yếu*[a].

Giảng thêm:

Sự tiến lên từ phán đoán-phản tư về *tính tất cả* đến phán đoán tất yếu cũng đã có mặt trong ý thức thông thường của ta, khi ta nói rằng: điều gì thuộc về *tất cả* thì cũng thuộc về *Loài*, và, vì thế, là tất yếu. Khi ta nói "tất cả mọi cây", "tất cả mọi con người" v.v..., điều này cũng đồng nghĩa như khi ta nói: "*Cây* xét như cái cây", "*Con người* xét như con người" v.v...[b].

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §176

Tiểu đoạn §176 chuẩn bị cho bước chuyển từ phán đoán phản tư sang phán đoán về sự tất yếu.

---

[a] notwendige Urteilsbeziehung / necessary judgmental relation; [b] "**die** Pflanze", "**der** Mensch" / "the plant **as such**", "man **as such**".

- Trong phán đoán phổ biến, tính phổ biến không còn là đặc quyền của vị ngữ nữa, vì chủ ngữ cũng được quy định như là phổ biến. Đành rằng tính phổ biến của chủ ngữ thoạt đầu chỉ mới là tính phổ biến của sự phản tư, nghĩa là tập hợp một cách ngoại tại *tất cả mọi* cá thể có chung một tính quy định bản chất. Nhưng cái phổ biến *đúng thật* cũng không còn xa nữa, vì ngay trong phán đoán quen thuộc: "Tất cả mọi người đều phải chết", ta có thể thay thế chữ "tất cả mọi người" bằng chữ "con người", tức, đó là phán đoán phổ biến khẳng định *tất cả mọi* cái đang hiện hữu đơn nhất đều là *một* cái đơn nhất hiện hữu *nói chung* như là *Loài (Gattung / genus / genre)*. Vậy, phán đoán phổ biến đã thiết định *sự đồng nhất* của chủ ngữ và vị ngữ, dù tính phổ biến của chủ ngữ lẫn của vị ngữ thoạt đầu chỉ mới là một cái phổ biến của sự phản tư.

- Thế mà, sự khác biệt về *hình thức* giữa chủ ngữ và vị ngữ vẫn còn *quy định hình thức của phán đoán (die Urteilsbestimmung)*. Tuy nhiên, do sự đồng nhất giữa chủ ngữ và vị ngữ đã được bản thân phán đoán thiết định, nên sự thiết định ấy đã trở nên *"dửng dưng" (gleichgültig / indifferent)* với bản thân hình thức quy định ấy của phán đoán. Sự "dửng dưng" này (của hình thức phán đoán, trong đó hai quy định hình thức là chủ ngữ và vị ngữ tự đồng nhất hóa và chuyển sang nhau) không có nghĩa là sự tiêu biến trừu tượng của phán đoán mà chỉ biểu hiện việc chuyển sang một loại hình phán đoán khác. Nói khác đi, phán đoán *mới* sẽ khôi phục lĩnh vực bản chất, nhưng ở mômen cao hơn, đó là mômen *hiện thực* như một sự *tự-biểu lộ* tuyệt đối của Khái niệm. Nói ngắn, trong phán đoán mới, Khái niệm không còn làm công việc phán đoán về chất lẫn phán đoán phản tư mà phán đoán một cách *hiện thực*, theo nghĩa: các sự khác biệt hình thức giữa chủ ngữ-hiện hữu và vị ngữ-bản chất được vượt bỏ trong sự thống nhất của sự triển khai *một nội dung duy nhất* luôn đồng nhất kinh qua mọi khác biệt về hình thức.

- Vậy, kết quả của phép biện chứng của phán đoán phản tư là sự thống nhất-đồng nhất minh nhiên của *nội dung* kinh qua sự dị biệt hóa về hình thức giữa chủ ngữ cá biệt và vị ngữ phổ biến. Bây giờ, ta có một sự tương ứng giữa một bên là chủ ngữ đã được phổ biến hóa và bên kia là Sự việc-bản chất đã được cá biệt hóa một cách cụ thể, khiến cho mối quan hệ hợp nhất của phán đoán – nhờ vào sự thống nhất này của nội dung – trở thành một quan hệ *tất*

yếu (§§147-149). Từ nay, hệ từ của phán đoán sẽ diễn tả một mối dây liên kết *tất yếu* giữa các hạn từ mà nó tách rời; và bản thân phán đoán sẽ là một *PHÁN ĐOÁN CỦA SỰ TẤT YẾU.*

3. Phán đoán tất yếu

§177

Phán đoán về sự tất yếu là phán đoán về sự đồng nhất của nội dung ở trong sự phân biệt của nó:

1. **Thứ nhất, trong thuộc tính (vị ngữ) của mình, chứa đựng *bản thể* hay *bản tính* của *chủ thể*, tức, chứa đựng cái phổ biến *cụ thể*: *Loài*; và thứ hai, (vì lẽ cái phổ biến này cũng bao hàm bên trong nó tính quy định như là [tính quy định] phủ định) nên thuộc tính chứa đựng tính quy định cơ bản *có tính loại trừ*: *Giống*. Ta gọi đây là *phán đoán nhất quyết*[a].**

2. **Tương ứng với tính bản thể của chúng, cả hai phương diện [chủ thể / thuộc tính] đều nhận được hình thái của hiện thực độc lập-tự chủ; sự đồng nhất của chúng chỉ là một sự đồng nhất *bên trong*, khiến cho hiện thực của cái này đồng thời *không phải là hiện thực của riêng nó*, mà là *tồn tại của cái kia*. Ta gọi đây là *phán đoán giả thuyết*[b].**

3. **Vì lẽ trong sự xuất nhượng[c] của Khái niệm, sự đồng nhất bên trong đồng thời được *thiết định*, nên cái phổ biến là Loài; Loài này là đồng nhất với chính mình [ngay cả] trong tính cá biệt loại trừ của nó. Phán đoán có cái phổ biến này nơi cả hai phương diện của nó [chủ thể / thuộc tính]: khi thì như là cái phổ biến, khi thì như là vòng tròn [toàn bộ phạm vi][d] của việc đặc thù hóa mang tính tự loại trừ của nó (Loài**

---

[a] kategorisches Urteil / categorial judgment; [b] hypothetisches Urteil / hypothetical judgment; [c] Entäußerung / uttering; [d] Kreis / circle.

ở đây là "Hoặc là-Hoặc là", cũng như "Vừa là-Vừa là"). Ta gọi đây là *phán đoán phân đôi* hay *ly tiếp*[a].

S329 Như thế, tính phổ biến – thoạt đầu đã được thiết định như là Loài, và bây giờ như là toàn bộ phạm vi[b] của những Giống của nó – qua đó được xác định và thiết định như là [cái] toàn thể.

Giảng thêm:

Phán đoán nhất quyết ("Vàng là kim loại"; "Hoa hồng là một cây") là phán đoán *trực tiếp* về sự tất yếu, và tương ứng với mối quan hệ về tính bản thể trong lĩnh vực Bản chất [§§150-152]. Sự vật nào cũng là một phán đoán nhất quyết; nghĩa là, sự vật nào cũng có bản tính mang tính bản thể[c] của nó; bản tính này hình thành nên nền tảng vững chắc và bất biến của nó. Chỉ khi nào ta xem xét những sự vật từ quan điểm về Loài của chúng, và như là được xác định một cách tất yếu bởi Loài, thì phán đoán mới bắt đầu là một phán đoán đúng thật. Nếu ta xem các phạm trù: "Vàng là đắt tiền", và "Vàng là một kim loại" là có cùng một cấp độ như nhau, thì phải gọi đấy là một khiếm khuyết trong đào tạo về Lôgíc học. Vàng đắt tiền là một quan hệ ngoại tại của nó với sự yêu thích và nhu cầu của ta, với phí tổn phải bỏ ra để sở đắc nó và v.v...; và vàng vẫn là vàng cho dù quan hệ ngoại tại này thay đổi hay biến mất. Ngược lại, việc nó là một kim loại tạo nên bản tính mang tính bản thể của vàng, mà nếu không có bản tính này thì bất kỳ điều gì khác hay bất kỳ điều gì được khẳng định về nó đều không thể tồn tại. Tình hình cũng hệt như thế khi ta nói: "Caius là một con người"; nhờ vào điều này, bất kỳ điều gì khác được ta khẳng định về anh ta cũng chỉ có giá trị và ý nghĩa, trong chừng mực tương ứng với bản tính-bản thể ấy của anh ta, tức của việc "là một con người".

---

[a] disjunktives Urteil / disjunctive judgment; [b] Umkreis / range; [c] substantielle Natur / substantial nature.

Nhưng, tất nhiên, ngay cả phán đoán nhất quyết cũng còn khiếm khuyết ở chỗ trong nó, mômen về *tính đặc thù* chưa có chỗ đứng thích đáng. Chẳng hạn, vàng tất nhiên là một kim loại, nhưng bạc, đồng, sắt và nhiều thứ khác cũng là kim loại; và việc "là kim loại" dừng dưng với những loại đặc thù [của kim loại] mà chúng thuộc về. Đó chính là nơi diễn ra sự tiến lên từ phán đoán khẳng quyết đến phán đoán *giả thiết*. Phán đoán giả thiết có thể được diễn đạt bằng công thức: "Nếu A, thì B". Ở đây, sự tiến lên cũng giống như sự tiến lên trước đây từ mối quan hệ về tính bản thể đến mối quan hệ về tính nhân quả [§§153-154]. Trong phán đoán giả thiết, tính quy định của nội dung tự cho thấy là được trung giới, là phụ thuộc vào một cái khác, và, đây chính là quan hệ giữa nguyên nhân và kết quả. Nói chung, ý nghĩa của phán đoán giả thiết là: thông qua nó, cái phổ biến được thiết định *trong tính đặc thù* của nó; và điều này mang lại cho ta *phán đoán phân đôi* như là hình thức thứ ba của phán đoán về sự tất yếu. "A là B hoặc là C hoặc là D"; "Một tác phẩm thi ca thì hoặc là sử thi, hoặc là trữ tình, hoặc là bi thảm", "Một màu sắc thì hoặc là đỏ, vàng hoặc xanh"... Cả hai phương diện [chủ thể / thuộc tính] của phán đoán phân đôi là đồng nhất; Loài là toàn thể những Giống của nó, và toàn thể những Giống là Loài. Sự thống nhất này giữa
S330 cái phổ biến và cái đặc thù là *Khái niệm*; và chính Khái niệm sẽ hình thành nên nội dung cho [loại] phán đoán tiếp theo đây.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §177

c. Phán đoán của sự tất yếu

- Cùng với phán đoán của sự phản tư, phán đoán của sự tất yếu cũng là việc khôi phục lĩnh vực của Bản chất bởi Khái niệm. Để làm trung giới giữa phán đoán về chất (hay về tồn tại-hiện có) với phán đoán của Khái niệm ở sau (§178), lôgíc của phán đoán còn phân biệt hai mômen của sự phản tư của bản chất: mômen sự vật-*hiện tượng* và mômen bản thể-*hiện thực*: cái trước thuộc về phán

đoán phản tư, cái sau thuộc về phán đoán tất yếu. Vậy, về mặt hình thức, ta thấy ở đây có sự phân chia thành *bốn bước* (thay vì "ba bước" quen thuộc). Lý do một phần là ở chỗ Hegel muốn suy tưởng lại theo kiểu của mình đối với *bốn loại* phán đoán đã được Kant phân tích trước đây (trong *Phê phán lý tính thuần tuý*, B95, Kant đề ra *"Bảng các phán đoán"* gồm bốn "đề mục" / Titeln: phán đoán về *Lượng* (phổ biến, đặc thù, đơn nhất), về *Chất* (khẳng định, phủ định, bất định); về *Tương quan* (nhất thiết, giả thiết, phân đôi) và về *Tình thái* (nghi vấn, xác định, tất nhiên)). Ở đây, mục đích của Hegel là muốn đặt cơ sở *tư biện* cho bốn loại phán đoán ấy. Ta ôn lại:

- Lôgíc học về Tồn tại cho thấy tồn tại chỉ là một ánh tượng của bản chất.
- Hai phần của Lôgíc học về Bản chất cho thấy bản chất chỉ ánh hiện trong tồn tại, hay, chính xác hơn, trong sự *hiện hữu-hiện tượng*. Nhưng, chỉ với *hiện thực* mới bắt đầu có sự thống nhất tuyệt đối giữa sự phản tư và sự trực tiếp, giữa bản chất và sự hiện hữu để trở thành sự tự do và tính chủ thể trong Lôgíc học về Khái niệm.

- Vậy, trong phán đoán phản tư phổ biến, chủ ngữ và vị ngữ đều được nâng lên thành tính phổ biến cụ thể: *trước hết*, dưới hình thức của một *Loài* tập hợp cụ thể tất cả mọi cá thể mà Loài thâm nhập nhờ tính phổ biến của nó; và *thứ hai*, dưới hình thức của một bản chất-hiện thực tự triển khai một cách *tất yếu* trong sự trực tiếp của sự hiện hữu. Sự đồng nhất này về nội dung – ở bên ngoài các sự khác biệt từ nay đã trở nên "dửng dưng" của hình thức – cho thấy sự quá độ sang một loại phán đoán hoàn toàn mới, trong đó sự phân chia theo kiểu phán đoán, ngay trong sự dị biệt hóa của nó, vẫn được bao hàm trong sự thống nhất minh nhiên và tất yếu của Khái niệm như là *hiện thực-bản thể* chứa đựng những tính quy định nội tại của chính nó. Tóm lại, phán đoán của sự *tất yếu* là phán đoán khẳng định *sự đồng nhất-hiện thực-bản thể-tất yếu* của nội dung ở trong và thông qua sự phân biệt của nó. Tương ứng với cấu trúc trừu tượng của mọi phán đoán, ta thấy nơi phán đoán tất yếu: trong vị ngữ là *nội dung* phổ biến như là phổ biến, còn trong chủ ngữ cũng chính là *nội dung* ấy nhưng như là tính cá biệt trực tiếp, được thiết định bởi sự tự-dị biệt hóa một cách minh nhiên và hiện thực của nội dung phổ biến.

- Phán đoán của sự tất yếu tự phát triển trong ba mômen: 1) *phán đoán nhất quyết (kategorisch)*; 2) *phán đoán giả thiết (hypothetisch)* và 3) *phán đoán phân đôi hay ly tiếp (disjunktiv)*.

1) Như đã nói, phán đoán của sự tất yếu, một mặt, ở trong *vị ngữ*, chứa đựng *bản thể* phổ biến của *chủ ngữ* cá biệt. Bản thể này là tính phổ biến đúng thật mang trong mình chủ ngữ cá biệt như một mômen của sự triển khai hiện thực của nó, chứ không còn là tính phổ biến thuần túy về chất hay chỉ đơn thuần phản tư của các loại phán đoán trước đây (chỉ dẫn đến một Chất trừu tượng của chủ ngữ hay đưa chủ ngữ đi vào trong một "tổng thể" hiện tượng) mà là cái phổ biến *cụ thể* và *nội tại*, nghĩa là: cái phổ biến tự quy định chính mình, còn cái tồn tại-hiện có cá biệt là sự *bộc lộ* cụ thể của chính mình.

- Nói cách khác, phán đoán của sự tất yếu, một mặt, chứa đựng trong vị ngữ hình thức cụ thể của cái phổ biến, đó là *LOÀI (Gattung)*. "Loài" (vốn là một phạm trù của Triết học về Tự nhiên!) biểu thị cái phổ biến cụ thể trong chừng mực đối lập lại tính cá biệt trực tiếp như đối với một mômen *bất tất*. Ở đây, trong bình diện lôgíc, vị ngữ-bản thể đối lập lại chủ ngữ bất tất, mặc dù nó tự cụ thể hóa mình trong đó.

- Vị ngữ của phán đoán tất yếu chứa đựng cái phổ biến cụ thể vốn là kết quả của phán đoán phản tư. Là cụ thể, cái phổ biến *được quy định nhất định*: nó có cả tính quy định tuyệt đối của chủ ngữ và đồng nhất hóa với sự phản tư-trong-mình phủ định của chủ ngữ. Nói ngắn, trong chừng mực bản thân được quy định cụ thể như là một chủ ngữ (chủ thể), cái phổ biến của Loài chỉ hiện hữu ở trong những *GIỐNG (Art)* đặc thù và trong những CÁ THỂ cá biệt. Không thể có Loài-phổ biến-cụ thể mà không chứa đựng hiện thực cụ thể đặc thù, và nhất là, nếu không có sự cụ thể tuyệt đối của chủ ngữ cá biệt, tức như là *loại trừ* những tính quy định khác (giống như cái tồn tại-cho-mình loại trừ những tồn tại-cho-mình khác: §§96, 97): tính quy định bản chất và loại trừ này của *LOÀI* chính là *GIỐNG*. Sự cá thể hóa của Giống được tiền-giả định như là tính loại trừ, và cũng có nghĩa là tập hợp trong nó mọi cá thể thuộc Giống của mình, đối lập lại một Giống khác. Vậy, chủ ngữ của phán đoán chứa đựng Giống-loại trừ này. Nói cách khác, được quy định một mặt như là chứa đựng trong vị ngữ tính

phổ biến cụ thể của *Loài*, và, mặt khác, chứa đựng trong chủ ngữ tính đặc thù-loại trừ – và, do đó, cá thể hóa của *Giống*, phán đoán ấy là *PHÁN ĐOÁN NHẤT THIẾT (kategorisch)*.

- Vậy là sự thống nhất của Khái niệm tự khôi phục một cách cụ thể trong phán đoán, vì cái phổ biến của Loài là *hiện thực* duy nhất tập hợp các *Giống* và *các cá thể* trong đó nó tự phân chia và phân hóa. Ở cấp độ lôgíc, phán đoán *nhất quyết* là phán đoán nơi đó bản thể-duy nhất đúng thật của Logos (tức sự Tự do) tự khẳng định như là Loài phổ biến, qua đó nó thiết định cái hiện thực *bất tất* (như là tiền-giả định của nó trước đây) như là Giống *được quy định nhất định* (tức: *tất yếu*), trong đó nó tự đặc thù hóa (hay tự dị biệt hóa). Nói cách khác, sự Tự do là "Loài"-lôgíc tối hậu mà *tồn tại* (với tất cả mọi phạm trù đơn nhất) *tất yếu* là một *Giống* (bản thân Giống cũng được cá thể hóa trong từng mỗi phạm trù). Đối với bản chất cũng thế: sự Tự do là bản thể của Logos, còn bản chất là một tiền-giả định tất yếu nhưng vốn bất tất của sự tự do này, và, bây giờ, được khôi phục trong sự thống nhất của Khái niệm bản chất (với những phạm trù cá biệt khác nhau tạo nên nó) quan hệ với sự tự do của Khái niệm giống như một Giống (đặc thù và loại trừ) quan hệ với Loài phổ biến của nó.

2) Trong phán đoán nhất quyết ở trên, Khái niệm tự phân thành hai phía để cho hệ từ hợp nhất lại bằng sự liên kết *trực tiếp* của tính bản thể (§150). Nhưng, ta biết rằng vận động của bản thể chính là ở chỗ thiết định *tính tùy thể (hay tính bất tất)* như là khác biệt với mình, để trong đó, nó thể hiện sức mạnh tuyệt đối của nó (§152). Ta cũng nhớ rằng tính bản thể thể hiện như một Quan hệ phản tư, trong đó hai hạn từ đối lập một cách *trung giới* như là *nguyên nhân* và *kết quả*. Nói cách khác, dựa theo tính bản thể, hay đúng hơn, dựa theo sự *khác biệt* do bản thể-đã-phát triển thiết định, hai phía của phán đoán (tức chủ ngữ = Giống được cá thể hóa) và vị ngữ (Loài) đều mang hình thái (Gestalt) của một hiện thực độc lập-tự tồn. Tất nhiên, sự *đồng nhất* tuyệt đối của sự tất yếu vẫn bảo tồn và tác động cả hai, nhưng chỉ như là một sự đồng nhất *bên trong* và *bị che giấu* (§157). Hiện thực của phía này *tất yếu* gắn liền với hiện thực của phía kia, nhưng vì sự đồng nhất này chưa được "khai mở" như là sự tự do, nên hiện thực của mỗi phía chưa phải là *của chính nó* mà là *của phía kia*, do đó, trước đây (§159), Hegel đã gọi chân lý của sự tất yếu là sự "giao phối *với chính mình* ở trong cái khác". Vậy, phán đoán khôi phục, ở cấp

độ Khái niệm. Quan hệ của *tính nhân quả*, nơi đó nguyên nhân và kết quả "tạo ra" nhau một cách hỗ tương nhưng *chưa* được thiết định mình nhiên như là *CAUSA SUI* (nguyên nhân tự thân), tức như là Khái niệm; phán đoán ấy chính là *PHÁN ĐOÁN GIẢ THIẾT*.

- Gọi là "giả thiết" (hypothetisch) vì nó không còn khẳng định sự hiện hữu trực tiếp của hai hạn từ do nó (phán đoán) nối kết mà chỉ khẳng định *tính hình thức thuần túy* của việc đặt điều kiện hỗ tương và tất yếu, diễn đạt trong mệnh đề: "*nếu* A thì B" và "*nếu* B thì A".

- Khuyết điểm của phán đoán *nhất quyết (kategorisch)* trước đây là ở chỗ khẳng định *một cách trực tiếp* rằng Loài phổ biến có sự tồn tại trực tiếp của nó ở trong một Giống được cá thể hóa, nhưng không làm rõ sự liên kết *tất yếu* khiến chúng chuyển sang nhau. Trong khi đó, đặc điểm của phán đoán *giả thiết* chính là mômen cho thấy rằng, khi phân hóa thành Loài và Giống độc lập-tự tồn, thì Loài xét như là Loài và Giống xét như là Giống không hề có *sự bền vững* riêng của chúng (cũng như "nguyên nhân" và "kết quả" trong lĩnh vực Bản chất), trái lại, do sự nối kết tất yếu, *chỉ* là những cái đặc thù luân phiên nhau một cách thuần túy ở bên trong một tính phổ biến rộng hơn vốn bao hàm chúng trong sự thống nhất-đồng nhất của nó và *tự toàn thể hóa* một cách cụ thể ở trong chúng. Tính toàn thể ấy sẽ được thiết định trong *phán đoán phân đôi* hay *phán đoán ly tiếp* sau đây.

3. Bây giờ, Hegel dùng lại chữ *"xuất nhượng" (Entäußerung)* đã gặp ở §166 với nghĩa: đối với Khái niệm, phán đoán là sự "xuất nhượng" của nó, nghĩa là, nó thái hồi hay "nhượng bỏ" sự trực tiếp của mình, qua đó tạo ra những điều kiện để thể hiện chính mình một cách cụ thể (ta nhớ rằng *"xuất nhượng"* vốn là một phạm trù *tâm lý học*: §§451, 462, 463, tập III nói lên mômen của sự hình dung bằng biểu tượng, khi chủ thể nội tại hóa đối tượng được trực quan bằng cách mang lại trong nội tâm mình sự ngoại tại của một tên gọi tái tạo đối tượng ấy trong ký ức để không cần dựa vào một trực quan hay một hình ảnh cảm tính nữa. Ở đây, phạm trù này được áp dụng vào cho phán đoán, trong chừng mực Khái niệm thiết định bên trong chính mình một tính ngoại tại (tức phán đoán), là nơi nó chỉ tự "nhượng bỏ" chính mình *để đi đến với chính mình một cách tốt hơn*.

Sự "nhượng bỏ" bản thân mình của Khái niệm ở trong phán đoán đạt tới cao điểm trong phán đoán *giả thiết*, vì phán đoán này là một mệnh đề hơn là một phán đoán: nó không có chủ ngữ lẫn vị ngữ mà chỉ thiết định sự nối kết tất yếu của tính nhân quả qua lại giữa Loài và Giống, là hai hạn từ tự phân chia của Khái niệm. Song, ta nhớ rằng chân lý của *"hành động tương tác"* (§155) chính là ở chỗ: hai hạn từ được dị biệt hóa, về mặt tự-mình và cho-mình, là *"cùng một cái"*, theo kiểu: sự đồng nhất còn ở bên trong và bị che giấu của sự tất yếu nay đã được thiết định *minh nhiên* và chuyển hóa thành sự trao đổi đồng nhất thuần túy của Khái niệm với chính mình. Ở đây, chính sự vận động biện chứng của *hành động tương tác* được khôi phục ở cấp độ Khái niệm và thể hiện trong *phán đoán phân đôi* hay *phán đoán ly tiếp (disjunktiv)*. Vậy, phán đoán thứ ba của sự tất yếu (tức *PHÁN ĐOÁN PHÂN ĐÔI* hay *PHÁN ĐOÁN LY TIẾP (disjunktiv)*), tức phán đoán có *cái phổ biến được quy định ở* cả hai phía, để làm chủ ngữ lẫn vị ngữ. Trong chủ ngữ, ta có cái phổ biến xét như cái phổ biến, tức *Loài* trong hình thức đơn giản, còn trong vị ngữ, ta cũng có *cùng một cái phổ biến ấy* nhưng như là vòng tròn của *mọi Giống đặc thù* nhất định và loại trừ lẫn nhau bởi sự cá biệt hóa của Loài. Cái phổ biến tức là cái phổ biến đơn giản hay là lĩnh vực phổ biến của Khái niệm *xét như Khái niệm* (§§163-165), còn cái phổ biến sau (Giống) là cái toàn thể được hình thành bởi Khái niệm *đã được phán đoán*, tức đã được phân chia như là tồn tại, bản chất hoặc như là bản thân Khái niệm (như ở tiểu đoạn sau). Nói cách khác, nếu dựa theo mômen của sự đồng nhất-*khẳng định* với mình, thì Loài đơn giản (như thể hiện trong chủ ngữ) **hoặc là** một Giống, vì sự tự do của Khái niệm có mặt khắp nơi trong từng mômen. Còn dựa theo mômen *loại trừ* của việc đặc thù hóa và cá biệt hóa của nó, Loài-nhất định (như thể hiện trong vị ngữ) ***hoặc là*** một Giống ***hoặc là*** một Giống khác vì mỗi Giống là một sự khác biệt nhất định của Khái niệm. Nói tóm, trong phán đoán phân đôi hay ly tiếp, Loài vừa ***hoặc là-hoặc là*** vừa ***không chỉ-mà còn*** là những Giống của nó.

- Vậy, trong phán đoán phân đôi, tính phổ biến thoạt đầu được phán đoán như là Loài ở trong chủ ngữ, rồi bây giờ, trong vị ngữ, cũng như là vòng tròn hoàn chỉnh của những Giống của nó. Nói cách khác, tính phổ biến không chỉ được quy định về nguyên tắc mà được thiết định minh nhiên như là cái toàn thể, nơi đó cái toàn

bộ được diễn đạt bởi chủ ngữ hiện diện trong từng mỗi mômen được phân biệt ở trong vị ngữ.

- Tóm lại, phán đoán từ nay có nội dung là bản thân Khái niệm với tư cách là cái toàn thể hoàn chỉnh đồng nhất hóa với tính phổ biến đơn giản của sự tự do của nó: chẳng hạn khi nói: "sự tự do đơn giản của Khái niệm thì *hoặc là* Khái niệm xét như Khái niệm, *hoặc là* Khái niệm được phán đoán thành tồn tại, bản chất hay Khái niệm". Sau cùng, phán đoán có nội dung là *bản thân Khái niệm* sẽ là *PHÁN ĐOÁN CỦA KHÁI NIỆM.*

4. Phán đoán của Khái niệm

§178

***Phán đoán* của *Khái niệm* có Khái niệm – cái toàn thể trong hình thức đơn giản – như là nội dung của nó, [hay nói khác đi], có cái phổ biến với tính quy định hoàn chỉnh của nó. Chủ thể [chủ ngữ] trước hết:**

1. **là cái cá biệt có thuộc tính [vị ngữ] của nó là sự *phản tư* của cái đặc thù về cái phổ biến của nó: sự nhất trí hay không nhất trí của hai sự quy định này. Đó là *phán đoán khẳng quyết (assertorisch)* về cái gì là tốt, là đúng thật, là đúng đắn v.v...**

   Chỉ phán đoán nào xét xem một đối tượng, một hành vi v.v... là tốt hay xấu, là đúng thật, là đẹp đẽ v.v... mới được xem là một phán đoán [thực sự] ngay ở trong đời sống thông thường chứ ta không bao giờ gọi ai đó là có "năng lực phán đoán" [chỉ] vì người ấy biết cách đưa ra được những phán đoán khẳng định hoặc phủ định đại loại: "Đóa hồng này màu đỏ", hay: "Bức tranh này màu đỏ, màu xanh, bám bụi" v.v...

   Do dựa vào nguyên tắc của cái biết trực tiếp và của lòng tin, nên phán đoán khẳng quyết đã được biến thành miếng đất và hình thức cơ bản của học thuyết, kể cả trong triết

học. | Nhưng, trong xã hội, phán đoán khẳng định phải được xem là không ổn, khi nó có tham vọng khẳng định giá trị cho riêng nó (für sich). Trong những tác phẩm gọi là "triết học" – dựa vào nguyên tắc của cái biết trực tiếp và của lòng tin –, người ta có thể đọc hàng trăm những sự *cam kết*, *khẳng quyết* về nào là lý tính, tri thức, tư duy v.v...; và vì lẽ quyền uy bên ngoài không còn được đếm xỉa đến nữa, nên chúng cứ tìm cách có được sự chấp nhận bằng việc lặp đi lặp lại bất tận cùng một khẳng quyết.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §178

d. Phán đoán của Khái niệm

- Thông qua sự vận động của phán đoán *phản đối (hay ly tiếp)* vừa nói, *PHÁN ĐOÁN CỦA KHÁI NIỆM* có nội dung là Khái niệm *được thiết định* như là Khái niệm, nghĩa là, theo định nghĩa ở §160, Khái niệm được thiết định như là cái toàn thể-nhất định tập trung trong hình thức đơn giản, tức trong sự tự do tồn tại-cho-mình, *hoặc*, ngược lại, Khái niệm được thiết định như là cái phổ biến đơn giản với tính quy định đầy đủ của nó. Bây giờ, tính phổ biến cụ thể một cách tuyệt đối này của Khái niệm – với tư cách là tính cá biệt – tự dị biệt hóa một cách tự do và thiết định minh nhiên *ba* phán đoán sau cùng của Khái niệm toàn diện: 1. phán đoán *xác định (assertorisch)*; 2. phán đoán *nghi vấn (problematisch)* và 3. phán đoán *tất nhiên (apodistisch)*. (xem thêm: Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B95. Bảng các phán đoán, đề mục thứ 4: Phái đoán tình thái / Modalität: nghi vấn – xác định – tất nhiên).

1. Vì lẽ bây giờ Khái niệm cá biệt – khi đối diện với Khái niệm toàn diện – không còn là một "cái này" thuần túy, mà là một "cái này" có một tồn tại-hiện có đặc thù (chẳng hạn, Khái niệm cá biệt "*này*" là *độ*, là *cơ sở*, là *cái bên trong* v.v...), nên vị ngữ của phán đoán của Khái niệm diễn tả chính xác Quan hệ nhất định của cái tồn tại-hiện có đặc thù ấy của chủ ngữ với tính phổ biến của Khái niệm toàn diện (hay nói như trong *Chính văn*, vị ngữ là *sự phản tư* của tồn tại-hiện có đặc thù về cái phổ biến cụ thể và bao trùm của nó).

- Việc quy chiếu này của chủ ngữ cá biệt với toàn thể cụ thể của Khái niệm tất yếu phải là việc *tương ứng* hay *không-tương ứng* của Khái niệm trực tiếp với tính phổ biến toàn diện, và, qua đó, vị ngữ có diễn đạt sự *phù hợp* hay *không-phù hợp* của sự tồn tại-hiện có đặc thù ấy của cái cá biệt với cái phổ biến của Khái niệm hay không, ví dụ: "đỏ (Khái niệm cá biệt này) là đúng thật", nghĩa là tương ứng một cách hiện thực với cái toàn thể của Khái niệm hay của cái phổ biến. Phán đoán nào khẳng định rằng một Khái niệm cá biệt trực tiếp nào đó là phù hợp hoặc không phù hợp với sự tự-dị biệt hóa của Khái niệm toàn diện là *PHÁN ĐOÁN XÁC ĐỊNH*, theo đó, khi thiết định bất kỳ một Khái niệm cá biệt nhất định nào, thì Khái niệm toàn diện thiết định một tồn tại-hiện có *tương ứng* hoặc *không-tương ứng* một cách *trực tiếp* với bản tính phổ biến và cụ thể của mình.

§179

**Trong chủ thể [chủ ngữ] thoạt đầu còn trực tiếp của nó, phán đoán khẳng quyết không chứa đựng mối quan hệ giữa cái đặc thù và cái phổ biến được diễn đạt ở trong thuộc tính. Do đó, phán đoán này chỉ là một sự đặc thù hóa *chủ*
S331 *quan*, và, do đó, khẳng quyết ngược lại cũng cùng có quyền và có lý như nó, hay, nói đúng hơn, cùng không có quyền và có lý gì cả! Và vì thế, nó đồng thời cũng chỉ là: 2. *một phán đoán nghi vấn (problematisch)*. Nhưng, 3. khi sự đặc thù hóa khách quan được *thiết định ở trong chủ thể*, hay, khi tính đặc thù của nó được thiết định – như là phương cách đặc biệt để tồn tại-hiện có (Dasein) của nó được mang đặc điểm cấu tạo – thì chủ thể diễn tả mối quan hệ của đặc điểm cấu tạo này với sự quy định của nó, tức, với Loài của nó. Như thế, nó diễn tả những gì cấu tạo nên nội dung của thuộc tính (xem tiểu đoạn trên). Ở đây, ta có *phán đoán tất nhiên (apodiktisch)* (nghĩa là: vd: *Cái* – tính cá biệt trực tiếp – *nhà này* – Loài – *có đặc điểm cấu tạo như thế, như thế* – tính đặc thù – là tốt hay xấu).**

Sự vật *nào* cũng là một *Loài* (là sự quy định và mục đích của nó) ở trong một hiện thực *cá biệt* với một đặc điểm cấu

tạo *đặc thù*; và sự hữu hạn của chúng chính là ở chỗ: cái đặc thù của chúng [phương cách tồn tại] có thể (hoặc có thể không) tương ứng với cái phổ biến.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §179

- Phán đoán *xác định* có dạng chẳng hạn như sau: *"Mômen nhất định này của sự tự do (ví dụ: tồn tại-cho-mình) là đúng thật"*, nghĩa là, mômen ấy *tương ứng* với đặc điểm toàn diện của sự tự do phổ biến của Khái niệm. Ta thấy gì trong phán đoán ấy? Trước hết, ta thấy chính vị ngữ mới diễn đạt mối quan hệ (ở đây là "sự tương ứng") giữa tính đặc thù của chủ ngữ (ở đây là "tồn tại-cho-mình") và tính phổ biến của nó ("sự tự do"). Trong khi đó, ngược lại, bản thân chủ ngữ ("mômen **này**") không diễn tả được quan hệ này vì nó thoạt đầu chỉ là một cái đơn nhất trực tiếp ("mômen *này*") trong đó cái đặc thù (tức tính quy định là "tồn tại-cho-mình") và cái phổ biến ("sự tự do") tuy đều có mặt nhưng không được đặt vào mối quan hệ với nhau. Vậy, phán đoán *xác định (assertorisch)*, không chứa đựng mối quan hệ của cái đặc thù và cái phổ biến ở trong chủ ngữ (thoạt đầu còn trực tiếp của nó) mà ở trong vị ngữ (như là mối quan hệ về *sự tương ứng* khẳng định giữa cái này và cái kia).

- Vì thế, phán đoán ấy chỉ đơn thuần là một "tính đặc thù" *chủ quan*. Nó là một tính *"đặc thù" (Partikularität)* vì nó là sự khẳng định một tính quy định trong đó cái phổ biến ngang bằng với chính mình. Nhưng, nó chỉ là *"chủ quan"*, vì *cơ sở* cho sự liên tục của cái phổ biến trong tính quy định của nó không được thiết định một cách *khách quan* ở trong bản thân chủ ngữ, mà chỉ ở trong sự vận động – còn chưa được diễn tả – của sự phản tư, hay đúng hơn, của sự phán đoán của Khái niệm chủ quan. (Chú ý: phán đoán xác định không phải là một tính đặc thù *chủ quan* theo nghĩa chỉ thuộc về sự phản tư chủ quan từ bên ngoài của *chúng ta*, trái lại, theo nghĩa rằng phải đi tìm *cơ sở* hay *"lý do tồn tại"* của nó trong một vận động của Khái niệm *chủ quan* chưa được thể hiện trong cấu trúc *khách quan* của chủ ngữ của phán đoán).

- Từ cách nhìn ấy, phán đoán *xác định* chỉ là một *sự cam kết (Versicherung / assurance) chưa được biện minh* (nghĩa là cũng

có giá trị ngang với "cam kết" ngược hẳn lại, ví dụ: "mômen của tồn tại-cho-mình ấy là *không* đúng thật"...). Do đó, phán đoán xác định chỉ *"có thể"* là đúng thật, nhưng chân lý của nó chưa được đặt cơ sở một cách khách quan.

2. Với tính chất ấy, phán đoán xác định cũng chính là một *PHÁN ĐOÁN NGHI VẤN (problematisch)*, theo nghĩa: trong sự trừu tượng của tính cá biệt trực tiếp, chủ ngữ chưa thiết định trong mình tính quy định chứa đựng một cách khách quan mối quan hệ trùng hợp giữa cái tồn tại-hiện có của nó với Loài phổ biến của nó. Nói khác đi, nó chỉ là đúng thật *với một số điều kiện* nào đó chưa hề được diễn tả trong chủ ngữ mà chỉ có mặt một cách mặc nhiên, "tự-mình" trong sự triển khai được tiền-giả định của Khái niệm chủ quan.

3. Nhưng, phán đoán này sẽ không còn là "nghi vấn" nữa khi tính "đặc thù" (Partikularität) được *thiết định* ở trong bản thân *chủ ngữ* và thể hiện như là một tính đặc thù không còn chủ quan mà là khách quan, nghĩa là, như một tính đặc thù chứa đựng trong chính mình *nguyên tắc* của sự tương ứng mà nó diễn tả. Trong trường hợp đó, tính đặc thù đích thực (Besonderheit) của chủ ngữ không còn giới hạn ở chỗ diễn tả một cách trừu tượng tính quy định của tồn tại-hiện có của mình (ở đây, ví dụ là "tồn tại-cho-mình") mà diễn tả cụ thể cách thức mà cái tồn-tại-hiện có này được "cấu tạo" nên, tức mang lại cho nó *"đặc điểm cấu tạo" (Beschaffenheit / constitution / manière d'être)*. "Đặc điểm cấu tạo" hay "cách thức tồn tại" này là *điều kiện đặc thù* nơi bản thân chủ ngữ, nhờ đó tồn tại-hiện có của nó *tương ứng* với *Khái niệm của nó*, mà vì thiếu điều ấy nên phán đoán xác định trước đây chỉ là một phán đoán nghi vấn. Nếu *"tính quy định" (Bestimmheit)* nói lên cái tồn tại-hiện có thì việc tương ứng của chủ ngữ cá biệt với cái phổ biến về Loài chính là *"sự quy định"* hay *"vận mệnh" (Bestimmung / détermination-destination)* của nó, hiểu như sự hoàn tất đích thực có tính "quy phạm" hay "chuẩn mực" (normativ) cho nó, tức *"Loài"* của nó. Một khi đã phát triển đến mức ấy, phán đoán của Khái niệm là *PHÁN ĐOÁN TẤT NHIÊN (apodiktisch)*, nghĩa là, một phán đoán, thông qua bản thân sự triển khai của mình, cho thấy *cơ sở* của những gì nó thiết định hay khẳng định. Bây giờ, chính chủ ngữ tạo nên *nội dung* cho vị ngữ, tức khẳng định quan hệ tương ứng hay không tương ứng giữa tính đặc thù của cái tồn tại-đang có nhất định (chủ ngữ) với tính phổ biến về Loài của sự

Tự do (vị ngữ). Ví dụ của Hegel: công trình xây dựng này chỉ là một ngôi nhà *đúng thật* nếu tồn tại-hiện có của nó đáp ứng các tính quy định được thiết định bởi việc triển khai nội tại của Khái niệm về ngôi nhà. Nếu ta phát biểu bằng ngôn ngữ lôgíc, ta có ví dụ sau đây về phán đoán *tất nhiên*: "Mômen *này* (tính cá biệt trực tiếp của "tồn tại-cho-mình" chẳng hạn) của *sự tự do* (Loài phổ biến), *được cấu tạo theo cách thức hay có đặc điểm cấu tạo* như thế nào đó (tính đặc thù trung giới) là *đúng thật hay không đúng thật* (tức tương ứng hay không tương ứng với sự tự dị biệt hóa – cá thể hóa của sự tự do)".

Nói ngắn, phán đoán *tất nhiên* là phán đoán qua đó một cái cá biệt quan hệ một cách *hiện thực* với cái phổ biến của nó, tức, với Khái niệm của nó, thông qua *đặc điểm cấu tạo* của chính nó. Từ đó, ta hiểu được ý nghĩa của công thức nổi tiếng của Hegel: chân lý là sự trùng hợp của sự vật (hay của tồn tại-hiện có) với Khái niệm *của nó*.

- Cuối §179, Hegel nêu một ý quan trọng: "tất cả mọi sự vật" (tức tất cả mọi thực thể lôgíc, tự nhiên và tinh thần) đều là một phán đoán của Khái niệm bởi tất cả chúng đều là một *Loài phổ biến* (tức: "sự quy định" hay "vận mệnh" của chúng cũng là tính hữu hạn khách quan của chúng) ở trong một hiện thực *cá biệt* mang theo mình một đặc điểm cấu tạo *đặc thù*. Vậy, mọi phán đoán "xác định" sẽ trở thành "nghi vấn" hoặc "tất nhiên" là tùy vào việc tính đặc thù của sự vật cá biệt ấy có tương ứng hay không với tính phổ biến của nó.

  Ta sẽ thấy rằng: chỉ ở cấp độ của Ý niệm-lôgíc (là cái "Đúng thật tự-mình-và-cho-mình": §213) và ở cấp độ của Tinh thần-tuyệt đối (là cái Chân lý hiện thực vĩnh cửu: §552, tập III), sự tương ứng này, về nguyên tắc, bao giờ cũng được hiện thực hóa một cách *tất nhiên*; ngược lại, tính hữu hạn của mọi sự vật khác trong Tự nhiên và Tinh thần đều có đặc điểm là: cái đặc thù của chúng có thể tương ứng mà cũng có thể không tương ứng với cái phổ biến. Và chính sự hữu hạn này làm cho chúng trở thành "nghi vấn" và làm mồi cho sự phá hủy và tiêu vong.

§180

Bằng cách này, bản thân chủ thể và thuộc tính [chủ ngữ và vị ngữ của phán đoán] *mỗi cái* là [một sự] phán đoán toàn bộ. Thoạt đầu, đặc điểm cấu tạo trực tiếp của chủ thể tự cho thấy như là *cơ sở làm nhiệm vụ trung giới* giữa tính cá biệt của cái hiện thực với tính phổ biến của nó, như là cơ sở của phán đoán. Trong thực tế, cái được thiết định là sự thống nhất giữa chủ thể và thuộc tính như là bản thân Khái niệm. Khái niệm là sự lấp đầy của cái *"Là"* trống rỗng của hệ từ; và vì lẽ (với tư cách là chủ thể và thuộc tính) các mômen của nó đồng thời là phân biệt nhau, nên Khái niệm được thiết định như là sự thống nhất của chúng, như là mối quan hệ [làm nhiệm vụ] trung giới giữa chúng với nhau. – [Đó là] *Suy luận*[a].

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §180

Tiểu đoạn quan trọng, chuẩn bị cho bước chuyển từ *phán đoán* sang *suy luận*.

- Ta đã thấy: trong phán đoán của Khái niệm (§179), chủ ngữ lẫn vị ngữ đều diễn tả mối quan hệ giữa một hiện thực *cá biệt* với tính phổ biến *loài* của nó thông qua cái tồn tại-hiện có *đặc thù* của nó: chính quan hệ này là bản thân *nội dung* của phán đoán-khái niệm.

- Từ đầu đến cuối, nghĩa là trong vị ngữ lẫn chủ ngữ, ta thấy một *sự trung giới* thành công giữa tính cá biệt của cái hiện thực với tính phổ biến của nó. Sự hoàn tất này của việc trung giới tiền-giả định *một cơ sở làm trung giới*:

    - Cơ sở này không thể nằm trong cái hiện thực *cá biệt*, vì, với tư cách là "cái (Khái niệm) này", nó chỉ là một mômen nhất định của sự tự do, *có thể* là đúng thật, tức *có thể* tương

[a] Schluß / Syllogism.

ứng với tính phổ biến có tính quy phạm của sự tự do khi thỏa ứng một số *điều kiện đặc thù* nào đó.

- Cơ sở này cũng không thể tìm ở trong *tính phổ biến* về Loài của cái hiện thực, vì Loài là cái phổ biến tự-mình-và-cho-mình, không thể hiện mình nhiên trong quan hệ với tính hiện thực *cá biệt* trực tiếp.

- Vậy, trước hết, chính *tính đặc thù* của chủ ngữ, tức *"đặc điểm cấu tạo trực tiếp" (Beschaffenheit)* mới cho thấy là *cơ sở làm trung giới* giữa tính cá biệt của cái hiện thực với tính phổ biến của nó.

- Chính phán đoán tất nhiên đã thiết định nên sự thống nhất tuyệt đối giữa chủ ngữ và vị ngữ, xuất phát từ chỗ mỗi bên là *đồng nhất* với toàn bộ phán đoán. Sự thống nhất đã *vượt bỏ* sự phân ly của phán đoán không gì khác hơn là cái *toàn thể* của Khái niệm đã được khôi phục như là sự thống nhất của ba mômen: tính phổ biến – tính đặc thù – tính cá biệt. Vậy, trong thực tế, điều được thiết định là sự thống nhất của chủ ngữ và vị ngữ – như là sự thống nhất của bản thân Khái niệm. Chính Khái niệm là cái đã lấp đầy hệ từ "LÀ" trống rỗng trước đây, vì từ nay nó là sợi dây liên kết cụ thể, hợp nhất các hạn từ bị phân ly của phán đoán.

- Sự thống nhất của phán đoán thoạt đầu chỉ được "cam kết" bởi cái hệ từ trừu tượng. Nhưng, bây giờ, Khái niệm-toàn diện đã tự khôi phục ngay trong lòng của phán đoán (là nơi nó đã *"tự xuất nhượng"*: §§166, 177), tức trở thành tính đặc thù nhằm cụ thể hóa hệ từ, qua đó, khôi phục tính toàn thể của Khái niệm ở trong phán đoán. Tuy nhiên, sự khôi phục lại Khái niệm trong phán đoán không có nghĩa là quay trở về lại với sự bất-phân biệt của "Khái niệm như là Khái niệm" (§163). Sự phân ly của phán đoán đã được khắc phục nhưng không phải bị phủ định một cách trừu tượng, "sạch trơn". Các mômen của Khái niệm vẫn còn được dị biệt hóa như là chủ ngữ cá biệt và vị ngữ phổ biến, đồng thời, Khái niệm *xuất hiện giữa chúng* như là sự thống nhất toàn thể hóa của chúng, và được thiết định – thông qua sự trung giới của tính đặc thù – như là quan hệ trung giới chúng một cách cụ thể.

- Được thiết định như là sự thống nhất-toàn thể hóa và là quan hệ trung giới ngay trong bản thân phán đoán, như thế, Khái niệm sẽ là ***SUY LUẬN***.

c. SUY LUẬN

§181

Suy luận là sự thống nhất của Khái niệm và phán đoán; – *nó là Khái niệm* như là sự đồng nhất đơn giản mà những sự phân biệt-hình thức của phán đoán đã quay trở lại vào trong đó; và, *nó là phán đoán*, trong chừng mực nó đồng thời được thiết định ở trong thực tại, nghĩa là, ở trong sự phân biệt của những sự quy định của nó. Suy luận là *cái lý tính*[a] và là *tất cả* những gì *hợp lý tính*[b].

S332 Lẽ tất nhiên, suy luận thường được nêu như là *hình thức của cái lý tính*, nhưng [chỉ] như là một hình thức chủ quan và không hề chứng minh một sự nối kết nào giữa hình thức ấy với bất kỳ nội dung hợp lý tính nào cả, chẳng hạn, một nguyên tắc hợp lý tính, một hành vi hay ý tưởng hợp lý tính v.v... Nói chung, người ta nói rất nhiều về "lý tính" và cũng rất thường viện dẫn đến nó, nhưng *tính quy định nó là gì* thì không được nêu rõ, và cùng lắm thì chỉ nghĩ đến nó như là việc "suy luận" [thông thường] mà thôi. Trong thực tế, *việc suy luận [đơn thuần] hình thức*[c] cũng là "cái lý tính", nhưng theo một kiểu vô-lý tính, không ăn nhập gì với một nội dung hợp lý tính thực chất cả[d]. Song, vì lẽ bất kỳ một nội dung thực chất nào như thế chỉ có thể là hợp lý tính khi nhờ vào tính quy định, qua đó *tư duy* được biến thành lý tính, nên nó chỉ có thể là hợp lý tính nhờ vào *hình thức* ấy, tức *hình thức* của suy niệm. – Và hình thức này không gì khác hơn là *Khái*

---

[a] das Vernünftige / what is rational; [b] vernünftig, vernunftsmäßig / rational; [c] das formelle Schließen / formal syllogising; [d] vernünftiger Gehalt / rational basic import.

niệm thực tồn được thiết định[a] (thoạt đầu còn đơn thuần hình thức) như tiểu đoạn trên đây (§180) đã trình bày. Như thế, suy luận là *cơ sở bản chất của mọi cái đúng thật*; và, từ nay, *định nghĩa về cái Tuyệt đối* là định nghĩa rằng: cái Tuyệt đối là suy luận. | Diễn đạt dưới dạng một mệnh đề, sự quy định này trở thành: *"Tất cả mọi sự đều là một suy luận"*. [Bởi vì:] tất cả mọi sự là một *Khái niệm*, và cách thức để Khái niệm [có thể là] tồn tại-hiện có (Dasein) chính là sự phân biệt các mômen của nó, theo kiểu: bản tính *phổ biến* của nó mang lại cho nó thực tại bên ngoài thông qua *tính đặc thù*; và, qua đó, nghĩa là, với tư cách là sự phản tư phủ định vào-trong-mình, Khái niệm tự làm cho mình trở thành cái cá biệt. – Hay, nói ngược lại: cái thực tồn là *một cái cá biệt* tự nâng mình lên thành *tính phổ biến* nhờ thông qua *tính đặc thù*, và làm cho bản thân mình đồng nhất với chính mình. – Cái hiện thực là cái Một, nhưng đồng thời cũng là sự phân hóa thành những mômen-khái niệm; và, suy luận là vòng tuần hoàn của sự trung giới giữa những mômen của nó, và, qua vòng tuần hoàn ấy, cái hiện thực thiết định chính mình như là cái Một.

Giảng thêm:

Giống như Khái niệm và phán đoán, suy luận cũng thường bị xem chỉ như là một hình thức của tư duy chủ quan của ta, vì thế, người ta hay nói rằng suy luận là việc đặt cơ sở cho phán đoán. Đúng là phán đoán dẫn ta đến suy luận, nhưng đó không chỉ đơn thuần là việc làm chủ quan của ta để sự tiến lên ấy có thể diễn ra, trái lại, chính bản thân phán đoán tự thiết định chính mình như là suy luận và quay trở lại vào trong suy luận [để] đi đến sự thống nhất của Khái niệm. Nói chính xác
S333 hơn, chính [loại] phán đoán *tất nhiên (apodiktisch)* tạo nên bước chuyển sang suy luận. Trong phán đoán tất nhiên, ta có cái cá

[a] der gesetzte, reale Begriff / the posited, real concept.

biệt quan hệ với cái phổ biến của nó, nghĩa là, với Khái niệm của nó, nhờ dựa vào đặc điểm cấu tạo của mình. Ở đây, cái đặc thù xuất hiện ra như là cái trung gian làm nhiệm vụ trung giới[a] giữa cái cá biệt và cái phổ biến; và đó là hình thức cơ bản của suy luận, mà sự phát triển tiếp theo của nó – được lý giải một cách hình thức – là ở chỗ: cái cá biệt và cái phổ biến cũng giữ vị trí của cái trung gian này. | Đó là tiến trình tạo nên sự quá độ từ tính chủ quan sang tính khách quan.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §181

C. Suy luận

- *Suy luận (Schluss / syllogisme)* là phán đoán *có cơ sở*, tức là phán đoán nơi đó quan hệ giữa tính cá biệt của chủ ngữ và tính phổ biến của vị ngữ đặt cơ sở trên sự trung giới toàn thể hóa của bản thân Khái niệm xuất hiện thoạt đầu nhờ vào *tính đặc thù* như là sự thống nhất của các hạn từ đối cực của phán đoán. Vậy, một khi đã trở thành suy luận, phán đoán minh nhiên là một phán đoán *của Khái niệm*, hay, nói cách khác, vì suy luận là sự khôi phục hoàn toàn của Khái niệm trong phán đoán, nên suy luận tỏ ra là *sự thống nhất* của Khái niệm và phán đoán.

- Ta nhớ lại rằng:

  - "Khái niệm *như là Khái niệm*" còn giữ ba mômen cấu thành của nó trong sự thống nhất đơn giản và sự bất-phân biệt nguyên thủy của tính phổ biến thuần túy của nó;

  - Rồi phán đoán là Khái niệm *được thiết định* trong sự dị biệt hóa của *tính đặc thù* của nó, khi đặt các hạn từ đối cực độc lập-tự tồn trong tồn tại-cho-mình của chúng vào trong mối quan hệ;

---

[a] die vermittelnde Mitte / the mediating middle.

- Sau cùng, suy luận là sự thống nhất phủ định của hai giai đoạn trên đây của Khái niệm chủ quan, và, do đó, là Khái niệm chủ quan được thiết định trong *tính cá biệt cụ thể* như là sự phản tư-trong-mình của hai giai đoạn trước.

- Vậy, nếu phán đoán là sự phủ định *thứ nhất* của Khái niệm chủ quan như là sự dị biệt hóa tự do đối với các mômen cấu thành, thì suy luận, đến lượt nó, là sự *phủ định của sự phủ định* này như là khôi phục sự thống nhất-toàn thể hóa của Khái niệm ngay trong lòng sự phân ly của phán đoán. Và, chính theo nghĩa ấy mà suy luận được gọi là sự thống nhất *cụ thể* của Khái niệm và phán đoán.

- Như thế, suy luận vừa là Khái niệm vừa là phán đoán. Tại sao?

- Nó là Khái niệm, trong chừng mực nó là sự thống nhất đơn giản trong đó các sự khác biệt-hình thức (Formunterschiede / form-distinctions / différences-de-forme) của phán đoán (tức: chủ ngữ cá biệt và vị ngữ phổ biến) đã quay trở về lại, nghĩa là, từ nay, sự thống nhất tuyệt đối của chủ ngữ và vị ngữ (do chỗ mỗi cái đều là *toàn bộ* phán đoán) đã cho phép Khái niệm xuất hiện (trong hình thức phán đoán) như là *toàn thể* tập hợp chúng lại trong sự thống nhất đơn giản và cụ thể của mình.

- Nhưng, *đồng thời*, sự thống nhất này chỉ là *cụ thể* (trong sự đơn giản của nó!) là vì suy luận cũng còn là phán đoán nữa! Nó là phán đoán, trong chừng mực đó là nơi nó đồng thời được thiết định *trong thực tế (in Realität)*, nghĩa là, trong cái tồn tại-hiện có nhất định và được dị biệt hóa của các mômen của mình. Nói tóm lại, suy luận không chỉ là Khái niệm đơn giản mà còn là phán đoán thực sự, vì không chỉ được thiết định trong sự đồng nhất (quay trở lại hợp nhất với mình ở trong hạn từ-trung gian) mà còn trong sự khác biệt của các tính quy định bị tách rời (tức trong các đối cực: cá biệt và phổ biến).

- Và vì lẽ *lý tính* – khác với giác tính – là tư tưởng nắm bắt sự thống nhất của các tính quy định ngay trong sự đối lập của chúng (§82), nên suy luận như là sự thống nhất của Khái niệm và phán đoán – là bản thân *cái lý tính* (ít ra ở cấp độ của Khái niệm chủ quan, vì lý tính-hoàn tất sẽ là Ý niệm (§214).

- Suy luận không chỉ là "cái lý tính" trong chừng mực nó nắm bắt tính toàn thể phức tạp của Khái niệm, mà còn là *"tất cả [những gì là] lý tính" (Alles Vernünftige / everything that is rational / tout rational)*, theo nghĩa: mọi thực tại hợp lý tính – như là sự thống nhất của các tính quy định ngay trong sự đối lập của chúng – thể hiện ra trong sự triển khai của chủ thể tự do như là một *suy luận*, nghĩa là như sự thống nhất tuyệt đối của bản thân Khái niệm với các sự khác biệt mang tính phán đoán của nó.

- Phần Nhận xét cho §181

"Tất cả đều là một suy luận" (Alles ist ein Schluß / Everything is a syllogism / Tout est un syllogisme)

Phần *Nhận xét* được viết sáng sủa, do đó ta chỉ tập trung tìm hiểu câu *"Tất cả đều là một suy luận"*.

- Suy luận, tuy chưa phải là bản thân chân lý của Ý niệm, nhưng, với tư cách là Khái niệm được thiết định và thực tồn, nó là *cơ sở-bản chất của tất cả những gì là đúng thật*. Là một sự thống nhất-toàn thể hóa của sự đồng nhất và sự khác biệt, hay, cụ thể hơn, là sự thống nhất của Khái niệm và phán đoán, suy luận là nguyên tắc hình thức của mọi chân lý trong hành vi tự hiện thực hóa. Vì thế, bây giờ, ta có định nghĩa: *"cái Tuyệt đối là suy luận"*, hay phát biểu như mệnh đề, ta có: *"Tất cả đều là một suy luận"*.

- Trước hết, như đã thấy từ §160, câu này cũng có nghĩa: tất cả là Khái niệm. Tất nhiên, không phải là sự trừu tượng của Khái niệm "xét như là Khái niệm", mà cái tất cả này đã có cái tồn tại-hiện có nhất định trong sự khác biệt của các mômen của Khái niệm nhờ vào sự phán đoán. Hơn nữa, việc hiện thực hóa này của Khái niệm bằng con đường dị biệt hóa của phán đoán không dẫn tới sự phân ly trừu tượng của các mômen mà đến sự cố kết chặt chẽ của suy luận, tức đến sự triển khai hợp nhất hóa. Sự cố kết chặt chẽ này có thể được hình dung từ hai cách khác nhau:

  - theo cách hình dung thứ nhất, *"tất cả là một suy luận"* có nghĩa: bản tính *phổ biến* của tất cả tự mang lại cho mình một thực tại khách quan nhờ vào *tính đặc thù*, và, bằng cách ấy,

biến mình thành một cái *cá biệt* (đó là vận động ở §163). (Ví dụ ở cấp độ hệ thống toàn bộ: Logos *phổ biến* tự mang lại một thực tại bên ngoài là giới Tự nhiên *đặc thù*, rồi qua đó, ngay trong lòng giới Tự nhiên, biến mình thành Tinh thần *cá biệt* (§575, tập III).

- theo cách hình dung thứ hai, *"tất cả là một suy luận"* có nghĩa: cái hiện thực là một cái *cá biệt*, rồi thông qua tính *đặc thù*, tự nâng mình lên *tính phổ biến* và làm cho mình đồng nhất với mình (đó là vận động của phán đoán *tất nhiên*: §179) (ví dụ: cũng ở cấp độ của cái toàn thể tinh thần, Tinh thần chủ quan *cá biệt*, thông qua tính *đặc thù* của vận động lịch sử khách quan, tự nâng mình lên tính *phổ biến* của Tinh thần tuyệt đối, nơi đó sự tự do của nó tự khẳng định một cách vô hạn trong sự đồng nhất với mình (§§385 và 552, tập III).

- Như thế, cái hiện thực vừa là cái "một", vì nó là "Khái niệm", nhưng vì nó cũng là "phán đoán", tức có sự phân ly các mômen của Khái niệm, nên với tư cách là suy luận, nó là vòng tròn của sự trung giới của ba mômen của nó (phổ biến – đặc thù – cá biệt), qua đó nó lại tự thiết định như là cái "một", tức là khôi phục sự đồng nhất đơn giản của Khái niệm mà *sự trung giới* có mặt khắp nơi thoạt đầu xuất hiện trong vai trò trung gian của tính đặc thù.

§182

Trong suy luận *trực tiếp*, những sự quy định của Khái niệm – còn là *trừu tượng* – đứng trong một *sự quan hệ* đơn thuần ngoại tại đối với nhau; vì thế, hai đối cực là *tính cá biệt* và *tính phổ biến*, còn Khái niệm (như là hạn từ trung gian kết hợp hai đối cực) cũng chỉ là một *tính đặc thù* trừu tượng. Kết quả là: các đối cực được thiết định như thể tự tồn *cho riêng chúng (für sich)*, vừa *dửng dưng* đối với nhau, vừa dửng dưng đối với hạn từ trung gian của chúng. Vì thế, sự suy luận này là cái lý tính vô-khái niệm; nó là *suy luận [đơn thuần] hình thức của giác tính*. – Ở đây, chủ thể được kết hợp [được "kết luận"] với một tính quy định *khác*; hay [từ phương diện khác], nhờ vào sự trung giới này mà cái phổ biến thâu gồm một chủ thể tồn tại *ở bên ngoài nó*. Ngược

lại, trong suy luận-lý tính [đúng nghĩa] điều xảy ra là: nhờ vào sự trung giới, chủ thể kết hợp |"kết luận"| *mình với chính mình*. Chỉ có như thế, nó mới là Chủ thể [đúng thật], hay, nói khác đi, Chủ thể là suy luận-lý tính *ở nơi chính nó (ihm selbst)*.

Trong sự xem xét tiếp theo đây, suy luận của giác tính được diễn đạt trong phương thức chủ quan của nó, dựa theo ý nghĩa thông thường của nó[210]. Phương thức này thuộc về nó khi ta nói: *chính ta* tạo nên những suy luận này. Và, trong thực tế, suy luận của giác tính *chỉ* là một công việc suy luận *chủ quan*, nhưng, điều này cũng có ý nghĩa khách quan rằng suy luận này chỉ nói lên *tính hữu hạn* của những sự vật, nhưng theo phương thức nhất định mà hình thức [suy luận] đã đạt đến ở đây. Trong những sự vật hữu hạn, tính chủ thể của chúng – như là một vật tính tách rời với những thuộc tính của chúng, nghĩa là, với tính đặc thù của chúng – cũng bị tách rời khỏi tính phổ biến của chúng, không chỉ trong chừng mực tính phổ biến
S334 này là "Chất" đơn thuần của sự vật và là sự nối kết ngoại tại của nó với những sự vật khác, mà cả trong chừng mực nó là Loài và Khái niệm của nó.

Giảng thêm:

Tương ứng với cách lý giải nói trên về suy luận như là hình thức của cái lý tính, bản thân lý tính được định nghĩa như là quan năng của sự suy luận, trong khi giác tính, ngược lại, được định nghĩa như là quan năng hình thành những khái niệm. Không nói đến sự hình dung hời hợt làm cơ sở cho quan niệm về Tinh thần như là một tổng thể đơn thuần của những "năng lực" hay "quan năng" tồn tại độc lập bên cạnh nhau, ta cũng

---

[210] "Ý nghĩa thông thường" của sự phân biệt giữa *"suy luận của giác tính"* và *"suy luận của lý tính"* là do *Kant* mang lại: xem: *Phê phán lý tính thuần túy*, B359 và tiếp (lưu ý của F. A. S trong bản dịch tiếng Anh, Sđd, tr. 332).

cần lưu ý đến điểm sau đây khi người ta gắn liền giác tính với khái niệm và lý tính với suy luận; đó là: Khái niệm không được xem đơn thuần như là sự quy định của giác tính, và suy luận cũng không phải là "hợp-lý tính" một cách đơn thuần, không được bổ sung gì. Bởi vì, một mặt, những gì thường được bàn trong Lôgíc học hình thức như là học thuyết về suy luận thì không gì khác hơn là suy luận *đơn giản* của giác tính. | Nó không xứng đáng được xem như là hình thức của cái lý tính, càng không thể được xem là cái lý tính một cách tuyệt đối. | Mặt khác, Khái niệm, xét như là Khái niệm, không phải chỉ là một hình thức đơn thuần của giác tính, mà chính giác tính-trừu tượng hóa đã hạ thấp Khái niệm xuống như thế.

Cho nên, mặc dù người ta thường hay phân biệt giữa những khái niệm đơn thuần của giác tính với những Khái niệm của lý tính, ta không nên hiểu sự phân biệt này như thể có *hai loại* khái niệm; trái lại, *chính ta* phải lựa chọn: hoặc dừng lại ở hình thức trừu tượng và đơn thuần phủ định [tiêu cực] của khái niệm, hoặc, ta phải lý giải nó như là cái gì khẳng định [tích cực] và cụ thể, tương ứng với bản tính đúng thật của nó. Chẳng hạn, "khái niệm" về Tự do – được hình thành bởi giác tính đơn thuần – hiểu sự tự do như là sự đối lập trừu tượng của sự tất yếu, trong khi đó, Khái niệm thuần lý và đúng thật về Tự do chứa đựng cả sự tất yếu – đã được vượt bỏ – ở bên trong chính nó. Cũng thế, định nghĩa về Thượng đế của cái gọi là "Thượng đế luận"[a] chỉ là khái niệm của giác tính về Thượng đế, trong khi Kitô giáo – nhận thức Thượng đế như là Tam vị nhất thể – bao hàm Khái niệm về Thượng đế của lý tính.

---

[a] Deismus / Deism.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §182

- Logos tự triển khai như là chủ thể tự do thì không chỉ là phán đoán (tự phân chia chính mình) mà còn là *suy luận* hay "kết luận" với chính mình thông qua sự tương tác của cả ba tính quy định của Khái niệm. Nhưng, giống như phán đoán thoạt đầu là phán đoán trừu tượng hay trực tiếp, thì suy luận cũng bắt đầu bằng suy luận *trực tiếp*. Sự trực tiếp này thoạt đầu thể hiện ở chỗ: các tính quy định của Khái niệm chưa quan hệ với nhau *từ bên trong* (bằng sự phản tư hay sự tất yếu) mà còn dựa vào sự độc lập-tự tồn trực tiếp của mỗi cái như là những cái *trừu tượng* hay tách rời đối với nhau, tức chỉ có một Quan hệ *ngoại tại* (§134).

- Suy luận *trực tiếp* có cấu trúc tương tự với suy luận truyền thống trong Lôgíc học hình thức, ví dụ:
  - "Hoa hồng này *(tiểu tiền đề / đối cực nhỏ)* là đỏ *(hạn từ trung gian)*; ***thế mà*** đỏ *(hạn từ trung gian)* là [một] màu sắc *(đại-tiền đề / đối cực lớn)*.
    Vậy, hoa hồng này (tiểu-tiền đề / đối cực nhỏ) là [một] màu [hay có màu] (đại-tiền đề / đối cực lớn).

  Giống như trong phán đoán *trực tiếp*, suy luận *trực tiếp* có "đối cực nhỏ" là *tính cá biệt*, và "đối cực lớn" là *tính phổ biến*, còn hạn từ trung gian chỉ là *tính đặc thù* đơn giản hay trừu tượng (tức tính đặc thù của một *Chất* trừu tượng như sẽ thấy ở §183) chứ **không phải** tính đặc thù *cụ thể*, tức tính đặc thù – tương ứng với bản tính của Khái niệm – phản tư vào hai tính quy định kia hay chỉ cùng tạo ra với hai quy định kia một bản thể *duy nhất*. Tất nhiên, dù còn ngoại tại, nhưng trong quan hệ giữa hai đối cực, tính đặc thù *trừu tượng* vẫn tạo nên một sự trung giới cụ thể hơn nhiều so với sự trung giới của hệ từ "LÀ" trống rỗng trước đây trong phán đoán trực tiếp, vì ít ra đã khẳng định sự đồng nhất *nhất định* giữa tính cá biệt và tính phổ biến. Tuy nhiên, do tính ngoại tại và trừu tượng, tính đặc thù trừu tượng của suy luận trực tiếp chỉ phản ánh chức năng trung giới của Khái niệm một cách còn quá hời hợt. Chữ *"hạn từ trung gian" (Mitte)* gợi lên hình ảnh của tính không gian về một cái "ở giữa" hơn là tư tưởng về một sự "trung giới" đích thực (Vermittlung / mediation).

- *Mâu thuẫn* ở đây là: trong khi hạn từ-trung giới, về nguyên tắc, là sự thống nhất của Khái niệm thì ở đây lại "dừng dưng" và "ngoại tại" đối với các đối cực. Do đó, dù suy luận, về nguyên tắc, là cái thuần lý của *lý tính*, nhưng ở đây lại là "cái thuần lý vô-khái niệm" (das Vernünftige als begrifflos), vì bản tính của lý tính là khẳng định sự thống nhất cụ thể của các tính quy định ngay trong lòng sự đối lập của nó (§82).

  Vì thế, thay vì là suy luận cụ thể của lý tính, suy luận trực tiếp này chỉ là *SUY LUẬN CỦA GIÁC TÍNH (Verstandesschluß)* mang tính hình thức và trừu tượng: nó bám chặt vào tính quy định cứng nhắc và vào sự khác biệt giữa các hạn từ trừu tượng tưởng rằng có thể độc lập-tự tồn. Phần hai của *Chính văn* đi vào các hệ quả của tình hình ấy.

- Do tính ngoại tại hay "ở bên ngoài nhau" giữa các hạn từ của suy luận trực tiếp, chủ thể cá biệt ("đối cực nhỏ") hợp nhất và *"kết luận"* với "đối cực lớn" phổ biến như với một tính quy định *khác*, hoặc, ngược lại, cái phổ biến, do sự trung giới trừu tượng ấy, *thâu gồm* một chủ thể cá biệt *ở bên ngoài* nó. Vậy, quan hệ giữa hai bên nói lên sự trực tiếp và sự trừu tượng của suy luận của *giác tính*.

  Trong khi đó, suy luận *lý tính* lại là ở chỗ: chủ thể cá biệt, thông qua sự trung giới của hạn từ đặc thù, **tự**-hợp nhất hay **tự** "kết" luận **với chính mình** *("sich mit sich selbst zusammenschließt" / con-clude itself with itself /* **se** *réunit ou* **se** *"conclut" avec soi-même)* bằng cách tự nâng lên trong tính phổ biến của "đối cực lớn" (như trong trường hợp của *suy luận nhất quyết / kategorische*) (§191) khi tính phổ biến của đối cực lớn là tính phổ biến của *Loài*, trong đó chủ thể cá biệt tìm thấy sự đồng nhất-bản thể với mình. Và ngược lại, cái phổ biến cũng không *thâu gồm* một chủ thể ngoại tại, mà, với tư cách là Loài (ví dụ trong suy luận nhất quyết) *tự tiếp tục* một cách tuyệt đối trong chủ thể cá biệt vốn là nơi cái phổ biến tự cá biệt hóa.

- Vì lẽ tính chủ thể không gì khác hơn là sự đồng nhất *tự do* với mình ở trong cái khác *của mình* (sự "giao phối của mình với chính mình trong cái khác", §§159-162), nên chỉ trong suy luận lý tính thì chủ thể rút cục mới thực sự và minh nhiên là chủ thể, hay, nói cách khác, kinh qua sự trung giới của cái khác *của mình*, chủ

thể chỉ hợp nhất mình với chính mình, tức có được *sự thống nhất cụ thể* giữa sự đồng nhất mang tính khái niệm với sự khác biệt của phán đoán.

- **Phần Nhận xét cho §182**

  - Suy luận của *giác tính* thường được xem như là một *thao tác* hình thức của tư tưởng *chủ quan*. Nhưng, vì giác tính không chỉ là một mômen của Tinh thần chủ quan (§422, tập III) mà còn là một mômen *khách quan* của Logos (§§79, 80), nên suy luận của giác tính cũng có một ý nghĩa *khách quan*: đó là nói lên sự *hữu hạn* của những sự vật. Sự hữu hạn của những sự vật (hữu hạn) chính là ở chỗ không thể tự triển khai bằng cách nào khác hơn là dưới hình thức của một suy luận trực tiếp hay của một suy luận của giác tính (tính chủ thể – như là vật tính cá biệt – tách rời khỏi tính đặc thù của các thuộc tính (§§125 và tiếp) cũng như khỏi tính phổ biến của chính mình (§§168, 179)).

1. Suy luận về Chất

§183

Như đã chỉ ra ở tiểu đoạn trước, suy luận đầu tiên là *suy luận về tồn tại-hiện có (Dasein)* hay *suy luận về Chất*, [tức suy luận với dạng]:

1. *C – Đ – P* [viết tắt của: Cá biệt – Đặc thù – Phổ biến], theo đó một chủ thể – với tư cách là cái cá biệt – được *kết hợp*
S335 ***["kết luận"] với một tính quy định phổ biến* thông qua *một Chất* [đặc thù].**

Ở đây, ta chỉ xét đến những hình thức qua đó chủ thể và thuộc tính tạo nên một suy luận – chứ không xét việc chủ thể *(tiểu-tiền đề / terminus minor)* còn có những sự quy định khác ngoài sự quy định về tính cá biệt, cũng như không xét việc đối cực kia (*đại-tiền đề / terminus maior*, tức, thuộc tính của mệnh đề kết luận) còn được quy định

trong những phương thức khác và không chỉ đơn thuần là cái phổ biến.

Giảng thêm:

Suy luận về tồn tại-hiện có (Dasein) chỉ đơn thuần là một suy luận của giác tính; bởi vì ở đây, tính cá biệt, tính đặc thù và tính phổ biến đối lập lại với nhau một cách hoàn toàn trừu tượng. Như thế, suy luận này là đỉnh điểm của tiến trình, trong đó khái niệm trở nên ngoại tại với chính mình[a]. Ở đây, ta có chủ thể là một cái cá biệt một cách trực tiếp; rồi một phương diện đặc thù nào đó hay một thuộc tính nào đó của chủ thể này được nêu bật, và, nhờ vào thuộc tính này mà cái cá biệt cho thấy là một cái phổ biến. Chẳng hạn suy luận sau đây: *"Hoa hồng này màu đỏ; đỏ là một màu, nên hoa hồng này là một vật có màu"*. Môn Lôgíc học thông thường làm việc chủ yếu với suy luận thuộc hình thái này.

Xưa kia, suy luận đã được xem là quy tắc tuyệt đối của mọi nhận thức; và một khẳng quyết khoa học chỉ được xem là chính đáng hay được biện minh là khi nó chứng tỏ là được trung giới bằng một suy luận. Ngày nay, hầu như ta chỉ gặp những hình thức khác nhau của suy luận duy nhất ở trong các sách giáo khoa về môn Lôgíc học, và việc am tường chúng chỉ được xem là một sự uyên bác thuần túy sách vở, không có ích lợi gì trong đời sống thực tiễn lẫn trong khoa học. Nhận định đầu tiên của ta về điểm này là: quả là vô bổ và thông thái rởm khi lúc nào cũng đi vào toàn bộ chi tiết của lối suy luận đơn thuần hình thức ấy, nhưng, ta vẫn phải thừa nhận rằng những hình thức khác nhau của suy luận vẫn liên tục khẳng định giá trị của chúng trong việc nhận thức của ta. Chẳng hạn, khi thức

[a] das höchste Außersichkommen des Begriffs / the notion at the very height of self-estrangement (Wallace) / the last extreme of the process in which the Concept becomes external to itself. (G. S. H).

dậy vào một buổi sáng mùa đông, ta nghe tiếng xe nghiến trên mặt đường, thì điều ấy dẫn ta đến kết luận rằng đường sá bị đóng băng rất nặng; ở đây, ta đã tiến hành một thao tác của sự suy luận, và ta lặp lại thao tác này hàng ngày bằng nhiều cách hết sức đa tạp. Tất nhiên, sự quan tâm tối thiểu đến việc làm hàng ngày này của một con người biết suy nghĩ cũng không kém hơn sự quan tâm mà ai cũng thấy cần thiết không chỉ về những chức năng của sự sống hữu cơ của ta chẳng hạn như về chức năng tiêu hóa, tuần hoàn, hô hấp... mà cả về những tiến
S336 trình và cấu tạo của giới Tự nhiên chung quanh ta. Nhưng, ta cũng không ngần ngại thừa nhận rằng việc rút ra những kết luận đúng không nhất thiết phải dựa vào việc trước đó phải học Lôgíc học, cũng như chẳng cần phải học môn giải phẫu học và sinh lý học để biết tiêu hóa hay biết thở...!

Aristoteles là người đầu tiên đã quan sát và mô tả những hình thức khác nhau và những cái gọi là *"dạng thức" (Figuren)* của suy luận trong ý nghĩa chủ quan của chúng. Ông đã làm việc này với sự chắc chắn và chính xác đến độ, về cơ bản, không còn có gì có thể bổ sung thêm được nữa. Nhưng, mặc dù thành tựu này mang lại vinh dự lớn lao cho Aristoteles, bản thân ông cũng không dùng các hình thức suy luận này của giác tính trong những công trình nghiên cứu triết học đích thực của mình, cũng như ông không bao giờ sử dụng lối tư duy hữu hạn nói chung (xem thêm: §189, Giảng thêm).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §183

a. Suy luận về Chất

- Song hành với phán đoán, suy luận cũng chia ra làm: 1) suy luận *về chất*; 2) suy luận của *sự phản tư* và 3) suy luận của *sự tất yếu*. Vì suy luận là nơi khôi phục tính toàn thể của Khái niệm sau sự phân hóa của phán đoán, nên trong đó không có chỗ cho "suy luận *của Khái niệm*" như đã từng có "phán đoán của Khái niệm", bởi mọi suy luận, theo định nghĩa, đều là một suy luận của Khái

niệm. Nói cách khác, do nhiệm vụ chủ yếu của suy luận là phát triển một sự trung giới của Khái niệm, nên bản tính tự nhiên của nó là tính *tất nhiên (apodistisch)*. Còn suy luận *xác định (assertorisch)* hay suy luận *nghi vấn (problematisch)*, nếu có, thì cũng không phải là suy luận đúng thật.

- Suy luận đầu tiên là *SUY LUẬN CỦA TỒN TẠI-HIỆN CÓ (Schluss des Daseins)* như đã giới thiệu ở tiểu đoạn trên. Trong suy luận trực tiếp, các tính quy định (phổ biến, đặc thù, cá biệt) có một "tồn tại-hiện có" trực tiếp, và hạn từ trung gian chỉ là một tính đặc thù đơn giản hay trừu tượng của đối cực nhỏ, tức của một *Chất* trực tiếp vốn là *một phương diện* của cái tồn tại-hiện có của nó. Theo nghĩa đó, suy luận của tồn tại-hiện có đúng là một *SUY LUẬN VỀ CHẤT*.

- Suy luận về Chất của tồn tại-hiện có có ba *"dạng thức" (Figur)* mà dạng thức thứ nhất tạo nên sơ đồ chung và *hình thức* của mọi suy luận.

1. Dạng thức thứ nhất: C – Đ – P

Về mặt hình thức, sơ đồ của **dạng thức thứ nhất** là: C (tính cá biệt) – Đ (tính đặc thù) – P (tính phổ biến), viết gọn: **C – Đ – P**, vì tính cá biệt của tiểu-tiền đề được "kết" lại với tính phổ biến của đại-tiền đề bằng tính đặc thù. Hai dạng thức còn lại của suy luận về chất sẽ vượt bỏ tính thuần túy về chất và là bước chuyển sang suy luận của sự phản tư.

Về mặt nội dung, ta có *một* cái cá biệt được kết hợp với *một* tính quy định phổ biến thông qua *một* Chất đặc thù. Sự trừu tượng về nội dung của ba hạn từ này (*một* chủ thể cá biệt *trực tiếp*; một *Chất* đặc thù nào đó; một tính quy định về *chất* phổ biến *nào đó*) chỉ là sự phản ánh sự trừu tượng của suy luận này ở cấp độ hình thức. Ta thấy *một* cái cá biệt ở đây không phải là tính cá biệt đích thực (vì tính cá biệt đích thực *cũng là* tính đặc thù và tính phổ biến) mà chỉ là tính cá biệt (trừu tượng); và cái đặc thù lẫn cái phổ biến cũng thế (mỗi cái "không chỉ" là cái tồn tại-cho-mình trừu tượng mà cũng là hai tính quy định kia). Thật thế, tính phổ biến, tính đặc thù và tính cá biệt không phải chỉ là các Chất trừu tượng mà còn là cái "toàn bộ": là "Loài" phổ biến, là "Giống" đặc thù và là "cá thể" cá biệt. Các tính quy định cụ thể như thế của

Khái niệm vượt ra khỏi khuôn khổ của suy luận về chất và báo hiệu các suy luận cao hơn: suy luận của *sự phản tư* và của *sự tất yếu*.

§184

Suy luận này:

a. là hoàn toàn *bất tất* xét về những sự quy định của nó, bởi, với tư cách là một tính đặc thù trừu tượng, *hạn từ trung gian* có thể là *bất kỳ tính quy định* nào của chủ thể cũng được cả. | Như là một cái gì trực tiếp, do đó, là cụ thể một cách thường nghiệm, chủ thể có nhiều tính quy định như thế. | Cho nên, chủ thể cũng có thể được kết hợp với *nhiều tính phổ biến khác nhau*. Thêm nữa, vì lẽ ngay một tính đặc thù *đơn độc* cũng lại có thể có nhiều tính quy định khác nhau ở trong nó, nên chủ thể có thể được liên hệ với *nhiều* cái phổ biến khác nhau thông qua *một và cùng một* hạn từ trung gian [cái đặc thù].

Việc suy luận [đơn thuần theo Lôgíc học] hình thức ngày càng hết thời thì người ta càng có ý thức về tính không đúng đắn của nó và nỗ lực biện minh việc không dùng đến nó nữa theo cung cách ấy. Tiểu đoạn này và tiểu đoạn tiếp theo (§185) sẽ cho thấy việc suy luận theo kiểu này là hoàn toàn vô hiệu trong việc nắm bắt chân lý.

Dựa theo phương diện đang bàn ở đây, có thể nói tất cả mọi thứ đều có thể *được chứng minh* bằng loại suy luận này. Ta chỉ cần chọn ra hạn từ trung gian hay "trung-tiền đề" [cái đặc thù] (medius terminus) để từ đó có thể chuyển sang sự quy định mà ta muốn. Nhưng, với một hạn từ trung gian khác, điều gì đó cũng có thể *được chứng minh*, thậm chí chứng minh được cả cái đối lập! – Một đối tượng càng cụ thể bao nhiêu, nó càng có nhiều phương diện bấy nhiêu, và những phương diện này đều có thể được dùng như *medius terminus*. Phương diện nào
S337 trong chúng là có tính bản chất hay cơ bản hơn phương

diện khác lại tùy thuộc vào một sự suy luận theo kiểu như thế; [bởi] kiểu suy luận ấy bám chặt lấy một tính quy định đơn độc và có thể dễ dàng tìm ra một phương diện và *một khía cạnh* trong tính quy định này để biến nó thành *quan trọng* và có *giá trị tất yếu*.

Giảng thêm:

Dù ta thường khó nghĩ đến suy luận của giác tính trong công việc hàng ngày của cuộc sống, nó vẫn tiếp tục đóng vai trò của nó ở đây. Chẳng hạn, công việc của một trạng sư trong một cuộc tranh chấp dân sự là biến các quy định pháp luật có lợi cho thân chủ của mình thành những quy định duy nhất có giá trị hiệu lực. Nhưng, về phương diện lôgíc của nó, một quy định pháp luật không gì khác hơn là một *medius terminus* [một hạn từ trung gian]. Điều này cũng diễn ra hệt như thế trong những cuộc thương lượng ngoại giao, chẳng hạn, khi có nhiều quốc gia cùng yêu sách về một vùng lãnh thổ. Trong trường hợp ấy, quyền thừa kế, vị trí địa lý, nguồn gốc xuất thân và ngôn ngữ của cư dân trên lãnh thổ ấy, hay bất kỳ một căn cứ nào khác, đều có thể được nêu bật như một *medius terminus*.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §184

Hai tiểu đoạn §184 và §185 đi sâu hơn để vạch rõ *khiếm khuyết* của suy luận về chất thể hiện trong *dạng thức thứ nhất* (C – Đ – P) về nội dung (§184) và hình thức (§185).

- Trước hết, suy luận C – Đ – P là hoàn toàn *bất tất (kontingent)*, nghĩa là một hiện thực chỉ khả hữu chứ không tất yếu, xét về nội dung của các tính quy định. Thật thế, hạn từ trung gian là tính đặc thù *trừu tượng* chứ không phải tính đặc thù hợp nhất với tính cá biệt và tính phổ biến một cách bản chất (phản tư) hay bản thể (tất yếu) mà là tính đặc thù đơn giản trực tiếp, chỉ như là *một tính quy định nào đó* của chủ thể, tách rời khỏi mọi quan hệ phản tư của một toàn bộ hay một toàn thể. Chủ thể trực tiếp ở đây không ở

trong cấp độ những tính quy định phản tư hay bản thể của Khái niệm mà chỉ ở cấp độ tính đa tạp vô hạn và *thường nghiệm* của những tính quy định đặc thù: chủ thể còn có "nhiều vô số" những tính quy định về Chất khác nữa có thể dùng làm hạn từ trung gian để kết hợp với tính phổ biến cũng *vô số (mancherlei / a variety / nombreuses)*. Ví dụ: hãy xét suy luận sau đây: *"Cái bên trong (C) là Quan hệ (Đ), thế mà Quan hệ (Đ) là Bản chất (P), vậy, cái bên trong (C) là Bản chất (P)*. Ta thấy suy luận ấy đúng nhưng "bất tất", vì "cái bên trong" không phải chỉ là Quan hệ: nó cũng còn có thể là "tồn tại-cho-mình", và, trong chừng mực đó, nó không phải là bản chất mà là tồn tại. Cũng thế, "Quan hệ" không chỉ là bản chất, mà cũng có thể là *hiện tượng*, và, trong chừng mực đó, không phải là bản chất mà là hiện tượng. Tóm lại, dựa theo dạng thức thứ nhất, suy luận này là bất tất về nội dung. (Trong *Nhận xét*, Hegel cho thấy ở cấp độ Lôgíc học hình thức, dạng suy luận này thật ra không thể "chứng minh" được gì, dù nó tự nhận là có thể chứng minh được tất cả.

§185

b. Suy luận này cũng bất tất bởi hình thức của *sự quan hệ* ở bên trong nó. Dựa theo Khái niệm [đúng nghĩa] về suy luận, cái đúng thật là mối quan hệ giữa các hạn từ được phân biệt với nhau thông qua một hạn từ trung gian là sự thống nhất của chúng. Thế nhưng, ở đây, những mối quan hệ của các đối cực (gọi là các *"tiền đề"*: *đại tiền đề* và *tiểu tiền đề*)[a] với hạn từ trung gian lại là những mối quan hệ *trực tiếp*.

Sự mâu thuẫn này của suy luận, một lần nữa, thể hiện rõ thông qua một *diễn trình quy tiến đến vô hạn*, – như là sự đòi hỏi rằng các tiền đề cũng phải được chứng minh bằng một suy luận. Nhưng, vì lẽ suy luận mới cũng lại có hai tiền đề trực tiếp, nên đòi hỏi này – tất nhiên bao giờ cũng nhân đôi – được lặp lại *đến vô hạn*.

---

[a] Prämissen (Obersatz und Untersatz) / premises (major and minor).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §185

- Suy luận với dạng thức *C – Đ – P* cũng hoàn toàn bất tất do *hình thức* của *mối quan hệ* ở trong nó. Thật thế, dựa theo Khái niệm về suy luận (đã phát triển ở §§180-181), cái đúng thật không phải là phán đoán trong đó hai tính quy định quan hệ với nhau một cách trực tiếp mà không có sự trung giới nào khác ngoài một hệ từ trống rỗng ("LÀ"), trái lại, cái đúng thật phải là quan hệ của các hạn từ khác biệt thông qua một hạn từ trung giới vốn là *sự thống nhất-khái niệm* mình nhiên *của chúng*. Khái niệm này của suy luận phải tự hiện thực hóa ở trong *kết luận*, nơi đó tính cá biệt quan hệ với tính phổ biến nhờ vào tính đặc thù. Nhưng, đó không phải là trường hợp mà trong Lôgíc học hình thức, ta gọi là các "tiền đề" (đại tiền đề: Đ – P và tiểu-tiền đề: C – Đ). Khác với kết luận đúng thật, hai tiền đề này chỉ mới là các quan hệ *trực tiếp*, tức chỉ là *các phán đoán*: điều này không phù hợp với bản tính trung giới của suy luận với yêu cầu thống nhất về Khái niệm của nó. Tóm lại, suy luận về chất của dạng thức thứ nhất là bất tất cả về mặt *hình thức*, vì kết luận của nó dựa trên cơ sở Khái niệm còn bấp bênh của phán đoán trực tiếp.

- **Phần Nhận xét cho §185**

  - Sự mâu thuẫn này giữa tính trung giới-bản chất của suy luận với tính *trực tiếp* của các tiền đề còn thể hiện một *tiến trình đến vô tận*. Thật thế, mâu thuẫn của suy luận chỉ có thể được khắc phục nếu các quan hệ (giữa hạn từ trung giới và đại đối cực lớn = đại-tiền đề và giữa đối cực nhỏ và hạn từ trung giới = tiểu-tiền đề) để được trung giới như là quan hệ giữa hai đối cực. Nhưng, nếu sự trung giới tất yếu này chỉ diễn ra bằng việc lặp lại suy luận C – Đ – P (trong tiểu tiền đề C – Đ, quan hệ có thể được trung giới bằng tính đặc thù, vì Đ quan hệ với C như là một thuộc tính P; và trong đại-tiền đề Đ – P, quan hệ được trung giới bởi tính đặc thù, vì Đ quan hệ với P như một chủ thể C) thì tiến trình là không có kết thúc, vì bản thân mỗi suy luận – nhằm chứng minh hai tiền đề – đều có hai tiền đề cũng trực tiếp, và cứ thế đến *vô tận*. Tính vô hạn *tồi* này – vốn đặc trưng ở lĩnh vực Tồn tại và sự phản tư hữu hạn – chỉ lặp lại ở đây, trong lĩnh vực của tính vô hạn đúng thật của Khái niệm, do đặc điểm về chất đơn thuần "tồn tại" của suy

luận. Điều này cho thấy: giải pháp cho sự mâu thuẫn chỉ có thể có trong cấp độ lôgic cao hơn, tức trong loại hình khác của suy luận.

§186

Điều vừa nhận xét trên đây (do tầm quan trọng thường nghiệm của nó) như là một *khuyết điểm* của suy luận – trong hình thức này, nó lại được xem là tuyệt đối đúng đắn – phải tự vượt bỏ chính mình trong tiến trình tiếp tục được quy
S338 **định của suy luận. Ở đây, bên trong lĩnh vực của Khái niệm cũng như của Phán đoán, tính quy định *đối lập* không đơn thuần hiện diện một cách *tự-mình* mà là *được thiết định*; và, vì thế, để tiếp tục quy định cho suy luận, ta chỉ cần tiếp thu những gì do bản thân suy luận *thiết định* từng lúc một.**

Thông qua suy luận trực tiếp [với dạng thức:] *C – Đ – P*, cái *cá biệt* được trung giới với cái phổ biến; và trong *mệnh đề kết luận*, nó [cái cá biệt] được thiết định như cái gì *phổ biến*. Như thế, cái cá biệt – với tư cách là một chủ thể mà bản thân là cái gì phổ biến – bây giờ là sự thống nhất của hai đối cực và là cái làm trung giới: điều này mang lại *dạng thức (Figure) thứ hai* của suy luận: 2. *P – C – Đ*. Dạng thức này diễn đạt chân lý của dạng thức thứ nhất, rằng: vì lẽ sự trung giới đã diễn ra ở trong tính cá biệt, nên là cái gì bất tất.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §186

- Trong lịch sử của Lôgíc học hình thức, người ta đặc biệt xem trọng dạng thức suy luận thứ nhất (C – Đ – P) và xem mọi dạng thức đều chỉ hoàn hảo khi dẫn đến dạng thức thứ nhất, hay, nôi tiếng hơn, khi được "quy giản về dạng thức thứ nhất". Vì thế, Hegel đã dành cả tiểu đoạn trên để vạch ra chỗ *khiếm khuyết* về nội dung lẫn hình thức của dạng thức này. Nhưng, vấn đề không chỉ là vạch ra chỗ khiếm khuyết ấy bằng một sự phản tư *từ bên ngoài*, trái lại, cho thấy suy luận ấy *phải* tất yếu tự thải hồi trong tính quy định cao hơn.

- Trong lĩnh vực của Khái niệm, sự vận động của Logos đã trở nên một phép biện chứng hoàn toàn tự do, hay một sự tự-vận động tất yếu, vì tính quy định đối lập không chỉ có mặt mặc nhiên hay *tự-mình* trong tính quy định trước như trong lĩnh vực Tồn tại, cũng không chỉ được *thiết định* như là quan hệ như trong lĩnh vực Bản chất, mà như là *đồng nhất*: cái cá biệt *là* cái đặc thù; cái đặc thù *là* cái phổ biến và cái cá biệt *là* cái phổ biến. Như thế, tính quy định tiến lên của suy luận chỉ cần *tiếp thu* những gì đã được thiết định bởi bản thân suy luận. Do đó, dạng thức thứ nhất của suy luận về chất tự phơi bày khiếm khuyết của mình bằng cách tự thiết định nên *dạng thức thứ hai*: *P – C' – Đ*.

  Bản thân cái cá biệt từ nay là sự thống nhất của hai đối cực, vì nó *vừa là* chủ thể của suy luận, tức, là đối cực nhỏ cá biệt, *vừa là* đối cực lớn phổ biến, vì nó được thiết định như là *một* cái phổ biến. Bây giờ, cái cá biệt giữ vai trò trung giới thay cho tính đặc thù trước đây.

2. Dạng thức thứ hai: P – C – Đ

Có hạn từ trung gian là tính cá biệt trừu tượng, dạng thức thứ hai chỉ diễn đạt chân lý mặc nhiên của dạng thức thứ nhất. Trong dạng thức thứ nhất, một chủ thể cá biệt được "kết luận" với một tính quy định phổ biến trừu tượng (hay về chất), nhưng kết luận này, về nội dung, không dựa trên bản tính Khái niệm tất yếu, tức bản tính phổ biến của bản thân chủ thể, trái lại, dựa trên một thuộc tính nào đó trong rất nhiều thuộc tính khác; và về hình thức, kết luận ấy lại dựa vào tiền-giả định trực tiếp và ngoại tại của hai tiền đề không được trung giới. Từ đó, suy luận trong dạng thức thứ nhất có cơ sở đúng thật trong tính trực tiếp ngoại tại của chủ thể cá biệt. Suy luận P – C – Đ chỉ thiết định những gì đã được chứa đựng một cách mặc nhiên trong dạng thức thứ nhất: C – Đ – P. Chính tính cá biệt làm trung giới cho suy luận và là nơi gặp gỡ một cách hết sức bất tất giữa tính đặc thù và tính phổ biến; như ví dụ theo dạng thức suy luận thứ hai sau đây:

> "Khái niệm cá biệt này (C) (ví dụ: cái bên trong) là bản chất (P);
> *Thế mà* cái cá biệt này (C) lại là Quan hệ (Đ),
> *Do đó*, bản chất (P) – quy định C như là cái bên trong – là Quan hệ (Đ)".

Tiểu đoạn sau sẽ đi sâu phân tích.

§187

Dạng thức thứ hai kết hợp cái phổ biến với cái đặc thù (vì lẽ cái phổ biến đã đến từ mệnh đề kết luận trước đó, do tính cá biệt quy định, nên bây giờ giữ vị trí của chủ thể trực tiếp). Qua đó, *cái phổ biến* – được thiết định như là cái gì đặc thù – cũng là cái làm trung giới giữa các đối cực, mà vị trí của chúng bây giờ được các hạn từ khác chiếm giữ. Đó là *dạng thức thứ ba* của suy luận: 3. *Đ – P – C*.

Aristoteles đã có lý khi chỉ thừa nhận *ba* dạng thức của suy luận; dạng thức *thứ tư* là một sự bổ sung thừa thãi và thậm chí vô lý của người thời nay. | Trong việc nghiên cứu thông thường về những cái gọi là "dạng thức" ấy, chúng chỉ được đặt bên cạnh nhau, chứ không ai nghĩ đến việc vạch rõ tính tất yếu của chúng, càng không cho thấy rõ ý nghĩa và giá trị của chúng. Vì thế, không có gì ngạc nhiên khi các dạng thức này về sau chỉ được xem như là một "chủ nghĩa hình thức" trống rỗng. Nhưng, thực ra, chúng có một ý nghĩa hết sức cơ bản dựa trên sự tất yếu rằng, với tư cách là một sự quy định của Khái niệm, bản
S339 thân *mỗi một mômen* là cái *Toàn bộ* và là *cơ sở làm trung giới*.

- Việc tìm tòi xem những mệnh đề phải được xác định như thế nào – phải chăng chúng có thể là phổ biến, v.v, hay là phủ định – nhằm tạo ra một suy luận *đúng* trong nhiều dạng thức khac nhau: đó chỉ là một việc tìm tòi đơn thuần *máy móc*, và, vì thế, đã rất có lý khi bị rơi vào lãng quên, bởi việc làm ấy là vô nghĩa trong nội dung bên trong và cơ chế máy móc ấy là vô khái-niệm.

- Viện dẫn đến Aristoteles để bảo vệ cho tầm quan trọng của những việc tìm tòi như thế và của suy luận của giác tính nói chung, là việc vô ích, bởi Aristoteles quả thật chỉ mô tả chúng giống như ông đã làm như thế với vô số những hình thức khác của Tự nhiên cũng như của Tinh thần, và ông đã nghiên cứu và trình bày tính quy định của chúng.

> Nhưng, trong những Khái niệm *siêu hình học* [đích thực] của ông, cũng như trong những *Khái niệm* về thế giới tự nhiên lẫn thế giới tinh thần, Aristoteles không hề muốn biến hình thức suy luận của giác tính thành cơ sở và tiêu chuẩn, khiến ta có thể nói rằng không một Khái niệm duy nhất nào trong số những Khái niệm siêu hình học lại đã có thể ra đời và đứng vững trên cơ sở của nó, nếu giả sử nó bị bắt phải phục tùng những quy luật của giác tính. Thậm chí, ngay cả khi ông đã có những cống hiến rất cơ bản trong lĩnh vực của sự mô tả và của giác tính, thì *Khái niệm tư biện* bao giờ cũng giữ vị trí chủ đạo nơi ông; và ông không cho phép việc suy luận theo kiểu giác tính – mà ông là người đầu tiên trình bày nó một cách chính xác – được lấn sang lĩnh vực tư biện[211].

Giảng thêm:

Nói khái quát, ý nghĩa khách quan của các dạng thức (Figuren) của suy luận là: tất cả mọi cái gì hợp lý tính đều tự cho thấy là

---

[211] Các "dạng thức" (Figuren / shemata) của suy luận nảy sinh từ trật tự của các hạn từ trong hai tiền đề và kết luận. Dùng S, M và P để chỉ ba hạn từ trong bất kỳ suy luận "thành" hay "hợp thức" nào, các suy luận có thể được cấu tạo theo ba dạng thức (xem: *Aristoteles*, Phân tích pháp I, 1.4.26a21):

- dạng thức 1: S-M, M-P → S-P
- dạng thức 2: M-S, M-P → S-P
- dạng thức 3: S-M, P-M → S-P

Theo Aristoteles, các suy luận cũng có thể hợp thức trong dạng thức 4: P-M, M-S → S-P, nhưng mọi suy luận thuộc dạng thức này đều có thể quy về dạng thức 1 một cách dễ dàng.

Vì thế, Aristoteles không thừa nhận có *bốn* dạng thức, bởi học thuyết của ông không dựa trên vị trí *đơn thuần hình thức* của các hạn từ S và P ở trong kết luận. Ông định nghĩa S và P "dựa theo ngoại diên của chúng, do đó, không phải là một định nghĩa hình thức mà là một định nghĩa dựa trên ý nghĩa của chúng" (Xem: *M. Bochenski*, Một lịch sử của Lôgíc học hình thức, 24.30 – 24-34). Hegel tán thành quan điểm của Aristoteles và cũng bác bỏ "dạng thức thứ tư" trong học thuyết về "suy luận tư biện" của mình.

một suy luận *ba lần hay ba mặt*[a]; và nó làm như thế bằng cách: mỗi một mắt xích của nó đều vừa giữ vị trí của một đối cực, vừa giữ vị trí của cái trung gian làm trung giới. Đó chính là trường hợp với ba "mắt xích" hay ba "bộ phận"[b] của khoa học triết học; tức Ý niệm-lôgíc, giới Tự nhiên và Tinh thần. Ở đây, *trước hết*, chính giới Tự nhiên đứng ở giữa như là mắt xích kết hợp. Với tư cách là [cái] toàn thể trực tiếp, giới Tự nhiên tự triển khai chính mình trong hai đối cực là Ý niệm-lôgíc và Tinh thần. Tuy nhiên, Tinh thần chỉ là Tinh thần khi được trung giới thông qua giới Tự nhiên. *Thứ hai*, Tinh thần – được ta biết như là cái cá thể và cái tác động [để hiện thực hóa] – là cái trung gian, còn Tự nhiên và Ý niệm-lôgíc là các đối cực. Chính Tinh thần mới nhận thức được Ý niệm-lôgíc ở trong Tự nhiên và nâng Tự nhiên lên [cấp độ] bản chất của nó. Cũng thế, *thứ ba*,
S340 bản thân Ý niệm-lôgíc là cái trung gian; nó là Bản thể tuyệt đối của Tinh thần và Tự nhiên, là cái gì phổ biến và thâm nhập vào tất cả. Đó chính là các mắt xích [hay các "bộ phận"] của Suy luận tuyệt đối.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §187

- Dạng thức thứ hai có chủ thể cá biệt làm hạn từ trung giới. Nó có vẻ giống với dạng thức thứ ba của Aristoteles, vì đặc điểm của dạng thức này là: hạn từ trung gian là chủ thể trong cả hai tiền đề. Là hạn từ trung gian, tính cá biệt-trừu tượng quan hệ với cả tính phổ biến lẫn tính đặc thù. Trong đại-tiền đề C – Đ, cái cá biệt được thiết định trực tiếp như một cái đặc thù, giống như trong dạng thức thứ nhất. Trong tiểu-tiền đề C – P (hay P – C) – là kết luận của dạng thức trước – cái cá biệt được thiết định gián tiếp như là *một* cái phổ biến được cá biệt hóa: ví dụ suy luận sau: *"bản chất (P), trong chừng mực là Quan hệ (Đ), là cái bên trong (C)"*.

---

[a] ein dreifacher Schluß / a threafold syllogism; [b] Glied / "member".

Như thế, đặc điểm của dạng thức thứ hai là kết nối cái phổ biến với cái đặc thù qua trung gian của cái cá biệt. Nhờ vào sự tương ứng *hình thức* giữa cái cá biệt và chủ thể trực tiếp, bây giờ, chính cái phổ biến bị cá biệt hóa giữ vị trí của chủ thể trực tiếp, theo đó kết luận của suy luận P – C – Đ sẽ là: cái phổ biến, được trung giới bởi tính cá biệt, là cái đặc thù. Nói ngắn, qua kết luận ấy, *cái phổ biến* được thiết định như [một] cái đặc thù.

- Ý nghĩa khách quan của suy luận này là: hai tính quy định về chất ít hay nhiều trừu tượng (từ nay là cái phổ biến và cái đặc thù) chỉ kết hợp được với nhau một cách *bất tất* nhờ vào trung gian của tính cá biệt của một chủ thể trực tiếp có cả hai: việc hai Chất ấy tùy thuộc vào cùng một cá thể không thể kết luận về sự đồng nhất tuyệt đối của chúng được, nói khác đi, sở dĩ kết luận P – Đ là đúng thật là do nó đúng tự-mình-và-cho-mình chứ không phải nhờ vào suy luận rõ ràng là bất tất này. Thật thế, trong suy luận này, cái phổ biến chỉ là một cái đặc thù nhất định hay, nói cách khác, bị cá biệt hóa chứ không phải tính toàn thể của tính đặc thù của nó: các cái đặc thù khác bị loại trừ bởi tính cá biệt trực tiếp, loại trừ của hạn từ trung gian. Ví dụ, ta xét suy luận trên đây: *"Bản chất (P), với tư cách là cái bên trong (C), là Quan hệ (Đ)"*. Ta thấy, ở đây, sự liên hệ giữa "bản chất" (P) và "Quan hệ" (Đ) là bất tất và giá trị hiệu lực tuyệt đối của nó phải đi tìm ở chỗ khác, đó là trong sự triển khai tất yếu và tiếp tục của bản chất ở trong "cơ sở" và trong "sự hiện hữu hiện tượng". Ngược lại, chính sự trung giới của "cái bên trong" (C) là sự hạn chế vào một mômen nhất định của sự triển khai của bản chất", khiến "bản chất" là "Quan hệ" hơn là "sự phản tư thuần túy" hay "hiện thực tất yếu".

- Vậy, trong dạng thức thứ hai này, *cái phổ biến* được thiết định ở trong *kết luận* như là (một) cái đặc thù: ví dụ: *"bản chất là Quan hệ"*. Qua đó, bản thân cái phổ biến từ nay là sự thống nhất của hai đối cực, vì, kết hợp cái phổ biến và cái đặc thù, nó *vừa là* đối cực lớn phổ biến, *vừa là* đối cực nhỏ đặc thù của suy luận. Với tư cách ấy, bây giờ, bản thân cái phổ biến *giữ vai trò trung giới* mà tính đặc thù và tính cá biệt đã giữ cho tới nay, và, đó chính là *DẠNG THỨC THỨ BA* của suy luận về chất: **Đ – P – C**.

3. Dạng thức thứ ba: Đ – P – C

- Dạng thức thứ ba có cái phổ biến làm hạn từ trung giới và nói lên chân lý của suy luận theo dạng thức thứ hai, tức nói lên rằng việc hai tính quy định thuộc về nhau chỉ dựa trên tính phổ biến tự-mình-và-cho-mình của một bản tính chung. Xét theo sự tương ứng *hình thức* ấy giữa cái phổ biến và vị ngữ (§166), dạng thức thứ ba này có vẻ giống với dạng thức thứ hai của Aristoteles, vì đặc điểm của dạng thức này là: hạn từ trung gian là vị ngữ trong cả hai tiền đề. Trong đại-tiền đề P – Đ hay Đ – P (là kết luận của suy luận trước), cái phổ biến được thiết định gián tiếp như là một cái đặc thù (hay ngược lại, cái đặc thù được thiết định gián tiếp như là một cái phổ biến). Trong tiểu-tiền đề C – P (là kết luận của dạng thức thứ nhất), cái cá biệt được thiết định gián tiếp như là một cái phổ biến. Như thế, đặc điểm của dạng thức thứ ba là: kết hợp cái đặc thù với cái cá biệt thông qua cái phổ biến. Nếu trong dạng thức thứ hai, cái đặc thù đã được nâng lên thành tính phổ biến và vì ở đó, cái phổ biến là chủ ngữ của suy luận và của kết luận, thì bây giờ cái đặc thù – được phổ biến hóa – giữ vị trí của chủ ngữ trực tiếp, khiến cho kết luận của suy luận Đ – P – C sẽ là: cái đặc thù, được trung giới bởi tính phổ biến, là cái cá biệt. Nói ngắn, cái đặc thù được thiết định như là (một) cái cá biệt.

- Ý nghĩa khách quan của suy luận này là: việc tính đặc thù và tính cá biệt thuộc về nhau chỉ có thể có cơ sở là bản tính phổ biến chung của chúng. Tuy nhiên, vì tính phổ biến ở đây là thuần túy về chất và chỉ được cá biệt hóa và đặc thù hóa một cách trừu tượng thông qua hai suy luận trước đây, nên, tuy có tính chất bao trùm về nguyên tắc, nhưng vẫn không thể nối kết hai tính quy định còn lại của Khái niệm bằng cách nào khác hơn là *bất tất* hay *bất định*: từ việc hai tính quy định được thâu gồm vào dưới cùng một cái phổ biến trừu tượng, ta không thể kết luận rằng chúng được nối kết một cách bản chất như là chủ ngữ và vị ngữ. Thật thế, hãy xét lại một lần nữa suy luận trên:

> *"Quan hệ (Đ) là bản chất (P);*
> *Thế mà cái bên trong (C) là bản chất (P),*
> *Nên Quan hệ (Đ) - trong chừng mực được thâu gồm vào trong bản chất (P) – là cái bên trong (C) cũng được thâu gồm trong bản chất".*

Kết luận này là đúng thật chỉ trong chừng mực hai đối cực thuộc về nhau một cách *hiện thực*. Nhưng, hiện thực này vẫn còn là một

khả thể đơn thuần bao lâu tính phổ biến làm trung giới chỉ là quy định về chất trừu tượng chứ không hề là cụ thể và không phải là sức mạnh trung giới của một cái toàn bộ phản tư hay của một cái toàn thể về Loài. Ở đây, ta gặp lại cùng một sự bất tất của hai dạng thức trước. Sự bất tất này là ở chỗ: hạn từ trung gian, trong cả ba dạng thức, do bản tính về *Chất* của nó, không thể kết hợp các đối cực lại với nhau, bao lâu quan hệ giữa chúng chỉ có tính hình thức trừu tượng. Cái phổ biến trừu tượng này là dửng dưng với các tính quy định của hai đối cực. Đó là lý do khiến cho sự trung giới *đích thực* của suy luận phải đi tìm ở nơi khác, chứ không thể ở trong suy luận *hình thức* hay suy luận về *chất*.

§188

Vì lẽ *mỗi* mômen đã trải qua vị trí của hạn từ trung gian cũng như của các đối cực, nên sự phân biệt *nhất định* giữa chúng với nhau đã được tự-thủ tiêu; và, trong hình thức này của sự bất-phân biệt giữa các mômen của nó[a], suy luận thoạt đầu có sự đồng nhất-ngoại-tại-của-giác tính, hay, có *sự bằng nhau*[b] như là mối quan hệ của nó, – và đó chính là suy luận về *lượng* hay suy luận *toán học*. Nếu hai sự vật *bằng* một sự vật thứ ba, chúng là bằng nhau.

Giảng thêm:

Như ta đều biết, suy luận về lượng được bàn ở đây xuất hiện ở trong toán học như là *một tiên đề*[c], mà nội dung của nó – giống như của những tiên đề khác – thường được bảo là không thể chứng minh được, và thật ra cũng không cần phải chứng minh, bởi nội dung ấy là hiển nhiên một cách trực tiếp. Nhưng, trong thực tế, những tiên đề toán học không gì khác hơn là những mệnh đề lôgíc; và, trong chừng mực chúng phát biểu những tư tưởng nhất định và đặc thù, chúng phải được

---

[a] in dieser Form der Unterschiedslosigkeit seiner Momente / in this form where its moments are not distinguished; [b] Gleichheit / equality; [c] Axiom / axiom.

diễn dịch [được rút ra] từ tư duy tự-xác định và phổ biến, và sự diễn dịch này phải được xem là luận cứ chứng minh của chúng. Luận cứ chứng minh này tuy được mang lại cho suy luận *về lượng*, thể hiện trong toán học như là một tiên đề, nhưng, nó tự cho thấy là kết quả trực tiếp của suy luận *về Chất* hay *trực tiếp*.

- Và lại, suy luận về lượng là suy luận hoàn toàn không có tính hình thức, bởi sự phân biệt giữa các "mắt xích" – được Khái niệm quy định – đã được thủ tiêu ở bên trong suy luận. Ở đây, chính những tình huống bên ngoài quy định những mệnh đề nào phải là những tiền đề (Prämisse), và, vì thế, khi sử dụng suy luận này, ta tiền-giả định cái gì đã xác lập và đã được chứng minh ở nơi khác.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §188

- Trong ba dạng thức của suy luận về chất, mỗi mômen của Khái niệm (tính phổ biến, tính đặc thù và tính cá biệt) lần lượt giữ vị trí của hạn từ trung gian và của các đối cực: mỗi cái, đến lượt mình, là hạn từ trung gian, là đối cực nhỏ và đối cực lớn. Xét toàn bộ tiến trình, mỗi mômen đều giữ các vai trò cấu tạo nên suy luận, nên sự *khác biệt* nhất định của chúng đều bị *thủ tiêu (aufgehoben)*, và do đó, suy luận thoạt đầu ở trong hình thức của sự bất-phân biệt hay không được dị biệt hóa (Unterschiedslosigkeit / indifférenciation) của các mômen, vì không mômen nào giữ một vai trò duy nhất.

- Trong hình thức này, suy luận không thể có mối tương quan *tư biện* hay có tính *Khái niệm* đích thực (tức một tương quan của sự đồng nhất trong sự khác biệt về hình thức) mà chỉ có *sự đồng nhất ngoại tại* của giác tính: giác tính chỉ nối kết các hạn từ lại với nhau một cách ngoại tại dựa theo *sự giống nhau* hay *ngang bằng nhau (Gleichheit / egality / égalité)* (§117).

- Ở cấp độ của sự *trực tiếp* hiện nay của suy luận về chất, *Lượng* là *Chất* hay là tính quy định dửng dưng, bị thải hồi (§99), nên suy

luận được thiết định bởi mômen của sự dửng dưng tuyệt đối của hình thức là *SUY LUẬN VỀ LƯỢNG*, hay nói cách khác, vì toán học là khoa học về độ lớn và con số, nên là *SUY LUẬN TOÁN HỌC*: nếu hai cái bằng một cái thứ ba (không cần biết cái nào trong ba cái là cái thứ ba!) thì bằng nhau. Chẳng hạn, ở đây, tính cá biệt, tính đặc thù và tính phổ biến là "ba" mômen của Khái niệm một cách thuần túy và đơn giản, thì, nếu tính cá biệt và tính phổ biến là "bằng nhau" từ quan điểm về lượng với tính đặc thù, ắt tính cá biệt và tính phổ biến cũng "bằng nhau". Sự "cào bằng" các tính quy định hình thức về chất này của suy luận chính là kết quả *tiêu cực* của suy luận về chất. Còn kết quả *tích cực* – được bàn trong tiểu đoạn §189 tiếp theo – sẽ là: sự trừu tượng về chất của các tính quy định của suy luận sẽ được khắc phục, không phải trong việc làm cho ngang bằng về lượng mà trong sự đồng nhất cụ thể hơn nhiều (tất nhiên còn sơ bộ) của *sự phản tư* của chúng trong nhau. Nói khác đi, *suy luận của sự phản tư* (§190) sẽ là sự vượt bỏ cụ thể và tích cực đối với suy luận về chất.

§189

Về mặt hình thức, nay ta đã có hai điều được xác lập:

1. **Vì lẽ mỗi mômen đã có được sự quy định và vị trí của *cái [hạn từ] trung gian*, do đó, của cái toàn bộ nói chung, nên nó đã mất đi tính phiến diện của sự trừu tượng của nó một cách *tự-mình* (§§182, 184);**

2. **Sự trung giới (§185) đã được hoàn tất, nhưng cũng chỉ một cách *tự-mình [mặc nhiên]*, nghĩa là, chỉ như một *vòng tròn* [tuần hoàn] của những sự trung giới tiền-giả định lẫn nhau. Trong dạng thức (Figur) thứ nhất, *C – Đ – P* hai tiền đề *C –*
S341 *Đ* và *Đ – P*, vẫn chưa được trung giới; tiền đề trước được trung giới ở trong dạng thức thứ ba *[Đ – P – C]*, còn tiền đề sau ở trong dạng thức thứ hai *[P – C – Đ]*. Nhưng, để trung giới cho các tiền đề của chúng, mỗi dạng thức trong hai dạng thức này lại tiền-giả định cả hai dạng thức kia.**

Do đó, sự thống nhất làm nhiệm vụ trung giới của Khái niệm phải được thiết định như là sự thống nhất *đã-được-*

phát triển của tính cá biệt và tính phổ biến, chứ không còn chỉ như là tính đặc thù trừu tượng. | Thật thế, trước hết, nó phải được thiết định như là sự thống nhất *đã-được-phản-tư* của những sự quy định này; [nghĩa là, như là] *tính cá biệt* nhưng *đồng thời* được xác định như là tính phổ biến. Hạn từ trung gian như thế mang lại cho ta **Suy luận [của sự] phản tư**.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §189

- Giống như trong Lôgíc học về Tồn tại, nhất là ở phạm trù sau cùng của nó là *"hạn độ" (Maß / measure / mesure)*, sự dừng dưng tuyệt đối báo hiệu sự xuất hiện của bản chất, thì sự bất-phân biệt về hình thức của suy luận về lượng chỉ là mặt *tiêu cực* của cái sẽ mang ý nghĩa *tích cực*: một loại hình *mới* của hình thức suy luận, thoát thai từ vòng tuần hoàn của ba dạng thức của suy luận về chất. Sự vượt bỏ suy luận về chất không còn là sự vượt bỏ bằng suy luận về lượng nữa mà bằng suy luận *phản tư* (§190) được giới thiệu sơ bộ trong tiểu đoạn §189 này. Trước hết ở cấp độ của *hình thức* (tức: a) của mối tương quan dị biệt hóa của các hạn từ: vai trò và sự quan hệ của chúng với nhau, và b) sự nối kết giữa các tiền đề với kết luận), rồi sau đó, ở cấp độ của *nội dung*.

- Trước hết, *về hình thức*:

- a) Mỗi mômen của suy luận, tức tính đặc thù, tính cá biệt và tính phổ biến lần lượt có được *sự quy định (Bestimmung / determination-destination)* hay giữ "vai trò" của hạn từ trung gian. Thế nhưng, hạn từ trung gian lại chính là cơ sở làm nhiệm vụ trung giới và toàn thể hóa của suy luận (§§180, 187), nghĩa là tập hợp và hợp nhất hai hạn từ còn lại (§182). Với tư cách là hạn từ trung gian, mỗi mômen có sự quy định của *cái toàn bộ*. Trong ý nghĩa đó, mỗi mômen cũng đã *mặc nhiên* (hay *"tự-mình"*) mất đi sự phiến diện của sự trừu tượng ban đầu trong suy luận về chất, là nơi các quy định của Khái niệm chỉ ở trong một Quan hệ đơn thuần ngoại tại đối với nhau. Thật thế, trong dạng thức thứ hai, tính cá biệt làm hạn từ trung gian đã được phổ biến hóa bởi dạng thức thứ nhất, và, trong dạng thức thứ ba, tính phổ biến làm hạn từ trung gian đã được cá biệt hóa và đặc

thù hóa bởi hai dạng thức trước, tuy nhiên, đây chỉ mới là một sự phổ biến hóa, cá biệt hóa hay đặc thù hóa còn thuần túy về chất, nghĩa là còn trừu tượng. Suy luận của *sự phán tư* tiếp theo sẽ vượt bỏ sự trừu tượng này bằng sự thiết định điều ấy một cách *cụ thể*.

- b) Cũng về mặt hình thức, nhưng liên quan đến mối quan hệ giữa các tiền đề và kết luận, tình hình *sau cùng* của suy luận về chất là như sau: *sự trung giới* thoạt đầu không có cách thực hiện nào khác ngoài một tiến trình đến cái vô tận *tồi*. Nhưng, khi mang hình thức của một vòng tròn tuần hoàn, sự trung giới "ba nhịp" (qua ba dạng thức) của suy luận về chất, theo một nghĩa nào đó, đã vượt khỏi vận động tuyến tính trừu tượng của sự vô tận *tồi*. Tuy nhiên, trong chừng mực mỗi dạng thức tự giới hạn ở việc tiền-giả định một cách *trực tiếp* hai dạng thức kia khi lấy lại các kết luận của chúng trong các tiền đề của mình nhưng *không thiết định sự phán tư trong bản thân các hạn từ ấy*, thì sự trung giới toàn diện mới *chỉ* thể hiện như một vòng tròn của những tiền-giả định hỗ tương nhưng còn trực tiếp, và, vì thế, chỉ mới hoàn tất sự trung giới một cách *mặc nhiên*, "*tự-mình*" hay *tiềm năng*, bởi sự trung giới của mỗi dạng thức chưa ở ngay bên trong các mômen cấu thành mà còn ở bên ngoài nó, nghĩa là, ở trong các dạng thức khác mà nó tiền-giả định một cách trực tiếp. Nói ngắn, ở cấp độ *hình thức*, từ ba dạng thức của suy luận về chất, điều đạt được chỉ mới là việc vượt bỏ sự trực tiếp về chất một cách *mặc nhiên, tiềm năng*. Để chuyển sang hình thức suy luận mới và cụ thể một cách *hiện thực*, cần phải thể hiện sự vượt bỏ này ngay trong bản thân *nội dung* của các hạn từ của suy luận và nhất là của hạn từ trung gian.

- Vậy, ở cấp độ của *nội dung*, sự thống nhất được trung giới của Khái niệm, tức hạn từ trung gian của suy luận không còn được thiết định chỉ như là tính đặc thù trừu tượng nữa (§§182-184) mà phải như là tính đặc thù *cụ thể*, tức như là sự thống nhất *đã phát triển* (không phải về chất) của tính cá biệt và tính phổ biến.

- Sự thống nhất này thực ra cũng chỉ mới là cái toàn thể cụ thể *đầu tiên*, chưa thể ngay lập tức là sự thống nhất tuyệt đối và tất yếu của Khái niệm mà thoạt đầu chỉ như là sự thống nhất *phán tư* của các tính quy định do nó tập hợp, theo nghĩa rằng mỗi tính quy định được trung giới bởi hạn từ trung gian cũng *ánh hiện (scheint*

/ paraît) trong quy định kia: trong tính đặc thù làm nhiệm vụ trung giới đã trở nên cụ thể, tính cá biệt sẽ *đồng thời* được quy định như là tính phổ biến (lưu ý: chữ *"đồng thời" / "zugleich"* cho thấy tính chất vẫn còn khiếm khuyết, chưa hoàn hảo của sự thống nhất phản tư!).

Một hạn từ trung gian như thế – nối kết các quy định của Khái niệm thành một sự thống nhất phản tư – sẽ do *SUY LUẬN CỦA SỰ PHẢN TƯ* mang lại.

- Cho tới nay, cái toàn thể của suy luận về chất bị khống chế bởi *tính đặc thù trực tiếp*, dù với hình thức minh nhiên như là hạn từ trung gian trong dạng thức thứ nhất hay với tư cách là tính cá biệt hoặc tính phổ biến *trừu tượng* trong hai dạng thức còn lại. Vì lẽ đó, cả ba dạng thức của suy luận về chất, nhìn chung, đều bị điều khiển bởi dạng thức thứ nhất: **C – Đ – P**. Nhưng, từ nay, bản thân tính đặc thù – làm hạn từ trung gian của suy luận – sẽ được thiết định như là sự thống nhất *phản tư* của tính cá biệt và tính phổ biến trong chừng mực *tính cá biệt* sẽ *đồng thời* được quy định như là tính phổ biến. Nói chung, hạn từ trung gian của suy luận *phản tư* sẽ là *tính cá biệt* trong các hình thức khác nhau của việc phổ biến hóa của nó; và suy luận này sẽ được điều khiển bởi dạng thức thứ hai: **P – C – Đ**. Tiểu đoạn §190 sẽ cho thấy tại sao.

2. Suy luận phản tư

§190

Vì lẽ, thoạt đầu:

1. **hạn từ trung gian không chỉ là một tính quy định *đặc thù*, trừu tượng của chủ thể, mà đồng thời là *tất cả mọi chủ thể cụ thể, cá biệt* mà tính quy định ấy thuộc về (dù chỉ là một tính quy định trong số nhiều tính quy định khác), nên ta có suy luận về *tính tất cả [mọi cái]*[a]. Nhưng, bây giờ, đại tiền**

[a] Schluß der Allheit / syllogism of Allness.

đề – có tính quy định đặc thù, [tức] có *terminus medius* [hạn từ trung gian], như là tính tất cả mọi cái làm chủ thể của nó – thật ra đã *tiền*-giả định *mệnh đề kết luận*, mà đại tiền đề vốn đã được giả định là tiền-giả định của nó [của mệnh đề kết luận]. Do đó, 2. đại tiền đề dựa trên *sự quy nạp*[a] mà hạn từ trung gian của nó là *tất cả mọi* cái cá biệt, xét như mọi cái cá biệt hoàn chỉnh: a, b, c, d và v.v... Song, vì lẽ tính cá biệt thường nghiệm, trực tiếp là khác với tính phổ biến, và, vì thế, không thể nào bảo đảm mang lại một tính hoàn chỉnh trọn vẹn được, nên: 3. sự quy nạp dựa trên một *sự tương tự*[b], [nghĩa là] hạn từ trung gian của nó là cái gì cá biệt, nhưng theo nghĩa của tính phổ biến bản chất của nó, của Loài của nó hay của tính quy định bản chất:

- **Suy luận thứ nhất quy chiếu đến suy luận thứ hai cho việc trung giới của nó, và cái thứ hai lại quy chiếu đến cái thứ ba; nhưng một khi những hình thức của mối quan hệ bên ngoài giữa tính cá biệt và tính phổ biến đã trải qua hết những dạng thức của suy luận phản tư, thì suy luận thứ ba cũng đòi hỏi một tính phổ biến được xác định ở bên trong nó, nghĩa là, đòi hỏi một tính cá biệt với tư cách là Loài.**

S342 Khuyết điểm của hình thức cơ bản của suy luận của giác tính đã được nêu ở §184 đã được suy luận về *tính tất cả mọi cái* chỉnh sửa, nhưng chỉ theo kiểu làm này sinh một khuyết điểm mới, đó là: bản thân đại tiền đề tiền-giả định cái đã được giả định là mệnh đề kết luận, khiến cho kết luận [lại] là một mệnh đề *trực tiếp*: vd: "Tất cả mọi người đều phải chết; *do đó*, Caius phải chết"; "Tất cả mọi kim loại đều dẫn điện; *do đó*, chẳng hạn, đồng cũng dẫn điện". Trong sự khẳng định của các đại-tiền đề này – được giả định là phải diễn đạt những cái cá biệt *trực tiếp* như là "tất cả mọi trường hợp" và lại buộc phải là những mệnh đề *thường nghiệm* –, thì điều thực sự diễn ra là: những mệnh đề về [trường hợp] cái cá biệt của Caius, về [trường hợp] cái cá biệt của đồng, đã được xác tín *từ trước* là

[a] die Induktion / the induction; [b] Analogie / analogy.

đúng. – Ai trong chúng ta cũng đều ngán ngẩm không chỉ bởi tính thông thái rởm mà cả vì chủ nghĩa hình thức trống rỗng, chẳng nói lên được gì của suy luận kiểu: "Tất cả mọi người đều phải chết; nay Caius là người, nên cũng phải v.v...

Giảng thêm:

Suy luận về "Tất cả mọi cái" chỉ ra suy luận quy nạp, trong đó những cái cá biệt tạo nên cái trung gian làm nhiệm vụ kết hợp. Khi ta nói: "Tất cả mọi kim loại đều là những vật dẫn điện" thì đây là một mệnh đề thường nghiệm, rút ra từ việc thẩm tra mọi kim loại cá biệt. Bằng cách này, ta có được suy luận quy nạp, mang hình thái sau đây:

Đ – C – P
C
C
.
.
.
[đến vô tận]

"Vàng là kim loại, bạc là kim loại, rồi đồng, chì đều như thế v.v... Đó là đại tiền đề. Rồi đến tiểu tiền đề: "Tất cả mọi vật thể này đều là những vật dẫn điện", và từ đó, rút ra kết luận: "Vậy, tất cả mọi kim loại đều là những vật dẫn điện". Như thế, ở đây, sự nối kết được hình thành bởi tính cá biệt trong hình thức của tính "tất cả mọi cái".

Bây giờ, suy luận này cũng lại dẫn ta đến một suy luận khác. Nó có những cái cá biệt hoàn chỉnh như là hạn từ trung gian của nó. Điều này tiền-giả định rằng sự quan sát và kinh nghiệm là hoàn tất trong một lĩnh vực nhất định. Nhưng vì lẽ vấn đề ở đây là những cái cá biệt, nên lại có một sự quy tiến vô tận (C, C, C...). Những cái cá biệt không bao giờ có thể được tát cạn trong một sự quy nạp. Nếu ta nói: "tất cả mọi kim loại",

"tất cả mọi cây" v.v..., thì chỉ có nghĩa: "Tất cả mọi kim loại, tất cả mọi cây được ta biết đến cho tới nay". Vì thế, sự quy nạp nào cũng là không hoàn hảo. Tất nhiên, ta đã có vô số những sự quan sát về chúng, nhưng không phải tất cả mọi trường
S343 hợp, tất cả mọi cá thể đều được quan sát. Chính khuyết điểm này của sự quy nạp dẫn ta đến với *sự tương tự*. Trong suy luận tương tự, nó kết luận rằng: vì lẽ những sự vật cùng một Loài có một thuộc tính nào đó, nên những sự vật khác cùng Loài cũng có cùng một thuộc tính nào đó. Ví dụ về suy luận tương tự là: "Ta đã thấy rằng mọi hành tinh đã được quan sát đều tuân theo một quy luật vận động như thế, nên bất kỳ một hành tinh nào mới được phát hiện có lẽ cũng vận động theo cùng một quy luật".

Sự tương tự [hay phép loại suy] đã được đánh giá rất cao trong các khoa học thường nghiệm, và rất nhiều thành tựu quan trọng đã đạt được nhờ vào cách này. Chính bản năng của lý tính luôn dự cảm rằng sự quy định nào đó được phát hiện một cách thường nghiệm là có cơ sở ở trong một bản tính tự nhiên nội tại hay trong Loài của đối tượng, và đối tượng này tiếp tục dựa trên bản tính ấy. Nhưng, cũng phải nói thêm rằng sự tương tự hay loại suy có thể nông cạn hay có cơ sở ít hay nhiều tùy lúc. Chẳng hạn, nếu ai đó nói: "Caius là một con người và là một nhà thông thái; Titus cũng là một con người, nên anh ta cũng có thể là một nhà thông thái". Đó là một sự loại suy rất tồi, bởi vì việc con người là một nhà thông thái chắc chắn không chỉ có cơ sở trong việc là con người. Thế nhưng, những cách loại suy nông cạn như thế vẫn rất thường xảy ra. Chẳng hạn, người ta thường bảo rằng: "Quả đất là một thiên thể và có người ở"; mặt trăng cũng là một thiên thể, vậy có lẽ cũng có người ở". Loại suy này cũng không khá hơn loại suy trước tí nào cả. Việc quả đất có người ở không chỉ dựa vào sự kiện nó là một thiên thể, ngược lại, cần có những điều kiện cần thiết khác nữa, nhất là phải được bao bọc bởi một bầu khí quyển, có sự hiện diện của nước và v.v..., và đó chính là những điều kiện mà trong chừng mực ta biết hiện nay, mặt trăng không có

được. Môn học được gọi là "Triết học về Tự nhiên" trong thời cận đại phần lớn là trò chơi vô bổ như thế với những sự loại suy trống rỗng và ngoại tại mà cứ muốn được xem là những kết quả sâu sắc. Đó là lý do tại sao việc nghiên cứu triết học về Tự nhiên đã bị mất uy tín đến thế[212].

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §190

b. Suy luận của sự phản tư

- Nhìn chung, suy luận *về chất* triển khai dựa theo dạng thức thứ nhất C – Đ – P; hạn từ trung gian của nó lần lượt là mỗi quy định của Khái niệm được nắm lấy trong tính đặc thù trừu tượng hay về chất, kết luận chung của nó là: cái cá biệt được thiết định như là cái phổ biến (C – P) và bản thân cái cá biệt là sự thống nhất của hai đối cực và là yếu tố trung giới của suy luận, từ đó mang lại dạng thức thứ hai: P – C – Đ (§186 b).

- Cũng nhìn chung, suy luận của *sự phản tư* sẽ triển khai dựa theo dạng thức thứ hai này: P – C – Đ; hạn từ trung gian của nó là tính cá biệt *cụ thể*, nghĩa là, tính cá biệt *nhất định* đồng thời như là tính phổ biến và tính đặc thù. Tuy nhiên, vì lẽ tính cá biệt toàn thể hóa trong chính nó các quy định khác của Khái niệm, nên nó chưa giữ vai trò trung giới *đúng với tư cách là tính cá biệt*. Ở bước đầu, chính tính đặc thù mà nó chứa đựng sẽ giữ vai trò chủ đạo như là tính phổ biến bản thể và loài. Vì thế, bản thân suy luận của sự phản tư – tương ứng nói chung với dạng thức P – C – Đ – triển khai trong ba bước, lần lượt tương ứng với ba dạng thức, theo đó yếu tố trung giới chủ đạo ngay trong lòng tính cá biệt cụ thể sẽ

---

[212] Theo Hegel, *"Lý tính quan sát"* (xem: *Hiện tượng học Tinh thần*, Chương V A) chỉ là *"bản năng"* đối với Lý tính-lôgic. Nhà quan sát (nhà khoa học thường nghiệm) phải đi từ những trường hợp được quan sát đến "trực quan" về bản chất. Vậy, bản thân phương pháp khoa học (thường nghiệm) là còn ở cấp độ bản năng, và, rút cục, phải cần có một bước nhảy *"lý tính"* để tương ứng với "Khái niệm" về cái Toàn bộ. "Môn triết học về Tự nhiên bị mất uy tín" ám chỉ các môn đệ và các người ủng hộ triết học của *Schelling*, mặc dù bản thân Schelling không phải lúc nào cũng sử dụng phương pháp loại suy.

lần lượt là tính đặc thù, bản thân tính cá biệt và sau cùng, tính phổ biến.

Vậy, trong lòng suy luận phản tư với dạng thức chung là P – C – Đ, ta có lần lượt: 1. suy luận về *tổng thể* (trong dạng thức thứ nhất: C – Đ – P); 2. suy luận của sự *quy nạp* (trong dạng thức thứ hai: P – C – Đ; và 3. suy luận về *sự tương tự* (trong dạng thức thứ ba: Đ – P – C).

1. Trong suy luận đầu tiên của sự phản tư, tương ứng với dạng thức thứ nhất C – Đ – P, sự quy định hay tính đặc thù của chủ ngữ cá biệt (bản thân tính đặc thù là chủ ngữ của đại tiền đề Đ – P) giữ vai trò của hạn từ trung gian nối kết tính cá biệt và tính phổ biến. Nhưng, vì lẽ trong suy luận phản tư nói chung, sự thống nhất làm nhiệm vụ trung giới của Khái niệm không còn chỉ là tính đặc thù *trừu tượng* mà là tính đặc thù với tư cách là sự thống nhất đã phát triển của tính cá biệt và tính phổ biến (§189), nên hạn từ trung gian thoạt đầu thể hiện không chỉ như là sự quy định trừu tượng, cô lập hay "đặc thù" của chủ ngữ (chữ "đặc thù" / besonder / particular có nghĩa từ nguyên trong tiếng Đức gần gũi với động từ *"absondern"* và động từ Latinh *"partiri"* = phân ly, tách rời), tức như một quy định trừu tượng về chất mà còn là *tất cả mọi* chủ ngữ *cá biệt cụ thể* thuộc quy định *đặc thù* ấy. Quy định đặc thù nói ở đây là tính phổ biến của "Loài", vượt ra khỏi tính "đơn nhất" của "cái này" thuần túy (đã thể hiện trong phán đoán phản tư đặc thù: ví dụ: "*Một số* Khái niệm cá biệt *đang hiện hữu* là những hiện tượng của Khái niệm được thiết định" (§175). Quy định đặc thù này không còn là một Chất trừu tượng – ví dụ: sự trừu tượng của "Quan hệ nói chung" – như trong suy luận về chất, trái lại, vì hạn từ trung gian từ nay bao hàm các đối cực, nên nó chứa đựng tính cá biệt và thể hiện như là một chủ ngữ đặc thù cụ thể thuộc về tính phổ biến "đặc thù" ấy, do đó, trong suy luận phản tư, hạn từ trung gian sẽ không còn là "Quan hệ nói chung" chẳng hạn, mà là các chủ ngữ cá biệt cụ thể có thuộc tính là "các Quan hệ" bên cạnh các thuộc tính khác (§170). Đồng thời, tính cá biệt ở đây cũng được nâng lên tính phổ biến một cách phản tư, hay nói cách khác, tính phổ biến của sự phản tư thể hiện như là *"tổng thể"* hay *"tất cả" (Allheit / allness / ensemble / totalité)*. Hạn từ trung gian của suy luận phản tư thứ nhất sẽ là: tất cả mọi chủ ngữ cá biệt cụ thể đều có một tính phổ biến đặc thù của "Giống". Chẳng hạn, ta có *SUY LUẬN VỀ TỔNG THỂ* dưới đây:

- "*tất cả mọi* Khái niệm cá biệt đang hiện hữu (Đ được thiết định như tổng thể phản tư của C, Đ và P) đều là những hiện tượng của bản chất (P);
- thế mà *cái này* (C) là một Khái niệm đang hiện hữu (Đ);
- vậy, *cái này* (C, ví dụ "cái bên trong") là hiện tượng của bản chất (P).

Suy luận này cho thấy:

- một chủ thể cá biệt cụ thể chỉ thuộc về một thế giới hiện tượng phổ biến trong chừng mực được đặt vào trong một tổng thể nhất định, nơi đó nó tự toàn thể hóa một cách phản tư với những cái khác.

- nhưng, bản thân tiến trình này *không có cơ sở* của riêng nó. Thật thế, ta nhớ lại rằng một trong các khuyết điểm của suy luận về chất (của giác tính) là *sự bất tất* của nó (§184): ví dụ: bảo "cái bên trong" là "Quan hệ" thì không có nghĩa duy nhất rằng nó là hiện tượng của bản chất, bởi "cái bên trong" vẫn có thể là "tồn tại-cho-mình", và, với tư cách ấy, nó là tồn tại (chứ không phải bản chất). Suy luận về tổng thể đã sửa chữa khuyết điểm này, vì: nếu tất cả mọi Khái niệm (với tư cách là các "Quan hệ") là những hiện tượng của bản chất, thì "cái bên trong" chắc chắn là hiện tượng của bản chất, cho dù nó không chỉ là "Quan hệ" mà còn có các thuộc tính khác nữa. Như vậy, khuyết điểm về sự bất tất trong kết luận đã được sửa chữa, nhưng lại nảy sinh *khuyết điểm mới* của suy luận này: đại tiền đề của suy luận về tổng thể *lấy chính kết luận của nó làm điều kiện tiên quyết*. Thật thế, ta xem lại ví dụ vừa nêu: tất cả mọi Khái niệm cá biệt đang hiện hữu chỉ có thể là những hiện tượng của bản chất nếu bản thân *cái Khái niệm cá biệt này* (ví dụ: "cái bên trong" *này*) đã chứng tỏ là hiện tượng của bản chất.

- Vậy, cái cá biệt xét như là cái cá biệt chính là hạn từ trung gian đích thực của suy luận về tổng thể và nó phải *dựa vào* suy luận về *sự quy nạp* ở sau. Nói khác đi, mỗi dạng thức của suy luận từ nay quy chiếu một cách phản tư và minh nhiên đến các dạng thức khác mà nó *lấy làm tiền đề* thay vì chỉ nối kết đơn

giản như trong suy luận về chất. Ở đây, trong suy luận phản tư, mỗi dạng thức *dựa vào* dạng thức sau một cách minh nhiên.

2. Nếu *tính* cá biệt, xét như *tính* cá biệt, là hạn từ trung gian đích thực của suy luận "tổng thể", thì *cái* cá biệt, xét như *cái* cá biệt, trở thành yếu tố trung tâm của suy luận, và suy luận quy nạp này sinh từ đó sẽ có dạng thức thứ hai P – C – Đ. Vậy, *SUY LUẬN CỦA SỰ QUY NẠP* là suy luận phản tư mà hạn từ trung gian là tính cá biệt xét như tính cá biệt, tuy nhiên không phải là tính cá biệt trừu tượng như trong suy luận về chất của dạng thức thứ hai mà là *những cái* cá biệt cụ thể với tư cách là tổng số của chúng hướng dẫn đến cái "tổng thể" (Allheit). Như thế, sự *quy nạp* có hạn từ trung gian là *những cái* cá biệt (C^1, C^2, C^3, C^4 v.v... *cho đến hoàn tất ("die vollständigen Einzelnen als solche, a, b, c, d, usf")*. Dạng thức của nó là:

$$\begin{matrix} & & C^1 & & \\ & & C^2 & & \\ P & - & C^3 & - & Đ \\ & & C^4 & & \end{matrix}$$

v.v..., cho tới vô tận

Ví dụ suy luận sau đây:

- "Cơ sở" (C^1), sự vật (C^2), nội dung (C^3), cái bên trong (C^4) v.v... là những Khái niệm đang hiện hữu (Đ);
- *Thế mà* tất cả mọi Khái niệm đang hiện hữu này (C^1, C^2, C^3, C^4 v.v...) đều là những hiện tượng của bản chất (P);
- *Vậy*, tất cả mọi Khái niệm đang hiện hữu (Đ) đều là những hiện tượng của bản chất (P)".

- Ý nghĩa khách quan của suy luận này là: một Loài (hay một cái gì giống như Loài) nhất định chỉ nối kết với một thuộc tính phổ biến thông qua tổng số cộng dồn của những cái cá biệt tạo nên Loài ấy, nghĩa là: chính bằng sự trung giới của *tất cả mọi* Khái niệm đang hiện hữu trực tiếp được nắm lấy một cách cá biệt mà Khái niệm đang hiện hữu nói chung là hiện tượng của bản chất.

- Nhưng, *khuyết điểm* của suy luận này là: tính cá biệt trực tiếp (theo nghĩa đó là tính cá biệt thường nghiệm) là *khác* với tính phổ biến *đích thực* của một Loài, do đó không có một tiến trình đến vô tận nào trong việc toàn thể hóa những cá thể cá biệt có thể

tương ứng với tính vô hạn *đúng thật* của Loài. Và cho dù có được toàn thể hóa đến vô tận đi nữa (điều không thể có được) thì tính cá biệt trực tiếp cũng tuyệt nhiên không thể *bảo đảm* bất kỳ một sự hoàn tất trọn vẹn đúng thật nào cả.

Vì thế, suy luận của sự quy nạp chỉ khả tín dựa vào chân lý tự-mình-và-cho-mình của kết luận của nó, nghĩa là, giống như suy luận về "tổng thể" trước đây, nó lại "dự đoán" hay lấy kết luận làm điều kiện tiên quyết. Nói ngắn, suy luận của sự quy nạp phải dựa vào *suy luận của sự tương tự* tiếp theo đây.

3. Chân lý của suy luận quy nạp là: tính cá biệt chỉ có giá trị trung giới trong chừng mực nó là đồng nhất trực tiếp với cái phổ biến. Đó chính là điều được thiết định trong suy luận tương tự, được hình thành dựa theo dạng thức thứ ba Đ – P – C. Vậy, *SUY LUẬN CỦA SỰ TƯƠNG TỰ HAY LOẠI SUY (Schluß der Analogie)* là suy luận phản tư mà hạn từ trung gian của nó là một cái cá biệt (giống như trong mọi suy luận phản tư P – C – Đ) nhưng không phải là một cái cá biệt trừu tượng mà là một cái cá biệt *được phổ biến hóa một cách cụ thể*, nghĩa là, tính phổ biến không còn là "tổng thể" lẫn chuỗi quy nạp vô tận mà như là *Loài phổ biến*. Hạn từ trung gian luôn là một cái cá biệt, nhưng được nắm lấy theo nghĩa của tính phổ biến-bản chất của nó, tức của Loài tất yếu, hay ít ra cũng của sự quy định bản chất hay cơ sở (đã ra khỏi suy luận phản tư nhưng trước khi bước vào suy luận của *sự tất yếu* tiếp theo: §191, tính phổ biến trung giới dao động giữa tính phổ biến *phản tư* của bản chất và tính phổ biến *hiện thực* hay *tất yếu* của Loài).

Ta có ví dụ sau đây:

- "Cơ sở – như là một Khái niệm đang hiện hữu (P) – là hiện tượng của bản chất (Đ);
- *thế mà*, cái bên trong (C) là một Khái niệm đang hiện hữu (P);
- *Vậy*, cái bên trong (C) là hiện tượng của bản chất (Đ)".

Ý nghĩa khách quan của suy luận này là: một cá thể chỉ nối kết với một quy định đặc thù bằng bản tính loài phổ biến đồng hóa nó với những cá thể khác có cùng bản tính, nghĩa là có cùng thuộc tính đặc thù ấy.

- *Khuyết điểm* của suy luận này là: tính phổ biến-trung giới chưa được thiết định một cách tuyệt đối như là Loài *tất yếu* tự triển khai thành những Giống và những cá thể.

- Tóm lại, để rút ra được kết luận đích thực, phải có một sự thống nhất *đã phát triển* của tính cá biệt và tính phổ biến thực sự *hiện thực* và *tất yếu* chứ không chỉ *phản tư*. Thật thế, trong ba dạng thức của suy luận phản tư, chỉ duy nhất có *hình thức* tương quan *bên ngoài* giữa tính cá biệt và tính phổ biến, nghĩa là, tính cá biệt chỉ hợp nhất với tính phổ biến không phải để tạo nên một *hiện thực duy nhất tất yếu*, trái lại, tính cá biệt chỉ được quy định theo kiểu: nó *CŨNG* như là tính phổ biến, hoặc với tư cách cái tổng thể (§190, 1) hoặc với tư cách là sự hoàn tất quy nạp (§190, 2) hoặc như là tính phổ biến có vẻ như là Loài (§190, 3). Suy luận *tương tự* rút cục đòi hỏi phải suy luận đích thực sao cho tính phổ biến được thiết định một cách *hiện thực* – chứ không chỉ một cách phản tư – như là tính cá biệt tồn tại như là Loài được quy định một cách tuyệt đối trong-mình (§§163, 177), hay, nói ngược lại, tính cá biệt phải được thiết định như là Loài, nghĩa là, tìm thấy sự phổ biến hóa của nó không phải ở trong một sự mở rộng nào đó của tính cá biệt trực tiếp mà trong tính phổ biến đích thực mang *tính Khái niệm* của tư tưởng. Điều này sẽ dẫn đến **SUY LUẬN CỦA SỰ TẤT YẾU**.

3. Suy luận tất yếu

§191

Dựa theo những sự quy định đơn thuần trừu tượng của nó, suy luận này có *cái phổ biến* như là hạn từ trung gian của mình, – giống như suy luận phản tư có *tính cá biệt* [như là hạn từ trung gian]; suy luận sau dựa theo dạng thức thứ hai, còn suy luận trước dựa theo dạng thức thứ ba. [Nhưng, trong suy luận tất yếu, hạn từ trung gian là] cái phổ biến
S344 được thiết định như cái gì, về bản chất, là được xác định [nhất định] ở bên trong nó. Sự quy định [làm nhiệm vụ] trung giới này thoạt đầu là:

1. **cái *đặc thù* theo nghĩa của một Loài hay Giống nhất định: đó chính là trường hợp trong *suy luận nhất quyết (kategorischer Schluss)*. |Rồi, nó là|,**

2. **cái *cá biệt* theo nghĩa của tồn tại trực tiếp, khiến cho nó vừa làm công việc trung giới, vừa được trung giới: đó là trường hợp trong *suy luận giả thiết (hypothetischer Schluss)*;**

3. ***cái phổ biến* làm công việc trung giới cũng được thiết định như là [cái] toàn thể của *những sự đặc thù hóa*[a] của nó và như là một cái đặc thù *cá biệt* [hay như là] tính cá biệt loại trừ [những cái khác]: đó là trường hợp trong *suy luận phân đôi* hay *ly tiếp (disjunktiver Schluss)*. Vậy là chỉ có một và cùng một cái phổ biến ở trong tất cả mọi sự quy định này, nhưng chỉ trong những hình thức của sự phân biệt.**

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §191

c. Suy luận của sự tất yếu

- Ta ôn lại: - Nhìn chung, suy luận về chất có hạn từ trung gian là *tính đặc thù* và hình thành trong dạng thức thứ nhất C – Đ – P. Cũng giống như thế, suy luận phản tư có hạn từ trung gian là *tính cá biệt* và hình thành trong dạng thức thứ hai P – C – Đ. Còn đối với suy luận của *sự tất yếu*, hạn từ trung gian sẽ là *cái phổ biến* và hình thành trong dạng thức thứ ba Đ – P – C (§187).

- Trong suy luận của sự tất yếu, chính tính phổ biến sẽ giữ vai trò trung giới, nhưng – như đòi hỏi của suy luận tương tự – sự trung giới *đích thực* phải là một tính phổ biến được quy định trong-mình, nghĩa là, *cái phổ biến* cụ thể của một Loài tự đặc thù hóa thành những *Giống* và sự cá biệt hóa thành những *cá thể*. *SUY LUẬN CỦA SỰ TẤT YẾU* có đặc điểm: hạn từ trung gian phổ biến của nó thể hiện như một Loài tự khẳng định tính cá thể cụ

[a] Besonderungen / particularisations.

thể của nó ngay trong lòng những Giống mà nó tự đặc thù hóa. Trong tính phổ biến cụ thể này, tùy theo mômen đặc thù hay cá biệt hay phổ biến đúng nghĩa giữ vai trò trung giới chủ đạo, ngay bên trong suy luận tất yếu với dạng thức chung là Đ – P – C, ta sẽ có *ba thể cách nhất định* (Modi): 1. suy luận *nhất quyết (kategorisch)* trong dạng thức thứ nhất C – Đ – P; 2. suy luận *giả thiết (hypothetisch)* trong dạng thức thứ hai P – C – Đ; và 3. suy luận *phân đôi hay lý tiếp (disjunctiv)* trong dạng thức thứ ba Đ – P – C.

1. Suy luận tất yếu thứ nhất là suy luận nơi đó một chủ ngữ cá biệt (C) nối kết với một tính phổ biến riêng biệt (P) của Loài đã được dị biệt hóa, thông qua trung gian của Loài-bản thể nhất định, tức thông qua trung gian của giống đặc thù (Đ). Ta có ví dụ sau:

   - "Khái niệm cá biệt *này* (ví dụ: độ) (C), về bản thể, là sự tự do trực tiếp (hay là: tồn tại) (Đ);
   - *Thế mà*, sự tự do trực tiếp (Đ) có bản tính là chuyển sang cái khác (P);
   - *Vậy*, độ (C), với tư cách là tồn tại (Đ), *tất yếu* có tính quá độ (P)".

   Như thế, quy định trung giới của suy luận tất yếu thoạt đầu là tính đặc thù, tất nhiên không phải là tính đặc thù trừu tượng của suy luận về chất của dạng thức thứ nhất, cũng không phải là tính đặc thù về Loài của suy luận về tổng thể mà là *cái đặc thù* cụ thể có ý nghĩa của một *Loài nhất định*, hay, chặt chẽ hơn, của *Giống*. Vì thế, suy luận ấy được gọi là **SUY LUẬN NHẤT QUYẾT**.

2. Giống đặc thù chỉ có mặt trong những cá thể vốn là tính tùy thể cá biệt của nó. Đây cũng không phải là cái cá biệt xét như cái cá biệt hay tính cá biệt nói chung mà là *cái cá biệt cá thể*. Suy luận tất yếu thứ hai có tiền đề thứ nhất là một phán đoán *giả thiết* khẳng định tính hình thức thuần túy của việc đặt điều kiện hỗ tương và tất yếu giữa các hạn từ: *"nếu A thì B"* và *"nếu B thì A"* (§177). Tiền đề thứ hai khẳng định sự tồn tại trực tiếp của A (hay của B): *"thế mà A"* (hay *"thế mà B"*). Còn kết luận thì khẳng định tồn tại trực tiếp của B (hay của A) trong chừng mực nó được tạo nên bởi sự tự-thải hồi của A (hay của B): *"vậy thì B"* (hay *"vậy thì A"*).

Suy luận nào nối kết *một cách nhân quả* Giống đặc thù với Loài phổ biến và ngược lại, bằng vai trò trung gian của những cá thể cá biệt hay của tính cá thể cá biệt thì được gọi là **SUY LUẬN GIẢ THIẾT**.

3. Chân lý của những cá thể cá biệt là phải phai tàn trong Loài phổ biến. Bản thân Loài phổ biến – với tư cách là tính cá biệt tự-quy định-tự thiết định như là Giống đặc thù (§191, 2). Hạn từ trung gian đích thực của suy luận tất yếu bây giờ là cái phổ biến xét như cái phổ biến chứ không phải như tính phổ biến thuần túy về lượng của suy luận của tồn tại-hiện có, cũng không phải là tính phổ biến đơn thuần phản tư hay có vẻ như là Loài của phán đoán phản tư, mà là cái phổ biến cụ thể và là cái trung giới cụ thể, nghĩa là, *cái phổ biến* cũng được thiết định như là toàn thể của những sự *đặc thù hóa* riêng biệt của nó, và, như là một cái đặc thù *cá biệt*, và, do đó, như một tính cá biệt *loại trừ*: là Giống cá biệt này chứ không phải Giống cá biệt khác. Vậy, suy luận tất yếu thứ ba này có tiền đề thứ nhất là một phán đoán *phân đôi* hay *ly tiếp*, nơi đó tính phổ biến đơn giản của Loài được thiết định như là cái toàn thể phổ biến bao gồm những Giống đặc thù của nó (P). Trong tiền đề thứ hai, cũng cùng một cái phổ biến ấy được thiết định nhất định như là một Giống đặc thù (Đ), và, rút cục, trong kết luận, nó được thiết định như là Giống cá biệt và loại trừ (C): "A là B, hoặc là C, hoặc là D; *thế mà* A là B; *vậy* A không phải là C, cũng không phải là D"; hoặc: trong tiền đề thứ hai, cùng một cái phổ biến ấy được thiết định như là tính cá biệt loại trừ (C), và, trong kết luận, nó được khẳng định như là Giống đặc thù nhất định (Đ), ví dụ: "A là B, hoặc là C, hoặc là D; *thế mà* A không phải là C, cũng không phải là D, *vậy* A là B".

- Suy luận nối kết tính đặc thù của một Giống nhất định của một Loài với tính cá biệt loại trừ những cái khác của nó, hay, ngược lại, nối kết tính cá biệt loại trừ này với quy định đặc thù của nó thông qua trung gian của Loài chứa đựng tất cả chúng và tự phân chia trong chúng, được gọi là **SUY LUẬN PHÂN ĐÔI HAY LY TIẾP**.

- Cấu trúc của suy luận này cho thấy: *một và cùng một cái phổ biến duy nhất* vừa là phổ biến, vừa là đặc thù và vừa là cá biệt, và, như thế, giữ vai trò của hạn từ trung gian, của tiểu tiền đề (đối cực nhỏ) và của đại tiền đề (đối cực lớn) tùy theo nó tự thiết định

chính mình trong từng mỗi quy định khác nhau ấy của Khái niệm chỉ như trong các hình thức *thuần túy* của sự khác biệt vốn không tác động gì đến nội dung đồng nhất của nó cả. Hay nói đúng hơn, chúng cho thấy sức mạnh hay quyền năng của Khái niệm – được khôi phục trong suy luận phân đôi – tự khẳng định mình bằng sự trong suốt trong sự đồng nhất-bản thể của mình với mình kinh qua mọi tính quy định khác nhau.

Trong tiểu đoạn tiếp theo, ta sẽ rút ra các hệ quả của việc mở rộng hạn từ trung giới cho đến cái toàn thể tính này của Khái niệm bao hàm trong nó sự quy định hay "vận mệnh", "vai trò" (Bestimmung / détermination-destination) hoàn chỉnh của các đối cực.

§192

Suy luận đã được nắm lấy dựa theo những sự phân biệt mà nó chứa đựng; và kết quả chung, phổ biến của diễn trình này là sự tự-thủ tiêu, vượt bỏ của những sự phân biệt này cũng như của "sự tồn tại bên ngoài chính mình" của Khái niệm. Và thật thế:

1. **mỗi mômen đã tự cho thấy là [cái] *toàn thể* của những mômen, như là toàn bộ suy luận: bằng cách này, chúng là đồng nhất [xét về mặt] *tự-mình [mặc nhiên]*, và,**

2. ***sự phủ định* những sự phân biệt của nó và sự trung giới của chúng tạo nên *tồn tại-cho-mình (das Fürsichsein)* [của Khái niệm], khiến cho một và cùng một cái phổ biến là ở trong các hình thức này, và, do đó, cũng được thiết định như là sự đồng nhất của chúng. Trong *tính ý thể (Idealität)* này của những mômen, việc suy luận có được sự quy định mang đặc tính là: chứa đựng một cách bản chất *sự phủ định* của những tính quy định mà qua đó việc suy luận đã tiến lên, – và, do đó, là một sự trung giới thông qua việc thủ tiêu, vượt bỏ sự trung giới, và một sự kết hợp của chủ thể không phải với [một] *cái khác* mà với [một] cái khác *đã được thủ tiêu, vượt bỏ*, [nghĩa là] *với chính mình*.**

Giảng thêm:

Trong môn Lôgíc học thông thường, người ta thường kết thúc phần thứ nhất, gọi là phần *"Học thuyết về những yếu tố cơ bản"*[a] bằng một sự nghiên cứu *"Học thuyết về suy luận"*. Rồi sau đó mới đến phần thứ hai gọi là *"Học thuyết về phương pháp"*[b] có nhiệm vụ cho thấy làm thế nào áp dụng những hình thức của tư duy đã bàn trong "Học thuyết về những yếu tố cơ bản" vào những đối tượng được cho để tạo nên một nhận thức khoa học toàn bộ[213]. Còn những đối tượng này từ đâu đến và, nói
S345 chung, tư tưởng về tính khách quan là như thế nào thì môn Lôgíc học này của giác tính không hề cho ta biết. Ở đây, tư duy có giá trị như là một hoạt động [đơn thuần] hình thức và chủ quan, còn cái khách quan – đối lập lại với tư duy – có giá trị như một cái gì cố định và có sẵn cho riêng mình (für sich vorhanden). Thế nhưng, thuyết nhị nguyên này không phải là cái đúng thật, và việc tiếp thu các sự quy định như "tính chủ quan" và "tính khách quan" một cách trần trụi và không xét đến các nguồn gốc của chúng là một cách làm vô-tư tưởng. Cả hai, không chỉ tính chủ quan mà cả tính khách quan, cũng đều là những tư tưởng, hay nói đúng hơn, là những tư tưởng *nhất định*, nên chúng cần phải tự chứng minh là được đặt cơ sở ở trong tư duy vốn có tính phổ biến và tự-quy định chính mình.

Đó chính là điều ta đã làm ở đây, trước hết, liên quan đến tính chủ thể hay tính chủ quan. Chúng ta đã đi đến chỗ nhận thức về tính chủ quan, hay về Khái niệm chủ quan – bao hàm bên

---

[a] Elementarlehre / Doctrine of Elements; [b] Methodenlehre / Doctrine of Methode.

[213] Đây cũng là cách làm của *Kant* trong công cuộc Phê phán lý tính, và ở đây, Hegel có ý muốn đả kích. Theo Hegel (và cả Aristoteles), *"suy luận"* là *Phương pháp* của khoa học. Ở đoạn sau, ta thấy Lôgíc học về Tồn tại và Bản chất là phần *"học thuyết về các yếu tố cơ bản"*, còn Lôgíc học về Khái niệm là *"học thuyết về Phương pháp"* của Hegel. Ở đây, ta lưu ý sự khác biệt lớn giữa Hegel và thói quen "truyền thống" (được *Kant* định nghĩa trong *Phê phán lý tính thuần túy*, B735-736).

trong nó Khái niệm xét như là Khái niệm, Phán đoán và Suy luận – như là kết quả *biện chứng* của hai cấp độ cơ bản đầu tiên của Ý niệm-lôgíc, đó là Tồn tại và Bản chất[a]. Hoàn toàn đúng khi nói về Khái niệm rằng nó là chủ quan và chỉ là chủ quan, bởi chắc chắn nó là bản thân tính chủ quan. Và cả phán đoán lẫn suy luận đều là chủ quan giống như Khái niệm xét như Khái niệm. Chúng, cùng với cái gọi là "những quy luật của tư duy" (nguyên tắc về sự đồng nhất, về sự phân biệt và về cơ sở đầy đủ) tạo nên nội dung của phần gọi là "Học thuyết về các yếu tố cơ bản" trong Lôgíc học truyền thống. Thế nhưng, tính chủ quan này – cùng với những sự quy định đã được nêu ở trên (Khái niệm, phán đoán, suy luận) không thể chỉ được xem như là khung sườn trống rỗng, phải chờ đợi được lấp đầy bởi những khách thể từ bên ngoài, có mặt cho riêng chúng, trái lại, bản thân tính chủ quan hay tính chủ thể – với tư cách là tính biện chứng – phá vỡ ranh giới hạn chế của mình và tự mở ra cho tính khách quan thông qua suy luận.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §192

- Trải qua ba giai đoạn (suy luận về chất; suy luận phản tư và suy luận tất yếu), suy luận đã được khảo sát dựa theo các sự khác biệt mà nó chứa đựng, tức các sự khác biệt của ba hạn từ của nó: hai đối cực và hạn từ trung gian. Cả ba sự khác biệt này, hay, nói đơn giản, cả ba hạn từ khác nhau này đã trải qua một sự tiến hóa trong *diễn trình (Verlauf)* phát triển của suy luận với kết quả khái quát là: trong diễn trình ấy, suy luận tạo ra *sự tự-thải hồi* của các sự khác biệt này.

- Các sự khác biệt ấy là các khác biệt qua đó ba vai trò (của hạn từ trung gian và hai đối cực) đã lần lượt được tính đặc thù, tính cá biệt và tính phổ biến chiếm giữ. Sự phân phối vai trò này có kết quả là: trong suy luận – giống như trong phán đoán trước đó –

[a] đọc: "Tồn tại *và* Bản chất" chứ không phải "Tồn tại *hay* Bản chất" như trong bản Suhrkamp.

Khái niệm tồn tại *ở-bên-ngoài-mình*, nghĩa là, trái ngược với bản thân Khái niệm: từng mỗi mômen khác nhau ấy không còn là *cái toàn bộ* như là bản thân Khái niệm nữa. (Tất nhiên, giống như trong phán đoán, ta cũng có ở đây sự thống nhất, vì hạn từ trung gian được thiết định như là sự thống nhất của hai đối cực, nhưng, thoạt đầu, hạn từ-trung gian nhất thể hóa này vẫn còn là tính đặc thù *trừu tượng*: §182).

Vì thế, việc *tự-thải hồi* các sự khác biệt này đã *khôi phục* trở lại *tính toàn thể* của Khái niệm, kết hợp với việc thủ tiêu sự tồn tại-ở-bên-ngoài-mình của Khái niệm.

- Và, trong sự thật, điều kiện để quay trở lại trong-mình của Khái niệm từ nay đã hội đủ. Thật thế,

  - trước hết, từng mỗi mômen (tính cá biệt, tính đặc thù, tính phổ biến) đã tự cho thấy như là cái *toàn thể* của các mômen. Trong mỗi loại hình suy luận, từng mỗi mômen – lần lượt theo ba dạng thức – đã giữ vai trò của hạn từ trung gian, tức hạn từ đại diện cho sự thống nhất của Khái niệm toàn diện (§182), và, như thế, đã tự-cho thấy mình là *toàn bộ* suy luận:

    a. ở cấp độ *suy luận về chất*, sự toàn thể hóa này của mỗi mômen chỉ mới là một *đòi hỏi* (hay một cái "*phải-là*"), khi mỗi mômen bị cô lập lần lượt là hạn từ trung gian và hợp nhất hai mômen kia một cách trừu tượng (§§182-189);

    b. sự toàn thể hóa trong *suy luận phản tư* đã trở nên cụ thể hơn, trong chừng mực mỗi mômen lần lượt giữ vai trò của một hạn từ trung gian tập hợp *một cách phản tư* các quy định của hai đối cực (§§189-190);

    c. và sau cùng, trong *suy luận tất yếu*, sự toàn thể hóa của mỗi mômen lần lượt giữ vai trò của một hạn từ trung gian được gắn kết *một cách tất yếu* với hai đối cực, và, cùng với chúng, hình thành một sự thống nhất hay một nhất thể-bản thể, nghĩa là, một nhất thể – kinh qua các sự khác biệt – *chỉ giao lưu với bản thân mình* (§191). Nói khác đi, trong sự phát triển của suy luận, các mômen là đồng nhất với nhau một cách *tự-mình, mặc nhiên*, vì mỗi cái, về nguyên tắc và chỉ mới trong tiềm năng, là đồng nhất với các mômen khác,

mà bản thân chúng cũng đã tạo ra cùng một sự toàn thể hóa ấy.

- Hơn nữa, sự đồng nhất này của các mômen không chỉ có *tính bản thể* của một cái *tự-mình* do một sự phản tư bên ngoài vạch ra, trái lại, còn là *cho-mình*, nghĩa là, do chính vận động của sự phủ định hỗ tương của chúng khiến cho các mômen tự thiết định như là đồng nhất một cách hiện thực.

- Sự đồng nhất tự khôi phục bởi sự phủ định của phủ định này cũng là cái tồn tại-cho-mình của Khái niệm được tái-khẳng định nhờ vào sự triển khai của phán đoán và suy luận, theo kiểu: từ nay, chỉ có một và cùng một cái phổ biến, tức Khái niệm toàn diện, rút cục "kết luận" với tính toàn thể ban đầu của nó. *Sự "kết luận" của suy luận hay sự "kết luận" xét như sự "kết luận" (Schließen / conclure) nhận được sự quy định (Bestimmung / détermination-destination) là phải chứa đựng một cách bản chất sự phủ định đối với các tính quy định (Bestimmtheiten / déterminations).* "Suy luận" hay "kết luận" là diễn trình: các *tính* quy định là các mômen khác nhau của Khái niệm và các hạn từ khác nhau của các suy luận, vậy, "suy luận" hay "kết luận" là một sự trung giới thải hồi sự trung giới; nói cách khác, "suy luận" *hình thức (Schließen)* từ nay trở thành một "kết luận" *cụ thể (Zusammenschließen)* của chủ ngữ, ở đây, chính là của *Khái niệm-chu thể toàn diện* chứ không còn của một chủ ngữ cá biệt riêng lẻ (§182), không phải *với cái khác* (tức của các tính quy định ngoại tại với hạn từ trung gian) mà với cái khác *đã được thu tiêu*, nghĩa là, *với chính mình*.

  Tóm lại, vì lẽ Khái niệm-trung giới đã tiếp thu vào trong mình các đối cực (§192), và các đối cực đã phát triển tương ứng thành hạn từ trung giới-toàn diện (§192), nên Khái niệm-trung giới đã hoàn toàn thải hồi tính xa lạ của cái mà nó trung giới, và, như thế, là quay trở lại vào *trong chính-mình* một cách tuyệt đối, xuất phát từ tính xa lạ đã được thủ tiêu này.

§193

Việc *thực hiện*[a][214] này của Khái niệm, trong đó cái phổ biến là *Một* [cái] toàn thể đã quay trở lại vào trong mình – mà những sự phân biệt của nó cũng đồng thời là [cái] toàn thể ấy – và thông qua sự thủ tiêu, vượt bỏ của sự trung giới, đã tự quy định chính mình như là sự thống nhất *trực tiếp*, chính là *khách thể (Objekt)*.

Sự quá độ này từ chủ thể, từ Khái niệm nói chung, và, chính xác hơn, từ suy luận sang khách thể, thoạt nhìn có vẻ thật lạ lùng (nhất là nếu ta chỉ nghĩ về suy luận của giác tính và xem việc suy luận là một công việc của ý thức). | Nhưng, dù vậy, vấn đề không phải là muốn làm cho sự quá độ này tỏ ra dễ hiểu đối với sự hình dung bằng biểu tượng [của ta]. Ta chỉ cần nhớ lại xem hình dung
S346 thông thường của ta về cái được gọi là "khách thể" có tương ứng ít hay nhiều với những gì tạo nên sự quy định của khách thể ở đây mà thôi. Ta vẫn thường hiểu một "khách thể" không chỉ đơn thuần như cái gì *tồn tại* một cách trừu tượng, hay như một sự vật đang hiện hữu, hay một cái hiện thực nói chung, mà là cái gì độc lập-tự chủ, cụ thể và *hoàn chỉnh ở* trong chính nó; sự hoàn chỉnh này chính là *[cái] toàn thể của Khái niệm*. Việc *khách thể (Objekt)* cũng là một *đối-tượng (Gegen-stand / Ob-ject)* và là cái gì *ở bên ngoài* đối với một cái khác sẽ được quy định sau, trong chừng mực nó tự thiết định chính mình

---

[a] Realisierung / realisation.

[214] *Lưu ý về thuật ngữ*: Hegel gọi một phạm trù còn ở cấp độ *trực tiếp* hay *thoạt đầu* là *"Khái niệm của nó" (ihren Begriff)*. Rồi việc phát triển tính quy định bên trong của phạm trù, tức việc tăng cường quan hệ với chính mình và tự dị biệt hóa là việc *"thực hiện Khái niệm" (Realisierung)*. Sau cùng, mômen thứ ba, tức phạm trù *đã* hoàn toàn tự-quan hệ với chính mình, là [cái] *toàn thể của nó (ihre Totalität)*. Trong [cái] toàn thể, phạm trù đã đạt tới *nội dung-thực chất trọn vẹn*, tới *ý nghĩa đúng thật* của nó.

trong *sự đối lập* lại cái gì là *chủ thể, chủ quan*[215]. Còn ở đây, khách thể – như cái mà Khái niệm đã ra khỏi sự trung giới của nó để quay trở về lại trong đó – thoạt đầu là khách thể *trực tiếp, không bị tác động*, giống như Khái niệm cũng chỉ được xác định như là cái gì *chủ quan* trong sự đối lập [với đối tượng] về sau.

Hơn nữa, *khách thể*, nói thật khái quát, là *Một* cái toàn bộ vẫn còn chưa được xác định ở bên trong nó; nó là thế giới khách quan nói chung, là Thượng đế, là Khách thể tuyệt đối. Nhưng khách thể cũng có sự phân biệt ở trong nó; với tư cách là thế giới khách quan, nó phân hóa ở bên trong nó thành [một] sự đa tạp bất định; và *mỗi một cái được cá biệt hóa [bị phân lập]* này cũng là một khách thể, một cái tồn tại-hiện có độc lập tự chủ, hoàn chỉnh, cụ thể, ở trong chính nó.

Ta đã so sánh tính khách quan với tồn tại, hiện hữu và hiện thực; cũng thế, sự quá độ đến hiện hữu và hiện thực (bởi tồn tại là tính quy định đầu tiên, hoàn toàn trừu tượng) đã được so sánh với sự quá độ sang tính khách quan. *Cơ sở* từ đó sự hiện hữu xuất đầu lộ diện; quan hệ của sự phản tư tự thủ tiêu, vượt bỏ chính mình vào trong hiện thực không gì khác hơn là Khái niệm *vẫn còn được thiết định một cách không hoàn hảo*; nghĩa là, chúng chỉ là các phương diện trừu tượng của nó. *Cơ sở* chỉ là sự thống nhất của Khái niệm ở cấp độ của bản chất; quan hệ chỉ là mối quan hệ của các phương diện *thực tồn* được giả định như là *chỉ được phản tư-vào trong-mình*; – [trong khi đó], Khái niệm là sự thống nhất của cả hai, và khách thể là một sự thống nhất không chỉ phù hợp với [cấp độ] bản chất mà là một sự thống nhất phổ biến ở bên trong chính mình: nó không chỉ đơn thuần chứa đựng những sự

---

[215] Chỉ từ §223, chữ *"Objekt"* (khách thể) được hiểu như là *"Gegenstand" (đối tượng)* [của sự nhận thức lý thuyết và thực hành]. (Xem: *Chú giải dẫn nhập* cho §223).

phân biệt thực tồn, mà chứa đựng chúng như là những [cái] toàn thể bên trong chính mình.

S347 Và lại, cũng rõ ràng rằng điều cốt yếu trong tất cả những sự quá độ này không phải chỉ nhằm cho thấy tính không thể tách rời giữa Khái niệm (hay của tư duy) với tồn tại. Ta đã thường lưu ý rằng *tồn tại* không gì khác hơn là sự quan hệ đơn giản với chính mình, và rằng, sự quy định nghèo nàn này – không nghi ngờ gì – là được bao hàm ở trong Khái niệm (hay trong tư duy). Ý nghĩa của những sự quá độ ấy không phải là tiếp thu những sự quy định một cách đơn giản như là *"được bao gồm"* [ở trong Khái niệm] (theo kiểu đã xảy ra trong *"luận cứ chứng minh về sự tồn tại-hiện có (Dasein) của Thượng đế"*, dựa vào mệnh đề cho rằng: "tồn tại là *một* trong những tính thực tại [của Thượng đế]". | [Nhiệm vụ ở đây], đúng hơn, là nắm lấy Khái niệm như cách nó thoạt đầu *phải* được quy định cho riêng nó (für sich) như là Khái niệm (mà sự trừu tượng của "tồn tại" và cả của "tính khách quan" vẫn chưa liên quan gì đến nó cả vì còn xa mới được bàn đến); để rồi, trong tính quy định của nó như là *tính quy định của riêng một mình Khái niệm mà thôi*, mới xét xem phải chăng, [và quả đúng như thế], tính quy định này quá độ sang một hình thức *khác với* tính quy định "thuộc về" Khái niệm và xuất hiện ra *"ở trong"* Khái niệm.

Nếu khách thể, như là sản phẩm của sự quá độ này, được đặt trong mối quan hệ với Khái niệm (trong chừng mực Khái niệm đã biến mất trong sự quá độ này xét về hình thức đích thực của riêng nó), thì kết quả có thể được diễn đạt một cách *đúng đắn (richtig / correct)* bằng cách nói rằng Khái niệm (hay, thậm chí nếu muốn, tính chủ quan) và khách thể là *cùng một thứ về mặt tự-mình*[a]. Nhưng, lại cũng đúng khi nói rằng chúng là *khác nhau*. Chính vì lẽ phát biểu này cũng đúng như phát biểu kia, nên phát biểu này cũng không đúng, giống như phát biểu kia vậy! |

[a] an sich dasselbe / in-themselves the same.

Các phát biểu thuộc loại này không thể nào trình bày được sự quan hệ đúng thật. Cái *"tự mình giống nhau"* nói trên là cái gì trừu tượng và còn phiến diện hơn cả bản thân Khái niệm, bởi tính phiến diện của Khái niệm tự thủ tiêu, vượt bỏ chính mình, nói khái quát, trong sự kiện rằng Khái niệm tự thủ tiêu để trở thành khách thể, thành tính phiến diện đối lập. Vì thế, cái "tự mình giống nhau" ấy cũng phải tự quy định chính mình thành *tồn tại-cho-mình* thông qua việc *phủ định* chính mình. Bao giờ cũng thế, sự đồng nhất *tự hiện* không phải là một sự đồng nhất nông cạn khi bảo rằng Khái niệm và tính khách quan là đồng nhất "tự-mình"; đây là một nhận xét đã thường được lặp đi lặp lại quá nhàm nhưng vẫn không bao giờ là đủ,
S348 nếu ý đồ là kết liễu hẳn sự ngộ nhận cũ rích và đầy ác ý về sự đồng nhất này. | Nhưng, tất nhiên, ta cũng không có hy vọng là sẽ đạt được điều này ở cấp độ của giác tính.

Nói thêm rằng, nếu sự đồng nhất này được nắm lấy một cách chung chung mà không nhờ đến hình thức phiến diện của *"tồn tại tự-mình"* [đã nói trên đây] của nó, thì, như ai cũng biết, đó chính là sự đồng nhất [giữa tư duy và tồn tại] được *tiền-giả định* ở trong luận cứ *bản thể học* về sự tồn tại-hiện có của Thượng đế, như là cái gì *hoàn hảo nhất*. Đúng là [Thánh] *Anselm* (tư tưởng đáng chú ý nhất về luận cứ chứng minh này xuất hiện lần đầu tiên nơi ông) thoạt đầu chỉ đơn thuần thảo luận: phải chăng một nội dung chỉ tồn tại *ở trong tư duy của ta* mà thôi. Ông viết mấy câu ngắn gọn: *"Certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse* ***et in re****: quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest" (Proslogion 2).* [latinh: "Chắc chắn rằng "cái mà ta không thể suy tưởng có cái nào lớn hơn nó" không thể chỉ tồn tại ở trong giác tính được. Bởi, nếu nó chỉ tồn tại ở trong giác tính, thì có thể suy tưởng rằng nó ***cũng tồn tại ở trong hiện thực***, – tức cái lớn hơn nó. Vậy, nếu "cái mà ta không thể suy tưởng có cái nào lớn hơn nó" chỉ tồn

tại trong giác tính thì quả là có một cái lớn hơn nó có thể suy tưởng được: Mà như thế là không thể được", *Thuyết thoại*, Chương 2].

Dựa theo những sự quy định mà ta đã đạt được hiện nay, những sự vật *hữu hạn* là những sự vật mà tính khách quan của chúng không nhất trí với những tư tưởng về chúng, nghĩa là, không nhất trí với sự quy định phổ biến của chúng, với Loài của chúng và với mục đích của chúng. *Descartes*, *Spinoza* và nhiều người khác đã diễn đạt sự thống nhất này bằng một cách khách quan hơn, nhưng nguyên tắc của sự xác tín trực tiếp hay của lòng tin lại hiểu về nó nhiều hơn theo kiểu chủ quan của *Anselme*, nghĩa là, cho rằng sự quy định của Thượng đế thiết yếu gắn liền với biểu tượng của ta về Người *ở bên trong ý thức của ta*. Nhưng, nếu nguyên tắc của lòng tin này cũng hiểu những biểu tượng về những sự vật hữu hạn ở bên
S349 ngoài ở trong tính không thể tách rời với ý thức về chúng và về sự tồn tại của chúng (vì chúng gắn liền với sự quy định về hiện hữu *ở trong trực quan của ta*) thì cũng hoàn toàn đúng. Nhưng, sẽ là cực kỳ vô-tư tưởng nếu nghĩ rằng sự hiện hữu gắn liền với biểu tượng về những sự vật hữu hạn ở trong ý thức của ta cũng cùng một kiểu giống như với biểu tượng về Thượng đế. Giả định như thế là quên rằng những sự vật hữu tận là biến dịch và có thể tiêu vong, nghĩa là, sự hiện hữu gắn liền với chúng chỉ là cái gì nhất thời, và sự liên kết này là không vĩnh cửu mà có thể bị phân ly. Vì thế, *Anselm* đã gạt bỏ loại liên kết diễn ra trong những sự vật hữu hạn này, và có lý khi tuyên bố rằng chỉ có cái [tồn tại] *hoàn hảo* là cái gì không chỉ đơn thuần tồn tại một cách chủ quan mà cả khách quan nữa. Mọi nỗ lực xem thường luận cứ gọi là bản thể học và xem thường sự quy định của Anselm về cái hoàn hảo [Thượng đế] là vô ích, bởi sự quy định này vừa mặc nhiên có mặt trong bất kỳ đầu óc không định kiến nào, vừa tìm cách quay trở lại trong bất kỳ triết học nào, dù triết học ấy không hề mong muốn, kể cả trong nguyên tắc của lòng tin trực tiếp.

Tuy nhiên, khuyết điểm trong lập luận của Anselm – mà Descartes, Spinoza cũng như nguyên tắc của cái biết trực tiếp cùng chia sẻ – là: *sự thống nhất* này, được tuyên bố là cái hoàn hảo nhất (hay, một cách chủ quan, là cái biết đúng thật), là cái gì được *tiền-giả định*, nghĩa là, được giả định *chỉ* như là *tự-mình [mặc nhiên]*. Do đó, sự thống nhất này [giữa tư duy và tồn tại] là trừu tượng, và *sự khác nhau* của hai sự quy định lập tức xuất hiện chống lại nó, như đã xảy ra trước đây với Anselm. Nói khác đi, chính biểu tượng về cái hữu hạn và sự hiện hữu của *cái hữu hạn* đối lập lại với cái Vô hạn, bởi, như đã nhận xét ở trên, cái hữu hạn là một loại tính khách quan đồng thời *không tương ứng* và *khác* với mục đích, bản chất và Khái niệm của nó, hay, đó là một loại biểu tượng, một cái gì chủ
S350 quan không thể có sự hiện hữu [vĩnh cửu]. Sự phản bác và đối lập này chỉ có thể khắc phục bằng cách chứng minh rằng cái hữu hạn là cái không-đúng thật, hay, rằng những sự quy định này, *xét cho riêng chúng (für sich)*, là phiến diện và vô hiệu, và rằng sự đồng nhất của chúng, vì thế, phải *là sự đồng nhất mà bản thân chúng phải chuyển sang và được hòa giải ở trong đó.*

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §193

- Khái niệm chủ quan (§163) đã tự do mang lại cho mình một sự "thực hiện" (Realisierung / realisation) *đầu tiên* trong phán đoán và suy luận:

  - trong phán đoán, Khái niệm đã được thiết định trong thực tại của nó, nghĩa là, trong sự khác biệt minh nhiên của các tính quy định của nó (§181);

  - rồi, trong suy luận, bản thân nó xuất hiện đối diện với các tính quy định bị tách rời như là quy định thực tồn để trung giới và hợp nhất chúng lại (§§180, 181).

  - Nhưng, sự *thực hiện* tối cao của Khái niệm chủ quan, tức suy luận *phân đôi* hay *ly tiếp (disjunktiv)*, nơi đó Khái niệm tự

khẳng định như một (cái) toàn thể phổ biến đã hoàn toàn phát triển, tự phân chia thành những Giống đặc thù, và, rút cục khi tự cá biệt hóa, thiết định mỗi cái như là những cái toàn thể đã hoàn tất, qua đó, nó quay về trong chính mình. Từ đó, suy luận *tự thai hồi* như là suy luận, vì hạn từ trung gian mang trong mình các đối cực nên không còn có sự khác biệt, không còn có sự trung giới-suy luận giữa Khái niệm-trung giới và thực tại của các đối cực nữa, và, do sự trung giới đã được thải hồi, *sự trực tiếp của Khái niệm toàn diện duy nhất* tự thiết định tự-mình-và-cho-mình như là "kết luận" sau cùng và tuyệt đối của toàn bộ tiến trình của sự tự do chủ quan.

- Sự "*thực hiện*" này *(Realisierung)* của Khái niệm, trong đó cái phổ biến là một sự quay trở lại *trong mình* mà các sự khác biệt cũng chính là cùng một (cái) toàn thể ấy, và, do việc thai hồi sự trung giới, cái toàn thể ấy đã được quy định như là *sự thống nhất trực tiếp* với mình, và đó chính là **KHÁCH THỂ (Objekt)**.

- **Phần Nhận xét cho §193**

Phần *Nhận xét* rất dài và quan trọng, lý giải sâu hơn về sự chuyển hóa từ suy luận sang *khách thể*. Ở đây, ta tập trung lưu ý đến nội dung *lôgic tư biện* của nó.

- Suy luận, về bản chất, là *sự trung giới*: nó là Khái niệm hoàn chỉnh trong *sự tồn tại-được thiết định* của nó, nghĩa là, trong tính tương quan, nơi đó từng mỗi mômen trong ba mômen (tính cá biệt, tính đặc thù, tính phổ biến) bị tách rời sẽ tự toàn thể hóa dần dần nhờ vào sự trung giới của mỗi mômen khác. Kết quả sau cùng của sự trung giới đã hoàn tất này là bản thân *sự thai hồi* và *sự phai tàn* của sự trung giới (§193) trước *sự trực tiếp* của Logos (như là Khái niệm *chủ quan* "kết luận" tự do với chính mình như là Khái niệm *khách quan*).

- Khi tự triển khai như là phán đoán và suy luận, Khái niệm chủ quan của Logos, tức Logos như là nguyên tắc của sự tự-quy định tuyệt đối, đã xuất phát từ chính mình để lần lượt thiết định như là tồn tại (§§172, 183), rồi như là bản chất-hiện tượng (§§174, 190), hiện thực (§§177, 191), bản thân Khái niệm xét như Khái niệm (§178), và, sau cùng, như là phán đoán và suy luận (§§177, 191)

như là bấy nhiêu mômen của sự *tự thực hiện* chính mình. Và bây giờ, nó *phai tàn* trước sự *tồn tại trực tiếp* của việc "kết luận" đã hoàn tất của nó như là trước *tính khách quan* hay *tính khách thể* của cái gì vốn là chính nó từ nguyên thủy và đã hiện diện cho tới nay một cách tiềm năng trong cái tự-mình của tồn tại, của bản thể hay của sự tự do đã triển khai một cách *chưa* hoàn chỉnh. Nói cách khác, Khái niệm không còn chỉ là *nguyên tắc* của sự triển khai tự do mà là *đã* triển khai, do đó, đã **"là"** ("tồn tại"), và khách thể không gì khác hơn là cái **tồn tại** này của Khái niệm, là sự bền vững của "kết luận" như là chân lý của sự tự do của nó.

- Sự chuyển hóa từ chủ ngữ hay Khái niệm nói chung, hay, chính xác hơn, từ suy luận sang khách thể (hay "tính khách quan") là điều khó hiểu đối với sự hình dung thông thường. Khi sự hình dung thông thường nghĩ đến một "khách thể", nó nghĩ đến một cái gì đang tồn tại "trừu tượng" (một Cái gì đó trực tiếp), một sự vật đang hiện hữu hay một cái hiện thực nào đó nói chung theo cách gọi quen thuộc là *"đối tượng"* (như trong chữ tiếng Đức "nôm na": *Gegenstand*), trái lại, ở đây là chữ Đức "bác học": *khách thể* = *Objekt* như là một tồn tại tự tồn một cách tuyệt đối, cụ thể và *hoàn chỉnh* trong bản thân nó. Chính trong nghĩa ấy khi ta gọi các nguyên tắc lý thuyết hay luân lý, các tác phẩm nghệ thuật hay các chân lý tín ngưỡng là (có giá trị) *"khách quan" (objektiv)*, vì, tuy thuộc về và được thiết định bởi tính chủ thể của tinh thần, nhưng chúng có một sự bền vững tự do tự-mình-và-cho-mình và thoát ly khỏi mọi sự bất tất và tùy tiện chủ quan. Tính hoàn chỉnh của cái gì được gọi là "khách quan" đến từ việc thực hiện trọn vẹn Khái niệm về nó, và đối với khách thể đích thực (tức khách thể lôgíc), sự hoàn chỉnh này là (cái) *toàn thể* của bản thân Khái niệm đã hoàn toàn phát triển.

- Về sau, từ §204, khi "khách thể" (Objekt) cũng là "đối tượng" (Gegenstand) theo nghĩa tư biện, nghĩa là, khi nó đối lập hay "đứng đối diện" với sự vật khác và *ở bên ngoài* sự vật ấy, và, do đó, xét theo phạm trù mới là "mục đích luận" (§204), nó sẽ tự thiết định trong *sự đối lập* với cái chủ quan (chủ thể), còn hiện nay, nó chỉ mới là khách thể *trực tiếp*, *"hồn nhiên ngây thơ" (unbefangen)*, tức như là cái toàn thể bền vững và hoàn chỉnh của Logos *đang tồn tại* vì nó đã được thiết định một cách tự do. Cũng tương tự như thế, Khái niệm chỉ sẽ thực sự được quy định như là "cái chủ quan" hay "cái chủ thể" (das Subjektiv) là ở trong sự đối

lập về sau này, còn cho đến nay, sở dĩ Khái niệm được gọi là "chủ quan" chỉ chủ yếu là vì để đối nghịch lại với *"bản thể"* chứ chưa xét tới mối quan hệ với sự phát triển *khách quan* cao hơn của nó.

- Với tư cách là *sự trực tiếp* của Khái niệm, tính khách thể hay tính khách quan bây giờ cần được đem so sánh với *các hình thức khác của cái trực tiếp trước này*: trước nay, ta đã có các *cái trực tiếp* sau đây: tồn tại (tồn tại-hiện có), sự hiện hữu và hiện thực. Đó là các bước chuyển từ *sự trở thành* sang *tồn tại-hiện có* (Hegel quên nhắc đến điểm này!), từ *cơ sở* sang *sự hiện hữu* và từ *Quan hệ* sang *hiện thực*:

  - *sự trở thành* chuyển sang *tồn tại-hiện có* (§89) chỉ là Khái niệm trực tiếp một cách trừu tượng (không xét đến sự chuyển sang "tồn tại thuần túy" trước đó vì "tồn tại thuần túy" là cái trực tiếp *đầu tiên, hoàn toàn trừu tượng* (§86)).

  - *cơ sở* chuyển sang *sự hiện hữu* (§122), rồi *Quan hệ-phản tư* chuyển sang *hiện thực* (§141) không gì khác hơn là Khái niệm *được thiết định* (§112) nhưng được thiết định một cách *không hoàn hảo* (§114), nghĩa là: cơ sở và Quan hệ chỉ mang lại các phương diện trừu tượng hay phiến diện của Khái niệm trong khi chỉ duy có Khái niệm đúng nghĩa mới là (cái) toàn thể cụ thể (§160). Thật thế, *cơ sở* tuy là sự thống nhất của sự đồng nhất và sự phân biệt, và, qua đó, là hình thái *tiền thân* của tính cá biệt tự do của Khái niệm với tư cách là sự thống nhất toàn diện giữa tính phổ biến-đồng nhất và tính đặc thù dị biệt hóa (§§163, 134), nhưng, nó chỉ là sự thống nhất và tính toàn thể này theo phương cách của *bản chất*, là nơi các hạn từ chỉ phản tư trong nhau thay vì *tự liên tục* một cách tuyệt đối ở trong nhau (§161). Còn *Quan hệ* thì, ở bước đầu của sự phát triển của nó, chỉ là quan hệ của sự đồng nhất được hợp nhất một cách ngoại tại giữa những hiện hữu tự tồn hay những phương diện *thực tồn* trực tiếp theo nghĩa chúng chỉ có xu hướng muốn *phản tư-trong-mình* (§134).

  - Trong khi đó, ngược lại, khi tự phát triển trong *suy luận*, Khái niệm là sự thống nhất của cả hai: là Khái niệm-trung giới, nó là sự thống nhất có tính đặt cơ sở; và là Khái niệm được phán

đoán ở trong cái đối cực, nó là sự dị biệt hóa hiện thực của các môмen của nó (§§180, 182).

- Vì thế, không được lẫn lộn giữa *tính khách quan* hay *tính khách thể* (thành tựu của Khái niệm) với tồn tại-hiện có (Dasein / being-there / l'être-là) vốn chỉ là tồn tại với một tính quy định trực tiếp (§90) cũng như không được lẫn lộn với sự hiện hữu vốn chỉ là sự thống nhất trực tiếp của tồn tại và sự phản tư (§122) hoặc với hiện thực như là sự thống nhất *đã trở thành* trực tiếp của bản chất và sự hiện hữu (§142). Là kết quả của Khái niệm (hợp nhất một cách tuyệt đối trong mình các chân lý bộ phận của cơ sở và Quan hệ), khách thể không còn chỉ là một sự thống nhất theo kiểu bản chất hay phản tư giống như *cơ sở* mà là một sự thống nhất có tính *phổ biến* trong mình, nghĩa là, các môмen của nó *tự liên tục một cách tuyệt đối ở trong nhau*; và sự thống nhất này không chỉ bao hàm trong mình những sự khác biệt hiện thực có xu hướng tự khẳng định trong tính đặc thù độc lập tự tồn như trong trường hợp của Quan hệ-phản tư, trái lại, chứa đựng các sự khác biệt này như là các cái toàn thể cũng có tính toàn diện giống như bản thân nó. Tính phổ biến và tính toàn thể này của khách thể sẽ rõ ràng hơn trong §194 tiếp theo đây.

- Tóm lại, tồn tại **của** Khái niệm không còn là tồn tại sơ khai lúc ban đầu của Logos: nó là tồn tại do Khái niệm tự mang lại cho mình, và, vì thế, không còn đơn giản như là tồn tại thuần túy ở bên trong Khái niệm với tư cách là tính đặc thù của nó (§163).

- Khi so sánh Khái niệm và khách thể, ta nói không sai khi bảo rằng về mặt *tự-mình*, Khái niệm (hay tính chủ thể) và khách thể là *cùng một cái*, vì cái này chuyển hóa sang cái kia. Nhưng, cũng đúng khi nói rằng chúng là khác nhau vì khách thể không phải là chủ thể. Tuy nhiên, cả hai cách nói đều sai như nhau và đều không có chân lý. Tại sao? Chỗ sai trong cách nói ấy là đã xem sự đồng nhất của các hạn từ là *"cùng một cái"* mà lại không xem xét sự khác biệt của chúng (§116), nhất là, vẫn còn ở trong sự trừu tượng của cái *tự-mình*, trong khi ta đã biết từ lâu rằng cái tự-mình tự phủ định trong tồn tại-cho-cái-khác và, do sự tự-phủ định của cái sau, nên cũng có nghĩa là tự-phủ định thành *tồn tại-cho-mình* (§§91-95).

- Ở đoạn cuối của *Nhận xét*, Hegel đưa ra một sự đánh giá (vừa khen vừa chê) đối với luận cứ bản thể học về sự tồn tại của Thượng đế nơi Thánh Anselme, Descartes và Spinoza. Ta lưu ý đến nội dung tư biện của vấn đề: sự chuyển hóa từ Khái niệm sang khách thể (như ý đồ của luận cứ bản thể học nói trên) chỉ có nghĩa là: sự tự-quy định tự do của Logos không phải là một hình thức trống rỗng, một phép lạ hay một ảo ảnh mà là một sự triển khai vốn *đã* có thực tại trực tiếp của nó ở trong tính toàn thể đã phát triển của Logos. Chính điều sau cùng này là sự bền vững khách quan hay là khách thể của Logos.

B. KHÁCH THỂ[a]

§194

Do sự dửng dưng của nó đối với sự khác biệt đã được tự vượt bỏ ở bên trong nó, khách thể là tồn tại-trực tiếp và là [một cái] toàn thể nội tại[b]. | Đồng thời, nó cũng dửng dưng đối với sự thống nhất trực tiếp của nó, vì lẽ sự đồng nhất này [tức: cái toàn thể] là sự đồng nhất chỉ mới *là tự-mình* của những mômen của nó. | Nó là một sự phân hóa thành những mômen được phân biệt, [nhưng] bản thân mỗi mômen là [cái] toàn thể. Do đó, khách thể là *sự mâu thuẫn* tuyệt đối của [một bên là] sự độc lập-tự chủ hoàn toàn của cái đa tạp [những mômen được phân biệt] và [một bên là] sự không độc lập-tự chủ cũng hoàn toàn của chúng.

Định nghĩa: *"Cái Tuyệt đối là khách thể"* được hàm chứa một cách xác định nhất ở trong *Đơn tử*[c] của *Leibniz*. | Đơn tử được giả định là một khách thể, nhưng là một khách thể [có năng lực] hình dung một cách *tự mình*, và, chính xác hơn, là [cái] toàn thể của sự hình dung về thế giới. | Trong sự thống nhất đơn giản của đơn tử này, mọi sự phân biệt chỉ có mặt như là một sự phân biệt mang tính ý thể[d], không độc lập-tự chủ. Không có gì từ bên ngoài đi vào trong đơn tử; nó là toàn bộ Khái niệm bên trong chính mình, chỉ được phân biệt dựa vào sự phát triển ít hay nhiều của Khái niệm [ở bên trong nó]. [Tính] toàn thể đơn giản này cũng phân hóa thành tính đa thể[e] tuyệt đối của những sự phân biệt, khiến cho những sự phân biệt này là những Đơn tử độc lập-tự chủ. Nhưng, trong Đơn tử của những đơn tử và trong sự hòa điệu tiền lập[f] của

---

[a] Das Objekt / The Object; [b] ist in sich Totalität / an inward totality; [c] Monade / Monad; [d] ideelle / ideal; [e] absolute Vielheit / absolute plurality; [f] prästabilierte Harmonie / preestablished harmony.

những sự phát triển nội tại của chúng, những bản thể này cũng lại bị quy giản thành sự không độc lập-tự chủ và tính ý thể. Như thế, triết học của Leibniz là *sự mâu thuẫn* đã được phát triển một cách hoàn chỉnh.

Giảng thêm 1:

Khi cái Tuyệt đối (Thượng đế) được hiểu như là khách thể và ta dừng lại ở cách hiểu ấy, thì nói chung, đó là quan điểm của
S351 sự mê tín và của sự khiếp sợ mang tính nô lệ. | Trong thời gian gần đây, chính *Fichte* là người chủ yếu nhấn mạnh một cách đúng đắn về điều này[216]. Tất nhiên, Thượng đế là khách thể, và quả là một khách thể tuyệt đối mà đối diện với khách thể ấy, tư kiến và ý muốn (chủ quan) đặc thù của ta không có chút chân lý và giá trị hiệu lực nào cả. Thế nhưng, với tư cách là khách thể tuyệt đối, Thượng đế không phải là một quyền năng đen tối và thù địch, đối lập lại với tính chủ thể, mà đúng hơn, bao hàm tính chủ thể như một mômen cơ bản ở trong chính mình. Trong giáo lý Kitô giáo, điều này được nói rõ khi cho rằng Thượng đế muốn mọi người đều được cứu rỗi và được hưởng ân phước. Con người được cứu rỗi và đạt được ân phước là khi trở nên có ý thức về sự thống nhất của mình với Thượng đế. | Bấy giờ, Thượng đế không còn là một khách thể đơn thuần nữa, và, như thế, không còn là một đối-tượng[a] của sự khiếp sợ và khủng bố giống như Thượng đế trong ý thức

---

[a] Gegen-stand / ob-ject.

[216] Các nhà chú giải chưa tìm ra đoạn văn chính xác nào của *Fichte* nói về điều này. Wallace nghĩ đến *"Lời dẫn nhập thứ nhất cho Học thuyết-khoa học" / Erste Einleitung zu Wissenschaftslehre* (1797) (Fichte. Tác phẩm, 1: 430), nhưng ở đó Fichte chỉ nói đến "thuyết định mệnh" (Fatalismus) chứ không nói đến "sự mê tín và khiếp sợ". Có thể nghĩ tới cuộc *"tranh luận về chủ nghĩa vô thần"* khi Fichte khẳng định lập trường chống lại "sự mê tín và khiếp sợ", dù ông không nói về Thượng đế như một "khách thể". (Xem: *Fichte: Lời kêu gọi công luận*, (1799). Tác phẩm, J: 209). Ở đây chủ yếu Hegel nói lên cảm nhận của thế hệ ông đối với triết học Fichte ở những năm đầu Cách mạng (Pháp).

tôn giáo của người La mã nữa. Rồi về sau, trong Kitô giáo, Thượng đế tiếp tục được nhận thức như là tình yêu thương, vì Thượng đế đã tự khải thị cho con người trong Con Trai của mình – vốn là một với Thượng đế; Thượng đế đã tự khải thị như là con người cá biệt này và cứu chuộc nhân loại bằng cách ấy. | Điều này cũng có nghĩa là sự đối lập giữa tính khách quan [tính khách thể] và tính chủ quan [tính chủ thể] đã được khắc phục một cách *tự-mình [mặc nhiên]*; và công việc của chúng ta là tham dự vào sự cứu rỗi này bằng cách dẹp bỏ tính chủ thể *trực tiếp* (thoát ra khỏi người đàn ông Adam cổ xưa) và trở nên có ý thức về Thượng đế như là Tự ngã bản chất và đúng thật của mình.

Bây giờ, giống như tôn giáo và sự thờ cúng của tôn giáo là nhằm vượt bỏ sự đối lập giữa tính khách quan và tính chủ quan, thì nhiệm vụ của Khoa học, nói chính xác hơn, của triết học, không gì khác hơn là vượt bỏ sự đối lập này bằng *tư duy*. Trong nhận thức, điều phải làm là gạt bỏ tính chất xa lạ của thế giới khách quan đối lập lại với ta. | Như ta thường nói, đó là việc "tìm thấy chính mình ở trong thế giới", đồng nghĩa với việc quy tất cả những gì là khách quan trở lại với Khái niệm vốn là cái Tự ngã thâm sâu nhất của ta. Sự giải thích vừa nêu cho thấy việc xem tính chủ quan và tính khách quan như là một sự đối lập cứng nhắc và trừu tượng là phi lý biết bao. Cả hai mômen ấy đều có *tính biện chứng* một cách tuyệt đối. Khái niệm, thoạt đầu chỉ có tính chủ quan, tiến lên đến chỗ *tự khách quan hóa* chính mình nhờ vào hoạt động của chính nó chứ không phải nhờ sự giúp đỡ của một chất liệu hay vật liệu[a] ngoại tại nào cả. Và, cũng thế, khách thể không phải cứng nhắc và không có tiến trình; ngược lại, tiến trình của nó là ở chỗ tự cho thấy rằng nó đồng thời là cái gì chủ quan [chủ thể], và chính điều này kiến tạo nên sự tiến lên tới *Ý niệm*. Ai không quen thuộc với những sự quy định này của tính chủ quan và

[a] Material oder Stoffe / material or stuff.

tính khách quan, và muốn bám chặt lấy chúng trong sự trừu
S352 tượng đối với nhau, người ấy sẽ thấy rằng những quy định trừu tượng ấy tuột khỏi tay mình mà không ngờ tới và sẽ nói ra điều trái ngược hẳn lại những gì mình muốn nói.

Giảng thêm 2:

Tính khách quan [tính khách thể] bao gồm ba hình thức: **cơ giới luận**, **hóa học luận** và **mục đích luận**[a]. Một khách thể được xác định một cách *cơ giới* là khách thể trực tiếp, không được dị biệt hóa[b]. Khách thể này tất nhiên bao hàm sự phân biệt, nhưng những bộ phận khác nhau của chúng hành xử *dửng dưng*[c] với nhau, và sự nối kết của chúng chỉ là ngoại tại đối với chúng. Ngược lại, trong *hóa học luận*, khách thể cho thấy chúng thiết yếu *được dị biệt hóa*[d], khiến cho những khách thể chỉ là chúng thông qua sự quan hệ của chúng đối với nhau, và sự *dị biệt*[e] tạo nên Chất của chúng. Hình thức thứ ba của tính khách quan, *quan hệ mục đích luận*, là sự thống nhất của cơ giới luận và hóa học luận. Giống như khách thể cơ giới, mục đích lại là một toàn thể tự-gói gọn chính mình[f], nhưng đã được làm cho phong phú bằng nguyên tắc của sự dị biệt đã được hình thành trong hóa học luận, và, như thế, tự quan hệ với khách thể đối lập lại với nó. Vì thế, việc thực hiện mục đích tạo nên bước quá độ sang *Ý niệm*.

---

[a] Mechanismus, Chemismus und Zweckbeziehung (Teleologie) / mechanism, chemism and teleology; [b] indifferent / undifferentiated; [c] gleichgültig / indifferently; [d] different / differentiated; [e] Differenz / difference; [f] in sich beschlossene Totalität / self-enclosed totality.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §194

B.

KHÁCH THỂ

- Trong kết quả chuyển hóa của suy luận thành khách thể trực tiếp, các sự khác biệt của các mômen của Khái niệm đều đã được phủ định, hay, chính xác hơn, đều *đã được vượt bỏ (aufgehoben)* đúng theo nghĩa của Hegel về từ này (phủ định – bảo lưu – nâng cao). Việc thải hồi sự trung giới không có nghĩa rằng sự khác biệt nói chung đã tiêu biến một cách trừu tượng trong khách thể, mà chỉ có nghĩa: khách thể đã trở nên "dửng dưng" với sự khác biệt từ khi mỗi mômen dị biệt hóa cũng là (cái) toàn thể của khách thể.

- Do *sự dửng dưng (Gleichgültigkeit / indifférence)* đối với sự khác biệt (Unterschied / différence) vốn đã bị thải hồi trong khách thể, khách thể là *tồn tại trực tiếp*, tất nhiên không phải là cái tồn tại trực tiếp của lúc bắt đầu của Lôgíc học mà là tồn tại trực tiếp như là *kết quả* của việc hoàn tất, và, do đó, là sự phai tàn của sự trung giới của phán đoán và suy luận. Chính vì sự trực tiếp của khách thể chứa đựng tất cả sự phong phú của Khái niệm mà khách thể là (cái) *toàn thể* ngay trong khi là tồn tại trực tiếp. Vậy, nó là tồn tại trực tiếp của Khái niệm toàn diện.

- Từ khi khách thể là một toàn thể dửng dưng với sự khác biệt của các mômen của nó, thì, với tư cách là một sự thống nhất trực tiếp của cái toàn thể của Khái niệm đã được thực hiện (§193), khách thể là *sự đồng nhất* của các mômen của Khái niệm, nghĩa là, các mômen ấy đều đã được "ý thể hóa" (= vượt bỏ) trong khách thể trực tiếp. Tuy nhiên, vì lẽ sự thống nhất phủ định hay đúng hơn là sự phủ định tuyệt đối (= phủ định của phủ định) hay tồn tại-cho-mình của Khái niệm lại bị vượt bỏ trong tính khẳng định trực tiếp của khách thể, nên sự đồng nhất chỉ mới là sự đồng nhất *tồn tại-tự-mình* của các mômen, nghĩa là, một sự đồng nhất còn thuần túy ở bên trong và mặc nhiên, chưa thực sự *thấu hiểu* sự biến đổi của các sự khác biệt ở bên trong mình và để cho các sự khác biệt này tự thiết định tùy theo sự khác nhau trực tiếp của chúng (§§91, 117). Vậy, sự đồng nhất của các mômen là một sự đồng nhất chưa

thực sự *đồng nhất hóa* chúng, nói khác đi, khách thể cũng *dửng dưng* đối với sự đồng nhất này của các mômen của nó cũng như đối với sự khác biệt của chúng. Như thế, khách thể cũng dửng dưng với chính sự thống nhất trực tiếp của riêng nó, chấp nhận sự khác biệt ở trong mình, nhưng đó chỉ là một sự khác biệt dửng dưng, tức, một sự khác biệt không thực sự *dị biệt hóa*.

Song, ta đã thấy trước đây rằng: Lượng và đại lượng (Quantum), hay nói rộng hơn, sự đa tạp đều là nơi có tính quy định không-quy định và có sự khác biệt không-dị biệt hóa (§§98, 99, 117, 123). Nay cũng thế, khách thể nào dửng dưng với sự thống nhất của chính nó sẽ tự phân hóa thành nhiều mômen đa tạp bị dị biệt hóa mà sự khác biệt của chúng lại là dửng dưng với nhau, không chỉ vì đó là đặc điểm của cái đa tạp mà chủ yếu ở đây là vì bản thân mỗi một hạn từ được dị biệt hóa lại là (cái) toàn thể của khách thể (§193).

- Vậy, khách thể là một *sự đồng nhất* vừa *loại trừ* vừa *bao hàm* sự khác biệt; và là *một sự khác biệt* vừa *bao hàm* vừa *loại trừ* sự đồng nhất, vì thế, nó là sự mâu thuẫn (§120) và là sự *mâu thuẫn tuyệt đối*, bởi các hạn từ của sự mâu thuẫn không còn chỉ nảy sinh từ sự phản tư của bản chất mà của sự tự-quy định tuyệt đối của Khái niệm.

- Do đó, khách thể là sự *mâu thuẫn tuyệt đối* giữa một bên là sự độc lập-tự tồn hoàn toàn của cái đa tạp (des Mannigfaltigen) (do chỗ bản thân mỗi mômen là cái toàn thể của Khái niệm khách quan) và bên kia là sự *không-độc lập-tự tồn* cũng hoàn toàn (Unselbständigkeit) của bản thân sự độc lập-tự tồn ấy (bởi mỗi mômen khác biệt, tuy là cái toàn thể, cũng chỉ là một mômen của khách thể toàn diện duy nhất). Tóm lại, mỗi cái trong những khách thể đa tạp (do thế giới khách quan duy nhất của Khái niệm tự phân hóa ra) vừa là hoàn toàn độc lập-tự tồn, vừa hoàn toàn không-độc lập tự tồn. Đó chính là sự *mâu thuẫn tuyệt đối* của khách thể.

Phần Nhận xét cho §194

- Định nghĩa mới: *"Cái Tuyệt đối là khách thể"* được Hegel minh họa bằng *"Đơn tử" (Monad)* của Leibniz và bằng nhiều ví dụ rất đẹp trong phần *Giảng thêm*. Ở đây, trong khuôn khổ của Chú giải

dẫn nhập, ta chỉ tập trung ở khía cạnh *lôgíc học* của vấn đề, là nơi quan niệm về khách thể được minh họa bởi bản thân Logos chứ không phải bằng "Đơn tử" của Leibniz.

- Khách thể lôgíc là tồn tại trực tiếp và bền vững để Khái niệm – khi tự khai triển một cách tự do – "kết luận" với nó như với bản thân chân lý (hay sự thật) của sự tự do của nó. Khách thể là cái toàn bộ duy nhất và *còn bất định* của Logos. Tuy nhiên, dù là trực tiếp và dửng dưng với các sự khác biệt (đã được vượt bỏ trong nó), khách thể lôgíc này chứa đựng một cách *tự-mình*, nghĩa là, trong tính nội tại thuần túy, (cái) toàn thể của thế giới lôgíc. Trong sự thống nhất đơn giản của khách thể toàn diện, mọi sự khác biệt giữa *tồn tại*, *hư vô*, *sự trở thành* v.v... không gì khác hơn là cái gì mang tính ý thể và không-độc lập-tự tồn. Không có gì đến từ bên ngoài ở trong khách thể lôgíc cả (khác với những gì đã diễn ra đối với "tồn tại-hiện có", "hạn độ", "cơ sở"... như là các mômen quá độ mang tính bản chất của Logos), vì khách thể từ nay là Khái niệm toàn diện đã phát triển hoàn toàn. Những sự khác biệt mang tính ý thể (= bị thải hồi) tự tạo ra trong nó ít hay nhiều đều từ sự phát triển của bản thân Khái niệm tùy theo việc Khái niệm "phán đoán" và "suy luận" với chính mình như là "tồn tại", "bản chất", "hiện thực" hay "Khái niệm" (đúng nghĩa).

- Tuy nhiên, các sự khác biệt-ý thể này đều là các sự khác biệt của *Khái niệm khách quan toàn diện* tự khách thể hóa hoàn toàn trong *mỗi* mômen của nó. Nhưng, do sự *tồn tại-tự-mình* ở lúc ban đầu hiện nay, khách thể tự phân hóa trong tính đa tạp tuyệt đối của những sự khác biệt, đồng thời nó lại "ý thể hóa" (= thải hồi) chúng trong chính mình một cách đầy mâu thuẫn. Từ nay, cái toàn thể đơn giản của khách thể tự phân hóa thành tính đa tạp tuyệt đối của những sự khác biệt theo kiểu: những sự khác biệt, đến lượt chúng, lại là *những khách thể* độc lập-tự tồn tuyệt đối: như thế, "tồn tại", "bản chất" và "Khái niệm" vừa chỉ là các mômen-ý thể của Khái niệm khách quan toàn diện, vừa đồng thời (và một cách mâu thuẫn) lại là: "tồn tại" không phải với tư cách là "tồn tại thuần túy" mà như là *Khái niệm* tự-mình, như là một khách thể lôgíc toàn diện, là nơi lại có mặt (ở cấp độ của sự phát triển nhất định) sự trực tiếp, sự phản tư và sự tự do, cùng tạo nên bản thân sự vận động của Khái niệm. Cũng thế, đối với "bản chất", nó là Khái niệm đã được thiết định; đối với phán đoán và suy luận, nó là Khái niệm tự triển khai một cách tự do. Như thế,

mỗi cái, ở cấp độ của mình, là một khách thể độc lập-tự tồn như một "tiểu vũ trụ" lôgíc phản ánh tính toàn thể khách quan của Logos (so sánh với "Đơn tử" của Leibniz). Nhưng rồi, trong *Ý niệm* ở bước sau cùng (§213 và tiếp) – sẽ thể hiện như là khách thể của những khách thể và trong tính mục đích hài hòa do nó đặt lên trên những khách thể với tư cách là "Mục đích luận" –, chính *cùng* những khách thể có tính bản thể và độc lập-tự tồn ấy sẽ, một lần nữa, bị quy giản thành sự không-độc lập-tự tồn và thành tính ý thể, vì chúng, từ đó, không còn gì khác hơn là các mômen của sự triển khai *có phương pháp* của *Ý niệm-tuyệt đối* (§236 và tiếp). Lôgíc của khách thể – mà triết học của Leibniz về Đơn tử là sự minh họa xuất sắc trong lịch sử – chính là sự *mâu thuẫn tuyệt đối* hay là sự mâu thuẫn *đã hoàn toàn phát triển*.

a. Cơ giới luận

§195

1. Trong sự trực tiếp của nó, khách thể chỉ là Khái niệm *tự-mình*; thoạt đầu nó có Khái niệm *ở bên ngoài* nó và mọi tính quy định đều [có mặt] như là một cái gì được thiết định một cách ngoại tại. Vì thế, với tư cách là một sự thống nhất của những [hạn từ] được phân biệt, nó là một *cái phức hợp*; là một tập hợp hỗn tạp, và tác động của nó lên cái khác vẫn là một mối quan hệ ngoại tại: đó là *cơ giới luận [đơn thuần] hình thức*. – Trong mối quan hệ này và trong sự không độc lập-tự chủ, những đối tượng vẫn đồng thời là độc lập-tự chủ; chúng tiến hành sự đề kháng và là *ngoại tại* đối với nhau.

Giống như ép và va chạm là những quan hệ cơ giới thì ta cũng nhận thức một cách máy móc: ta "thuộc lòng", trong chừng mực những từ ngữ là vô nghĩa đối với ta và là ngoại tại đối với giác quan, sự hình dung và tư duy; nhưng từ ngữ cũng ngoại tại đối với bản thân chúng: chúng tạo nên một chuỗi vô nghĩa. Hành động, lòng ngoan đạo v.v... cũng *máy móc* như thế, bao lâu những gì con người làm đều được định đoạt bởi những quy tắc lễ

nghi, bởi sự răn dạy của lương tâm v.v..., và tinh thần lẫn ý chí của riêng mình không có mặt trong những hành vi
S353 của mình, khiến cho những hành vi cũng là ngoại tại ngay ở bên trong con người.

Giảng thêm:

Là hình thức thoạt đầu của tính khách quan, cơ giới luận cũng là phạm trù đầu tiên trình hiện cho sự phản tư khi xem xét thế giới "đối-tượng"; và sự phản tư cũng rất thường dừng lại ở phạm trù này. Tuy nhiên, đây là một cách xem xét hời hợt và nghèo nàn về tư tưởng, không thích hợp đối với giới Tự nhiên và càng không thích hợp đối với thế giới tinh thần. Trong Tự nhiên, chỉ có những quan hệ hoàn toàn trừu tượng của vật chất vẫn chưa được khai thông bên trong chính nó mới phải phục tùng cơ giới luận [cơ chế máy móc], trái lại, ngay cả những hiện tượng và tiến trình trong lĩnh vực gọi là "vật lý" theo nghĩa hẹp của từ này (chẳng hạn như những hiện tượng của ánh sáng, nhiệt, từ tính, điện v.v...) đều không còn có thể được giải thích đơn thuần theo cách máy móc được nữa (nghĩa là, chỉ bằng áp lực, va chạm, chuyển dịch những bộ phận v.v...). | Việc áp dụng và vận dụng phạm trù này vào lĩnh vực của giới Tự nhiên hữu cơ càng tỏ ra bất cập hơn nữa, khi vấn đề ở đây là phải thấu hiểu đặc điểm riêng có của giới hữu cơ, mà cụ thể là sự dinh dưỡng và tăng trưởng của giới thực vật hay thậm chí cảm giác của giới động vật. Vì thế, ta phải xem là một khuyết điểm lớn – thậm chí là khuyết điểm chủ yếu – của việc nghiên cứu về Tự nhiên ở thời hiện đại, khi nó cứ ngoan cố bám chặt lấy những phạm trù của cơ giới luận đơn thuần ngay cả ở những nơi phải làm việc với những phạm trù hoàn toàn khác và cao hơn. | Khi làm như thế, nó mâu thuẫn lại với những gì được mang lại cho một trực quan không-tiên kiến và ngăn cản con đường đi đến sự nhận thức phù hợp về giới Tự nhiên.

Cũng thế, trong việc nghiên cứu tiếp theo đó về những hình thái của thế giới tinh thần, quan niệm cơ giới cũng thường được áp dụng một cách hết sức đa dạng và tùy tiện. Chẳng hạn, đó là trường hợp khi nói rằng con người *"bao gồm"* hồn và xác. Theo cách nhìn này, hồn và xác được xem như là tự tồn cho riêng mình và chỉ được nối kết lại với nhau một cách ngoại tại. Cũng hệt như thế khi bản thân linh hồn được xét như là một phức hợp đơn thuần của những "lực" và những "quan năng" tồn tại một cách độc lập, cái này bên cạnh cái kia.

Thế nhưng, nếu, một mặt, ta phải kiên quyết bác bỏ quan điểm cơ giới khi nó có tham vọng giành hoàn toàn vị trí của việc nhận thức thấu hiểu bằng khái niệm và xác lập cơ giới luận như là phạm trù tuyệt đối, thì, mặt khác, ta vẫn phải thừa nhận quyền và ý nghĩa của nó như là một phạm trù lôgíc *phổ biến*, và, do đó, không được hạn chế nó chỉ ở trong lĩnh vực của Tự
B354 nhiên vốn là nơi phát nguyên tên gọi của nó. Thật thế, ta không có lý do gì để phản bác khi cần chú ý đến những hành động cơ giới bên ngoài lĩnh vực của môn cơ học theo nghĩa hẹp, tức, trong vật lý học và sinh lý học (chẳng hạn, trọng lượng, đòn bẩy v.v...), chỉ có điều không được quên rằng trong các lĩnh vực này, những quy luật của cơ giới luận không còn giữ vai trò quyết định nữa, mà, có thể nói, chỉ tham gia ở vị trí bổ trợ.

Cũng cần lưu ý thêm rằng, trong Tự nhiên, khi những chức năng cao hơn, tức những chức năng hữu cơ bị rối loạn hay bế tắc trong vận hành bình thường của chúng, thì bấy giờ cơ chế máy móc ở vị trí bổ trợ trở thành chủ đạo. Chẳng hạn, người bị đau dạ dày chỉ ăn một lượng thức ăn nhỏ đã cảm thấy *"sức ép"* trong dạ dày mà người có bộ máy tiêu hóa lành mạnh không cảm thấy tuy vẫn ăn một lượng thức ăn tương tự; hay khi cơ thể bị đau yếu, người ta có cảm giác *"nặng"* ở tứ chi v.v... Ngay trong lĩnh vực thế giới tinh thần, cơ giới luận vẫn có vị trí của nó, dù vẫn chỉ là thứ yếu. Ta hoàn toàn có lý khi nói về trí nhớ "máy móc", về mọi loại hoạt động "máy móc" như đọc,

viết, chơi nhạc v.v... Riêng đối với ký ức, ta có thể ghi nhận rằng phương thức hành xử máy móc thậm chí thuộc về bản chất của nó; một sự kiện vốn không hiếm khi bị xem nhẹ trong ngành sư phạm hiện đại do quá nhiệt tình ủng hộ sự tự do của trí tuệ; nhiệt tình ấy là sự ngộ nhận, gây thiệt hại lớn cho việc giáo dục trẻ em. Tất nhiên, sẽ là một nhà tâm lý học tồi khi cầu viện đến môn cơ học để tìm hiểu bản tính của ký ức và muốn áp dụng những quy luật của môn học này một cách trần trụi vào cho linh hồn. Cơ chế máy móc của ký ức chỉ là ở chỗ: ở đây, người ta lĩnh hội một số ký hiệu, âm thanh v.v... trong sự nối kết đơn thuần ngoại tại của chúng và rồi có thể tái tạo lại chúng trong sự nối kết ấy mà không cần tập trung chú ý đến nội dung ý nghĩa và sự nối kết nội tại của chúng. Để nhận thức được tình hình này của ký ức máy móc, không cần phải nghiên cứu kỹ môn cơ học, và việc nghiên cứu ấy chẳng giúp gì cho sự tiến bộ của môn tâm lý học cả.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §195

a. Cơ giới luận

- Ba hình thức của tính khách quan (hay tính khách thể) là: *cơ giới luận*, *hóa học luận* và *mục đích luận*. Sự gần gũi về tên gọi của hai hình thức đầu với cách nói trong khoa học tự nhiên dễ khiến ta lầm tưởng rằng ta đã đi ra khỏi lĩnh vực của Logos thuần túy. Ta cần lưu ý: cơ giới luận và hóa học luận là các phạm trù của tư duy cho phép ta quan niệm đúng đắn về một số thực tại *vật lý* cơ bản và sơ đẳng nào đó, tuy nhiên, ta không quên rằng cũng có một "cơ giới luận" *về những thực tại tinh thần* không khác gì đối với giới Tự nhiên (§195, *Nhận xét*). Bên cạnh đó, cũng có một cơ giới luận (và một hóa học luận) đúng theo nghĩa lôgíc, và đó là đặc trưng của các mối quan hệ *ngoại tại* (bên ngoài nhau) giữa các khách thể của tư duy. Ở đây, Hegel tập trung xét về cơ giới luận và hóa học luận theo nghĩa *lôgíc* chặt chẽ này. Vậy, *cơ giới luận lôgíc* chia làm ba loại: 1. Cơ giới luận *hình thức*; 2. Cơ giới luận *dị biệt hóa* hay *được phân biệt*, và 3. Cơ giới luận *tuyệt đối*.

1. Cơ giới luận hình thức:

- Trong sự trực tiếp ban đầu của nó, khách thể là Khái niệm, nhưng còn ở trạng thái *tự-mình (an sich)* (mặc nhiên, tiềm năng). Ta không được lẫn lộn hay đồng nhất hóa trạng thái *tự-mình* này của khách thể với "tồn tại" (thuần túy) lúc ban đầu (§84) vốn chỉ mới là Khái niệm *tự-mình*, vì "tồn tại" (§84) chỉ mới là sự trực tiếp của tư tưởng *chưa* tự triển khai như là Khái niệm. Có thể nói: nó là **sự trực tiếp** của Khái niệm, trong khi đó, khách thể là sự trực tiếp như là kết quả của tiến trình khai triển hoàn toàn của Khái niệm: khách thể là sự trực tiếp **của Khái niệm**. Tuy nhiên, cho dù khác với tồn tại (thuần túy) vì chứa đựng trong mình tất cả sự phong phú của Khái niệm đã được vượt bỏ ở trong nó, khách thể vẫn còn chứa đựng sự phong phú ấy một cách *tự-mình* do bản thân sự trực tiếp thoạt đầu của nó, và, như đã thấy, chính điều này tạo nên *sự mâu thuẫn* nội tại của khách thể: vừa là Khái niệm, vừa không hoàn toàn và tuyệt đối là Khái niệm. Nó là Khái niệm, nhưng Khái niệm chưa tự khẳng định nơi nó như là Khái niệm. Để tránh lẫn lộn, ta nên làm rõ sự khác biệt giữa khách thể ở đây với "tồn tại" ở §84 bằng cách quy chữ "tự-mình" (an sich) vào cho động từ "là" (ist) thay vì cho danh từ "Khái niệm" (Begriff): ở §84, ta đọc: "tồn tại [thuần túy] là Khái niệm chỉ trong trạng thái *tự-mình* [của Khái niệm]; còn ở đây, ta đọc: "khách thể, trong sự trực tiếp của nó, chỉ mới *tự-mình* là Khái niệm" (cách đọc của M. de Gandillac trong một bản dịch sang tiếng Pháp). Như sẽ thấy, Khái niệm chỉ thể hiện như là Khái niệm *mình nhiên* ngay trong lòng của khách thể ở trong hóa học luận và mục đích luận mà thôi. Còn trong *cơ giới luận*, khách thể chỉ mới là Khái niệm ở dạng tiềm năng, hay nói cách khác, Khái niệm chỉ mới là Khái niệm mặc nhiên hay nội tại ở trong khách thể, nói ngắn: khách thể thoạt đầu **có** Khái niệm *ở bên ngoài* mình (§140).

- Và vì lẽ mọi tính quy định lôgíc đều thoát thai từ sự tự-quy định của Khái niệm, nên tính ngoại tại này của Khái niệm trong quan hệ với khách thể sẽ dẫn đến kết quả là: bất kỳ tính quy định nào trong khách thể đều như là một tính quy định được thiết định một cách ngoại tại chứ không hề được tạo ra một cách nội tại bởi bản thân khách thể. Thế nhưng, với tư cách là (cái) *toàn thể* của Khái niệm đã trở về lại với sự trực tiếp, hay, với tư cách là *sự đồng nhất* tự-mình của mọi mômen của Khái niệm (§194), khách thể

chứa đựng trong chính mình mọi tính quy định và, do đó, là sự thống nhất của các hạn từ khác biệt. Song, vì lẽ mọi tính quy định dị biệt hóa đều được thiết định trong khách thể như là một tính quy định ngoại tại, nên bản thân sự thống nhất này của các hạn từ khác biệt chỉ có thể là một sự thống nhất *phức hợp* của các hạn từ phân lập với nhau. Trong mối quan hệ ấy, khách thể là *một phức hợp* hay *một hỗn hợp (ein Zusammengesetztes / ein Aggregat)* thiếu vắng sự thống nhất đúng theo nghĩa của Khái niệm. Bản thân **mỗi** thành tố của cái hỗn hợp toàn bộ này là **một** khách thể, và, với tư cách là khách thể, nó chứa đựng trong mình toàn bộ sức mạnh tác động của Khái niệm (§163), nhưng, do tính ngoại tại đối với nhau giữa các khách thể, *hiệu quả tác động (Wirksamkeit)* này của mỗi khách thể lên những khách thể khác (hay lên cái khác nói chung) vẫn còn là một tương quan ngoại tại *không hề* tác động đến cấu trúc *bên trong* của những khách thể. Loại hình của các mối quan hệ ngoại tại này giữa những khách thể tạo thành một phức hợp đơn giản không có sự thống nhất nội tại chính là *CƠ GIỚI LUẬN HÌNH THỨC* (chữ "hình thức" nhấn mạnh đến ưu thế của tính ngoại tại của sự tương tác giữa những khách thể).

- Trong mối quan hệ đơn thuần *cơ giới* hay *ngoại tại* này (là nơi các khách thể lôgíc quan hệ với nhau nhưng quan hệ này không tác động lên chúng), các khách thể *vừa* không-độc lập-tự tồn (vì chúng chịu tác động của các khách thể khác và cùng nhau tạo nên một khách thể toàn bộ duy nhất), nhưng lại *vừa* độc lập-tự tồn (vì hành động tương tác và sự phức hợp vẫn là ngoại tại đối với chúng), và, với tư cách là độc lập-tự tồn, chúng tiến hành *sự đề kháng (Widerstand / résistance)* đối với các khách thể khác và vẫn *ở bên ngoài* nhau.

- Phần *Nhận xét* nêu một số ví dụ về cơ giới luận hình thức ở trong giới Tự nhiên và trong tinh thần hữu hạn. Ở bình diện lôgíc, ta thấy rằng cơ giới luận hình thức là cấu trúc (hay đúng hơn: sự vắng mặt của cấu trúc) vốn là đặc trưng của các khách thể lôgíc khác nhau (chẳng hạn: *tồn tại, đại lượng, hạn độ, sự vật* v.v...) trong chừng mực chúng chỉ được mang lại cho tư duy như là những thực thể lôgíc tự tồn, đối lập nhau một cách trừu tượng ở bên trong sự phức hợp của các phạm trù mà chúng chứa đựng.

S355

§196

Khách thể có sự không-độc lập-tự chủ [thiếu sự ổn định] khiến nó chịu đựng *bạo lực cưỡng bức*, nhưng nó *chỉ* có điều này (xem tiểu mục trên §195) trong chừng mực nó là độc lập-tự chủ [có một sự ổn định nào đó]. | Và, với tư cách là Khái niệm được thiết định [mới ở giai đoạn] *tự-mình [mặc nhiên]*, không có sự quy định nào tự thủ tiêu ở trong một sự quy định khác, trái lại, khách thể, thông qua sự phủ định của chính mình (sự không-độc lập tự chủ), kết hợp với bản thân chính mình và bao lâu còn làm như thế, nó là độc lập-tự chủ. Sự độc lập-tự chủ này của khách thể – phân biệt với tính ngoại tại và phủ định tính ngoại tại này trong sự độc lập-tự chủ ấy – là sự *thống nhất phủ định* với chính mình, là *tính trung tâm*[a] [hay] *tính chủ thể*, trong đó bản thân khách thể hướng đến và quan hệ với cái gì ở bên ngoài [nó]. Cái ở bên ngoài này cũng có "tính trung tâm" nơi chính nó, và cũng chỉ quan hệ với cái trung tâm khác giống như thế, nên cũng có tính trung tâm của nó ở trong cái khác: [Đó là] 2: *cơ giới luận được dị biệt hóa*[b] [cơ chế máy móc có mang tính ái lực hay tính xu hướng] (có thể minh họa bằng các hiện tượng như: sự rơi, ham muốn, bản năng hợp quần v.v...).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §196

2. Cơ giới luận dị biệt hóa

- Như đã thấy, sự mâu thuẫn của khách thể cơ giới là vừa độc lập-tự tồn, vừa không-độc lập-tự tồn. Dựa theo mômen không-độc lập-tự tồn, nó hứng chịu *BẠO LỰC*, vì, khi nó là độc lập-tự tồn, sức mạnh tác động lên nó là tuyệt đối xa lạ và mù quáng.

---

[a] Zentralität / centrality; [b] differenter Mechanismus / differentiated Mechanism / Mechanism with Affinity (with bias, or "different") [Wallace].

- Tuy nhiên, bạo lực này không phải mù quáng giống như sự tất yếu chưa được khai mở (§157), vì khách thể chỉ chịu đựng bạo lực trong chừng mực nó là độc lập-tự tồn (§195): chính vì nó là (cái) toàn thể của Khái niệm và, do đó, là độc lập-tự tồn mà khách thể chịu đựng sức mạnh tác động của một khách thể khác như là một bạo lực, chứ không chỉ như là một sự tất yếu. Bạo lực là "mạnh" hơn sự tất yếu trong chừng mực nó xâm hấn một đơn tử độc lập, nhưng nó là "yếu hơn" sự tất yếu trong chừng mực, xét đến cùng, một cái toàn thể đã thoát thai từ Khái niệm (như khách thể) không còn phục tùng một "định mệnh" hoàn toàn trừu tượng nữa.

- Hơn nữa, cả hai tính quy định mâu thuẫn nhau (sự độc lập-tự tồn và không-độc lập-tự tồn) không tự thải hồi một cách trừu tượng ở trong nhau như trong lĩnh vực của Tồn tại (§84), vì, khách thể, tuy bản thân là Khái niệm (một cách tự mình, tiềm năng) nhưng nó không còn là cái tự-mình trừu tượng theo kiểu của tồn tại: nó là Khái niệm đã tự-thiết định như là một cái trực tiếp tự-mình (§195) (thể hiện ở việc bị bạo lực tác động). Nói ngắn, khách thể "tự-mình" là Khái niệm, nhưng là Khái niệm được thiết định tự-mình, và, với tư cách ấy, nó là một tồn tại tự trung giới với mình bằng tính phủ định của chính mình, nghĩa là, những tính quy định của nó là có tính tương quan nội tại (§112) (Ta thấy ở đây toàn là các phạm trù của Bản chất: sự tự tồn, sự không-tự tồn, tồn tại-được thiết định v.v... Vậy, có thể nói cơ giới luận hình thức nằm trong khuôn khổ của Tồn tại, còn cơ giới luận dị biệt hóa nằm trong khuôn khổ của Bản chất).

- Ở đây, sự độc lập-tự tồn của khách thể không tự thải hồi một cách trừu tượng ở trong sự không-độc lập tự tồn, trái lại, do sự không-độc lập tự tồn như là sự phủ định mình, khách thể chỉ *"kết luận" với chính mình*, và, như thế, chính là chỗ độc lập-tự tồn của nó. (Chúng tôi tạm dịch chữ *"zusammenschließen"* là *"kết luận"* để biểu thị "suy luận" (Schluß) sẽ còn tái xuất hiện ở §197 tiếp theo).

- Trong khi nối kết với những khách thể bên ngoài (vi phạm mômen độc lập-tự tồn của nó), khách thể độc lập-tự tồn đồng thời tự khẳng định một cách phủ định trong sự khác biệt với tính ngoại tại nói chung, và, nó phủ định tính ngoại tại này bằng và ở trong sự độc lập-tự tồn trước tính ngoại tại ấy. Nói khác đi, sự độc lập-

tự tồn phủ định cái bên ngoài (đang phủ định nó), qua đó, đi vào trong chính mình theo kiểu của một cái tồn tại-cho-mình cá biệt do sự phủ định của phủ định mang lại, sự độc lập-tự tồn này của khách thể là sự *thống nhất hay nhất thể phủ định* với mình, và qua đó, tự khẳng định như là *"trung tâm cá biệt"* mà khách thể bên ngoài bao quanh nó giống như vị ngữ bao quanh chủ ngữ làm nhiệm vụ "thâu gồm". Vậy, trong chừng mực nó tự dị biệt hóa với mọi khách thể bên ngoài và bắt chúng phục tùng quy luật của sự độc lập-tự tồn của mình, khách thể cơ giới có một *TÍNH TRUNG TÂM (Zentralität)* hay một tính chủ thể theo nghĩa nó là nơi thu hút mọi khách thể bên ngoài (mà cái bản thể ban đầu của nó đã tự phân hóa ra). Nhưng, trong tính trung tâm này (nơi khôi phục tính chủ thể cá biệt của Khái niệm), bản thân khách thể hướng đến cái bên ngoài và quan hệ với bên ngoài, vì nó chỉ là trung tâm của hệ thống cơ giới trong chừng mực nó quy chiếu đến khách thể đa tạp mà nó là trung tâm.

- Chỉ có điều, sự quy chiếu này là việc của *bản thân* khách thể, vì chỉ do nó và ngay trong sự độc lập-tự tồn của nó mà khách thể quan hệ với cái bên ngoài để kháng lại với nó. Còn về phía cái bên ngoài này, vì lẽ nó cũng là một khách thể, nên cũng là "trung tâm" trong chính nó: nó cũng là một "trung tâm" có sự tương quan với những khách thể khác ở bên ngoài, dù ở trong sự phục tùng cái trung tâm *thứ nhất* của thế giới cơ giới. Như thế, ngược lại với trung tâm thứ nhất, trung tâm thứ hai cũng có tính trung tâm riêng của nó, nghĩa là, có tính trung tâm qua đó nó có được tính chủ thể và tự khẳng định mình như một tự ngã, *không ở trong chính mình mà ở trong trung tâm khác*. Đó chính là *CƠ GIỚI LUẬN DỊ BIỆT HÓA (differenter Mechanismus)* có đặc điểm là: những khách thể độc lập-tự tồn không còn tồn tại dửng dưng, trái lại, có mối tương quan nội tại với những khách thể khác này, mặc dù mối tương quan này không tác động gì đến *bản tính* của chúng, bởi ở đây vẫn chỉ là một mối tương quan *cơ giới, ngoại tại*, chỉ có điều: đó là do chính mình – bởi một tính chủ thể tự phát – mà một khách thể hướng đến một khách thể khác, chứ không phải dưới tác động của một bạo lực từ bên ngoài. (Hegel cho một số ví dụ về cơ giới luận dị biệt: sự hút và sự rơi của sự vật, hay sự hấp dẫn, ham muốn do bản năng hợp quần với những người đồng loại... Ở bình diện lôgíc, đó là "sức hút" giữ mọi khách thể lôgíc để chúng hấp thu lẫn nhau hay để tự phán đoán và tự "kết luận" với mình).

§197

Quan hệ này khi được phát triển tạo nên [một dạng] suy luận. | Trong suy luận này, tính phủ định nội tại – với tư cách là tính cá biệt *trung tâm* của một khách thể (tức: trung tâm trừu tượng) quan hệ chính mình với những khách thể không-độc lập-tự chủ (như là với đối cực khác) thông qua hạn từ trung gian (trung tâm "tương đối" hay "có tính quan hệ"[a] hợp nhất tính trung tâm với sự không-độc lập-tự chủ của những khách thể [khác] với chính mình. Điều này mang lại: 3: *cơ giới luận tuyệt đối*[b].

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §197

3. Cơ giới luận tuyệt đối

- Cho tới nay, cơ giới luận hình thức đã tự triển khai trong khuôn khổ của *sự trực tiếp*, còn cơ giới luận dị biệt hóa trong khuôn khổ của *sự phản tư*. Nhưng, sự phát triển của Quan hệ-phản tư này (là nơi sự độc lập-tự tồn và sự không-độc lập-tự tồn, tính trung tâm chủ quan và tính ngoại tại khách quan phản tư vào nhau trong một sự hỗ tương vốn là đặc trưng của cơ giới luận dị biệt hóa) rút cục tạo nên một *suy luận* nhờ đó chân lý của Khái niệm *tự khôi phục* ngay trong lòng cơ giới luận. Bây giờ ta tìm hiểu tại sao như thế.

- Ta có ba hạn từ trong hệ thống những khách thể: 1. trung tâm tuyệt đối và phổ biến của hệ thống, nhưng đó cũng chỉ là một trung tâm trừu tượng trong chừng mực tính phổ biến toàn năng của nó cũng chỉ tự tồn một cách trừu tượng như là tính cá thể, ở bên ngoài mối tương quan của nó với hai hạn từ khác; 2. trung tâm hay những trung tâm tương đối đặc thù, và 3. những khách thể cá biệt đa tạp không-độc lập-tự tồn của hệ thống. Tương ứng

---

[a] relatives Zentrum / the relative centre; [b] Absoluter Mechanismus / Asolute Mechanism.

với sự phát triển của Quan hệ bao hàm trong cơ giới luận dị biệt hóa, ta có suy luận thuộc dạng thức thứ nhất *P – Đ – C*, là nơi tính phủ định nội tại (là tính cá biệt *trung tâm* và, do đó, là tính cá biệt phổ biến của một khách thể vốn là trung tâm tuyệt đối của hệ thống (trung tâm trừu tượng) (P) quan hệ với những khách thể cá biệt không-độc lập-tự tồn như với đối cực khác (C) không phải một cách trực tiếp mà nhờ vào một hạn từ trung gian (là trung tâm hoặc những trung tâm tương đối đặc thù) (Đ) hợp nhất trong mình tính trung tâm và sự không-độc lập-tự tồn của những khách thể trong chừng mực, với tư cách là trung tâm tương đối, nó chỉ là trung tâm của những khách thể khác khi có trung tâm của mình ở trong một khách thể khác với mình, và như thế, kết hợp trong mình tính trung tâm của trung tâm tuyệt đối và sự không-độc lập-tự tồn của những khách thể đa tạp. Một hệ thống cơ giới như thế – là nơi bản thân các tính quy định của Khái niệm tái xuất hiện và kéo theo nhau – là cơ giới luận ở trong chân lý đã được nâng cao hơn: *CƠ GIỚI LUẬN TUYỆT ĐỐI*. (Ví dụ: trong lĩnh vực Lôgíc: Khái niệm (khách thể) là trung tâm tuyệt đối quan hệ với những phạm trù trực tiếp và phản tư đa tạp (những khách thể không-độc lập-tự tồn) nhờ vào sự trung gian của các trung tâm tương đối (các "khách thể" như: "Tồn tại" và "Bản chất").

§198

Suy luận mà ta đã đạt được hiện nay *(C – Đ – P)* là một cặp ba của các suy luận. Là sự không-độc lập-tự chủ, *tính cá biệt* tối của những khách thể *không-độc lập-tự chủ* – xứ sở của cơ giới luận [đơn thuần] hình thức [xem lại §195] – thật ra chỉ là *tính phổ biến* ngoại tại. Vì thế, những khách thể này cũng là *hạn từ trung gian* giữa *cái tuyệt đối* và cái trung tâm *tương đối* [có tính quan hệ] (đó là hình thức của suy luận *P – C – Đ*), vì chính thông qua sự không-độc lập-tự chủ này mà cả hai [trung tâm tuyệt đối và trung tâm tương đối]
S356 **bị phân hóa thành hai đối cực, đồng thời có quan hệ với nhau. Cũng tương tự như thế, *tính trung tâm tuyệt đối* là cái làm nhiệm vụ trung giới giữa *trung tâm tương đối* với những khách thể *độc lập-tự chủ* (hình thức của suy luận *Đ – P – C*). | [Bởi] chính cái phổ biến mang tính bản thể (có thể minh họa bằng trọng lượng vẫn đồng nhất) – là tính phủ định**

thuần túy – cũng bao hàm tính cá biệt bên trong chính nó; và, tất nhiên, cũng làm nhiệm vụ trung giới vừa ở trong hành động phân hóa (dựa theo tính cá biệt nội tại của nó) vừa ở trong sự cố kết đồng nhất hay trong sự tồn tại yên tĩnh-bên trong-chính mình (dựa theo tính phổ biến của nó).

Chẳng hạn, trong lĩnh vực thực tiễn, Nhà nước là một hệ thống gồm *ba* suy luận giống hệt như hệ thống mặt trời:

1. *Cái cá biệt* ("con người" [pháp nhân][a] kết hợp bản thân mình với *cái phổ biến* (xã hội, pháp quyền, luật pháp, chính quyền) thông qua *tính đặc thù* của mình (những nhu cầu vật chất và tinh thần, một khi tự phát triển sẽ hình thành xã hội dân sự).

2. Ý chí hay hoạt động của những cá nhân [là hạn từ] trung giới mang lại sự thỏa mãn cho những nhu cầu của họ ở trong bối cảnh xã hội, pháp quyền v.v... và cũng mang lại sự hoàn thành và sự hiện thực hóa cho xã hội và pháp quyền v.v...

3. Nhưng chính cái phổ biến (Nhà nước, chính quyền, pháp quyền) là cái hạn từ trung gian mang tính bản thể, trong đó những cá nhân và sự thỏa mãn của họ có được và bảo tồn được thực tại trọn vẹn, sự trung giới và sự tự tồn. Chính nhờ sự trung giới kết hợp từng mỗi sự quy định này với cái đối cực khác, nên từng mỗi sự quy định trong chúng kết hợp chính mình với chính mình bằng cách ấy hay, nói cách khác, tự "sản xuất" ra chính mình[b]; và sự "sản xuất" này là sự tự-bảo tồn chính mình. – Chỉ có thông qua bản tính của việc kết hợp này, hay, thông qua cặp ba của các suy luận này với cùng những hạn từ (latinh: *terminorum*) như nhau mà một cái Toàn bộ mới được hiểu một cách đúng thật ở trong sự tổ chức của nó.

---

[a] Person / person; [b] sich produziert / produces itself.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §198

- Chân lý của mọi suy luận có một "bộ ba" các suy luận, nơi đó mỗi mômen của Khái niệm lần lượt giữ vai trò của hạn từ trung gian (§189). Chân lý của suy luận *C – Đ – P* (hoặc *P – Đ – C*) – thể hiện cơ giới luận tuyệt đối như vừa chỉ ra ở trên – cũng là một "bộ ba" của các suy luận.

- Tiếp thu suy luận *C – Đ – P*, thoạt đầu ta có suy luận *P – C – Đ* là nơi sự trung giới của hệ thống cơ giới tuyệt đối tác động nhờ vào những khách thể cá biệt không-độc lập-tự tồn. Cơ giới luận hình thức (§195) ở yên trong những khách thể cá biệt trong chừng mực chúng hình thành nên một phức hợp hỗn tạp và ngoại tại, độc lập với trung tâm tuyệt đối và những trung tâm tương đối. Nhưng, *tính cá biệt* tồi của những khách thể không-độc lập tự tồn, tức tính cá biệt trực tiếp của chúng (bị tách rời một cách trừu tượng khỏi tính phổ biến của khách thể trung tâm) lại giữ một vai trò trung giới trong hệ thống cơ giới tuyệt đối, vì chính ở trong và nhờ vào những khách thể này mà toàn bộ hệ thống (kể cả trung tâm tuyệt đối và những trung tâm tương đối) có sự không-độc lập tự tồn của nó. Thật thế, tính khách quan (tính khách thể) chính là cái vũ trụ đầy mâu thuẫn này, là nơi một tính tương quan tuyệt đối hợp nhất những khách thể tuyệt đối độc lập-tự tồn. Là những "đơn tử" (Monade) khép kín, chúng có tính độc nhất loại trừ, đồng thời có chung đặc điểm là không-độc lập tự tồn. Và chính mômen không-độc lập tự tồn này là mômen tự khẳng định rõ nhất trong toàn bộ những khách thể cá biệt không-độc lập tự tồn. *Tính cá biệt* tồi của chúng – như là không-độc lập tự tồn – là *tính phổ biến* ngoại tại tập hợp mọi mômen của hệ thống, không phải một cách bản thể như là trung tâm tuyệt đối mà một cách phản tư. Dưới tác động bạo lực của trung tâm phổ biến, được trung giới bởi tác động bạo lực của những trung tâm đặc thù, những khách thể cá biệt đồng thời được thiết định như là tính phổ biến ngoại tại của hệ thống (C – P); chúng tạo nên sự thống nhất của các đối cực của suy luận *C – Đ – P* và trở thành yếu tố trung giới của hệ thống cơ giới (§186). Chính xác hơn, bản thân chúng là hạn từ trung gian giữa trung tâm tuyệt đối phổ biến và trung tâm tương đối đặc thù. Thật thế, trung tâm tương đối chỉ là tương đối là vì nó chỉ quan hệ với chính mình như trung tâm chủ quan khi hướng

đến trung tâm tuyệt đối, và điều này là do tính ngoại tại của quan hệ với mình của nó: Thế mà, trung tâm tương đối có tính ngoại tại này ở ngay trong những khách thể cá biệt đa tạp mà nó phân hóa ra. Vậy, nếu trung tâm tương đối phục tùng trung tâm tuyệt đối, đó là nhờ vào những khách thể cá biệt không-độc lập tự tồn. Những khách thể cá biệt (C), sau đó, cũng là hạn từ trung gian giữa trung tâm *tuyệt đối* phổ biến (P) và trung tâm *tương đối* đặc thù (Đ), mang lại hình thức suy luận *P – C – Đ*. Thật vậy, nếu trung tâm tuyệt đối và những trung tâm tương đối không kết hợp với nhau mà vẫn bị tách rời và tạo nên các đối cực, thì chính nhờ vào sự không-độc lập tự tồn của những khách thể cá biệt tập hợp chung quanh các trung tâm tương đối và tháo rời những trung tâm tương đối này ra khỏi nhau, đồng thời khỏi trung tâm tuyệt đối; và, chính nhờ vào cùng một sự không-độc lập tự tồn này của những khách thể cá biệt mà trung tâm tuyệt đối và trung tâm tương đối quan hệ được với nhau, vì chính sự phai tàn và sự bấp bênh của những khách thể cá biệt sẽ tác động để có được sự quá độ từ một trung tâm tương đối này sang một trung tâm tương đối khác, và, rút cục, buộc trung tâm tương đối phải phục tùng trung tâm tuyệt đối.

- Nhờ vào suy luận *P – C – Đ*, cái phổ biến đã được thiết định như là đặc thù và, do đó, như là cái trung giới giữa các đối cực mà các vị trí bây giờ do các hạn từ còn lại chiếm giữ; điều này mang lại hình thức suy luận *Đ – P – C* (§187). Nói cách khác, *tính trung tâm tuyệt đối* – như là yếu tố phổ biến-bản thể (P) – cũng là hạn từ trung gian giữa trung tâm tương đối đặc thù (Đ) và những khách thể cá biệt không-độc lập tự tồn (C). Thật thế, trung tâm tuyệt đối giống như "trọng lực" (Schwere / gravity / gravité hay pesanteur) luôn đồng nhất và thâm nhập vào mọi khách thể và làm cho chúng tham dự vào một xu thế chung hướng đến trung tâm. (Hegel đặt chữ "trọng lực vẫn luôn đồng nhất" vào trong vòng ngoặc vì đây chỉ là một ví dụ được rút ra từ giới Tự nhiên, được bàn kỹ trong tập II của Bách khoa thư: §§262-271).

  Vậy, tính trung tâm tuyệt đối là bản thể phổ biến thâm nhập vào mọi khách thể xét như là tùy thể của sức mạnh của nó. Tuy nhiên, tính phổ biến-bản thể này không thủ tiêu sự phân biệt giữa mọi khách thể và không đồng nhất hóa chúng một cách trừu tượng với cái trung tâm. Thật thế, như là sự đồng nhất phủ định với mình và là tính phủ định nội tại, tính trung tâm tuyệt đối chỉ là cái phổ

biến-bản thể khi kết hợp cả tính phủ định thuần túy của tính cá biệt. Song, như là tính cá biệt, trung tâm phổ biến tự dị biệt hóa và tự đẩy chính mình và phân ly trung tâm đặc thù và những khách thể cá biệt. Do đó, tính phổ biến-bản thể của trung tâm tuyệt đối là nhân tố trung giới đích thực giữa trung tâm tương đối và những khách thể không-độc lập tự tồn trong hình thức của suy luận *Đ – P – C*. Nó là hạn từ trung gian vừa theo cả hai nghĩa: là mômen của tính phủ định hay tính cá biệt nội tại, vừa là mômen của tính phổ biến đồng nhất. Theo mômen trước, nó trung giới trung tâm tương đối với những khách thể không-độc lập tự tồn bằng cách phân ly chúng bằng phán đoán phân đôi hay ly tiếp (§177); còn theo mômen sau, nó trung giới hai cái trên bằng cách tự khẳng định như là sự cố kết đồng nhất và sự tồn tại-trong-mình không bị xáo trộn để trong đó, cả hai cái trên có được thực tại và sự bền vững.

- **Phần Nhận xét cho §198**

  - Hegel đưa ra hai ví dụ khá sáng sủa:
    - mượn một số thuật ngữ của chính ông trong lĩnh vực cơ học trọng lực ("trung tâm tuyệt đối", "trung tâm tương đối", "trọng lực"...) để cho thấy thái dương hệ là một ví dụ của sự tổ chức thành một hệ thống gồm "ba suy luận" của cơ giới luận tuyệt đối.
    - trong lĩnh vực Tinh thần khách quan thực hành, đó là ví dụ về "ba suy luận" của Nhà nước. Các ví dụ này khá sáng tỏ và không cần chú giải.

  Ở đây, ta có thể bổ sung: ba suy luận của cơ giới luận tuyệt đối cũng triển khai ngay trên bình diện *lôgíc*, trong chừng mực Ý niệm cũng có thể được xét như một hệ thống những khách thể:

  1. Mỗi phạm trù lôgíc *cá biệt* "kết luận" với khách thể lôgíc *phổ biến tuyệt đối* (tức, với Khái niệm và Ý niệm) qua sự trung giới của lĩnh vực lôgíc *đặc thù* của nó (Tồn tại, Bản chất, Khái niệm) theo dạng thức suy luận **C – Đ – P**.

  2. Đồng thời, các khách thể lôgíc cá biệt và không-độc lập tự tồn (tồn tại-hiện có, sự vật, sự bất tất, cái đặc thù v.v...) tạo nên thực tại của các trung tâm *đặc thù* cũng như của Khái niệm phổ biến, vừa đảm bảo sự phân ly của chúng thành những đối

cực ("sự trở thành", "tồn tại-hiện có"... là "trung tâm" nên *tồn tại* không phải là Khái niệm với tư cách là trung tâm của toàn bộ hệ thống) vừa cố kết chúng lại (chính vì "sự trở thành", "tồn tại-hiện có" v.v... chuyển sang các tính quy định phản tư, rồi Khái niệm mà Tồn tại và Bản chất quan hệ được với Khái niệm đích thực) theo dạng thức suy luận **P – C – Đ**.

3. Nhưng, điều quyết định là: chính cái phổ biến của Khái niệm và Ý niệm là hạn từ trung gian-bản thể, trong đó những khách thể cá biệt và những trung tâm đặc thù có được thực tại của chúng, theo dạng thức **Đ – P – C**.

Vậy, chỉ nhờ vào bản tính của "kết luận" của suy luận, chỉ nhờ vào "bộ ba" suy luận mà một *cái toàn bộ* mới thực sự được thấu hiểu trong sự tổ chức *hợp lý tính* của nó.

§199

***Tính trực tiếp* của sự hiện hữu mà những khách thể có ở trong cơ giới luận tuyệt đối bị phủ định một cách *tự-mình [mặc nhiên]* bởi sự kiện: sự độc lập-tự chủ của chúng được trung giới thông qua những quan hệ của chúng với nhau, nghĩa là, thông qua sự không-độc lập-tự chủ của chúng. Vì thế, khách thể phải được thiết định như là được "dị biệt hóa" [như là có một "ái lực" hay một "xu hướng"] trong sự hiện hữu của nó đối với cái khác *của chính nó*.**

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §199

- Điều làm cho cơ giới luận, kể cả cơ giới luận tuyệt đối, vẫn chỉ là một cơ giới luận *ngoại tại*, chính là do *sự trực tiếp* của sự hiện hữu của những khách thể trong cơ giới luận tuyệt đối này. Những khách thể này là kết quả của việc tự thải hồi của sự trung giới của Khái niệm và, trong nghĩa ấy, là những *cái đang hiện hữu* (§§122, 193), nhưng đó là những cái đang hiện hữu che giấu sự trung giới – mà từ đó chúng thoát thai ra – đằng sau sự độc lập-tự tồn *trực tiếp* của chúng.

- Tuy nhiên, sự trực tiếp này của sự hiện hữu của những khách thể cơ giới thực ra đã được phủ định một cách *tự-mình* hay *mặc nhiên* ở chỗ: sự độc lập-tự tồn của chúng đã được trung giới bởi những mối tương quan giữa chúng với nhau, tức, bởi sự không-độc lập-tự tồn của chúng. Như thế, tất cả vấn đề còn lại phải giải quyết về mặt lôgíc là phải *thiết định* khách thể như là được *dị biệt hóa (different)* đối với cái khác *của nó* ngay trong *sự hiện hữu*. Thật thế, cho đến nay, do sự trực tiếp còn giữ vai trò chủ đạo, nên chúng còn *dửng dưng* với nhau (ngay cả trong cơ giới luận dị biệt hóa là nơi tính tương quan qua lại là rất mật thiết, nhưng tính tương quan này, như đã nói, không tác động gì đến bản tính của chúng (§196)).

- Sự dửng dưng này đã được *mặc nhiên* thải hồi trong diễn trình ngày càng phức tạp của các mối tương quan giữa những khách thể kinh qua các sự phát triển của ba cơ giới luận: hình thức, dị biệt hóa và tuyệt đối. Do đó, *HÓA HỌC LUẬN* sẽ có nghĩa là: từ nay, trong *sự hiện hữu* của mình (tức trong việc xuất hiện ra ở bên ngoài Khái niệm làm nhiệm vụ trung giới), khách thể được *thiết định* như là "không-dửng dưng" hay như là được "dị biệt hóa" đối với cái khác *của nó*, nghĩa là, không phải đối với một cái Khác nói chung mà với một cái Khác có mối tương quan mật thiết khiến cho mỗi cái và cái khác chỉ là chính mình một cách bản chất là ở trong mối tương quan qua lại của chúng (§119). Tiểu đoạn sau sẽ đi vào *HÓA HỌC LUẬN*.

S357

b. Hóa học luận[a]

§200

Khách thể được *dị biệt hóa* có một *tính quy định* nội tại tạo nên bản tính của nó và, trong đó, nó có sự hiện hữu. Nhưng, với tư cách là [cái] toàn thể được thiết định của *Khái niệm*, nó là sự mâu thuẫn giữa [một bên] là [cái] toàn thể này của riêng nó và [bên kia] là tính quy định của sự hiện hữu của nó: vì thế, nó là nỗ lực thủ tiêu, vượt bỏ sự mâu thuẫn này

[a] Chemismus / Chemism.

và làm cho tồn tại-hiện có (Dasein) của nó ngang bằng với Khái niệm.

Giảng thêm:

Hóa học luận là một phạm trù của tính khách quan vốn thường không được nêu bật một cách đặc biệt mà được dồn chung với cơ giới luận, và, với tên gọi chung là "quan hệ cơ giới" để đối lập lại với quan hệ của *tính hợp mục đích*[a]. Lý do là vì *cơ giới luận* và *hóa học luận* quả có điểm chung ở chỗ chúng chỉ là Khái niệm đang hiện hữu *tự-mình [mặc nhiên]*, trong khi *mục đích* phải được xem là Khái niệm đang hiện hữu *cho-mình [minh nhiên]*. Nhưng, thật ra, cơ giới luận và hóa học luận cũng khác nhau một cách rõ rệt, nhất là bởi vì, trong hình thức của cơ giới luận, khách thể thoạt đầu chỉ là sự liên hệ (Beziehung) dửng dưng với chính mình, trong khi đó, khách thể hóa học cho thấy là cái gì tuyệt đối liên hệ với cái khác. Tất nhiên, khi đã tự phát triển, nơi cơ giới luận cũng đã xuất hiện những mối liên hệ, chỉ có điều: mối liên hệ giữa những khách thể cơ giới đối với nhau chỉ mới là mối liên hệ ngoại tại, theo kiểu những khách thể – ở trong mối liên hệ với nhau – vẫn giữ vẻ ngoài của sự độc lập-tự chủ. Chẳng hạn, trong Tự nhiên, những thiên thể khác nhau tạo nên thái dương hệ của ta ở trong mối quan hệ (Verhältnis) của sự vận động, và qua đó, cho thấy có liên hệ với nhau. Nhưng, sự vận động, như là sự thống nhất của không gian và thời gian, lại chỉ là mối liên hệ trừu tượng và hoàn toàn ngoại tại; và có vẻ như thể những thiên thể liên hệ với nhau một cách ngoại tại ấy có thể tồn tại và vẫn tồn tại như bản thân chúng mà không cần có mối liên hệ với nhau này. – Tình hình là ngược hẳn lại nơi hóa học luận. Những khách thể hóa học được dị biệt hóa chỉ tồn tại như chúng đang tồn tại là thông qua sự dị biệt [có ái lực và xu hướng] và có

[a] Zweckmäßigkeit / purposiveness.

động lực tuyệt đối là hội nhập bản thân chúng thông qua nhau và vào trong nhau.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §200

b. Hóa học luận

- Khách thể hóa học hay *KHÁCH THỂ DỊ BIỆT HÓA HAY KHÁCH THỂ ĐƯỢC PHÂN BIỆT (das differente Objekt)* là khách thể có một *tính quy định (Bestimmtheit)* nội tại phân biệt sự hiện hữu của chính nó với cái khác của nó. Thật thế, khách thể cơ giới dị biệt hóa trước đây cũng có một tính quy định nội tại (xu hướng tự phát hướng đến trung tâm) làm cho nó có mối tương quan với cái khác (§196), nhưng điều nghịch lý là: tính quy định nội tại này vẫn còn là *ngoại tại* đối với khách thể cơ giới, vì nó chỉ tác động đến khách thể trong sự vận động tự phát nhưng *dưng dưng* của "trọng lực" làm cho nó xoay quanh khách thể trung tâm chứ không phải trong bản thân bản tính của nó. Trái lại, ở đây, *khách thể dị biệt hóa* hay *khách thể hóa học* có một *tính quy định* thực sự nội tại, tạo nên bản tính của riêng nó, và chính ở trong và thông qua tính quy định này mà khách thể có được sự hiện hữu, nghĩa là, đi ra khỏi Khái niệm trung giới và phản tư-trong-cái-khác đồng thời với việc phản tư-trong-mình. Nói ngắn, do tính quy định nội tại, khách thể hóa học mới là chính bản thân nó và đối lập với cái khác *của nó* một cách rõ rệt: tính quy định nội tại của khách thể là nguồn gốc của sự đối lập trong chừng mực, nói như Spinoza, tính quy định ấy là sự khẳng định, đồng thời là sự phủ định (cái khác), và càng nội tại bao nhiêu càng tạo nên bản tính thâm sâu của khách thể bấy nhiêu.

- Tuy nhiên, với tư cách là *khách thể*, khách thể lôgíc, dù được phân biệt và xác định bao nhiêu đi nữa, vẫn là cái toàn thể được *Khái niệm* thiết định. Chính *toàn bộ Khái niệm* được thiết định một cách minh nhiên ở trong nó, chứ không chỉ là *một tính quy định* bộ phận của Khái niệm. Như thế, là (cái) toàn thể được thiết định của Khái niệm, khách thể hóa học nhất định là *sự mâu thuẫn* của (cái) toàn thể này, vì (cái) toàn thể này vừa là của chính nó, vừa của tính quy định của sự hiện hữu của nó. Do đó, khách thể hóa học là xu hướng năng động và tự phát nhắm tới việc thủ tiêu.

thải hồi sự mâu thuẫn này. Thật ra, nó *đã mặc nhiên* khắc phục sự mâu thuẫn trong chừng mực nó là (cái) toàn thể, vì, với tư cách là toàn thể, khách thể là *cái toàn thể của tính toàn thể lẫn của tính quy định nhất định của nó*.

- Nhưng, từ nay, xu hướng hay nỗ lực (Streben) này không còn tự giới hạn ở việc khôi phục trừu tượng một vận động lôgíc theo kiểu "trọng lực", trái lại, qua đó, khách thể dị biệt hóa nỗ lực làm cho cái tồn tại-hiện có trực tiếp, tức cái tồn tại-được quy định nhất định của nó *ngang bằng* với Khái niệm toàn diện vốn là bản thân nó, bằng cách hội nhập cái tồn tại-hiện có này vào với tồn tại-hiện có của cái *khác* có tính đối lập và bổ sung của nó.

- Một ví dụ minh họa trong lĩnh vực lôgíc về Quan hệ hóa học luận này:
  Ta có các phạm trù của Logos, chẳng hạn "khách thể-tồn tại", "khách thể-bản chất" v.v...: Tồn tại (với các phạm trù của nó) không tự giới hạn ở việc xoay quanh (trọng trường) của Bản chất như là vẻ ngoài của Bản chất mà được quy định nhất định một cách nội tại ngay trong bản tính của nó bởi mối quan hệ với cái khác *của nó*, tức với Bản chất; và, với tư cách là khách thể toàn diện (là nơi toàn bộ Khái niệm tự thực hiện), Tồn tại là xu hướng hay nỗ lực năng động và tự phát để *tự ngang bằng* với tính toàn thể của Khái niệm (vốn là nó một cách tự mình, mặc nhiên) bằng cách kết hợp với Bản chất như với nguyên tắc thứ hai *của nó*.

S358 **§201**

Vì thế, tiến trình hóa học có sản phẩm của nó là cái [trạng thái] *trung lập* hay *trung tính* giữa hai đối cực căng thẳng của nó (các đối cực này, về mặt *tự-mình*, cũng là trạng thái trung tính này). | Thông qua sự dị biệt của những khách thể – [tức] việc đặc thù hóa của chúng –, Khái niệm, với tư cách là cái phổ biến cụ thể, kết hợp chính mình với tính cá biệt, nghĩa là, với sản phẩm, và, như thế, là chỉ với chính mình. Và các suy luận khác cũng lại được bao hàm trong tiến trình này; vị trí của cái hạn từ làm trung giới được cả hai bên cùng giữ: tính cá biệt, với tư cách là hoạt động, và cái phổ biến cụ thể [như là] bản chất của các đối cực căng

thẳng. | [Việc này làm cho] cái bản chất này đi đến chỗ tồn tại-hiện có (Dasein) |hay tồn tại-nhất định| ở trong sản phẩm.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §201

- Tiến trình qua đó khách thể hóa học hướng đến việc vượt bỏ sự mâu thuẫn của nó và để trở nên ngang bằng với Khái niệm là tiến trình hóa học. Vì lẽ tiến trình này là nhằm "hội nhập" giữa khách thể dị biệt hóa và cái khác của nó, nên *sản phẩm (Produkt)* của tiến trình này là cái phức hợp *TRUNG TÍNH (das Neutrale)* của các đối cực (chữ *"sản phẩm"* cho thấy tính chất ngoại tại của sự tổng hợp "hóa học" giữa các khách thể. Còn chữ *"cái trung tính"* cũng biểu thị rằng sản phẩm này cũng có tính ngoại tại, qua đó các đối cực "trung hòa" trong một sự khẳng định cạn cợt thay vì hợp nhất ngay trong sự căng thẳng của sự đối lập phủ định, bởi lẽ hóa học luận vẫn còn tiếp tục dựa trên tiền-giả định về sự trực tiếp độc lập-tự tồn của các khách thể của nó).

- Các đối cực, tuy phân tán, nhưng cũng là tính toàn thể của Khái niệm, do đó, *tự-mình* hay *mặc nhiên* là *sản phẩm trung tính* thoát thai từ sự phối hợp của chúng. Dù còn có chỗ khiếm khuyết về mặt tư biện (do vẫn còn mang *sự trực tiếp* giống như cơ giới luận và chỉ mới là sự phủ định *thứ nhất* đối với cơ giới luận, chứ chưa phải là sự phủ định của phủ định). Quan hệ hóa học đã có tính "suy luận" trong chừng mực thực tại của nó là thực tại của một tính khách quan (tính khách thể) ra đời từ Khái niệm. Khái niệm – hay cái phổ biến cụ thể – là cái toàn thể hợp nhất hai đối cực một cách *mặc nhiên*, nghĩa là, về mặt nội tại, là mỗi cái trong cả hai, nhưng chưa được cá thể hóa một cách minh nhiên như là cái toàn thể trong từng đối cực. Cho tới nay, cái toàn thể chỉ mới hiện diện như là *xu hướng* năng động từ bên trong, thúc đẩy mỗi khách thể tự kết hợp với cái khác của nó. Trong sản phẩm cá biệt – như là kết quả của sự phối hợp các khách thể hóa học –, cái toàn thể (cho tới nay bị tách rời thành hai hay nhiều khách thể đặc thù) đã đạt tới sự hiện hữu như là cái toàn thể, và, như thế, "kết luận" mình (như là bản chất phổ biến) với mình (như là tính cá biệt hiện thực) bởi xu hướng đặc thù hóa thành những khách thể dị biệt hóa và bởi tiến trình hóa hợp giữa các khách thể này.

Vậy, ta có suy luận thuộc dạng thứ nhất: **C – Đ – P**: Khái niệm, tức cái phổ biến cụ thể (P) – ví dụ: Khái niệm như là bản chất phổ biến của Logos – hợp nhất với tính cá biệt (C), tức với sản phẩm nhất định và duy nhất của tiến trình – ví dụ: cái hiện thực hay cái tất yếu – bằng sự trung giới của sự phân biệt (Differenz) giữa các khách thể hay bởi sự đặc thù hóa (Đ), ví dụ: phán đoán dựa theo sự phân chia thành khách thể-tồn tại và khách thể-bản chất.

Nhưng, trong tiến trình này cũng có mặt cả hai dạng thức còn lại của suy luận. Thật thế, tính cá biệt không chỉ hiện diện trong tiến trình này theo nghĩa sự thống nhất phủ định với mình kết hợp một cách khẳng định với tính cá thể của sản phẩm, mà tính cá biệt, còn là tác động hiện thực hóa của Khái niệm (§163) như là hoạt động tuyệt đối, và, với tư cách là sự hoạt động, nó đồng thời cũng là yếu tố làm nhiệm vụ *trung giới* của suy luận của tiến trình hóa học, từ đó ta có dạng thức suy luận thứ hai: **P – C – Đ**. Tương tự như thế, cái phổ biến cụ thể trong sản phẩm trở thành tồn tại-hiện có không chỉ là điểm xuất phát của tiến trình hóa học mà, với tư cách là bản chất chung hay phổ biến của các đối cực, đến lượt mình, cũng là yếu tố trung giới của suy luận, tức là nơi diễn ra tiến trình tự phát triển, và ta có dạng thức thứ ba của suy luận: **Đ – P – C**.

§202

Là quan hệ phản tư của tính khách quan, hóa học luận vẫn còn lấy không chỉ bản tính dị biệt hóa của những khách thể mà còn lấy cả sự độc lập-tự chủ *trực tiếp* của chúng làm tiền-giả định [làm điều kiện tiên quyết]. Tiến trình hóa học là tiến trình đi lui và đi tới từ một hình thức này sang hình thức khác, nhưng những hình thức này vẫn cứ là ngoại tại đối với nhau.

- **Trong sản phẩm trung tính, những thuộc tính nhất định của các đối cực đối lập nhau đều được thủ tiêu, vượt bỏ. Điều này quả là phần phù hợp với Khái niệm, thế nhưng, nguyên tắc *kích hoạt hay gợi hứng*[a] cho việc dị biệt hóa**

[a] das begeistende Prinzip : the inspiriting principle.

không hiện hữu ở trong nó, bởi nó lại bị chìm đắm trở lại thành sự trực tiếp. | Vì thế, sản phẩm trung tính là một cái gì có thể được tách rời, phân ly. Nhưng, cả hai: nguyên tắc "phán đoán" |hay "phân chia"|[a] – phân hóa cái trung tính thành những đối cực được dị biệt hóa và, nói chung, mang lại cho khách thể sự dị biệt và sự kích hoạt[b] đối với một cái khác – lẫn tiến trình như là một sự phân ly căng thẳng, đều rơi ra bên ngoài tiến trình đầu tiên này.

Giảng thêm:

Tiến trình hóa học vẫn còn là một tiến trình có-điều kiện, hữu hạn. Khái niệm, xét như là Khái niệm vẫn chỉ mới là cái [phương diện] bên trong của tiến trình này, và, ở đây, chưa đi đến sự hiện hữu trong sự tồn tại-cho-mình của nó. Trong sản phẩm trung tính, tiến trình bị triệt tiêu, và cái kích thích nó rơi ra bên ngoài nó.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §202

- Nằm giữa một bên là sự tồn tại *trực tiếp* của khách thể cơ giới và bên kia là sự tái-khẳng định tự do của Khái niệm cho-mình ở trong *mục đích luận* (§204), hóa học luận là mômen quan hệ *phản tư* ngay trong lòng của khách thể. Với tư cách là quan hệ *phản tư* của tính khách thể, hóa học luận lấy hai điều sau đây làm tiền đề: bản tính hóa học *dị biệt hóa* của những khách thể và sự độc lập-tự tồn *trực tiếp* của chúng. Đó là lý do tại sao tiến trình hóa học không có được *tính trôi chảy hoàn hảo* của việc tự-vận động của Khái niệm. Nó chỉ là sự *"đi lui và đi tới"* của hình thức này sang hình thức kia (tức từ trạng thái xung đột sang trạng thái trung tính hóa), nghĩa là những hình thức ở bên ngoài nhau và chưa có sự thống nhất tư biện. Việc "đi lui và đi tới" (das Herüber-und

---

[a] das urteilende Prinzip / the judging [or dividing] principle; [b] Begeistung / inspiration.

Hinübergehen / going back and forth / le va-et-vient) cho thấy sự thiếu cân bằng tư biện: trong trạng thái xung đột trừu tượng, các khách thể hóa học ở "bên này" của sự thống nhất đích thực, còn trong trạng thái trung tính dửng dưng, rồi lại ở phía "bên kia", và cả hai trạng thái đều không được hòa giải với nhau.

- Trong sản phẩm trung tính, các thuộc tính phân lập và xung đột đã được thải hồi. Điều này cho thấy: sản phẩm trung tính vừa phù hợp với Khái niệm (sự thống nhất bao hàm các tính quy định, giống như trong "hiện thực", thì "bản chất" và "tồn tại" không còn giống như trước), đồng thời vừa *không* phù hợp với Khái niệm, và, do đó, là một tính khách thể *hữu hạn*, vì lẽ, trong kết quả phủ định của phủ định (tức sự phủ định qua lại của những khách thể hóa học), phương diện khẳng định (sự trung tính đồng nhất hay dửng dưng) *loại trừ* phương diện phủ định của việc tự-dị biệt hóa. Chính sự *tĩnh tại* của sản phẩm trung tính, chính việc thiếu tính năng động nội tại là cái giá phải trả cho *sự trực tiếp* của khách thể hóa học. Thật thế, trong chừng mực bản thân sản phẩm trung tính bị rơi trở lại vào trong *sự trực tiếp* (là đặc điểm của toàn bộ tiến trình), thì nguyên tắc *kích hoạt* của việc dị biệt hóa (das begeistende Prinzip der Differentiierung / the inspiriting principle of differentiation / le principe actif et stimulant de la différenciation) không có mặt trong bản thân sản phẩm mà ở bên ngoài nó, vì tính khẳng định trung tính đã ngăn cản tính phủ định năng động của việc tự-dị biệt hóa. Vì thế, sản phẩm trung tính không thực sự dị biệt hóa bởi chính mình mà chỉ là một cái gì *"có thể tách rời được" (ein trennbares)* mà thôi. Như thế, nguyên tắc "phán đoán" ("phân chia" / urteilend) cũng như tiến trình tách rời (tạo nên xung đột) rơi ra bên ngoài tiến trình *thứ nhất* (tiến trình trung tính hóa).

- Vậy, trong hóa học luận, ta không có được đồng nhất mang tính Khái niệm đích thực giữa phủ định của phủ định (như là sự khẳng định đồng nhất và phổ biến) với sự phủ định của phủ định (như là sự dị biệt hóa tự do, có tính phủ định với chính mình). Nói khác đi, hai tiến trình (trung tính hóa của cái khác biệt và dị biệt hóa cái dửng dưng) rơi ra khỏi nhau. Và đó cũng chính là *sự hữu hạn* hay *tính bị giới hạn* của nó.

§203

S359 **Nhưng, *tính ngoại tại* làm cho hai tiến trình này (tiến trình quy giản cái được dị biệt hóa thành cái trung tính và tiến trình dị biệt hóa của cái không-được dị biệt hóa hay cái trung tính) xuất hiện ra như là độc lập-tự chủ đối với nhau cũng cho thấy tính hữu hạn của chúng khi chúng quá độ sang những sản phẩm, trong đó chúng đều được thủ tiêu, vượt bỏ. Và ngược lại, tiến trình trình bày [cho thấy] sự trực tiếp được tiền-giả định của những khách thể được dị biệt hóa là một sự trực tiếp trống rỗng, vô hiệu. – Thông qua *sự phủ định* của tính ngoại tại và tính trực tiếp, vốn là nơi Khái niệm đã bị chìm đắm *với tư cách* là khách thể, Khái niệm được thiết định như là *tự do* và *cho-mình*, đối lập lại với tính ngoại tại và tính trực tiếp ấy; – nghĩa là, nó được thiết định như là *mục đích*[a].**

Giảng thêm:

Sự quá độ từ hóa học luận sang quan hệ mục đích luận bao hàm trong sự kiện: hai hình thức của tiến trình hóa học thủ tiêu, vượt bỏ lẫn nhau một cách tương hỗ. Kết quả mang lại là: Khái niệm – vốn chỉ mới hiện diện một cách *tự-mình [mặc nhiên]* ở trong hóa học luận và cơ giới luận – trở thành tự do; và bây giờ, Khái niệm hiện hữu *cho-mình* ấy là **mục đích**.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §203

- *Tính ngoại tại* (hay việc *"ở bên ngoài nhau"*) của hai tiến trình cho thấy sự hữu hạn (giới hạn) của chúng ở chỗ: chúng "trung lập hóa" nhau bằng cách trở thành những sản phẩm trong đó chúng bị thải hồi và đánh mất tính năng động thay vì tự hợp nhất trong *sự*

[a] Zweck / Purpose.

vô hạn của một vòng tròn vận động. Tình hình này sẽ phải tự "sửa chữa" ngay trong lòng của hóa học luận, nghĩa là, hai tiến trình phải hòa giải với nhau trong tính phủ định tuyệt đối duy nhất của Khái niệm (vừa dị biệt hóa, vừa quay trở lại với chính mình).

- Thật thế, tính ngoại tại của hai tiến trình hóa học có *cơ sở* trong sự độc lập-tự tồn *trực tiếp* của những khách thể (tiền đề của hóa học luận: §202). Song, nếu tính ngoại tại và tính hữu hạn của các tiến trình ấy bị phơi bày bởi sự trực tiếp của những sản phẩm tĩnh tại thì ngược lại, chính bản thân tiến trình hóa học, hay, đúng hơn, chính bản thân *tính tiến trình* của hóa học luận thể hiện như là *tiến trình thu tiêu hay làm tiêu biến* sự trực tiếp được tiền-giả định của những khách thể dị biệt hóa. Nói ngắn, sự trực tiếp tĩnh tại của những sản phẩm hóa học tố cáo tính hữu hạn và tính ngoại tại của tiến trình hóa học luận, và, ngược lại, bản thân sự có mặt của *tiến trình* hóa học này lại tố cáo sự trực tiếp của bản thân những khách thể hóa học.

- Như thế, tính ngoại tại của tiến trình hóa học **và** tính trực tiếp của những khách thể hóa học phủ định lẫn nhau. Một mặt, chính Khái niệm, với tư cách là khách thể, đã "bị chìm đắm" (versenkt war) trong tính ngoại tại và tính trực tiếp này. Từ đó, do chính *sự phủ định* đối với tính ngoại tại và tính trực tiếp (trong đó Khái niệm khách quan đánh mất tính chủ thể tự do của mình) mà Khái niệm, một lần nữa, lại tỏ ra là *tự do* một cách minh nhiên, và, hơn thế nữa, được thiết định *cho-mình*, *đối lập lại* tính ngoại tại và tính trực tiếp này (gegen jene Äußerlichkeit und Unmittelbarkeit).

- Một khi *sự tự do* của Khái niệm không còn phát triển một cách thuần túy nội tại như trong phán đoán và suy luận nữa, mà đối lập lại với tính ngoại tại và tính trực tiếp của khách thể, Khái niệm được thiết định như là **MỤC ĐÍCH (Zweck)** hay như là nguyên nhân mục đích.

c. Mục đích luận[a]

§204

Mục đích là Khái niệm đã đi vào trong sự hiện hữu tự do và tồn tại-*cho-mình* nhờ vào sự *phủ định* tính khách quan trực tiếp. Nó được xác định như là *chủ quan*, bởi sự phủ định này thoạt đầu là *trừu tượng*, và, do đó, mới chỉ đơn thuần đối lập lại với tính khách quan. Nhưng, tính quy định này của tính chủ quan là *phiến diện* so với tính toàn thể của Khái niệm, và cũng là phiến diện *đối với bản thân mục đích*, bởi mọi tính quy định đã tự thiết định trong mục đích như là đã được thủ tiêu, vượt bỏ. Vì thế, cả đối với mục đích, khách thể được tiền-giả định chỉ là một thực tại mang tính ý thể, *trống rỗng và vô hiệu về mặt tự-mình*[b]. Là sự mâu thuẫn này giữa một bên là sự đồng nhất của nó với chính mình với bên kia là sự phủ định và đối lập được thiết định ở bên trong nó, bản thân mục đích là sự thủ tiêu, vượt bỏ, là *hoạt động* phủ định sự đối lập bằng cách mục đích thiết định nó |sự đối lập| như là đồng nhất với chính mình. Đó là *việc thực hiện mục đích*, trong đó mục đích đã thải hồi sự phân biệt giữa cả hai bên, tức giữa tính chủ quan và tính khách quan, vì nó tự biến mình thành cái khác của tính chủ quan của nó và tự khách quan hóa chính mình. Nó [mục đích] đã kết hợp *mình chỉ với mình mà thôi* và đã *bảo tồn* chính mình.

S360 Một mặt, thật là thừa thãi, nhưng, mặt khác, hoàn toàn đúng khi Khái niệm *"mục đích"* được gọi là một *Khái niệm-của-lý tính*, – và khi nó được đặt đối lập lại với cái phổ biến trừu tượng của giác tính [vì] giác tính quan hệ mình với cái đặc thù chỉ bằng cách *thâu gồm* cái đặc thù mà nó vốn không có ở nơi chính mình.

---

[a] Teleologie / Teleology; [b] eine ideelle, an sich nichtige Realität / an ideal reality, that is null and void in-itself.

- Hơn nữa, việc phân biệt giữa mục đích xét như *nguyên nhân cứu cánh*[a] với *nguyên nhân đơn thuần tác động*[b] (tức với cái thường được gọi là "nguyên nhân") là điều cực kỳ hệ trọng. Nguyên nhân [tác động] thuộc về sự tất yếu chưa được phát lộ và còn mù quáng, vì thế, nó tỏ ra chỉ *chuyển sang* cái khác của nó, và, như thế, đánh mất *tính căn nguyên*[c] của nó ở trong tồn tại-được-thiết định. | [Có nghĩa là] nguyên nhân quay trở lại *vào trong chính mình* chỉ một cách *tự-mình (an sich)* hay *cho-ta (für uns)* mà thôi, bởi nguyên nhân chỉ là nguyên nhân ở trong kết quả. Ngược lại, mục đích được thiết định như là chứa đựng tính quy định *ở bên trong chính mình*, tức chứa đựng *kết quả* (vốn là cái gì vẫn tỏ ra là cái tồn tại-khác ở trong quan hệ nhân quả). | Bằng cách ấy, mục đích *không chuyển sang* [cái khác] mà *tự bảo tồn chính mình* ở trong sự vận hành của nó, nghĩa là, nó chỉ thực hiện chính bản thân mình, và ở chỗ *kết thúc* những gì vốn là nó ở chỗ *bắt đầu*, hay vốn là nó ở trong tính căn nguyên của nó: *cái căn nguyên đúng thật chỉ có được ở trong sự tự-bảo tồn chính mình này*. – [Vậy], mục đích đòi hỏi một sự lý giải *tự hiện*, như là Khái niệm (trong sự *thống nhất* của nó và trong *tính ý thể* của những sự quy định của nó) chứa đựng *phán đoán* hay sự phủ định, nghĩa là, chứa đựng sự đối lập giữa cái chủ quan và cái khách quan, và đồng thời là sự thủ tiêu, vượt bỏ sự đối lập này. Khi bàn về mục đích, ta không được lập tức hay không được đơn thuần nghĩ đến *hình thức* mà nó diễn ra trong ý thức như là một sự quy định có mặt trong sự hình dung bằng biểu tượng. Với Khái niệm về "*tính hợp mục đích bên trong*"[d], *Kant* đã làm sống dậy Ý niệm nói chung và nhất là Ý niệm về sự sống. Việc quy định về sự sống nơi *Aristoteles*[217] cũng

---

[a] Endursache / final cause; [b] bloß wirkende Ursache / merely efficient cause; [c] Urprünglichkeit / Originality; [d] innere Zweckmäßigkeit / internal purposiveness.

[217] Xem: *Aristoteles' De Anima / Về linh hồn* 2.1.412 a 14: "Chúng ta hiểu sự sống là sự tự-dinh dưỡng cùng với sự tăng trưởng và suy tàn"; 2.415 b 15: "Linh hồn là nguyên nhân cứu cánh của thể xác của nó". Ngoài ra, Aristoteles bàn về mục đích luận / Teleologie chủ yếu trong: "Vật lý học". 2.8. Học thuyết của *Kant* về "*tính*

đã bao hàm tính hợp mục đích bên trong, và, vì thế, vượt xa vô hạn so với khái niệm của mục đích luận hiện đại vốn chỉ có tính hợp mục đích *bên ngoài*, *hữu hạn* trong tầm mắt mình.

S361 Nhu cầu và động lực bản năng là những ví dụ gần gũi nhất về mục đích. Chúng là sự mâu thuẫn *được cảm nhận ở bên trong* bản thân chủ thể sống; và chúng dẫn đến hành động để phủ định sự phủ định này (vốn còn là cái gì đơn thuần chủ quan). *Sự thỏa mãn* thiết lập sự hòa bình giữa chủ thể và khách thể, vì cái khách quan, cái còn đứng ở *về bên kia* trong sự mâu thuẫn (tức, trong nhu cầu), được thủ tiêu, vượt bỏ tính phiến diện của nó bằng cách được hợp nhất với cái chủ quan. – Những ai nói quá nhiều về tính kiên cố và tính bất khả khắc phục của cái hữu hạn (cả chủ quan lẫn khách quan) có thể tìm thấy một ví dụ ngược lại ở trong bất kỳ một động cơ bản năng nào. Có thể nói rằng động cơ là *sự xác tín* rằng cái chủ quan chỉ là phiến diện và rằng nó không có nhiều sự thật hơn là cái khách quan. Hơn nữa, động cơ là việc *thực hiện* sự xác tín vốn thuộc về nó: nó hoàn tất việc thu tiêu, vượt bỏ sự đối lập này (giữa một bên là cái chủ quan đang và vẫn tồn tại chỉ như cái gì chủ quan với bên kia là cái khách quan đang và vẫn tồn tại chỉ như cái gì khách quan) và thủ tiêu, vượt bỏ tính hữu hạn này của mỗi bên.

Liên quan đến hoạt động của mục đích, thiết tưởng nên ghi nhận thêm rằng: ở trong *suy luận* (bản thân hoạt động này là suy luận và kết hợp mục đích với bản thân nó thông qua việc hiện thực hóa của nó), thiết yếu có mặt *việc phủ định* của những hạn từ: đó là việc phủ định tính chủ thể trực tiếp có mặt trong mục đích như vừa nêu, cũng như việc phủ định tính khách thể trực tiếp (của phương tiện và của những khách thể được tiền-giả định [đối tượng của mục đích]). Cũng chính cùng một sự phủ

---

hợp-mục đích bên trong", xem: *Phê phán năng lực phán đoán*, §§61-66, Bùi Văn Nam Sơn, Sđd, tr. 359-381.

định ấy trong thực tế đã tác động trong việc nâng Tinh thần lên đến Thượng đế, vượt lên trên những sự vật bất tất của trần gian cũng như vượt lên trên tính chủ quan của riêng ta. | Như đã có nhắc đến trong phần *"Dẫn nhập"* và trong §192, đó là mômen bị bỏ qua và bị gạt bỏ đi trong hình thức được mang lại cho việc "nâng lên" này ở trong cái gọi là những "luận cứ chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế", nghĩa là, trong hình thức của những suy luận của giác tính.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §204

c. Mục đích luận

- Khách thể nói chung là tồn tại *trực tiếp*, nơi đó sự tự do của Khái niệm chủ quan bị đông cứng lại (§194). Từ nay, sự triển khai lôgíc của Khái niệm khách quan không gì khác hơn là sự khôi phục từng bước sự tự do hay sự tự-quy định của Khái niệm ngay trong lòng khách thể. Ta ôn lại mấy bước phát triển của sự tự do này:

  - Là tính chủ thể (§162), tính cá biệt hay tính thống nhất phủ định với mình (§163), sự tự do này đã bắt đầu tự tái-khẳng định ngay trong lòng *cơ giới luận* dưới hình thức cực kỳ sơ đẳng của *tính trung tâm* (§§196-198). Thật thế, tuy cơ giới luận tự triển khai một cách "suy luận" và, do đó, phù hợp với nhịp điệu của sự tự do chủ quan, nhưng, nơi cấp độ phát triển này, sự tự-quy định một cách tự do của Khái niệm chủ quan không có *tính khách quan* nào khác hơn là của một khách thể-trung tâm gây nên một sức hút hay sức hấp dẫn ngoại tại đối với những khách thể khác để tạo ra một hệ thống thống nhất.

  - Ngược lại, trong *hóa học luận*, cái tồn tại-cho-mình tự do của Khái niệm đã tái xuất hiện dưới hình thức *cao hơn* của *xu hướng tự phát*, nhờ đó một khách thể hóa học tự tìm cách hợp nhất với khách thể-bổ sung để khôi phục tính toàn thể-khái niệm vốn đã có mặt trong nó một cách mặc nhiên (§200). Nhưng, tiến trình này vẫn không thực sự là tự do, trong chừng mực chưa quay về với chính mình một cách vô hạn, mà chỉ có

định hóa ở trong *sự trung tính* của sản phẩm của nó và cần có một tiến trình ngoại tại để thực hiện điều ấy.

- Như đã biết, lý do của sự thiếu vắng việc tự-quy định đích thực ở trong cơ giới luận và hóa học luận là sự độc-lập-tự-tồn *trực tiếp* của những khách thể (§§199-202). Chính sự *trực tiếp* này giải thích tại sao sự tự do "bị chìm đắm" ở trong cái tồn tại-tự-mình của tính khách quan (§195). Song, như cũng đã thấy, chính nhờ xu thế của tiến trình hóa học song đôi mà sự trực tiếp – phủ định sự tự do của khách thể –, đến lượt nó, lại bị phủ định (§203) thông qua *sự phủ định* của tính khách quan trực tiếp của cơ giới luận và hóa học luận: Khái niệm-tự do thoát ra khỏi cái tồn tại-tự-mình (là nơi nó giấu mình như là tính chủ thể nội tại) để từ nay trở thành *tồn tại-cho-mình*, nghĩa là, Khái niệm không còn sa lầy trong cái tự-mình của tính khách quan, mà, nhờ sự phủ định của phủ định, tự khẳng định một cách cho-mình ngay trong lòng thế giới khách quan, và, như thế, thoát ra khỏi thế giới này để đi vào trong sự hiện hữu (Ex-istenz) tự do. Đạt đến cấp độ phát triển này, Khái niệm là **MỤC ĐÍCH** hay **CỨU CÁNH (Zweck)**: quả thật, khi thừa nhận rằng thế giới khách quan có một mục đích hay những khách thể tuân theo một cứu cánh có nghĩa là khẳng định sự hiện diện tích cực (ngay trong lòng tính khách quan) của một nguyên tắc vượt thoát một cách tự do, vì nó tạo nên tiêu chuẩn hoàn toàn tự trị của sự phát triển. Nguyên tắc này vượt xa vô hạn so với "trung tâm cơ giới" lẫn "khách thể hóa học dị biệt hóa", bởi, ngay bên trong một hệ thống khách quan, mục đích là cái gì *tự đối lập với hệ thống ấy*; nó là hạt mầm có mặt từ trước, và khi triển khai minh nhiên, sẽ là điểm khởi đầu và điểm kết thúc (alpha và omega) của sự phát triển khách quan, của nguyên tắc và cứu cánh của sự phát triển. Nói ngắn, mục đích là sự thống nhất *khả niệm* dự đoán sự phát triển của thế giới khách quan.

- Vậy, mục đích là *chân lý* của cơ giới luận và hóa học luận, vì nơi nó, tính chủ thể nội tại đạt tới sự tồn tại-cho-mình tự do. Và, với tư cách là chủ thể, nó vừa là sự tự do vươn đến việc tự triển khai trong khách thể, vừa là sự tự do để khách thể vươn đến như là sự hoàn tất của chính mình. Tuy nhiên, mục đích không chỉ là *chủ quan* theo nghĩa khái quát rằng trong nó, tính chủ thể-Khái niệm đạt được sự hiện hữu tự do một cách khách quan. Sở dĩ nó được quy định chính xác như là *chủ quan* là vì sự phủ định qua đó nó đi tới chính mình (tức sự phủ định tính khách quan trực tiếp)

thoạt đầu chỉ mới là một sự phủ định *trừu tượng*, nghĩa là, một sự phủ định chưa tự phủ định chính bản thân mình một lần nữa để hướng đến tính khách quan như sẽ diễn ra trong việc *thực hiện* mục đích, và, vì thế, ở giai đoạn đầu tiên này, tính khách quan đối diện với mục đích một cách trừu tượng giống hệt như mục đích đối diện với tính khách quan. Đối diện với mục đích vốn chỉ mới là một mục đích chủ quan, ở đây ta chỉ có một khách thể cũng trừu tượng (tính khách quan đơn thuần có tính cơ giới và hóa học) đối lập lại với mục đích chủ quan.

- Hiểu như thế, tính chủ thể (chủ quan) là một giới hạn đã hạn định tính toàn thể của Khái niệm và chỉ ưu tiên một trong các mômen của Khái niệm, đó là mômen của sự phản tư, còn bỏ qua mômen của sự tồn tại, trong khi Khái niệm là sự thống nhất tuyệt đối của sự tồn tại và sự phản tư-trong-mình (§159) và mỗi mômen của Khái niệm, về nguyên tắc, là cái toàn bộ của bản thân Khái niệm.

- Việc quy định này của *tính chủ thể* thoạt đầu cũng chỉ là *phiến diện* so với tính toàn thể của Khái niệm, và điều này không chỉ là *cho ta* (cho sự phản tư từ bên ngoài) mà còn *cho bản thân mục đích*, vì mục đích là Khái niệm tồn tại-cho-mình hay vô hạn, trong đó mọi tính quy định đều được thiết định như là bị thải hồi. Cho tới nay, Khái niệm chủ quan vẫn chưa được thiết định như thế, vì lẽ: Khái niệm chỉ có thể được thiết định một cách *chủ quan* (đúng nghĩa) khi *đối lập lại* với Khái niệm được thiết định như là khách quan. Sự đối lập này bây giờ đã xuất hiện và đó là lý do khiến cho mục đích sẽ là chỗ *chuyển hóa* sang Ý niệm (vốn là sự thống nhất tuyệt đối giữa chủ thể và khách thể). Trong khi chờ đợi, trong xu hướng vươn đến khách thể, Khái niệm chủ quan được thiết định *chỉ như là* chủ quan, và, như thế, nó là chân lý không chỉ của khách thể cơ giới và hóa học mà của cả chủ thể.

- Nhưng, đối với bản thân mục đích, nếu tính chủ thể phiến diện chỉ là một bộ phận so với tính toàn thể của sự tồn-tại-cho-mình mang tính Khái niệm của mục đích, thì cũng thế, đối với mục đích, khách thể cơ giới và hóa học chỉ là một thực tại đơn thuần mang tính ý thể, nghĩa là, một thực tại, về nguyên tắc, chỉ là một mômen hữu hạn của tính vô hạn tồn tại-cho-mình của Khái niệm được thiết định như là mục đích, do đó, cũng tự bộc lộ là một bộ phận (phiến diện); nói khác đi, khách thể ấy, xét về mặt *tự-mình hay mặc nhiên, chỉ là "hư vô"* (*"nur eine ideelle, an sich nichtige*

Realität" / only an ideal reality, one that is null and void in-itself / une réalité qui, prise en soi, n'est virtuellement que du néant). Như thế, trong chân lý *cao hơn* so với chủ thể và khách thể thuần túy, mục đích là cái gì *đầy mâu thuẫn*.

- Thật thể, một mặt, với tư cách là Khái niệm tồn tại-cho-mình có sự hiện hữu tự do, mục đích có sự đồng nhất với mình, nhưng, mặt khác, do tính chủ thể ban đầu và sự đối lập ngoại tại và trừu tượng với tính khách quan, mục đích mang đậm dấu ấn của một sự phủ định và một sự đối lập. Do đó, bản thân mục đích là *hành vi* tự phát để thải hồi sự đối lập này. Nó là sự *hoạt động* nhằm phủ định sự đối lập bằng cách thiết định sự đối lập như là đồng nhất với chính mình, nghĩa là, bằng cách không còn tự biến mình thành một trở ngại đối với sự đồng nhất của mình với mình, trái lại, đồng nhất hóa với chính tiến trình vận động để hoàn tất chính mình. Hoạt động thải hồi sự đối lập với khách thể (nhờ vào sự mâu thuẫn nội tại) chính là *VIỆC THỰC HIỆN MỤC ĐÍCH*, trong đó, khi tự biến mình thành cái khác của tính chủ thể của mình, nghĩa là, khi tự-khách thể hóa, mục đích đã thủ tiêu sự khác biệt và sự đối lập trừu tượng giữa tính chủ thể và tính khách thể, và, do đó, thay vì chuyển sang cái khác của mình, mục đích *chỉ* "kết luận" *với mình* và *tự bảo tồn* sự ngang bằng với mình.

- Tính tuần hoàn này của mục đích (tự bảo tồn sự đồng nhất với mình ngay trong lòng sự khách thể hóa của mình), mục đích vượt bỏ sự trực tiếp của Khái niệm chủ quan hình thức (§162) lẫn của Khái niệm khách quan cơ giới và hóa học (§194). Nó đang đứng trước ngưỡng cửa của *Ý niệm*, trước chân lý cao nhất của chủ thể lẫn khách thể, nghĩa là, trong Ý niệm, chủ thể được thiết định phiến diện như là mục đích hướng đến khách thể một cách mình nhiên để thực hiện chính mình ở trong đó, ngược lại khách thể (được tiền giả định trực tiếp) được hấp thu trong chủ thể thiết định nó như là *phương tiện* cho việc thực hiện chính mình.

- **Phần Nhận xét cho §204**

- Truyền thống triết học Kant gọi khái niệm *"mục đích"* là *Khái niệm của lý tính (Vernunftbegriff / concept of reason / concept de la raison)*. (Xem: Kant, *Phê phán năng lực phán đoán*, §§61-68, Bùi Văn Nam Sơn, Sđd, tr. 363-392). Định nghĩa này, theo Hegel, thật ra là thừa, vì mọi Khái niệm, do bản tính của chúng, đều là

thuần lý, bởi Khái niệm là bản thân lý tính. Nhưng, định nghĩa ấy là cần thiết và chính đáng trong chừng mực ta muốn đối lập *tính phổ biến cụ thể* của mục đích (tự quy định ở trong và bởi chính mình khi tự khách thể hóa) với *cái phổ biến trừu tượng* của giác tính (tự vừa lòng với việc thâu gồm những tính đặc thù được mang lại cho nó từ bên ngoài).

- Sau đó, Hegel phân biệt rất khéo giữa mục đích như là *nguyên nhân mục đích hay cứu cánh (Endursache / causa finalis)* với nguyên nhân thông thường, đơn thuần là *nguyên nhân tác động (wirkende Ursache / causa efficient)*. Thật thế, "nguyên nhân tác động" thuộc về sự tất yếu còn có tính mù quáng, do đó, có vẻ như chuyển sang cái Khác của nó (tức: kết quả) và đánh mất *tính căn nguyên* của mình ở trong tồn tại-được thiết định. Thật vậy, nguyên nhân không biến mất ở trong kết quả, mà chỉ là hiện thực thực sự ở trong kết quả, và là *causa sui* (nguyên nhân tự thân) tự-mình-và-cho-mình. Tuy gọi là "tự-mình-và-cho-mình" có vẻ tuyệt đối, nhưng nguyên nhân thực ra chưa phải là "tự-mình-và-cho-mình" một cách minh nhiên "cho-mình": nguyên nhân chỉ là nguyên nhân ở trong kết quả một cách tự-mình hay là "cho-ta", còn đối với bản thân nguyên nhân thì sự đồng nhất này vẫn còn bị che giấu. Ở đây, ta nhận rõ tính hàm hồ của Lôgíc học về Bản chất, vì đó là nơi những tính quy định chưa được phản tư "trong-mình" một cách tuyệt đối (§112), trái lại, các phạm trù của nó chỉ được suy tưởng bởi Khái niệm phơi bày một sự chặt chẽ nội tại vẫn còn mặc nhiên. Trong khi đó, mục đích được thiết định một cách minh nhiên như là phải chứa đựng *trong chính nó* sự quy định rằng nó tự thực hiện và tự khách thể hóa, nghĩa là một tính hiện thực mà ở cấp độ của tính nhân quả-tác động, còn tỏ ra là một tồn tại-khác, tức là kết quả như là cái gì tách rời khỏi nguyên nhân. Nói khác đi, khi tác động, mục đích không tạo ra điều gì khác hơn là cái đã có, tức bản thân nó, vì, về nguyên tắc, trong khi còn ẩn chứa cái toàn thể bên trong cái tồn tại-cho-mình, nó đã "dự đoán" sự triển khai khách quan của nó. Khác với nguyên nhân là cái chỉ đạt được hiện thực đích thực khi thiết định kết quả, mục đích lập tức có được sự đồng nhất-với-mình, và, khi thiết định sự khách thể hóa chính mình, nó không "đi tìm" sự đồng nhất này mà chỉ đơn thuần xác nhận và phát triển sự đồng nhất một cách nội tại. Đó là lý do tại sao trong "hoạt động hiệu quả" (Wirksamkeit), mục đích không chuyển sang một cái khác mà *tự-bảo tồn* mình, nghĩa là, chỉ tuyệt đối tạo ra chính mình như

là kết quả (er bewirkt nur sich selbst), là chỗ *kết thúc* những gì đã có ngay *từ đầu* trong tính nguyên thủy của nó, nghĩa là, chỉ nhờ sự trung giới của việc bảo tồn tích cực chính mình này mà cái gì đích thực là nguyên thủy và trực tiếp được tồn tại như là nguyên thủy và trực tiếp.

- "Mục đích" đòi hỏi ta phải nắm bắt nó một cách tư biện; tức, trong sự đồng nhất của các tính quy định đối lập của nó (§82). Thật thế, một mặt, nó là Khái niệm tồn tại-cho-mình một cách tự do, tập trung các tính quy định vào trong *sự thống nhất* và trong *tính ý thể* của cái tồn tại-cho-mình của nó, nhưng mặt khác, do tính phiến diện của tính chủ thể ban đầu, cũng chính mục đích ấy chứa đựng cái đối lập lại sự thống nhất, tức, chứa đựng sự phủ định, hay, chính xác hơn, chứa đựng *"phán đoán"* phân chia, nghĩa là, sự đối lập giữa một bên là cái chủ quan và bên kia là cái khách quan (trở thành một *thực tại* đối lập *tạm thời* với tính ý thể của mục đích), để rồi, khi tự thực hiện một cách tích cực, mục đích cũng lại là việc thải hồi sự đối lập này. Nhiệm vụ của tư duy tư biện là phải nắm bắt sự thống nhất này giữa tính ý thể và mục đích, giữa sự đối lập bên trong và việc thải hồi, khắc phục sự đối lập ấy.

- Các đoạn còn lại của *Nhận xét* được viết khá sáng sủa, do đó không cần phải chú giải.

S362 **§205**

Trong sự trực tiếp của nó, quan hệ mục đích luận thoạt đầu là tính hợp mục đích *ngoại tại*; và Khái niệm đối lập lại khách thể như cái gì *được tiền-giả định [hay được tiền-thiết định / vorausgesetzt]*. Vì thế, mục đích là *hữu hạn*, một phần về phương diện *nội dung* của nó, và, phần khác, vì nó có một điều kiện bên ngoài, đó là một đối tượng *đã có sẵn* để làm *chất liệu* cho việc thực hiện nó; trong chừng mực đó, việc tự-quy định của nó chỉ đơn thuần *hình thức*. Chính xác hơn, sự trực tiếp của nó bao hàm rằng: *tính đặc thù* (như là một sự *quy định về hình thức* thì đó là *tính chủ thể* của mục đích) xuất hiện ra như là đã được phản tư-vào trong-mình; và, nội dung xuất hiện ra như là *được phân biệt* với *tính*

***toàn thể* của hình thức, nghĩa là, với tính chủ thể *tự-mình*, hay, nói khác đi, với Khái niệm. Sự khác nhau này tạo nên *tính hữu hạn* của mục đích *ở bên trong chính nó*. Cũng do đó mà nội dung của mục đích cũng là một cái gì bị hạn chế, bất tất và được mang lại[a], không khác gì khách thể là một cái đặc thù và có sẵn đó[b].**

Giảng thêm:

Khi nói đến "mục đích", ta thường chỉ nghĩ đến tính hợp mục đích ngoại tại. Trong cách nhìn này, những sự vật không được xem như mang những sự quy định ở bên trong bản thân chúng mà chỉ đơn thuần được xem như *phương tiện* để được sử dụng và tận dụng nhằm thực hiện một mục đích nằm ở bên ngoài chúng. Nói chung, đó là phương diện của *tính hữu ích*, vốn trước đây đã giữ một vai trò lớn cả trong những ngành khoa học, nhưng gần đây đã bị mất tín nhiệm – một cách chính đáng – và được nhìn nhận như là không đầy đủ để có được nhận thức đúng thật về bản tính của những sự vật. Tất nhiên, những sự vật hữu hạn, xét như những sự vật hữu hạn, qua đó được dành cho đúng vị trí của chúng, khi ta xem chúng như là một cái gì không phải là cái tối hậu và như là cái gì còn phải được vượt ra khỏi chính mình. Tuy nhiên, tính phủ định này của những sự vật hữu hạn là phép biện chứng của riêng bản thân chúng, và, để nhận thức được điều này, trước hết, ta phải đi sâu vào nội dung khẳng định, tích cực của chúng. Tuy nhiên, vì lẽ trong cách tiếp cận mục đích luận, ta cũng làm việc với sự quan tâm đầy thiện ý là nhằm vạch rõ sự hiển minh của Thượng đế tỏ lộ ở trong Tự nhiên, nên cũng cần lưu ý rằng với việc đi tìm những mục đích để những sự vật phục vụ cho chúng như là phương tiện, ta vẫn không vượt ra khỏi cái hữu hạn và dễ bị rơi vào những sự phản tư nghèo nàn, chẳng hạn, không chỉ cây nho được xét theo phương diện hữu ích mà ai cũng biết đối với con người mà cả cây điên điển cũng thế, xét

[a] ein Gegebenes / given; [b] ein Vorgefundenes / given in advance.

trong quan hệ với nút chai được cắt từ vỏ cây này để nút chặt
S363 những chai rượu! Trước đây, hàng khối sách vở đã được viết ra theo tinh thần này và thật dễ thấy rằng chúng chẳng giúp tăng tiến được chút gì cho lợi ích đích thực của tôn giáo lẫn của khoa học. Tính hợp mục đích ngoại tại tiếp cận Ý niệm một cách sát sườn nhất, chỉ có điều: cái gì đứng sát ngay bên thềm lại thường là cái bất cập nhất!

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §205

- Quan hệ mục đích luận tuy là sự vận động qua đó Khái niệm và khách thể cùng tự vượt bỏ để hướng đến Ý niệm, nhưng nó vẫn còn ở *bên trong* tính khách thể và, do đó, còn mang *tính trực tiếp* và *tính ngoại tại* của tính khách thể (tính khách quan). Trong chừng mực còn gắn liền với tính trực tiếp của mục đích chủ quan phiến diện và của khách thể đối lập lại mục đích ấy (§204), bản thân quan hệ mục đích luận này là *trực tiếp*, và, với tư cách là trực tiếp, nó thoạt đầu là tính mục đích đơn thuần *ngoại tại*, là nơi Khái niệm chủ quan chưa hoàn toàn nội tại trong khách thể như trong *Ý niệm* sắp tới, mà đối diện với khách thể như với một khách thể *được tiền-giả định* hay *tiền-thiết định*, nghĩa là, một khách thể không được hoàn toàn thiết định và tạo ra bởi Khái niệm tuyệt đối.

- Đối với khách thể cơ giới và hóa học nói chung, ta có thể nói rằng khách thể ấy có Khái niệm ở bên ngoài mình (§195): mục đích chủ quan chính là Khái niệm còn ở bên ngoài khách thể và vẫn còn ở bên ngoài bao lâu Khái niệm và khách thể chưa cùng nhau được vượt bỏ trong Ý niệm. Trong khi chờ đợi, Khái niệm và khách thể vẫn ở bên ngoài nhau, hạn chế lẫn nhau, do đó, mục đích là *hữu hạn*, về cả hai mặt *hình thức* và *nội dung* (§133).

- Về *nội dung*, mục đích chủ quan, một mặt, là hữu hạn theo nghĩa nó không lập tức nhắm đến tính khách quan của Logos toàn diện hay của Ý niệm tuyệt đối (§236 và tiếp) mà chỉ nhắm đến khách thể *nhất định* của việc thực hiện chính mình của nó trong cơ giới luận, hóa học luận và sự sống (§216 và tiếp), và, mặt khác, về *hình thức* theo nghĩa sự tự thực hiện của nó bị cột chặt với những

điều kiện ràng buộc sự tự do của nó: mục đích chủ quan gặp một *điều kiện* bên ngoài ở trong một khách thể được cho như là *chất liệu* của sự thực hiện của nó. Như thế, mục đích tuy có sự tự-quy định, nhưng còn gắn liền với sự hiện diện được cho của một khách thể có sẵn, chứ không phải là một sự tác tạo tuyệt đối chính mình, và trong chừng mực đó, là đơn thuần *hình thức* theo nghĩa: sự tự do của việc tự-quy định này tác động đến tiến trình chủ quan của việc thực hiện mục đích hơn là đến nội dung toàn diện của nó.

- Phần sau của *Chính văn* bàn sâu hơn về các hệ quả lôgíc của *sự trực tiếp* ban đầu của quan hệ mục đích luận.

  Ta biết rằng *tính đặc thù*, ở cấp độ của Khái niệm, tạo nên môment của sự quy định nội tại của nó (§163) và của sự phán đoán tự do của nó (§168). Thế mà, trong chừng mực có tính quy định ở trong chính mình và bảo tồn sự đồng nhất với mình bằng việc liên tục tạo ra chính mình, mục đích chủ quan, về nguyên tắc, là sự tự-quy định và do đó, là *tính đặc thù*. Là *sự quy định của hình thức (Formbestimmung)*, tức, là sự quy định của tính phủ định của việc đẩy chính mình và của việc phản tư-trong-cái-khác (§131), tính đặc thù này không gì khác hơn là bản thân *tính chủ thể* của mục đích, không theo nghĩa "xấu" (mục đích trực tiếp "chỉ" có tính chủ quan) mà theo nghĩa mạnh mẽ rằng mục đích là *chủ thể*, tức là tính cá biệt tích cực, là tính thống nhất phủ định với mình và sự phát triển tự do. Nhưng, kinh qua sự khai triển hình thức của mục đích trong hành vi tự thực hiện, vẫn có một cái gì tuyệt đối đồng nhất với mình và dửng dưng với những sự khác biệt này của hình thức: đó là môment *đối ứng lại* với sự *phản tư phủ định trong cái khác*, tức, cái môment đối lập của *sự phản tư khẳng định trong mình*, qua đó mục đích, ngay trong lòng sự vận động tự-quy định, vẫn cứ đồng nhất với mình (§204) và, ngay trong lòng sự đặc thù hóa, vẫn là một cái toàn thể ngang bằng với mình.

- Trong chừng mực là phản tư trong mình dựa theo môment khẳng định của quan hệ toàn diện và đồng nhất với chính mình, tính phủ định của mục đích (tức tính đặc thù) chính là *nội dung nhất định* của nó. Trên bình diện nội dung hay tính đặc thù như là phản tư-trong-mình, tính trực tiếp ban đầu của quan hệ mục đích luận sẽ có hệ quả là: nội dung, trong khi chờ đợi tính hiện thực hoàn toàn

của Ý niệm, tỏ ra tạm thời *khác biệt* với *tính toàn thể* của hình thức. Sự khác biệt giữa *hình thức* của Khái niệm chủ quan mục đích luận và *nội dung* của sự tự thực hiện của nó, hay, nói rõ hơn, sự khác nhau trực tiếp giữa hai cái (§117) tạo nên *sự hữu hạn* của mục đích như đã nói ở trên. Nội dung của quan hệ mục đích luận sẽ là cái gì bị hạn chế, bất tất, nghĩa là cái gì thiếu vắng sự vô tận, sự tất yếu và sự tự-sản xuất vốn thuộc về Khái niệm. Bản thân khách thể cũng là cái gì đặc thù một cách trừu tượng như cái gì "có sẵn đấy", tức cái gì thiếu vắng tính phổ biến cá biệt (hay tính cá biệt phổ biến) và sự tự-sản xuất của Khái niệm toàn diện. Nói tóm, sự hữu hạn của quan hệ mục đích luận *trực tiếp* (hay của tính mục đích ngoại tại), ở cấp độ này của sự phát triển của mục đích, thể hiện ở sự hữu hạn cả *ba mặt*: của *mục đích chủ quan hình thức*, của *khách thể tiền-giả định* làm chất liệu của mục đích, và của *nội dung của quan hệ mục đích luận* trong tiến trình đồng nhất hóa cái thứ nhất với cái thứ hai.

§206

Quan hệ mục đích luận là *suy luận*, trong đó mục đích chủ quan kết hợp mình với tính khách quan ở bên ngoài nó thông qua một hạn từ trung gian là sự thống nhất của cả hai cái này. | Sự thống nhất này vừa là *hoạt động có mục đích*, vừa là tính khách quan được thiết định *một cách trực tiếp* như là phục vụ cho mục đích, đó là *phương tiện*.

Giảng thêm:

Sự phát triển của mục đích để *đi tới* Ý niệm [hoặc: sự phát triển *từ* mục đích *đến* Ý niệm][a] diễn ra qua cấp độ: *thứ nhất*, mục đích chủ quan; thứ hai, mục đích trong tiến trình đang tự hoàn thành và, *thứ ba*, mục đích đã hoàn thành. – Trước hết, ta có mục đích chủ quan; và bản thân mục đích này – với tư cách là Khái niệm tồn tại cho-mình – là [cái] toàn thể của những

[a] die Entwicklung des Zwecks zur Idee / the development of purpose into Idea.

mômen của Khai niệm. Trong những mômen này, mômen đầu tiên là tính phổ biến đồng nhất với chính mình, có thể nói như là [nguồn] nước đầu tiên trung tính[218] chứa đựng tất cả nhưng chưa được phân biệt. Rồi mômen thứ hai là việc đặc thù hóa của cái phổ biến này, qua đó, nó có được một nội dung nhất định. Một khi nội dung nhất định này được thiết định bởi sự xác nhận của cái phổ biến, cái phổ biến quay trở lại vào trong chính mình thông qua nội dung này và *kết hợp* mình với chính mình[a].

Cho nên, theo đó, khi ta đặt ra cho mình một mục đích, ta nói [trong tiếng Đức] rằng ta *"beschließen"* ["quyết định"] một điều gì, và, với cách nói này, ta xem ra thoạt đầu hầu như là "mở ra" và "đón nhận vào" sự quy định này hay sự quy định nọ. Nhưng, đồng thời ta cũng có thể nói rằng mình đã *"entschlossen"* ["quyết định"] về điều gì đó, để, bằng cách nói này, diễn tả rằng chủ thể đi ra khỏi tính nội tâm vốn chỉ tồn tại cho riêng mình và bắt đầu làm việc với tính khách quan đứng đối diện với mình[219]. Điều này mang lại sự tiến lên từ mục đích đơn thuần chủ quan đến hành động hợp mục đích hướng ra bên ngoài.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §206

- Quan hệ mục đích luận là **suy luận**, trong đó mục đích chủ quan "kết luận" với tính khách quan ngoại tại bằng một hạn từ trung

---

[a] sich mit sich selbst zusammenschliessen / con-clude itself with itself.

[218] *"nguồn nước đầu tiên"*: ám chỉ quan niệm của *Thales* về *nước* như là luận điểm đầu tiên của triết học (Tây phương). Riêng đối với Hegel, nước cũng là *"môi trường trung tính"* trong học thuyết của Hegel về các yếu tố. (Xem: *Bách khoa thư II*. Triết học về Tự nhiên, §284).

[219] *"beschließen"* và *"sich entschließen"* (tiếng Đức) đều có nghĩa là *"quyết định" (to decide)*, nhưng hai cách nói này cho phép Hegel phân biệt hai phương diện của sự "quyết định": lấy một quyết định và quyết tâm thực hiện quyết định ấy.

gian là sự thống nhất của cả hai. Để là sự thống nhất đúng thật của cả hai, hạn từ-trung gian này phải vừa là tính chủ thể của Khái niệm-hợp mục đích, vừa là tính khách thể của khách thể-mục đích. Và vì lẽ *suy luận* diễn ra ở đây không còn ở trong sự vô hạn của sự tự do *thuần túy* mà trong sự hữu hạn của quan hệ mục đích luận giữa mục đích chủ quan và khách thể được tiền-giả định, nên hạn từ-trung gian có sự hàm hồ của việc kết hợp *hữu hạn* giữa hai phương diện:

- về phương diện chủ quan, hạn từ-trung gian của suy luận sẽ là *HOẠT ĐỘNG HỢP MỤC ĐÍCH* (zweckmäßige Tätigkeit / purposive activity / l'activité finalisée), hướng đến việc chuyển mục đích chủ quan (như là Khái niệm hiện hữu cho-mình một cách tách rời) vào trong tính khách quan;

- và, về phương diện khách quan, hạn từ-trung gian của suy luận sẽ là *PHƯƠNG TIỆN* (Mittel / means / moyen), tức bộ phận hay phương diện của tính khách quan phục vụ cho mục đích của chủ thể, vì nó được thiết định *một cách trực tiếp*. Ở §208, ta sẽ đi sâu hơn, còn ở đây chỉ lưu ý rằng: tính hữu hạn của quan hệ mục đích luận thể hiện ở sự hữu hạn của hạn từ-trung gian về cả hai phương diện: chúng *ở bên ngoài nhau*, trong chừng mực, một mặt, *hoạt động* hợp mục đích có thể sử dụng những *phương tiện* khác, và, mặt khác, các phương tiện là dửng dưng với các mục đích. *Suy luận* của tính mục đích ngoại tại này là một suy luận *hình thức* (§182) và bất tất (§184), trong đó **hạn từ-trung gian (Mitte)** có sự trừu tượng và dửng dưng của một **phương tiện đơn thuần (Mittel)**, khiến cho Khái niệm và khách thể chỉ được hợp nhất trong đó một cách ngoại tại, và tính khách quan của nó, trong quan hệ ấy, không vượt ra khỏi tính khách quan của khách thể cơ giới.

§207

1. Mục đích *chủ quan* là suy luận trong đó Khái niệm *phổ biến* tự kết hợp mình với tính cá biệt thông qua tính đặc thù,
S364 theo kiểu là: với tư cách là sự tự quy định chính mình, tính cá biệt *"phán đoán"* ["phân ly", "phân chia" một cách nguyên thủy], nghĩa là, nó không chỉ đặc thù hóa cái phổ

biến còn mang tính trực tiếp và biến nó thành một *nội dung* nhất định, mà còn thiết định *sự đối lập* giữa tính chủ quan và tính khách quan. Đồng thời, tính cá biệt, nơi chính mình, là sự quay trở lại vào trong chính mình. | Vì nó xác định rằng tính chủ thể của Khái niệm – được tiền-giả định như là đối lập lại với tính khách quan – là một cái gì khiếm khuyết so với [tính] toàn thể đã được kết hợp lại bên trong chính nó; và, qua đó lập tức hướng bản thân mình ra *bên ngoài*.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §207

- Ta ôn lại "dàn bài": ba tiểu đoạn dẫn nhập trên đây dành cho mục đích luận chỉ mới phát triển các phương diện tổng quát nhất của nó: tính chất chủ quan của việc thực hiện tích cực một mục đích (§204); sự hữu hạn ban đầu của nó (§205); và cấu trúc "suy luận" hình thức **C – Đ – P**, trong đó mục đích chủ quan (C) kết hợp với tính khách quan bên ngoài (P) bằng hạn từ trung gian được nhân đôi: *hoạt động* hợp mục đích và *các phương tiện* để thực hiện nó (Đ) (§206).

- Bây giờ, trên con đường từ mục đích chủ quan đến Ý niệm, sự phát triển cao hơn của phép biện chứng mục đích luận sẽ diễn ra trong ba giai đoạn được bàn lần lượt sau đây:

    1. về mục đích chủ quan nơi chính nó và sự vận động của nó (§207);
    2. về quan hệ trực tiếp của nó với khách thể, và, qua đó, về sự quy định khách thể như là phương tiện (§208); và
    3. về quan hệ trực tiếp của phương tiện với tính khách quan bên ngoài, và, qua đó, các khách thể cơ giới và hóa học phải phục tùng tính nhân quả của mục đích.

1. Cái toàn thể của quan hệ mục đích luận thể hiện như một suy luận chủ quan **C – Đ – P**, có điểm xuất phát trong tính cá biệt của mục đích chủ quan phiến diện (§206). Nhưng, từ khi mục đích chủ quan là Khái niệm tồn tại-cho-mình đã đi vào trong sự hiện hữu tự do (§204), mục đích cũng tồn tại trong-chính-mình, và, tuy có tính phiến diện, nhưng vẫn là một cái toàn thể, và, do đó, là một *suy luận*, trong đó Khái niệm *phổ biến* còn bất định kết hợp với

tính cá biệt được xác định một cách tuyệt đối bằng tính đặc thù nhất định của hạn từ-trung gian (§163): mục đích chủ quan được thiết định trong đó như là tính phổ biến thoạt đầu còn nội tại của một quyền lực hành động còn bất định (P), nhưng, khi tự quy định dựa theo một ý đồ đặc thù (Đ), nó chỉ còn có việc tự xác nhận chính mình và chứng minh quyền lực cá biệt của việc tự quy định (C) (§204). Chính tính cá biệt đã hoàn tất của mục đích chủ quan (quyền lực tự-quy định) sẽ thúc đẩy sự phát triển cao hơn của tính mục đích. Giống như Khái niệm-xét-như-là-Khái niệm (§165), tức với tư cách là cá biệt, tự dị biệt hóa và tự phân chia chính mình một cách tự do, và, qua đó, tái tạo sự hữu hạn của các lĩnh vực trước đó (§171), mục đích chủ quan cũng là suy luận, trong đó Khái niệm phổ biến kết hợp (thông qua tính đặc thù) với tính cá biệt theo kiểu: tính cá biệt (là sự tự-quy định) *phán đoán* ("phân chia") mục đích chủ quan, nghĩa là, xuất phát từ bản thân mục đích chủ quan, thiết định tình hình của sự phân chia và sự hữu hạn vốn đã được nêu ở §205 như là dữ kiện xuất phát của tính hợp mục đích. Vậy, chính tính cá biệt hay bản thân sự quy định tuyệt đối của mục đích chủ quan có tính phổ biến một cách cụ thể đã đặc thù hóa cái phổ biến vẫn còn bất định về nguyên tắc như là ý đồ thuần túy ban đầu của mục đích và tạo nên một *nội dung* nhất định. Và, cũng giống như ở cấp độ của phán đoán chủ quan của Khái niệm, tính cá biệt chỉ có thể quy định nội dung của vị ngữ (§§169-170) khi trước đó đã tách rời chủ ngữ cá biệt với vị ngữ phổ biến (§161), như thế, tính cá biệt (tạo nên suy luận bên trong của mục đích chủ quan) chỉ mang lại một nội dung nhất định khi đồng thời thiết định *sự đối lập* giữa tính chủ quan và tính khách quan (§205).

- Tuy nhiên, khi tự-phán đoán như thế, tính cá biệt-toàn-thể-hóa của mục đích làm cho bản thân nó trở thành *bộ phận*, vì nó không còn là kết luận của suy luận bên trong của tính mục đích nói chung nữa, mà chỉ là một trong các hạn từ của sự đối lập hữu hạn của tính mục đích bên ngoài (giống như ở cấp độ của phán đoán chủ quan, cái cá biệt không còn là "đỉnh cao" của Khái niệm-xét-như-là-Khái niệm mà chỉ là chủ ngữ của phán đoán hữu hạn: §166). Song, ngay lúc nó tự hữu hạn hóa bằng phán đoán, tính cá biệt lại đồng thời tự khẳng định và quay trở lại trong mình, trong chừng mực chính nó tự cho thấy tính phiến diện của chính mình (khi vẫn là tính toàn thể suy luận của Khái niệm). Vậy, nếu tính cá biệt của mục đích chủ quan đã tự thay đổi khi gắn liền với một

nội dung hữu hạn nhất định và đối lập với tính khách quan một cách trừu tượng, nó đồng thời quay trở lại trong chính mình, nhận ra mình là cái gì khiếm khuyết so với tính toàn thể. Từ đó, nó cũng lập tức hướng ra *bên ngoài*, vì chỉ có cách tự biến mình thành cái khác với tính chủ quan của mình, hay, nói khác đi, tự khách thể hóa, thì nó mới có thể vạch trần tính chủ quan phiến diện, và, do đó, tự bảo tồn trong sự ngang bằng với mình và hoàn toàn "kết luận" mình với mình (§204).

- Ở cấp độ hiện nay của Ý niệm trong việc thực hiện mục đích, Khái niệm mục đích luận cá biệt chỉ quay trở về lại *trong-mình* bằng cách quay ra *bên ngoài*. Sự hữu hạn phản tư này (nhờ đó mục đích chủ quan chỉ quan hệ với mình bằng cách quan hệ với cái khác (§112)) vốn đã được hàm chứa trong bản thân tính cá biệt của mục đích chủ quan, trong chừng mực chỉ bằng cách "so sánh", nghĩa là bằng một sự phản tư bên ngoài (§117) mà tính cá biệt mới vạch trần được tính chủ quan hữu hạn này, nhân danh tính toàn thể "suy luận" tiềm năng của nó. Vận động khách thể hóa thoát thai từ sự phủ nhận chính mình của tính cá biệt của mục đích chủ quan sẽ được phát triển ở tiểu đoạn tiếp theo đây.

§208

2. Trong mục đích chủ quan, *hoạt động hướng ra bên ngoài này là tính cá biệt* đồng nhất với tính đặc thù, trong đó cùng với nội dung, *tính khách quan bên ngoài cũng được bao hàm.* | Hoạt động này, trước hết, quan hệ chính mình một cách trực tiếp với khách thể và tự biến mình thành kẻ làm chủ khách thể ấy như làm chủ một *phương tiện*. Khái niệm là sức mạnh trực tiếp, bởi nó là tính phủ định đồng nhất với mình, trong đó toàn bộ *tồn tại* của khách thể chỉ được quy định như là một tồn tại mang tính *ý thể*. – Bây giờ, *toàn bộ hạn từ trung gian* là sức mạnh bên trong của Khái niệm như là sự *hoạt động*, [vì] khách thể được hợp nhất một cách trực tiếp với hoạt động ấy với tư cách là một *phương tiện* và phục tùng nó.

Trong tính hợp mục đích hữu hạn, hạn từ trung gian *bị đổ vỡ* thành hai môMen ở bên ngoài nhau: sự hoạt động và

khách thể như là phương tiện phục vụ cho hoạt động ấy. Quan hệ của mục đích – với tư cách là *sức mạnh* – với khách thể và sự phục tùng của khách thể đối với sức mạnh ấy là quan hệ *trực tiếp* (đó là *tiền đề thứ nhất* của suy luận), trong chừng mực khách thể được thiết định một cách *tự mình* như là "hư vô" ở bên trong Khái niệm với tư cách là tính ý thể tồn tại *cho-mình*. [Nhưng] bởi lẽ mục đích kết hợp mình với tính khách quan thông qua mối quan hệ này – sự hoạt động trong đó mục đích được bao hàm, và mục đích tiếp tục thống trị sự hoạt động này –, nên bản thân quan hệ [trực tiếp] này hay tiền đề thứ nhất này *trở thành cái hạn từ trung gian* mà đồng thời cũng là suy luận một cách nội tại.

Giảng thêm:

Việc *tiến hành* mục đích là con đường được trung giới của việc *thực hiện* mục đích, nhưng việc thực hiện trực tiếp cũng cần thiết không kém. Mục đích nắm lấy khách thể một cách trực tiếp, vì nó là sức mạnh đối với khách thể: tính đặc thù được
S365 bao hàm ở bên trong nó; và ở bên trong tính đặc thù này, tính khách quan cũng được bao hàm.

- Sinh thể có một thân xác; linh hồn nắm lấy thân xác, và khi làm như thế, nó đã tự khách thể hóa chính mình một cách trực tiếp. Linh hồn con người có rất nhiều việc phải làm khi biến tính thân xác của mình thành phương tiện. Con người hầu như trước hết phải chiếm hữu thân xác mình để cho thân xác là công cụ của linh hồn mình.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §208

2. Mục đích chủ quan, nơi bản thân nó, là vận động khách thể hóa, phát xuất từ sự mâu thuẫn nội tại của nó (§207). Bây giờ, ta sẽ phân tích kỹ hơn về quan hệ giữa chủ thể và khách thể quy định

việc mục đích chủ quan hướng đến khách thể bên ngoài. Nói cách khác, ta phải phân tích bản tính và các kết quả của *hoạt động* này (mới được phác họa ở §204), đó là việc thái hồi sự đối lập bên trong và bên ngoài của mục đích chủ quan và việc thực hiện nó.

- Tính cá biệt của Khái niệm là sức mạnh tác động tuyệt đối (§163). Và §207 đã xác nhận: với tư cách là *tính cá biệt* mà mục đích chủ quan tự phán đoán, tự mang lại một nội dung, thiết định trong chính mình sự đối lập giữa tính chủ thể và tính khách thể, và, khi quay về lại trong mình bằng cách quay ra bên ngoài, nó tự vạch trần sự phiến diện của nó và khắc phục sự phiến diện ấy. Vậy, chính là *tính cá biệt* khiến cho *hoạt động hướng ra bên ngoài* quan hệ với khách thể bên ngoài và mở ra suy luận mục đích luận hoàn chỉnh đã trình bày ở §206. Tính cá biệt nói ở đây là tính cá biệt của mục đích chủ quan (§207). Thế mà, trong mục đích chủ quan, tính cá biệt lại lập tức đồng nhất với tính đặc thù, vì, khác với cái cá biệt được thiết định trừu tượng bởi phán đoán về mình của Khái niệm (§163, cuối *Nhận xét*), mục đích chủ quan cá biệt không phải là cái gì trống rỗng mà là một sức mạnh tuyệt đối của việc quy định và tự-quy định, chứ không dừng lại ở tính phổ biến và sự vô-quy định lúc ban đầu. Giống như Khái niệm chủ quan lấy lại tính đặc thù vốn quy định nó ở trong tính cá biệt (§163), để, tự đặc thù hóa tích cực trong phán đoán (§§165-166) và rút cục, tự quy định như khách thể trực tiếp (§162), thì mục đích, như là tính cá biệt cụ thể, là sức mạnh tuyệt đối để đặc thù hóa tính phổ biến về nguyên tắc của nó, biến nó thành một nội dung mục đích luận nhất định và, trong các tính quy định đặc thù của khách thể bên ngoài, buộc khách thể bên ngoài phải phục tùng Khái niệm chủ quan đã thiết định nó (§207). Theo nghĩa ấy, tính đặc thù của mục đích chủ quan bao hàm tính đặc thù của nội dung, hay đúng hơn, tính đặc thù của tính khách quan bên ngoài. Từ đó, *hoạt động* mục đích luận *hướng ra bên ngoài* thoạt đầu sẽ quan hệ *một cách trực tiếp* với khách thể, trong chừng mực hoạt động ấy chính là *tính cá biệt* này, tức tính cá biệt, trong mục đích chủ quan, lập tức đồng nhất với tính đặc thù, trong đó, ngoài nội dung ra, cũng *bao hàm* cả tính khách quan bên ngoài.

- Điều quan trọng cần chú ý ở đây là: thoạt đầu có một quan hệ *trực tiếp* của hoạt động được triển khai bởi mục đích chủ quan cá biệt với tính khách quan bên ngoài, *trước khi* có sự triển khai *gián tiếp* (được trung giới) của suy luận mục đích luận hoàn chỉnh, qua

đó mục đích chủ quan chỉ "kết luận" với tính khách quan bên ngoài bằng sự trung giới của hoạt động hợp mục đích và của những phương tiện (§206). Nhưng, quan hệ trực tiếp nói ở đây là quan hệ, qua đó tạo nên hạn từ-trung gian của suy luận mục đích luận, tức tạo nên sự thống nhất trực tiếp giữa hoạt động và khách thể-phương tiện làm nhiệm vụ trung giới giữa mục đích chủ quan và khách thể bên ngoài. Hay, nói khác đi, vì lẽ quan hệ mục đích luận hoàn chỉnh là suy luận **C – Đ – P**, trong đó mục đích chủ quan (C) "kết luận" với tính khách quan bên ngoài (P) bằng hạn từ-trung gian gấp đôi của hoạt động mục đích luận và những phương tiện của việc thực hiện (Đ), nên quan hệ trực tiếp là quan hệ tạo nên tiền đề thứ nhất C – Đ của suy luận này, tức quan hệ qua đó hoạt động của mục đích chủ quan cá biệt (C) lập tức *"chiếm đoạt"* khách thể bên ngoài như một *phương tiện* đặc thù (Đ) cho việc thực hiện phổ biến hóa chính mình trong cái toàn thể của tính khách quan bên ngoài. Hoạt động của mục đích, tức cái Tự ngã chủ quan hay Khái niệm của nó, là *sức mạnh (Macht)* trực tiếp *"chiếm đoạt"* hay *"làm chủ" (bemächtigen)* khách thể và buộc khách thể phục vụ cho nó như là phương tiện, vì Khái niệm là tính phủ định đồng nhất với mình, nghĩa là, sự phủ định của phủ định hay tính phủ định tuyệt đối, là cái tồn tại-cho-mình vô hạn và được quy định một cách tuyệt đối bao hàm trong sự đồng nhất năng động của nó mọi tồn tại và mọi sự thay đổi trực tiếp như một môment đơn thuần có tính ý thể của tính vô hạn đúng thật của nó.

- Trong tính phủ định đồng nhất với mình tạo nên sức mạnh tuyệt đối của Khái niệm mục đích luận này, *tồn tại* trực tiếp của khách thể cơ giới và hóa học trở nên trong suốt trong sự ánh hiện-trong-chính-mình của Khái niệm (§159) và hoàn toàn bị quy định như là một tồn tại *ý thể* (§95), không thể kháng cự lại sức mạnh bản thể của mục đích chủ quan. Tuy nhiên, tính hữu hạn và tính ngoại tại của quan hệ mục đích luận (§205) có hệ quả là: tính chủ quan của mục đích và tính khách quan của khách thể (phục vụ như là phương tiện) *chưa* hợp nhất lại trong sự tự do tuyệt đối của Ý niệm. Do đó, việc chiếm đoạt hay làm chủ trực tiếp của mục đích đối với khách thể (là phương tiện để nó tự thực hiện) không có sự sáng sủa tự do của Khái niệm hay của Ý niệm, mà thoạt đầu còn giấu mình trong sự tất yếu mù quáng của một sức mạnh bản thể (§151); ngược lại, tính công cụ (tính phương tiện) bị thiết định trực tiếp của khách thể vẫn còn ngoại tại đối với khách thể theo

nghĩa, một mặt, khách thể có một phương diện độc lập-tự tồn khiến nó không chỉ là phương tiện, và, mặt khác, tính phương tiện của nó cũng có thể dành cho những mục đích chủ quan khác hoặc dửng dưng với các sự áp dụng khách quan khác nữa.

- Nhờ vào sự phát triển của tiền đề thứ nhất này, suy luận mục đích luận được phác họa ở §206 bắt đầu triển khai cụ thể hơn: §207 đã phơi bày suy luận bên trong của đối cực nhỏ (mục đích chủ quan), và, từ nay, hạn từ-trung gian toàn diện của suy luận mục đích luận không phải là một tính đặc thù trừu tượng nào đó mà là sự thống nhất cụ thể của mục đích chủ quan và tính khách thể bên ngoài như là kết quả trực tiếp của việc làm chủ của mục đích đối với khách thể phục vụ như phương tiện. Tương ứng với điều đã được nói ở §206, *hạn từ-trung gian toàn bộ* của suy luận mục đích luận, từ nay, là sự thống nhất kết hợp *hoạt động hợp mục đích* và *phương tiện*, tức sức mạnh còn nội tại và ẩn giấu nhưng có tư thế *làm chủ* của Khái niệm như là *hoạt động* mà khách thể, như là *phương tiện* được hợp nhất một cách trực tiếp và ở tư thế phục tùng.

§209

3. Ngay cả trong việc gắn kết với phương tiện của mình, hoạt động có mục đích vẫn còn bị hướng ra bên ngoài, vì mục đích cũng *không* đồng nhất với khách thể, cho nên mục đích vẫn còn phải được trung giới với khách thể. Trong *tiền đề thứ hai* này, phương tiện – như là khách thể – ở trong mối quan hệ *trực tiếp* với cái đối cực *khác* của suy luận, đó là với tính khách quan như cái gì đã được tiền-giả định, tức với chất liệu. Mối quan hệ này là lĩnh vực của cơ giới luận và hóa học luận nhưng bây giờ *phục vụ* cho mục đích, [vì] mục đích là chân lý và là Khái niệm tự do của cả hai. Việc sau đây: mục đích chủ quan – với tư cách là sức mạnh đối với hai tiến trình này (trong đó *cái khách thể* bị tận dụng thông qua việc cọ xát lẫn nhau và tự thủ tiêu) – giữ mình *đứng bên ngoài* các tiến trình ấy và *tự bảo tồn chính mình* ở trong các

tiến trình ấy chính là *Mẹo lừa hay Trò ranh mãnh của lý tính*[a].

Giảng thêm:

Lý tính cũng *ranh mãnh* không kém gì việc nó *đầy sức mạnh*. Mẹo lừa hay trò ranh mãnh của nó nói chung là ở trong hoạt động *làm trung giới*, nghĩa là, trong khi nó để cho những khách thể tác động lên nhau dựa theo bản tính tự nhiên của chúng và để cho chúng vắt kiệt sức nhau mà không tự can thiệp trực tiếp vào trong tiến trình ấy, nó chỉ nhằm tiến hành mục đích *của chính mình*. Trong nghĩa này, ta có thể nói rằng, đối với thế gian và diễn trình của thế gian, Thượng đế Quan phòng[b] hành xử như là Mẹo lừa tuyệt đối. Thượng đế để cho con người tha hồ làm những gì họ thích dựa theo những đam mê và lợi ích đặc thù của con người, và kết quả là sự hoàn thành những ý đồ *của Thượng đế*. | Những ý đồ này là cái gì khác so với những mục đích của những con người được Thượng đế sử dụng lúc đầu.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §209

3. Sau khi bàn về mục đích chủ quan nơi chính nó (§207), rồi về việc "làm chủ" trực tiếp của nó đối với khách thể (xét như phương tiện) (§208), bây giờ, trong bước thứ ba, ta nghiên cứu quan hệ trực tiếp của khách thể-phương tiện với tính khách quan bên ngoài, qua đó, cho thấy rằng những khách thể cơ giới và hóa học đều phục tùng tính nhân quả của mục đích.

- Giai đoạn sau cùng này là giai đoạn của mục đích đã được thực hiện hay đã được tiến hành, vì đó là sự cùng thâm nhập vào nhau giữa mục đích chủ quan và tính khách quan bên ngoài thông qua

---

[a] die List der Vernunft / the cunning of Reason; [b] die göttliche Vorsehung / divine Providence.

sự trung giới hoàn tất của hoạt động mục đích luận và của phương tiện của nó. Ở giai đoạn làm chủ trực tiếp đối với phương tiện (§208), hoạt động mục đích luận này, cùng với phương tiện của nó, còn *hướng ra bên ngoài*. Thật thế, trong phương tiện, mục đích là đồng nhất với khách thể, vì tính phủ định tuyệt đối của nó làm chủ bằng sức mạnh đối với *tồn tại* của khách thể và biến nó thành phương tiện. Nhưng, sự đồng nhất hóa này vẫn còn mang tính *trực tiếp*, *ngoại tại* và *đứng dưng* và không đạt được cái toàn thể của khách thể, vì khách thể vẫn còn giữ lại một phương diện độc lập-tự tồn trực tiếp, qua đó nó không đồng nhất với mục đích.

- Nói ngắn, do sự trực tiếp của tiền đề thứ nhất, vận động – qua đó mục đích chủ quan đồng nhất hóa với một bộ phận của khách thể như là với phương tiện của nó – chỉ là một phán đoán khẳng định quay trở lại thành phán đoán phủ định (§172): mục đích là đồng nhất với khách thể ở trong phương tiện *xét như là* phương tiện, nghĩa là, trong phương tiện tỏ rõ là phương tiện; nhưng, đồng thời, mục đích *không* đồng nhất với khách thể ở trong phương tiện xét như là *phương tiện*, nghĩa là, trong phương tiện như là cái trung gian đứng dưng. Vì thế, khi hướng ra bên ngoài, mục đích, trước khi là hoàn tất, trước hết phải được trung giới với khách thể bên ngoài, và, như thế, là đồng nhất hóa *một cách cụ thể* với khách thể ấy. Sự *trung giới* (cho phép có sự đồng nhất hóa hoàn tất ấy) chính là sự trung giới của phương tiện giữa mục đích và khách thể bên ngoài, mà các hạn từ (tức phương tiện và khách thể bên ngoài) tạo nên tiền đề thứ hai của suy luận mục đích luận, rút cục cho phép mục đích chủ quan hợp nhất một cách cụ thể với tính khách quan được tiền-giả định.

- Trong *tiền đề thứ hai* này (Đ – P) của suy luận mục đích luận C – Đ – P, phương tiện đặc thù (Đ), trong chừng mực không chỉ là phương tiện đối với mục đích mà còn là một khách thể liên hệ với những khách thể khác, mở ra cả một thế giới khách quan bên ngoài (P). Chính xác hơn, phương tiện, với tư cách là khách thể, trong tiền đề thứ hai này, ở trong quan hệ *trực tiếp* với đối cực *khác* của suy luận, tức, không còn là mục đích chủ quan như trong tiền đề thứ nhất (C – Đ) (§208) mà là tính khách quan như là được tiền giả định đối với mục đích và thể hiện ra như là *chất liệu* cho sự thực hiện nó (§205). Quan hệ này giữa phương tiện với khách thể bên ngoài là trực tiếp (và tạo nên một tiền đề: §185), vì bản thân khách thể-phương tiện và khách thể bên ngoài

là những khách thể ngoại tại đối với nhau. Tuy nhiên, trong quan hệ trực tiếp này, chính khách thể-phương tiện trực tiếp "làm chủ" đối với khách thể bên ngoài, vì, nhờ vào tiền đề thứ nhất, nó gắn liền với hoạt động-đầy sức mạnh của mục đích chủ quan trong tính phủ định tuyệt đối của nó. Đó là lý do tại sao quan hệ này giữa phương tiện với chất liệu cơ giới và hóa học của tính khách quan bên ngoài là lĩnh vực, nơi đó, qua sự trung gian của phương tiện và hoạt động của nó đối với khách thể, mục đích buộc các tiến trình cơ giới và hóa học phục vụ cho mình. Đó là lĩnh vực của cơ giới luận và hóa học luận *phục vụ cho* mục đích (*"dem Zweck dienenden"*), còn mục đích là chân lý và là Khái niệm tự do của chúng. Ta thấy: trong tính hợp mục đích, cơ giới luận và hóa học luận lại tái xuất hiện ở đây, nhưng không còn như trong lĩnh vực của bản thân chúng trước đây nữa mà được nắm lấy *một cách ý thể*, nghĩa là: chúng không gì khác hơn là *chất liệu* cho việc thực hiện của mục đích. Tuy nhiên, việc buộc tính khách quan cơ giới và hóa học phải phục tùng mục đích hoàn toàn không phải là việc làm tùy tiện. Thật vậy, các tiến trình cơ giới và hóa học đã cho thấy: chúng chuyển vào trong mục đích một cách tự phát như vào trong chân lý sát cận của chúng, tức vào trong Khái niệm hiện hữu cho-mình một cách tự do của chúng. Khi phục tùng mục đích, tính khách quan chỉ quay trở về lại trong Khái niệm của chính nó, vốn trước nay chỉ mới được tiền-giả định một cách chủ quan. Như thế, hoạt động phủ định do mục đích áp đặt lên khách thể cơ giới và hóa học (thông qua phương tiện) không phải là một sự áp đặt trừu tượng, từ bên ngoài mà là *sự thay đổi*, *sự chuyển hóa*, và, rút cục, là *sự thải hồi* của tính khách quan trong chính mình. Chính phương diện quan trọng này cần được xem xét kỹ hơn dưới đây.

- Mục đích chủ quan, – như đã thấy, là chân lý để cơ giới luận và hóa học luận quay về – là bản thân sức mạnh làm chủ các tiến trình này, trong đó khách thể bên ngoài, nhờ vào lao động của khách thể-phương tiện, tự thải hồi chính mình nhằm phục vụ cho mục đích. Thế giới khách quan – hay, nói như Hegel, "cái khách quan" – được hình thành từ tổng thể những khách thể và phương tiện – tỏ ra là một thế giới *đầy bạo lực*, nơi đó những khách thể va chạm nhau, kết hợp với nhau, tận dụng lẫn nhau, và rút cục, tự thải hồi vì lợi ích của mục đích vốn tự thực hiện ở bên trong chúng và thông qua chúng, nghĩa là: sử dụng chúng cho ý đồ của mình. Trong tiến trình này, mục đích là cái gì thoạt đầu mang tính

chu quan và, do đó, được tiền-gia định một cách trừu tượng, nhưng rồi, qua tiến trình, đã hoàn toàn tự thực hiện phù hợp với ý đồ ban đầu. Nói cách khác, trong bản thân những khách thể, mục đích *tự-bảo tồn mình* ("das in ihnen sich Erhaltende", §204). Khi làm chủ tính khách quan cơ giới và hóa học, mục đích đúng là *sức mạnh* cưỡng chế các tiến trình ấy. Tuy nhiên, mục đích không còn thuộc về lĩnh vực của sự *tất yếu mù quáng* giống như bản thể: hoạt động của nó cũng không còn chỉ là một sự hiện hữu bên cạnh những hiện hữu khác, đánh mất chính mình trong sự tất yếu ngoại tại. Ngược lại, mục đích là Khái niệm đang hiện hữu cho-mình: nó chỉ tự *"bảo tồn" (erhält) trong những khách thể* bằng cách luôn *"giữ mình" (hält) ở bên ngoài* những khách thể với tư cách là nguyên tắc tự do và hoàn tất của ý đồ. Đó là lý do tại sao mục đích không chỉ là *sức mạnh* mà còn *ranh mãnh* nữa.

- Thật thế, nó không can thiệp trực tiếp và không phó thác tính khách quan cơ giới và hóa học cho sự tất yếu mù quáng và bạo lực để cũng bị tiêu vong như bất kỳ một khách thể bất tất nào khác. Trái lại, nó đẩy sự trung giới của khách thể-phương tiện vào giữa nó và khách thể bên ngoài, mà số phận của khách thể-phương tiện là phải đương đầu đầy bạo lực với tính khách quan cơ giới và hóa học, tận dụng và khai thác cho lợi ích của mục đích như là Khái niệm thống trị. Qua đó, mục đích thoát ra khỏi sự hỗn độn cơ giới và hóa học để gián tiếp tự thực hiện chính mình như là Khái niệm tự-mình-và-cho-mình. Tóm lại, kết quả của các tiến trình cơ giới và hóa học là: trong chúng, "cái khách quan" bị tận dụng và tự-thải hồi trong sự va chạm lẫn nhau giữa các yếu tố. Vì thế, việc mục đích chủ quan – vừa là sức mạnh làm chủ các tiến trình, vừa giữ mình đứng bên ngoài những khách thể và là cái gì tự bảo tồn trong chúng – chính là ***TRÒ RANH MÃNH*** hay ***MẸO LỪA (LIST)*** của lý tính hay của Khái niệm.

§210

Như thế, mục đích đã được thực hiện là *sự thống nhất đã được thiết định* giữa cái chủ quan và cái khách quan. Nhưng, sự thống nhất này, về cơ bản, được xác định theo
S366 **kiểu: cái chủ quan và cái khách quan chỉ được "trung lập hóa" và được thủ tiêu, vượt bỏ trong *tính phiến diện* của**

chúng, trong khi cái khách quan phải phục tùng và được làm cho phù hợp với mục đích [vì] mục đích là Khái niệm tự do, và, do đó, là sức mạnh hay quyền lực thống trị lên cái khách quan. Mục đích *tự bảo tồn* chính mình đối lập lại và ở bên trong cái khách quan, bởi nó không chỉ đơn thuần là mômen chủ quan *phiến diện*, tức cái đặc thù, mà còn là cái phổ biến cụ thể, là sự đồng nhất tồn tại tự-mình của cả hai (cái chủ quan và cái khách quan). Được phản tư một cách đơn giản vào trong-mình, cái phổ biến này là *nội dung*; nội dung này vẫn giữ nguyên *là một*, xuyên suốt qua mọi hạn từ này của suy luận và xuyên suốt qua sự vận động của chúng.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §210

- Sau *ba* bước phát triển của suy luận mục đích luận (§§207-209), phần dành cho *Mục đích luận* kết thúc cũng bằng *ba* tiểu đoạn: §210 xác định: mục đích đã được thực hiện (kết quả của suy luận mục đích luận) là sự thống nhất của chủ thể và khách thể; §211 nhấn mạnh sự hữu hạn của bản thân mục đích khi đã được tiến hành; và §212 đánh dấu bước chuyển từ mục đích đã được thực hiện sang *Ý niệm*.

- Khi phát triển giai đoạn thứ ba của suy luận mục đích luận (§209), ta đã thấy mục đích chủ quan tự thực hiện bằng *sức mạnh* và sự *ranh mãnh* ngay trong lòng tính khách quan bên ngoài như thế nào. Bây giờ, trước hết cho thấy mục đích đã được thực hiện là sự thống nhất hoàn tất của cái chủ quan và cái khách quan như thế nào. Như đã thấy, mục đích chủ quan, *về nguyên tắc hay một cách mặc nhiên, tiềm năng*, đã là sự thống nhất giữa chủ thể và khách thể, vì, khi tự vạch trần tính phiến diện của chính mình cũng như tính hư vô của khách thể được tiền-giả định, mục đích chủ quan tự nó là hoạt động nhằm thủ tiêu, thải hồi sự đối lập này giữa cái chủ quan và cái khách quan, cũng như thiết định hoạt động này một cách minh nhiên như là đồng nhất với tính toàn thể-khái niệm của chính nó (§204). Mục đích đã được thực hiện là kết quả của tiến trình này và, do đó, là sự thống nhất *được thiết định* của cái chủ quan và cái khách quan.

- Mục đích chủ quan và khách thể bên ngoài không còn là các khách thể ở trong mối quan hệ cơ giới và hóa học đối với nhau nữa: trong hai khách thể này, thì một bên là mục đích vốn là Khái niệm tồn tại tự do, cho-mình như là Khái niệm và từng bước khẳng định sức mạnh không chế và ranh mãnh đối với mọi tính khách quan. Do đó, mục đích đã được thực hiện là sự thống nhất *được thiết định* của cái chủ quan và cái khách quan, nhưng sự thống nhất này được quy định một cách bản chất theo kiểu: cái khách quan phục tùng và tương ứng với mục đích chủ quan, trong chừng mực mục đích chủ quan là Khái niệm tự do và là sức mạnh không chế cái khách quan. Cái bị "trung lập hóa" trong việc thực hiện mục đích chỉ là tính chủ thể *trừu tượng* của mục đích, cũng như tính khách thể được tiền-giả định một cách trừu tượng của *chất liệu* của mục đích luận (§204). Một mặt, tính khách quan tiếp tục tồn tại như là sự bền vững của mục đích đã tự mang lại cho mình một thực tại, nơi đó mục đích tự bảo tồn trong sự ngang bằng với Khái niệm của chính nó. Và, mặt khác, tính chủ quan tồn tại theo nghĩa là sự thống nhất của chủ thể và khách thể-đã-được-thực hiện không chỉ là một sự thống nhất mang tính *bản thể* (mù quáng) mà là một sự thống nhất mang tính Khái niệm đúng thật (§158), nghĩa là, một sự thống nhất nơi đó Khái niệm – vừa là tự do, vừa toàn diện của Logos – tự phát triển bằng cách tiếp tục chính mình một cách tuyệt đối ở trong cái khác của nó (§§160, 161). Vậy, mục đích đã được thực hiện là chủ quan theo nghĩa mạnh mẽ và tích cực rằng, trong nó, mục đích đã tự phát triển *như là một chủ thể*, tức như *một cái phổ biến* tự khẳng định trong *tính cá biệt* tự do của nó ngay trong lòng *tính quy định đặc thù* của mình (§§162, 163). Thật thế, mục đích *tự bảo tồn* đối diện với cái khách quan và ở trong cái khách quan, nghĩa là, tự thực hiện và tự "kết luận" với mình (§§204, 209). Nó tự bảo tồn *đối diện* hay *đối lập lại* cái khách quan theo nghĩa: nó chỉ tự thực hiện trong cái khách quan khi *giữ mình đứng bên ngoài* cái khách quan với tư cách là chủ thể làm chủ khách thể và buộc khách thể phải phục tùng cho việc thực hiện chính mình (§209). Sở dĩ mục đích tự bảo tồn *đối diện* với khách thể và *trong* khách thể là vì nó không chỉ là cái chủ quan *phiến diện* (§204) và đã được phủ định một cách hiện thực bởi sự phát triển của suy luận mục đích luận (nếu giả thử nó chỉ là chủ thể phiến diện, mục đích chỉ là môment nhất định và bộ phận của tính đặc thù). Thay vì là cái chủ quan phiến diện và do đó, là cái đặc thù, mục đích – trước hết với tư cách là Khái niệm tồn tại tự do, cho-mình – là cái *phổ biến cụ thể*

theo nghĩa nó tự tiếp tục một cách tuyệt đối trong cái khác của nó và tuyệt đối đồng nhất với mình ngay trong lòng sự quy định rằng nó phải tự cá biệt hóa. Nó là sự đồng nhất thường trực của chủ thể và cái khác khách quan của nó, tức về mặt *tự-mình* (mặc nhiên), nó là một tính phổ biến.

- Nhưng, sự đồng nhất của mục đích phổ biến (sự tiếp tục một cách tuyệt đối trong tính khách quan đặc thù và kết hợp với tính cá biệt tự do của mình) không chỉ ở bình diện *hình thức* của sự phản tư lẫn nhau giữa các tính quy định khác nhau của Khái niệm, mà cả ở bình diện *nội dung*, vì, khi vẫn đồng nhất về mặt hình thức với mình thông qua sự phát triển dị biệt hóa của mình, tính phổ biến *cụ thể* của mục đích tự phản tư đơn giản trong mình và, do đó, là *nội dung* đồng nhất của mục đích: nội dung này vẫn là *cùng một cái* kinh qua toàn bộ ba hạn từ của suy luận và sự vận động của chúng. Thật thế, *nội dung* của mục đích vẫn luôn là "*cùng một cái*", vì mục đích đã được thực hiện không gì khác hơn là mục đích chủ quan ban đầu. Chính theo nghĩa đó mà mục đích đã được thực hiện là sự thống nhất *được thiết định* của cái chủ quan và cái khách quan. Trước khi đặt chân đến ngưỡng cửa của Ý niệm, ta cần xét xem sự thống nhất này vẫn còn *hữu hạn* ở chỗ nào.

§211

Nhưng, trong tính hợp mục đích *hữu hạn*, ngay cả mục đích đã được hoàn tất vẫn còn là một cái gì bị gãy vỡ ở bên trong nó, không khác gì cái hạn từ trung gian và cái mục đích ban đầu. Ở đây, chỉ có *một hình thức* đã được thiết định *một cách ngoại tại* ở trong chất liệu có sẵn từ trước là được xác lập mà thôi; và do nội dung bị hạn chế của mục đích, hình thức này cũng đồng thời là một sự quy định bất tất. Vì thế, mục đích đã đạt được chỉ đơn thuần là một khách thể để rồi một lần nữa lại trở thành một phương tiện hay một chất liệu cho những mục đích khác, và cứ như thế cho đến vô tận.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §211

- Mục đích đã được thực hiện hay tiến hành là cái phổ biến cụ thể tự bảo tồn trong tiến trình khách quan và tự mang lại cho mình tính khách quan vốn thoạt đầu thiếu tính chủ quan phiến diện. Nhưng, vì lẽ trong tính mục đích hữu hạn hay ngoại tại, tính khách quan (mà mục đích chủ quan sẽ hợp nhất) là một cái tiền-giả định, một chất liệu được cho, do đó, bản thân mục đích được tiến hành cũng là một cái gì *"bị đó vỡ trong chính mình" (ein in sich Gebrochenes)* giống như hạn từ-trung gian và mục đích ban đầu. Mục đích ban đầu này là cái gì bị đổ vỡ trong chính mình, trong chừng mực, do tính chủ quan phiến diện đối lập với tính khách quan được tiền-giả định, nó là sự mâu thuẫn nội tại của sự đồng nhất với mình và do đó là hữu hạn ngay bên trong bản thân nó khi sự đối lập bên trong dẫn đến một sự khác nhau giữa nội dung của mục đích và cái toàn thể Khái niệm của hình thức chủ quan của nó (§205). Tương tự như thế, sự hữu hạn của tính mục đích ngoại tại có hệ quả là: hạn từ-trung gian của suy luận là một tồn tại bị đổ vỡ thành hai mômen ở bên ngoài nhau, đó là hoạt động và khách thể-phương tiện (§§206, 209). Sau cùng cũng thế, mục đích đã được tiến hành cũng là cái gì bị đổ vỡ trong chính nó giống như hạn từ-trung gian và mục đích ban đầu. Suy luận hoàn tất của mục đích luận chỉ thiết lập một *hình thức* được thiết định *một cách ngoại tại* giống như chất liệu "được cho". Chất liệu được cho này tuy có một tính quy định hay một hình thức mới, qua đó sự độc lập-tự tồn trực tiếp của nó bị phủ định và nó phải phục tùng mục đích chủ quan, nhưng, vì là một tính khách quan "được cho", tự mình là dửng dưng với mục đích, nên hình thức mới mẻ này vẫn ở bên ngoài nó và chỉ tạo nên cùng với nó một sự thống nhất "bị đổ vỡ". Tính ngoại tại này của hình thức mục đích luận trong quan hệ với chất liệu được cho vẫn còn thể hiện sự bất tất của tính quy định hình thức đang bàn.

  Thật thế, hình thức này là sự phủ định, qua đó hành động hợp mục đích áp đặt lên chất liệu khách quan cái nội dung theo ý đồ của mục đích chủ quan. Thế mà, trong tính mục đích bên ngoài hiện nay của Logos, cái nội dung mục đích luận (Zweck-Inhalt) này là hữu hạn, bị hạn chế và bất tất (§205). Từ đó, tính hình thức tương ứng với nội dung bất tất này bản thân cũng là tính quy định

bất tất trong quan hệ với sự tất yếu bên trong của khách thể bên ngoài.

- Do đó, việc tiến hành mục đích không thay đổi triệt để tính khách quan bên ngoài, vì nó tự giới hạn ở việc áp đặt một hình thức bất tất, ngoại tại. Cũng thế, mục đích đã đạt được vẫn chỉ là một khách thể như mọi khách thể khác, dửng dưng với tính hợp mục đích ngoại tại được tiến hành ở trong nó, một khách thể, đến lượt nó, là dửng dưng đối với việc là chất liệu ngoại tại cho những mục đích khác, rồi bản thân những mục đích này, khi đã được thực hiện, lại vẫn là những khách thể có thể phục vụ một cách dửng dưng cho những mục đích khác nữa, và cứ thế *đến vô tận*.

Đầu tiểu đoạn sau §212, ta sẽ xem cái gì ẩn giấu đằng sau tiến trình đến cái vô tận *tồi* này.

§212

**Nhưng, trong việc thực hiện mục đích, điều xảy ra một cách *tự-mình* là: *tính chủ quan phiến diện* được thủ tiêu, vượt bỏ cùng với vẻ ngoài của một sự độc lập-tự chủ khách quan đứng đối lập lại với nó. Khi nắm lấy phương tiện, Khái niệm thiết định chính mình như là bản chất của khách thể. | Về mặt *tự-mình*, sự độc lập-tự chủ của khách thể đã bị tiêu tan ở trong các tiến trình cơ giới và hóa học; và khi chúng diễn ra dưới sự ngự trị của mục đích, thì ngay cả *vẻ ngoài* của sự độc lập-tự chủ này – tức cái phủ định *đối lập lại với Khái niệm* – cũng tự thủ tiêu chính mình. Nhưng, vì lẽ mục đích đã được thực hiện *chỉ* được xác định như là phương tiện và chất liệu, khách thể này đã được thiết định lập tức như là cái gì trống rỗng, vô hiệu tự-mình và chỉ đơn thuần có tính ý thể. Và, qua đó, sự đối lập giữa *nội dung* và *hình thức* cũng tiêu biến luôn. Song, bởi lẽ mục đích kết hợp chính mình với chính mình thông qua việc thủ tiêu, vượt bỏ những sự quy định-hình thức, nên hình thức được thiết định như là *đồng nhất* với mình, và, do đó, như là nội dung, khiến cho Khái niệm, với tư cách là *sự hoạt động của hình*
S367 *thức*, chỉ có *bản thân mình* làm *nội dung*. Cho nên, thông**

qua toàn bộ tiến trình này, cái trước đây là Khái niệm của mục đích thì nay *đã được thiết định*: sự thống nhất *tự-mình* của cái chủ quan và cái khách quan bây giờ được thiết định như là *tồn tại-cho mình*: Đó chính là *Ý niệm*[a].

Giảng thêm:

Tính hữu hạn của mục đích là ở chỗ: trong việc thực hiện nó, chất liệu đã được sử dụng như phương tiện chỉ được thâu gồm vào bên dưới nó một cách ngoại tại và được làm cho phù hợp, thích nghi với nó. Nhưng, trong thực tế, khách thể *tự-mình [mặc nhiên]* là Khái niệm, và khi Khái niệm, với tư cách là mục đích, đã được thực hiện ở trong khách thể, mục đích này chỉ là sự bộc lộ ra bên ngoài của cái bên trong của chính khách thể. Như thế, tính khách quan hầu như chỉ là một cái vỏ bọc mà Khái niệm nằm ẩn mình ở bên trong. Trong lĩnh vực của cái hữu hạn, ta không thể trải nghiệm hay nhìn thấy rằng mục đích đã đạt được một cách đúng thật. Vì thế, việc hoàn tất của mục đích vô hạn chỉ là ở chỗ thủ tiêu, vượt bỏ ảo tưởng lừa dối rằng nó [mục đích vô hạn] vẫn chưa được hoàn thành. Cái Thiện, cái Thiện tuyệt đối tự hoàn tất chính mình một cách vĩnh cửu ở trong thế gian, và kết quả là: nó đã hoàn tất tự-mình-và-cho-mình và không cần phải chờ đợi ta [mới diễn ra điều ấy]. Đó là ảo tưởng lừa dối, trong đó ta đang sống và đồng thời, chính duy nhất ảo tưởng này mới là yếu tố hành động làm nền tảng cho sự quan tâm [của ta] ở trong thế gian. Chính ở bên trong diễn trình của nó mà Ý niệm tạo ra ảo tưởng này cho chính nó; nó thiết định một cái khác đối lập lại với chính nó, và hành động của nó là ở chỗ thủ tiêu, vượt bỏ ảo tưởng lừa dối này. Chỉ từ sai lầm này mà Chân lý mới ra đời, và chỉ ở trong sai lầm ấy mới có sự hòa giải [của chúng ta] với sai lầm và với tính hữu hạn. Bản thân cái tồn tại-khác hay sai lầm – khi đã được thủ tiêu, vượt bỏ – là một môment tất yếu

[a] die Idee / the Idea.

[và cần thiết] của Chân lý: *Chân lý chỉ [có thể] tồn tại bằng cách tự biến chính mình thành kết quả của chính mình.*

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §212

- Kết quả của hoạt động mục đích luận không gì khác hơn là một khách thể được quy định bởi một mục đích ở bên ngoài nó. Thế mà, đó chính là định nghĩa về một *"phương tiện"* (§§206, 208). Vâng, bản thân mục đích được tiến hành là một phương tiện phục vụ cho những mục đích khác, và cứ thế đến vô tận, theo kiểu không có bất kỳ một khách thể lôgíc nào lại không thể được xem một cách dứng dưng như là phương tiện hay như là mục đích đã được thực hiện (ví dụ: "hạn độ" sử dụng các phạm trù về chất và lượng như là phương tiện để thực hiện chính nó. Rồi, do sự trực tiếp của nó, "hạn độ", tuy là Khái niệm đã được thực hiện trong lĩnh vực Tồn tại, nhưng cũng chỉ là một phương tiện cho một mục đích cao hơn, đó là để cho Khái niệm tự thực hiện ở trong Bản chất v.v...).

- Cơ sở của sự hữu hạn và sự không-hoàn tất này của bản thân tính mục đích đã hoàn tất chính là *sự trực tiếp* của các hạn từ của suy luận mục đích luận. Suy luận này cũng có cùng những khuyết điểm giống như suy luận hình thức hay suy luận về chất nói chung, tức, các tiền đề là những quan hệ trực tiếp, khiến cho chỉ có chân lý trong quan hệ của các hạn từ dị biệt hóa được nối kết bằng một hạn từ-trung gian vốn là sự thống nhất của chúng (§185). Ta ở trong một vòng xoay không ngừng, từ sự trung giới này đến sự trung giới khác, từ mục đích thành phương tiện và từ phương tiện thành mục đích và ta rơi vào một cái vô tận tồi. Tuy nhiên, trong thực tế, *tình hình lại khác.*

- §207 đã cho thấy: bản thân chủ ngữ của suy luận mục đích luận là một suy luận. Bản thân hạn từ-trung gian cũng là một suy luận. Ngay cả quan hệ trực tiếp giữa phương tiện và khách thể bên ngoài (§209) cũng là một suy luận. Thật thế, phương tiện bất tính khách quan bên ngoài phải phục tùng bởi tiến trình cơ giới và hóa học lại tái xuất hiện ở đây, nhưng dưới sự chế ngự của mục đích (§209). Các hạn từ của suy luận mục đích luận thực ra ít có tính trực tiếp hơn và lại phức tạp hơn so với thoạt đầu, cho thấy sự

hữu hạn của tính mục đích ngoại tại đã *mặc nhiên* được khắc phục. Đây là điều cần làm rõ trong §212 này.

- Sự hữu hạn của tính mục đích ngoại tại có cơ sở ở trong *sự trực tiếp* của các hạn từ của suy luận mục đích luận và thể hiện bởi tính ngoại tại (tính ở bên ngoài nhau) của mục đích được tiền-giả định một cách chủ quan và chất liệu được tiền-giả định một cách khách quan (§205). Tuy nhiên, điều gì ẩn giấu trong sự thực hiện của mục đích và sự xuất hiện của tiến trình đến vô tận của nó?

  Điều trước hết – không phải *cho* bản thân mục đích mà là *tự-mình* hay *cho-ta* –, đó là: *tính chủ quan phiến diện* của mục đích đã được thủ tiêu, thải hồi. Thật thế, mục đích đã được thực hiện là sự thống nhất *được thiết định* của cái chủ quan và cái khách quan, và, trong sự thống nhất này, tính phiến diện chủ quan của mục đích đã bị vô hiệu hóa (§210). Đồng thời, vẻ độc lập-tự tồn của khách thể đối diện với mục đích chủ quan cũng bị thủ tiêu, thải hồi, vì mục đích chỉ tự thực hiện khi phát hiện trong khách thể được tiền-giả định *một thực tại ý thể* tự-mình là "hư vô" (§204) theo kiểu: cái khách quan, về bản chất, phải phục tùng sức mạnh của Khái niệm tự do (§210). Vậy, điều diễn ra một cách tự-mình trong việc thực hiện mục đích không chỉ là tính chủ quan phiến diện của mục đích mà cả sự độc lập-tự tồn khách quan đối lập cũng đều bị thủ tiêu, thải hồi. Thật thế, trong tiến trình cơ giới và hóa học (§§195-202), sự độc lập-tự tồn của khách thể đã bị tiêu biến *tự-mình*, và mặc nhiên bị hạ thấp xuống thành một "hư vô", vì nó đối diện với sự xuất hiện của cái tồn tại-cho-mình tự do của mục đích (§203). Tuy nhiên, giống như Tồn tại – khi phai tàn trước Bản chất – thoạt đầu vẫn còn hiện diện trong Bản chất như là ánh tượng, vẻ ngoài (§§112, 114), khách thể-bị-tiêu-biến vẫn còn tạm thời giữ vẻ ngoài của sự độc lập-tự tồn (§205). Nhưng, trong diễn trình phát triển của suy luận mục đích luận, dưới sự thống trị của mục đích, sự độc lập-tự tồn của khách thể bị thách thức và ngay cả *vẻ ngoài* của sự độc lập-tự tồn này cũng bị thủ tiêu, thải hồi. Thật thế, một khi mục đích đã được thực hiện, thì mục đích đã được tiến hành chỉ còn là một khách thể, đến lượt nó, trở thành phương tiện hay chất liệu cho những mục đích khác. Có vẻ như khách thể còn giữ được một phần sự độc lập-tự tồn đối lập lại mục đích, vì nó là cái gì bị "đổ vỡ" trong chính mình: một mặt, hoàn tất ý đồ của mục đích chủ quan, mặt khác, lại dửng dưng với nó. Nhưng, thật ra, sự kiện rằng mục đích-đã-hoàn-tất

chỉ được quy định như là phương tiện và chất liệu bao hàm ý nghĩa rằng: dù còn giữ vẻ ngoài của sự độc lập-tự tồn, khách thể này thực ra đã được thiết định như một khách thể đơn thuần *mang tính ý thể*, như một cái gì, trong hiện thực, là *hư vô* do phải phục tùng mục đích.

- Vậy, tiến trình đến vô tận của tính mục đích hữu hạn thoạt nhìn tưởng như là *sự bất lực* của việc làm chủ tuyệt đối của mục đích đối với khách thể, nhưng nó sẽ sớm đi đến với *sự vô hạn* của Ý niệm như là chân lý sắp tới của nó, khi cho thấy, rút cục, khách thể không thể đề kháng lại hoạt động của chủ thể, và chỉ hiện hữu trong viễn tượng của sự thực hiện tuyệt đối của chủ thể. (Ta đã thấy điều này trong kết quả của mọi tiến trình đến vô tận trước nay). Thật vậy, ngay từ đầu, khách thể đã được quy định như là Khái niệm *tự-mình* (§195), bởi sự mờ đục của thế giới khách quan chỉ là tấm màn hay vẻ ngoài, còn đàng sau lưng nó là sự ẩn mình đầy sức mạnh và có mặt khắp nơi (Allgegenwart / omnipresence) của Khái niệm. *Vẻ ngoài* của việc không-thực hiện mục đích tuyệt đối lại chính là một mômen của việc thực hiện của nó, và, chỉ bằng sự phủ định của sự phủ định này (bằng cách thải hồi vẻ ngoài đối lập giữa tính chủ quan và tính khách quan) mà mục đích đi vào trong mình một cách vô hạn. Vấn đề bây giờ là giải thích tại sao chân lý này chính là *Ý niệm*.

- Sự hữu hạn của tính mục đích ngoại tại dựa trên tiền-giả định và sự ở bên ngoài nhau của Khái niệm và khách thể. Tình hình này dẫn đến một sự đối lập giữa *nội dung* (bất tất, bị hạn chế, "được cho") với *hình thức* toàn diện của mục đích, vốn là sự tự-quy định tự do, chủ quan (§205). Nhưng, vì trong việc thực hiện mục đích, tính chủ thể phiến diện và vẻ ngoài độc lập-tự tồn của khách thể đều được thải hồi, nên sự đối lập này giữa *nội dung* và *hình thức* cũng đã tiêu biến. Từ nay, mục đích luận không còn bị giằng xé trong sự phản tư-trong-cái khác không ngừng nghỉ của mục đích chủ quan đối với khách thể được tiền-giả định và ngược lại: toàn bộ diễn trình phản tư của những tính quy định dị biệt hóa về mặt hình thức đều phải tàn trước sự *thống nhất được thiết định* giữa chủ thể và khách thể.

- Từ nay, trong chừng mực mục đích tự "kết luận" với chính mình thông qua sự trung giới của việc thải hồi các tính quy định-của-hình thức, thì hình thức (hay vận động phủ định và dị biệt hóa)

của mục đích luận không còn dị biệt hóa thành *một hình thức hữu hạn*, phiến diện đối lập lại *một nội dung bị hạn chế*, trái lại, hình thức được thiết định như là *đồng nhất* với mình. Qua đó, *hình thức vô hạn* được thiết định như là *nội dung*, vì nội dung không gì khác hơn là hình thức trong mômen đồng nhất với mình (§133), tuy nhiên, đây không còn là nội dung bị hạn chế bởi tính mục đích hữu hạn trong khách thể được tiền-giả định, mà là *nội dung vô hạn*, nơi đó sự bền vững của *hình thức vô hạn* tự khẳng định. Như thế, Khái niệm về mục đích không còn có nội dung là một hình thức hữu hạn thể hiện trong một chất liệu được cho, mà trái lại, như là **hoạt động-vô-hạn-của-hình-thức (Formtätigkeit / activity-of-the-form / activité-de-la-forme): Khái niệm lấy chính mình và chỉ lấy chính mình làm nội dung.**

- Là "hoạt động-của-hình thức", Khái niệm là tính phủ định trong hành động: nó chuyển hóa mục đích chủ quan thành mục đích khách quan và ngược lại, và, khi làm như thế, nó không còn tác động đến một nội dung bất tất nào đó mà chỉ tác động đến *mình*, vì, là khách thể của mình cho chính mình, nó chỉ lấy chính mình làm nội dung. Qua tiến trình ấy, *Khái niệm* ban đầu của mục đích rút cục đã được *thiết định*, tức với tiến trình *đã hoàn tất* của mục đích luận, cái trước đây chỉ mới là *Khái niệm* (nguyên tắc) tự-mình, mặc nhiên, tiềm năng của mục đích nay *đã được thiết định*, và sự thống nhất *tự-mình* trước đây của cái chủ quan và cái khách quan nay trở thành *cho-mình*. Đó là hành động vô hạn của Khái niệm, khi tuân theo một tính mục đích nội tại tuyệt đối, bao hàm trong mình một cách *minh nhiên* sự thay đổi trong suốt của việc khách thể hóa chính mình. Khái niệm *không chỉ tự-mình* mà *còn cho-mình* là sự thống nhất tuyệt đối của chủ thể và khách thể, chính là ***Ý NIỆM***.

C

Ý NIỆM

§213

Ý niệm là cái Đúng thật *tự-mình-và-cho-mình*, là *sự thống nhất tuyệt đối giữa Khái niệm và tính khách quan*. Nội dung có tính ý thể (ideel) của nó không gì khác hơn là Khái niệm ở trong những sự quy định của nó; nội dung thực tồn (reell) của nó chỉ là sự trình bày mà Khái niệm mang lại cho chính mình trong hình thức của tồn tại-hiện có (Dasein) ngoại tại, và, vì lẽ hình thái này được bao hàm trong tính ý thể của Khái niệm hay trong sức mạnh của nó, nên Khái niệm tự bảo tồn chính mình ở trong hình thái ấy.

S368 Bản thân định nghĩa: "*cái Tuyệt đối* là *Ý niệm*" bây giờ là [có giá trị] tuyệt đối. Tất cả mọi định nghĩa trước nay [về cái Tuyệt đối] đều quay về lại trong định nghĩa này.

- Ý niệm là *Chân lý*; bởi chân lý có nghĩa là: tính khách quan tương ứng với Khái niệm, – chứ không phải những sự vật bên ngoài tương ứng với những biểu tượng của tôi (những biểu tượng thuộc loại này chỉ là những biểu tượng *đúng* của *Tôi*, con người *cá biệt này*). Trong Ý niệm, ta không làm việc với *cái này* hay *cái kia*, dù đó là những biểu tượng hoặc những sự vật bên ngoài.

- Và, một lần nữa, *tất cả mọi cái* hiện thực, trong chừng mực là một cái Đúng thật, đều là Ý niệm và chỉ duy nhất có được chân lý của nó là thông qua và nhờ vào Ý niệm. Tồn tại cá biệt là một phương diện nào đó của Ý niệm; đó là lý do tại sao nó vẫn cần đến những hiện thực khác, tức những hiện thực cũng tỏ ra là tự tồn một cách đặc thù, cho riêng mình. | Chỉ ở trong tất cả mọi hiện thực ấy và trong sự quan hệ của chúng với nhau mà Khái niệm được

thực hiện. Chỉ bởi chính mình (für sich) thì cái cá biệt không tương ứng được với Khái niệm: chính tính bị hạn chế này của sự tồn tại-hiện có của nó tạo nên *tính hữu hạn* và sự *tiêu vong* của cái cá biệt.

Ta không được nắm lấy bản thân Ý niệm như là ý niệm *về một cái gì đó*, cũng như Khái niệm tuyệt nhiên không phải đơn thuần là khái niệm nhất định nào đó. Cái Tuyệt đối là *Một* Ý niệm, phổ biến, tự đặc thù hóa trong hành vi *"phán đoán" [phân chia nguyên thủy]* thành *Hệ thống* những Ý niệm nhất định, nhưng những Ý niệm nhất định này chỉ tồn tại khi quay trở về lại trong Một Ý niệm, trong chân lý của chúng. Chính từ sự "phán đoán" này mà Ý niệm *thoạt đầu* chỉ là Một *Bản thể* [mang tính] phổ biến, nhưng Hiện thực đúng thật và đã được phát triển của nó phải là *Chủ thể*, và, do đó, phải là Tinh thần.

Trong chừng mực Ý niệm chưa có một *sự hiện hữu* làm điểm xuất phát và điểm tựa, nó thường bị nắm lấy [một cách sai lầm] như cái gì chỉ thuộc về Lôgíc học hình thức. Ta hãy nhường lại quan niệm [sai lầm] này cho những quan điểm xem sự vật đang hiện hữu và mọi sự quy định chưa được thâm nhập để thành Ý niệm như là những cái gọi là *"thực tại"* hay thậm chí, như là những *"hiện thực đích thực"*.

- Cũng sai lầm không kém là quan niệm cho rằng Ý niệm chỉ là cái gì *trừu tượng*. Ý niệm đúng là cái gì trừu tượng theo nghĩa tất cả những gì *không-đúng thật* đều bị "tiêu thụ" hết ở trong nó, nhưng, nơi chính nó, Ý niệm cốt yếu là *cụ thể*, bởi nó là Khái niệm tự do tự quy định chính mình, và, khi làm như thế, làm cho mình trở thành thực tại[(a)]. Nó ắt chỉ là cái gì trừu tượng và đơn thuần hình
S369 thức[(b)], nếu Khái niệm, vốn là nguyên tắc của nó, bị nắm

---

[(a)] sich selbst und hiermit zur Realität bestimmende Begriff / ... determines itself and in so doing makes itself real; [(b)] das Formell-Abstrakte / what is formally abstrakt.

lấy như là sự thống nhất trừu tượng chứ không phải như là chính nó, nghĩa là, không được nắm lấy như là *sự quay trở lại-vào trong-mình một cách phủ định*[a] và như là *tính chủ thể*.

Giảng thêm:

Thoạt đầu, chân lý có nghĩa là: tôi *biết* cái gì đấy *tồn tại* như thế nào. Nhưng, đây chỉ là chân lý trong quan hệ với ý thức, hay chỉ là chân lý [đơn thuần] hình thức, chỉ là sự "đúng đắn" đơn thuần (Richtigkeit / correctness). Ngược lại với "chân lý" này, Chân lý theo nghĩa sâu hơn có nghĩa là: tính khách quan là đồng nhất với Khái niệm. Chính trong ý nghĩa sâu hơn này của Chân lý khi ta nói, chẳng hạn, về một Nhà nước "đúng thật" (wahrhaft) hay một tác phẩm nghệ thuật "đúng thật". Những đối tượng này là "đúng thật" khi chúng là cái gì chúng *"phải"* là, nghĩa là, khi thực tại của chúng tương ứng với Khái niệm của chúng. Hiểu như thế thì cái "không-đúng thật" cũng đồng nghĩa với cái thường bị gọi là "tồi", "dở". Một con người tồi tệ là một con người "không-đúng thật", "không-đích thực", nghĩa là một người không hành xử tương ứng với Khái niệm về mình hay với sự quy định [hay "sứ mệnh"][b] của mình [như của một con người]. Nhưng, không có gì tồn tại được nếu tuyệt nhiên không có một sự đồng nhất giữa Khái niệm và thực tại. Ngay cái tồi tệ và cái không-đúng thật cũng chỉ *tồn tại* được, trong chừng mực thực tại của nó hành xử tương ứng *một cách nào đó* với Khái niệm về nó. Do đó, cái gì hoàn toàn xấu hay hoàn toàn đi ngược lại Khái niệm là một cái gì đang phân hủy trong bản thân nó. Vậy, chỉ duy nhất có Khái niệm mới là cái duy nhất, qua đó những sự vật ở trong thế giới mới có được sự tự tồn của mình, nghĩa là, nếu nói theo ngôn ngữ của biểu tượng tôn giáo: những sự vật tồn tại như chúng đang tồn

---

[a] die negative Rückkehr seiner in sich / the negative return into itself; [b] Bestimmung / determination-destination.

tại chỉ là nhờ tư tưởng thần linh, và, do đó, nhờ tư tưởng sáng tạo nằm ngay bên trong lòng chúng.

- Khi nói về Ý niệm, ta cũng không nên hình dung đó là cái gì xa vời và ở phía bên kia. Đúng hơn, Ý niệm là cái thực sự hiện tiền, và, vì thế, nó hiện diện trong bất kỳ ý thức nào, cho dù bị vẩn đục và què quặt đến mấy đi nữa. – Ta hình dung thế giới như một cái Toàn bộ vĩ đại do Thượng đế sáng tạo nên, có nghĩa là, Thượng đế đã tự biểu lộ mình cho ta thấy ở trong thế giới. Cũng thế, ta xem xét thế giới như là được Thượng đế Quan phòng ngự trị; điều này ngụ ý rằng thế giới, trong tính ngoại tại đối với nhau, vĩnh viễn được dẫn trở lại vào trong nhất thể mà từ đó nó ra đời và được bảo tồn phù hợp với sự thống nhất hay nhất thể ấy.

- Triết học xưa nay không bận tâm đến điều gì khác hơn là nhận thức bằng tư duy về Ý niệm[a]; và tất cả những gì xứng danh là Triết học đều luôn lấy ý thức sau đây làm cơ sở cho mình: ý thức về một sự thống nhất hay nhất thể tuyệt đối của những gì chỉ có giá trị đối với giác tính ở trong sự phân ly của chúng.

- Không phải đến bây giờ ta mới biết đòi hỏi bằng chứng rằng Ý niệm là Chân lý; toàn bộ việc trình bày và phát triển cho đến
S370 nay của tư duy đều chứa đựng bằng cớ chứng minh này. Ý niệm là kết quả của [toàn bộ] diễn trình ấy; tuy nhiên, kết quả này không thể được hiểu như thể là cái gì *chỉ* được trung giới thôi, nghĩa là, được trung giới bởi một cái gì khác với *bản thân nó*. Đúng hơn phải nói rằng, Ý niệm là kết quả của chính nó, và, với tư cách ấy, kết quả vừa là cái gì trực tiếp, vừa là cái gì được trung giới. Những cấp độ đã được xem xét cho tới nay: "Tồn tại" và "Bản chất", cả "Khái niệm" và "tính khách quan", trong khi được phân biệt với nhau, thì vẫn không phải là một cái gì cố định, và chỉ dựa trên chính bản thân chúng, trái lại,

[a] die denkende Erkenntnis der Idee / the thinking cognition of the Idea.

chúng đã tự cho thấy là có tính biện chứng, và Chân lý của chúng chỉ là ở chỗ: chúng đều là những mômen của Ý niệm.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §213

C. Ý NIỆM

- Chân lý – theo định nghĩa cổ điển – là *adaequatio rei et intellectus*, nghĩa là, sự tương ứng giữa khách thể và tư tưởng (hay giữa tư duy và sự vật). *Ý niệm* chính là sự tương ứng này, tất nhiên không theo nghĩa chủ quan hời hợt khi những biểu tượng của ta tỏ ra phù hợp với một thực tại bên ngoài tinh thần, mà theo nghĩa siêu hình học, khi mục đích của Khái niệm đã được hoàn tất một cách khách quan, thì tính khách quan từ đó phù hợp với Khái niệm, còn bản thân Khái niệm được thực hiện một cách tương ứng ở trong tính khách quan. Một cách cụ thể, trên bình diện lôgíc, đây là sự tương ứng giữa *Tư duy-suy tưởng* (như hành vi chủ quan của việc tạo ra chính mình) và *Tư duy-được suy tưởng* (như cái toàn thể của những tính quy định lôgíc được tạo ra bởi hành vi Khái niệm này). Sau sự phát triển của Tồn tại, Bản chất, Khái niệm chủ quan và khách thể, *bây giờ, rút cục, Ý niệm là nơi Tư duy hân thưởng sự Tự do hoàn hảo của việc hòa giải tuyệt đối của mình với mình.*

- Vậy, Ý niệm không phải chỉ là "đúng thật" nói chung mà là bản thân *cái đúng thật*. Không có một thực tại lôgíc, tự nhiên hay tinh thần nào có được chân lý nếu không tham dự vào Ý niệm, nghĩa là không có một tính khách quan phù hợp với Khái niệm của mình và, như thế, là *hiện thực* những gì vốn *phải là* về nguyên tắc. Ý niệm, theo nghĩa ấy, là cái đúng thật *tự-mình-và-cho-mình* theo nghĩa đầy đủ của chữ "tự-mình-và-cho-mình". Là cái đúng thật *"tự-mình-và-cho-mình"*, vì đó là chân lý không có sự giới hạn, là chân lý được nắm lấy một cách tuyệt đối như là chân lý. Nó cũng còn có nghĩa chính xác: không chỉ là cái đúng thật một cách *"tự-mình"* mà còn *"cho-mình"* nữa. Trong chừng mực "tồn tại", "bản chất", "bản thể" v.v... đều là các mômen tất yếu của Ý niệm, chúng là đúng thật, và thực tại của chúng tương ứng với Khái niệm của chúng. Nhưng, chúng "thực thi" sự tương ứng này mà không có ý thức. Chúng "tương ứng" trong bản thân chúng

"một cách hiện thực", "một cách bản thể" v.v..., nhưng không phải là bản thân hành vi của sự tương ứng này một cách "cho-mình". Ngay mục đích (§212) cũng còn là một sự thống nhất *tự-mình* của cái chủ quan và cái khách quan. Trong khi đó, Ý niệm là "cho-mình", nghĩa là bản thân hành vi của sự tương ứng này giữa thực tại và Khái niệm của nó một cách chủ động, cá biệt và chủ quan. Theo nghĩa ấy, *Ý niệm là sự thống nhất tuyệt đối của Khái niệm và tính khách quan.* Nghĩa là: không còn là sự thống nhất trực tiếp *tự-mình* hay *mặc nhiên*, như trong mục đích chủ quan nguyên thủy (§§204-207), cũng không còn là sự thống nhất đơn thuần *được thiết định* nên vẫn hữu hạn và tương đối như trong mục đích đã được thực hiện bởi sự hợp mục đích ngoại tại (§§210-211), mà là sự thống nhất *thoát ly khỏi* mọi sự hữu hạn, hay, cũng đồng nghĩa như thế, là *"tuyệt đối" (ab-solut).*

- Sự thống nhất tuyệt đối này thể hiện như sau: khi chuyển sang cái tồn tại-tự-mình của tính khách quan, Khái niệm chủ quan tồn tại-cho-mình đã mang lại cho tính đặc thù nội tại của nó một tồn tại-hiện có ở bên ngoài, và qua đó, nó đã phủ định sự hữu hạn của mục đích chủ quan phiến diện. Khái niệm không còn chỉ là một cái *Phải-là (Sollen / ought to be / devoir-être)* hay một *nỗ lực vươn tới (Streben / tendance)* mà là một cái toàn thể cụ thể từ nay đã tự đồng nhất hóa với tính khách quan trực tiếp. Song, vì lẽ sự đồng nhất này là kết quả của một sự trung giới tích cực, nên Khái niệm cũng đồng thời là sự phủ định của tính khách quan của nó; nó là cái gì tự phân biệt với tính khách quan bằng cách buộc cái khách quan phải phục tùng, và, thế là: chỉ tự đồng nhất với tính khách quan khi ngay trong bản thân là sự tự quy định tự do. Bằng cách như thế, Khái niệm là Ý niệm.

- Vì lẽ Khái niệm *không* phải là tính khách quan, nên, trong bản thân *Ý niệm duy nhất*, ta có thể phân biệt một nội dung *ý thể (ideell)* và một nội dung *thực tồn (reell)*. Nội dung ý thể là nội dung của Ý niệm ở trong cái tồn tại-cho-mình vô hạn của Khái niệm. Còn nội dung thực tồn là nội dung của Ý niệm thể hiện ra trong tính khách quan bên ngoài. Nhưng, vì lẽ Ý niệm là sự thống nhất tuyệt đối của Khái niệm và tính khách quan, nên *giữa hai mômen không có sự khác biệt về nội dung mà chỉ có sự khác biệt về hình thức.* Hơn nữa, vận động tích cực của việc chuyển hóa chủ thể vào trong khách thể và khách thể vào trong chủ thể, tức vận động tạo nên tính phủ định của hình thức, thì, do sự đồng

nhất với mình, bản thân vận động ấy là nội dung của chính nó, theo kiểu: cả hai nội dung (ý thể và thực tồn) rút cục không gì khác hơn là *hai cực* mà giữa chúng chói lọi "ánh sáng" phủ định của hình thức.

- Trong bối cảnh ấy, nội dung ý thể không gì khác hơn là bản thân Khái niệm trong những tính quy định của nó: trước hết, Khái niệm sẽ tự mang lại cho mình một nội dung tương ứng (một nội dung vẫn còn khép kín một cách ý thể trong sự vô hạn của nó, vì những tính quy định sẽ được mang lại là bản thân những tính quy định của Khái niệm xét như Khái niệm để Khái niệm tự triển khai một cách tự do trong chúng). Còn về phía nội dung thực tồn, nó chỉ là sự **"trình bày" (seine Darstellung / exposition)** của Khái niệm; một sự trình bày do Khái niệm tự mang lại cho mình trong hình thức của một tồn tại-hiện có bên ngoài, tức của tính khách quan trực tiếp. (Chú ý: chữ *"trình bày / Darstellen"* không được định nghĩa chặt chẽ, nhưng nó gợi lên ý tưởng về cái gì *"được đặt ở đó" / "da stellt"* gần gũi với "tồn tại-hiện có" / "Da-sein". Khác với sự *"hình dung" (Vorstellung / representation)*, sự trình bày (Darstellung / exposition / presentation) không phải là một phạm trù tâm lý học biểu thị một nội dung được triển khai *cho* tinh thần chủ quan mà muốn nói: nó tự phát triển một cách khách quan tự-mình-và-cho-mình).

  Cái tồn tại-hiện có bên ngoài này sẽ được gọi là *"hình thái" (Gestalt)*, tức, cái toàn thể khách quan trực tiếp mà Khái niệm tự mang lại cho mình khi tự thực hiện một cách phù hợp. Khái niệm tự bảo tồn trong hình thái như trong một sự liên tục tuyệt đối với mình ở trong cái khác-khách quan *của mình*, và, như thế, là Ý niệm.

- **Phần Nhận xét cho §213**

  - Vì tầm quan trọng đặc biệt của chữ "Ý niệm" trong triết học Hegel, ta nên chịu khó tìm hiểu thêm phần sau của *Nhận xét*.

  - Trong Ý niệm, ta không làm việc với một chủ thể nhận thức nhất định, cũng không phải với những biểu tượng hay những sự vật bên ngoài. Thế nhưng, *tất cả mọi* cái hiện thực, để là một tồn tại *đúng thật* (tức một tồn tại mà thực tại tương ứng với khái niệm) thì đều là Ý niệm và chỉ có chân lý là nhờ Ý niệm, vì Ý niệm là

bản thân chân lý. Tất nhiên, tồn tại cá biệt (lấy ví dụ là một phạm trù lôgíc nhất định, chẳng hạn: "hạn độ") chỉ là một phương diện nào đó của Ý niệm, nghĩa là có trong lòng nó chân lý của Ý niệm, vì chỉ duy có Ý niệm trong tính toàn thể của nó mới là đúng thật một cách tuyệt đối, vô giới hạn. Cái cá biệt, được nắm lấy một cách cô lập, không tương ứng với Khái niệm của nó. Như thế, ở bình diện lôgíc, các phạm trù như "sự trở thành", "đại lượng", "bản chất", "cái tất yếu", "phán đoán" v.v..., được nắm lấy trong tính cá biệt trừu tượng của chúng, đều không tương ứng với Khái niệm của chúng. Chỉ duy có Ý niệm mới là sự thống nhất tuyệt đối của Khái niệm và tính khách quan, của mục đích và cái tồn-tại-hiện-có của nó. Tồn tại-hiện có của cái cá biệt, xét cô lập, là bị hạn chế, vì nó cần có những hiện thực cá biệt khác để cùng nhau tạo nên cái toàn thể của Ý niệm của nó. Tính chất *bị hạn chế* này của tồn tại-hiện có tạo nên *sự hữu hạn* và *sự tiêu vong* của nó (§92).

- Trong ngôn ngữ thông thường, ta thường bảo "ý niệm *về một cái gì*". Cách nói ấy dễ gây ngộ nhận ở đây. Những gì ta đã biết về Khái niệm thì cũng có giá trị như thế đối với Ý niệm. Khái niệm trước hết phải được hiểu như là toàn bộ vũ trụ của Logos tự triển khai một cách tự do, chứ không chỉ như một Khái niệm *nhất định*, tức như Khái niệm tự phân chia ("tự phán đoán") thành Khái niệm của Tồn tại và của Bản chất. Cũng thế, cái Tuyệt đối là Ý niệm *phổ biến* và *duy nhất*, không phải là ý niệm *về* cái này hay cái kia, mà là Ý niệm trong bản thân sự tuyệt đối của nó. Tất nhiên, như là tiến trình vận động hay là sự thống nhất (hay nhất thể) phủ định với mình (§215), Ý niệm tách biệt các mômen của chính nó, đi vào trong lĩnh vực của phán đoán và, như thế, tự đặc thù hóa để mang lại *Hệ thống* những Ý niệm nhất định, nghĩa là, ở cấp độ bao trùm nhất, mang lại *ba* Ý niệm: Logos, giới Tự nhiên và Tinh thần; còn ở cấp độ của Ý niệm lôgíc (nói riêng), đó là các Ý niệm về *"sự sống"* (§216 và tiếp); về *"Nhận thức"* (§223 và tiếp) và *"Ý muốn"* (§233 và tiếp).

Ý niệm tuyệt đối tự tổ chức thành hệ thống, vì nó là chân lý *cụ thể*, tức chân lý tự triển khai như là cái toàn thể (§14). Nó thiết định các Ý niệm nhất định khác nhau, nhưng các Ý niệm này không có ý nghĩa gì khác hơn là quay trở về lại trong chân lý của chúng, như quay về lại với Ý niệm-duy nhất trong sự tuyệt đối và sự siêu-quy định của Ý niệm.

- Do sự "phán đoán" ("phân chia") này mà Ý niệm *thoạt đầu* chỉ là *Bản thể* duy nhất và phổ biến (theo nghĩa của Spinoza), tức, ở bình diện toàn bộ hệ thống, là Logos bản thể phổ biến, còn ở bình diện lôgíc, là bản thể sống động bất phân, trong khi hiện thực đã phát triển của nó, trong sự thật, bao hàm rằng nó tự khẳng định như **chủ thể**, nghĩa là, *ở bình diện của Hệ thống toàn bộ, như là Tinh thần, và ở bình diện của bản thân lôgíc, như là sự nhận thức*.

- Ý thức thông thường chỉ quen nâng những sự vật đang hiện hữu lên thành những khái niệm trừu tượng, rồi gọi chúng chỉ là những "ý niệm". Cho nên, vì không có một chỗ dựa thường nghiệm, nên ý niệm, theo lối tư duy không-triết học, bị xem là một thực thể lôgíc đơn thuần hình thức, một sự trừu tượng dành cho tư duy chủ quan. Theo Hegel, cần từ bỏ lối xem xét ấy của ý thức thông thường khi tiếp cận với Ý niệm đích thực. Mọi tính quy định hữu hạn từ lâu đã cho thấy sự không-phải chân lý của chúng và đều phải quay về trong Ý niệm như là trong cơ sở tối hậu của chúng. Cũng sai lầm khi hình dung rằng Ý niệm là cái gì *trừu tượng*, trong khi những thực tại hữu hạn lại được xem là *cụ thể đích thực*. Thật ra, chính Ý niệm mới là cái cụ thể một cách tuyệt đối. Hoàn toàn không phải *ở bên trên* thế giới khách quan hay *ở bên ngoài* nó, Ý niệm hiện diện một cách tuyệt đối trong tất cả những gì có chân lý. Nói theo ngôn ngữ của *Kant*, Ý niệm là *"siêu nghiệm" (transzendental)* chứ không phải là *"siêu việt" (transzendent)*.

§214

Ý niệm có thể được nắm bắt như là *Lý tính* (đây mới là ý nghĩa triết học đích thực cho chữ "Lý tính"), và tiếp theo như là *Chủ thể-Khách thể*, như là *sự thống nhất hay nhất thể của cái Ý thể và cái thực tồn, của cái hữu hạn và cái vô hạn, của hồn và xác*, như là *khả thể có hiện thực ở trong chính mình*, như cái gì mà *bản tính* của nó chỉ có thể được *thấu hiểu bằng khái niệm như là đang hiện hữu* v.v... | [Sở dĩ Ý niệm có thể được nắm bắt trong tất cả những cách ấy] là vì tất cả mọi quan hệ của giác tính đều được chứa đựng ở trong Ý niệm, nhưng là ở trong sự quay trở lại *vô hạn* và trong sự tự-đồng nhất của chúng.

Thật là một công việc dễ dàng cho giác tính khi chỉ ra rằng tất cả những gì nói về Ý niệm đều là *tự-mâu thuẫn* cả! Nhận xét này xin được gửi trả lại cho giác tính, hay, nói đúng hơn, chính đó là điều đã được thực hiện từ lâu ở trong Ý niệm: - đó là một công việc của lý tính và là công việc hoàn toàn không dễ dàng tí nào như công việc của giác tính.

- Giác tính chỉ ra rằng Ý niệm tự mâu thuẫn với chính mình, bởi, chẳng hạn, cái chủ quan chỉ đơn thuần là cái chủ quan, và cái khách quan là thực sự đối lập lại với nó; tồn tại là cái gì hoàn toàn khác với Khái niệm, nên không thể "đánh cắp" tồn tại ra từ Khái niệm được; cũng thế, cái hữu hạn chỉ là cái hữu hạn và chính là cái đối lập lại với cái vô hạn, nên không thể là đồng nhất với cái vô hạn được và cứ thế, lần lượt đi từ sự quy định này đến sự quy định khác. | Trong khi đó, Lôgíc học [tư biện] lại chứng minh điều ngược hẳn lại, rằng: cái chủ quan được giả định chỉ đơn thuần là chủ quan, cái hữu hạn đơn thuần là hữu hạn, cái vô hạn đơn thuần là vô hạn và v.v... thì không hề có được chân lý nào cả; trái lại, chúng tự mâu
S371 thuẫn với bản thân chúng và chuyển sang cái đối lập của chúng. | Kết quả là: việc chuyển sang này và sự thống nhất trong đó những đối cực đang có mặt đều được thủ tiêu, vượt bỏ – như là một sự ánh hiện [ra bên ngoài] hay như là những mômen – mới tỏ lộ ra như là chân lý của chúng.

Giác tính đem áp dụng chính mình vào cho Ý niệm là một sự ngộ nhận gấp đôi. | *Trước hết*, nó vẫn nắm lấy *những đối cực* của Ý niệm (chúng có thể được diễn đạt cách nào cũng được bao lâu *chúng* còn ở trong sự *thống nhất của chúng*) trong ý nghĩa và trong sự quy định mà chúng có khi chúng *không* ở trong sự thống nhất cụ thể của chúng mà chỉ là những sự trừu tượng ở bên ngoài sự thống nhất. Giác tính cũng không nhận ra mối *quan hệ*, ngay cả khi mối quan hệ này đã được thiết định rõ ràng. | Chẳng hạn, nó không thấy được bản tính đích thực của *hệ từ (Kopula)* ở trong phán đoán, khi hệ từ nói lên rằng cái cá biệt, hay

chủ thể [chủ ngữ] không chỉ là cá biệt mà còn là phổ biến nữa. – *Thứ hai*, giác tính nắm lấy sự phản tư *của chính nó* rằng Ý niệm-tự-đồng nhất chứa đựng *cái phủ định* của chính mình (sự mâu thuẫn) là một sự phản tư *ngoại tại* không rơi vào bên trong bản thân Ý niệm. Nhưng, trong thực tế, đây không phải là một sự khôn ngoan chỉ thuộc về giác tính, mà đúng hơn, chính bản thân Ý niệm mới là phép biện chứng bao giờ cũng phân chia và phân biệt cái tự-đồng nhất với cái được dị biệt hóa, cái chủ quan với cái khách quan, cái hữu hạn với cái vô hạn, linh hồn với thể xác; và, chỉ bằng cách này, Ý niệm mới là sự sáng tạo vĩnh cửu, là sức sống vĩnh cửu, là Tinh thần vĩnh cửu. Trong khi bản thân Ý niệm là việc "chuyển sang", "quá độ sang[(a)]", hay, đúng hơn, là việc "tự-chuyển dịch"[(b)] sang *giác tính trừu tượng*, cũng [vẫn] là *lý tính* một cách vĩnh cửu; nó là phép biện chứng làm cho sản phẩm này của giác tính, làm cho tính khác nhau này hiểu *một lần nữa* về bản tính hữu hạn của chính nó, làm cho nó thấy rằng sự độc lập-tự chủ của những gì do nó tác tạo nên[(c)] là một vẻ ngoài sai lầm và dẫn nó trở vào lại trong sự thống nhất hay nhất thể. Vì lẽ sự vận động gấp đôi này không phải là có tính thời gian[(d)], cũng không thể chia cắt và phân biệt bằng một cách nào đó (bởi nếu thế, ắt nó lại thuộc về giác tính trừu tượng), nên nó là việc *trực quan* hay *trực nhận*[(e)] vĩnh cửu chính mình ở trong cái khác: Khái niệm *đã* thực hiện *chính mình* ở trong tính khách quan [hay tính khách thể] của mình, [hay nói cách khác],
S372 khách thể lại là *tính hợp mục đích nội tại*, là tính chủ quan [hay tính chu thể] một cách bản chất. *Những cách lý giải khác nhau* về Ý niệm – như là sự thống nhất giữa cái ý thể và cái thực tồn, giữa cái *hữu hạn* và cái *vô hạn*, giữa *sự đồng nhất* và *sự dị biệt* v.v... – đều ít nhiều có tính *đơn thuần hình thức*, vì chúng biểu thị một cấp độ nào đó của Khái niệm *nhất định*. Chỉ có bản thân Khái niệm mới

[(a)] das Übergehen / the passing-over; [(b)] das sich Übersetzen / the self-translation; [(c)] seine Produktionen / its productions; [(d)] zeitlich / temporal; [(e)] das ewige Anschauen / the eternal intuiting.

là tự do và mới là *cái phổ biến* đúng thật; vì thế, trong Ý niệm, *tính quy định* của nó đồng thời chỉ là bản thân nó: một tính khách quan, trong đó Khái niệm, với tư cách là cái phổ biến, tiếp tục tự thiết định chính mình, và trong đó nó chỉ có tính quy định của chính nó, [nghĩa là] tính quy định toàn bộ. Ý niệm là *phán đoán vô hạn*, mà mỗi một phương diện của nó đều là [cái] toàn thể độc lập-tự chủ, và chính vì nó hoàn thiện chính mình bằng cách ấy, nên mỗi một phương diện cũng chuyển sang một phương diện khác. Không một Khái niệm nào được quy định một cách khác mà lại có thể là [cái] toàn thể được hoàn thiện ở trong cả hai phương diện như thế: vừa như là bản thân *Khái niệm*, vừa như là *tính khách quan*.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §214

- Trong khi chờ đợi sự phát triển cao hơn, định nghĩa có vẻ đúng nhất (dù là tạm thời) về Ý niệm là: *Ý niệm là sự thống nhất tuyệt đối của Khái niệm và tính khách quan*. Thông qua lịch sử triết học, ta gặp nhiều nỗ lực khác nhau để nắm bắt cái Tuyệt đối hay cái Thực tồn nói chung về mặt bản thể học. Thoạt đầu, Ý niệm có thể được nắm bắt như là *lý tính*, và đó là ý nghĩa đích thực triết học của từ "lý tính". Thật thế, với chữ *"lý tính"*, người ta không hiểu cái gì khác hơn là thế giới tuyệt đối của chân lý tự-mình-và-cho-mình, bao hàm cái cho-mình của ý thức tự giác lẫn cái tự-mình của đối tượng của ý thức. Ý niệm là lý tính trong tính thuần túy lôgíc của nó, là sự đồng nhất đơn giản giữa tính chủ thể cá biệt của Khái niệm và tính khách quan phổ biến của nó. Tiếp theo, Ý niệm có thể được nắm lấy như là *Chủ thể-Khách thể*, như là *sự thống nhất của cái ý thể và cái thực tồn* (§213), của *cái vô hạn và cái hữu hạn* (§95, Nhận xét 2), của *linh hồn và thể xác* (để sử dụng các phạm trù nhân loại học: §§388 và tiếp. Bách khoa thư, tập III) như là *khả thể có hiện thực của nó ở trong chính mình*, chứ không phải ở trong hoàn cảnh hay điều kiện bên nào ngoài; hoặc, cũng trong truyền thống bản thể học, như cái gì mà *bản tính của nó* chỉ có thể được quan niệm như là *đang hiện hữu* v.v... Chuỗi những thuật ngữ trong lịch sử triết học của Spinoza, Leibniz, Kant và Schelling... trên đây còn có thể tiếp tục. Tuy nhiên, theo Hegel, điều cốt tủy cần hiểu rõ ở đây là: tất cả những

cách nói ấy đều *"đúng" (richtig / correct), nhưng chúng đều suy tưởng sự thống nhất của Ý niệm xuất phát từ những tính quy định cứng nhắc của giác tính* (§80).

- Như thế, Ý niệm có thể được nắm bắt một cách "đúng đắn" dưới hình thức của tất cả mọi Quan hệ ấy của giác tính, vì chúng đều được chứa đựng trong sự thống nhất tuyệt đối và thuần lý của Ý niệm (§§213, 82). Tuy nhiên, trong Ý niệm, các Quan hệ này của giác tính không còn được chứa đựng dựa theo sự hữu hạn của sự đối lập trừu tượng giữa các hạn từ của chúng mà trong sự quay trở về vô hạn và sự đồng nhất trong chính mình của chúng. Thật thế, trong Ý niệm, các hạn từ dị biệt hóa (tức Khái niệm và tính khách quan) không đối lập nhau một cách trừu tượng, trái lại, mỗi cái là vô hạn theo nghĩa nó kết hợp chính mình trong cái khác của mình (§96), và là đồng nhất với mình một cách cụ thể, vì nó là mình **và** cái đối lập của mình (§120 c): mỗi cái quay về trong mình một cách vô hạn ngay trong khi chuyển sang cái khác, và đồng nhất với mình ngay trong sự đối lập với cái khác. Do đó, ta hiểu tại sao trong Ý niệm (như là sự thống nhất của Khái niệm và tính khách quan), tất cả mọi Quan hệ của giác tính đều được chứa đựng, nhưng được chứa đựng trong sự quay trở về vô hạn và trong sự đồng nhất với chính mình.

§215

Ý niệm cốt yếu là *tiến trình*[a], vì sự đồng nhất của nó chỉ trong chừng mực là sự đồng nhất tuyệt đối và tự do của Khái niệm, và vì sự đồng nhất này là tính phủ định tuyệt đối, và, do đó, có tính biện chứng. Ý niệm là diễn trình[b], trong đó Khái niệm (như là tính phổ biến mà là tính cá biệt) tự quy định chính mình vừa trở thành tính khách quan, vừa trở thành sự đối lập với tính khách quan; và trong đó, tính ngoại tại này – mà Khái niệm có đối với bản thể của nó – tự quay trở lại vào trong *tính chủ quan* thông qua phép biện chứng nội tại của nó [của tính ngoại tại].

---

[a] Prozeβ / process; [b] Verlauf / Course.

Vì lẽ Ý niệm:

a: là *tiến trình*, nên cách nói quen thuộc về cái Tuyệt đối rằng đó là "sự *thống nhất* hay *nhất thể* giữa cái hữu hạn và cái vô hạn, giữa tư duy và tồn tại" v.v... là *sai*, vì sự "thống nhất" diễn đạt sự đồng nhất *đứng yên*, trừu tượng.

b: vì lẽ Ý niệm là *tính chủ thể hay tính chủ quan*, nên cách nói ấy cũng là *sai*, bởi sự "thống nhất" ấy [chỉ] diễn đạt cái *Tự-mình*, cái [phương diện] *Bản thể* của sự thống nhất đúng thật. Như thế, cái vô hạn chỉ xuất hiện ra như là được *"trung lập hóa"*[a] với cái hữu hạn, và cũng giống như thế giữa cái chủ quan với cái khách quan, giữa tư duy và tồn tại.

Nhưng, [ngược lại] trong sự thống nhất *phủ định* của Ý niệm, cái vô hạn lại *bao trùm*[b] lấy cái hữu hạn; tư duy
S373 bao trùm lấy tồn tại: tính chủ quan bao trùm lấy tính khách quan. Sự thống nhất của Ý niệm là tính chủ thể, là tư duy, là tính vô hạn, do đó cần phân biệt nó một cách cơ bản với ý niệm xét như là *Bản thể*, cũng giống như tính chủ thể, tư duy hay tính vô hạn có tính *bao trùm* này cần được phân biệt với tính chủ thể, tư duy hay tính vô hạn *phiến diện* mà sự thống nhất đã tự quy giản chính mình ở trong việc phán đoán và quy định.

Giảng thêm:

Là tiến trình, Ý niệm trải qua suốt ba cấp độ trong sự phát triển của nó. Hình thức *thứ nhất* của Ý niệm là **Sự sống**, nghĩa là, Ý niệm trong hình thức của sự trực tiếp. Hình thức *thứ hai* là hình thức của sự trung giới hay của sự dị biệt, và đó là Ý niệm với tư cách là **sự nhận thức**; sự nhận thức xuất hiện trong hình

---

[a] neutralisiert / neutralised; [b] übergreifend / overgrasping.

thái nhân đôi của Ý niệm **lý thuyết** và Ý niệm **thực hành**. Kết quả của tiến trình nhận thức là việc khôi phục hay tái lập sự thống nhất đã được sự phân biệt làm cho phong phú lên; và việc này mang lại hình thức *thứ ba* của **Ý niệm tuyệt đối**. | Cấp độ cuối cùng này của tiến trình lôgíc đồng thời tự cho thấy chính là cái [cấp độ] duy nhất *đúng thật* và là cái gì chỉ thông qua chính bản thân mình.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §215

- Việc cho rằng Ý niệm là sự thống nhất tuyệt đối và sự đồng nhất vô hạn của Khái niệm và tính khách quan dễ khiến ta ngộ nhận rằng Ý niệm là một nguyên tắc bất di bất dịch hay một thực thể tĩnh tại. Đoạn hai của phần *Nhận xét* cho §214 đã nêu (nhưng chưa chứng minh) rằng không phải như thế: Ý niệm là vận động biện chứng làm công việc "phán đoán" (phân chia) và hợp nhất các mômen đầy mâu thuẫn của nó. Tiểu đoạn §215 này sẽ phân tích và chứng minh chi tiết vận động có tính tiến trình này của Ý niệm.

- Về bản chất, Ý niệm là *tiến trình*, vì sự đồng nhất của nó không phải là sự đồng nhất của một Cái-gì-đó hay của một sự vật v.v... mà là sự đồng nhất của Khái niệm. Như đã biết, Khái niệm chính là cái làm nên nội dung vừa thực tồn vừa ý thể của Ý niệm (§213). Trong khi đó, sự đồng nhất của Khái niệm là sự đồng nhất của sự tự do tuyệt đối của nó hay của sự quy định tự-mình-và-cho-mình (§160), của sự thống nhất phủ định với mình hay của tính phủ định tuyệt đối (§§163, 164). Do đó, Ý niệm, về bản chất, là tiến trình, vì sự đồng nhất của nó chỉ là sự đồng nhất tuyệt đối và tự do của Khái niệm trong chừng mực nó là tính phủ định tuyệt đối, tức, là sự phủ định của phủ định. Cho nên, sự đồng nhất của Ý niệm là có tính *biện chứng*. "Biện chứng" ở đây không theo nghĩa hẹp (ở §81) biểu thị vận động tự-thải hồi các tính quy định hữu hạn của giác tính mà theo nghĩa rộng hơn, được phát triển trong *Nhận xét* cho §214, biểu thị vận động *gấp đôi*, qua đó Ý niệm không ngừng tách rời các mômen hữu hạn của nó và không ngừng đưa chúng vào lại trong sự thống nhất của nó. Vận động gấp đôi này được bao hàm trong tính phủ định tuyệt đối đang bàn.

- Chính xác hơn, Ý niệm là *tiến trình (Prozeß)* hay là *"diễn trình" (Verlauf / course / parçours)* phức tạp sau đây:

  - Khái niệm, vốn là tính phổ biến nhưng xuất hiện ra như tính cá biệt (§163), thoạt đầu tự quy định chính mình một cách tự do ở bên trong tính chủ thể *hình thức* của nó như là phán đoán và suy luận (§§165-181), rồi sau đó, ở bên ngoài tính chủ thể của nó, tức ở trong tồn tại-hiện có trực tiếp, như là khách thể (§§193 và 194). Nhưng, Khái niệm không chỉ tự quy định *thành* tính khách quan nói chung, mà còn tự quy định *thành* sự đối lập đối với tính khách quan bên ngoài, trong chừng mực nó tự thiết định đối lập lại với tính khách quan như là chủ thể hữu hạn, tức, như là mục đích chủ quan phiến diện (§§203-205). Đó là *phần thứ nhất* của tiến trình hay của diễn trình của Ý niệm.

  - Nhưng nó cũng đồng thời là một tiến trình đối lập, qua đó tính ngoại tại của cơ giới luận và hóa học luận (chỉ có Khái niệm như là "tự-mình" hay như là bản thể: §195) quay trở lại theo cách mục đích luận (thông qua trung giới của phép biện chứng nội tại) vào trong *tính chủ thể* (từ nay là) vô hạn của Khái niệm đã được thực hiện hoàn chỉnh hay của Ý niệm (§§209-212). Cả đoạn *Chính văn* lấy lại sự phát triển chung của Khái niệm chủ quan và của khách thể, nhưng với sự chủ đạo của quan niệm về *tiến trình*. Để hiểu sâu hơn *Chính văn*, ta cần xem tiến trình đã nêu diễn ra ở *hai cấp độ khác nhau*:

  - Cấp độ *thứ nhất* là cấp độ của sự hữu hạn và không hoàn hảo. Nói khác đi, ở cấp độ này, Ý niệm là "giác tính" hơn là "lý tính": Ý niệm xuất phát từ sự thống nhất tuyệt đối của nó để tiến hành việc tách rời tính chủ thể hữu hạn và tính khách quan bên ngoài, đối lập lại với Khái niệm.

  - Nhưng, trong chừng mực là "lý tính" hơn là "giác tính", Ý niệm phát triển cùng một tiến trình ấy nhưng ở cấp độ thực sự là *ý thể* để nó thực hiện và hoàn tất *ở bên kia* lĩnh vực hữu hạn của tính hợp mục đích ngoại tại. Như sẽ thấy, cấp độ *thứ hai* này là nơi diễn ra *ba* Ý niệm nhất định: về *sự sống*, *nhận thức* và *ý muốn* (hay *ý chí*).

- Ta sẽ gặp lại ở đây chính các tính quy định và chính các sự đối lập trong cấp độ thứ nhất, *nhưng ở trong chân lý tuyệt đối của sự đồng nhất và sự đồng nhất vô hạn của chúng: sự sống* (như sẽ thấy ở §216 và tiếp) không còn là tính khách quan cơ giới và hóa học (dù có cùng tính bản thể), vì lẽ sự sống bản thể lập tức được tính chủ thể của Khái niệm thâm nhập. Cũng tương tự như thế, *nhận thức* (§223 và tiếp) và *ý muốn* (§233 và tiếp) không thể được quy giản thành tính hợp mục đích bên ngoài, dù cũng hướng đến một mục đích. Chúng ta sẽ đề cập kỹ hơn ở những chỗ thích hợp.

  Điều quan trọng cần lưu ý ở đây là: giữa hai cấp độ của phép biện chứng của Ý niệm, không có một sự phân cách trừu tượng hay một sự kết nối hời hợt mà là một sự thống nhất *biện chứng*. Thật thế, thành tựu của Ý niệm – với tư cách là Lý tính vô hạn – không thể tách rời với sự hữu hạn do nó thiết định với tư cách là giác tính phân ly. Ý niệm không vừa lòng với một sự vô hạn mà *cần đến* sự khiếm khuyết của cái hữu hạn để, trong việc phủ định cái hữu hạn, càng làm cho sự vô hạn của chính nó thêm rực rỡ! Ý niệm cần đến cái tự-mình-bản thể này (là nơi nó tiến lên trong sự hữu hạn như là quan hệ chưa hoàn hảo của chủ thể và khách thể) để, ở trong và thông qua sự phủ định đối với cái phủ định này của chính nó, khẳng định hiện thực và sự tự do tuyệt đối của tính phủ định tuyệt đối của nó. Ta thấy: thế giới khách quan và chủ quan *hữu hạn*, do khiếm khuyết của mình, ngã quỵ và sụp đổ trước tính phủ định này. Trong khi đó, ngược lại, Ý niệm lại dựa trên sự hư vô hóa này để, bằng việc hư vô hóa cái hư vô, biểu lộ rằng mình là tồn tại vô hạn; và *sự mâu thuẫn*, đối với nó, là nguyên tắc của sự sống chứ không phải là giới hạn của cái chết, bởi nó không ngừng tạo ra và liên tục khắc phục sự mâu thuẫn.

- Phần Nhận xét cho §215

- Vì lẽ Ý niệm là *tiến trình* vận động, chứ không phải là sự đồng nhất tĩnh tại (§215), nên cách nói quen thuộc về cái Tuyệt đối như là "*sự thống nhất* [nhất thể] của cái vô hạn và cái hữu hạn, giữa tư duy và tồn tại v.v..." là không phù hợp, thậm chí là sai, vì "sự thống nhất", "nhất thể" diễn tả một sự đồng nhất *trừu tượng*, tĩnh tại, trì trệ chứ không phải một sự đồng nhất biện chứng.

- Thứ hai, vì lẽ Ý niệm là *tính chủ thể*, vì lẽ nó là sự thống nhất *tự-mình* của chủ thể và khách thể nay đã trở thành *cho-mình* (§212), nên cách nói trên đây cũng sai nốt, bởi sự thống nhất ấy chỉ mới nói lên được *cái tự-mình, cái bản thể* của sự thống nhất đúng thật, chứ chưa nói lên được *cái cho-mình* năng động và tự do của tính chủ thể *trong hành động* của nó. Cái vô hạn chỉ tỏ ra là bị "trung tính hóa" hay bị "trung hòa" với cái hữu hạn (cũng thế đối với cái chủ quan và cái khách quan; tư duy và tồn tại) như thể hai hạn từ cộng dồn vào nhau và thủ tiêu lẫn nhau để tạo ra một phức hợp tĩnh tại và dửng dưng, bất phân biệt (§§201-202). Đó là do quên rằng sự đồng nhất của Ý niệm, về nguyên tắc, là sự đồng nhất tuyệt đối tự do của Khái niệm, do đó, là một sự đồng nhất phủ định và biện chứng (§215), nghĩa là, một sự đồng nhất sở hữu tính cá biệt của một tác vụ chủ quan (§§162, 163, 164) chứ không đơn thuần là một tính phổ biến khẳng định của một cái tự-mình-bản thể.

- Trong thực tế, trong sự thống nhất *phủ định* của Ý niệm, cái Vô hạn "bao trùm" cái hữu hạn (*"greift über das Endliche hinüber"*), tư duy "bảo mòn" tồn tại, và tính chủ thể "nắm bắt", "bao hàm" (be-greifen) tính khách thể trong chính mình. Như thế, sự thống nhất của Ý niệm không thủ tiêu tồn tại hữu hạn của tính khách quan một cách trừu tượng, mà chứa đựng nó như một mômen ý thể của hoạt động vô hạn của mình, nhưng đồng thời bản thân nó vẫn là tính chủ thể, là tư duy, là tính vô hạn; nói ngắn: Ý niệm là sự thống nhất "chủ quan", suy tưởng và vô hạn của chủ thể và khách thể, của tư duy và tồn tại, của cái vô hạn và cái hữu hạn.

- Vậy, nhất thiết cần phải phân biệt sự thống nhất của Ý niệm với Ý niệm xét như là *Bản thể*. Chẳng hạn, trong tính hợp mục đích ngoại tại, Ý niệm chỉ đơn thuần hiện diện như là *bản thể* và như là *sự tất yếu*, vì mục đích chỉ mới là sự thống nhất của chủ thể và khách thể một cách *tự-mình, mặc nhiên*; nói khác đi, chỉ là sự thống nhất nội tại và còn giấu mặt của các hạn từ xét như những hiện thực độc lập-tự tồn (§157) theo kiểu: mục đích chủ quan chỉ "làm chủ" tính khách quan dưới hình thức giấu mặt của một sức mạnh *ranh mãnh* (§§209, 210).

- Nhưng, nếu sự thống nhất đúng nghĩa của Ý niệm phải được phân biệt với Ý niệm xét như bản thể, thì tính chủ thể, tư duy, sự vô hạn cũng phải được phân biệt với tính chủ thể hữu hạn *phiến*

diện, với tư duy trừu tượng phiến diện và với sự vô hạn phiến diện, "tồi" của giác-tính. Những cái "phiến diện" này – cùng với tính khách quan hữu hạn – là những mômen hữu hạn do tính chủ thể vô hạn của Ý niệm không ngừng *tự hạ thấp mình xuống* bằng sự "phán đoán" (sự phân chia) chính mình. Thật thế, trong chừng mực chỉ là phán đoán về chất và phán đoán phản tư, sự phán đoán này thiết định cái hữu hạn như là hữu hạn, nghĩa là, sự tách rời và sự nối kết trừu tượng các mômen của Ý niệm (§§172-175): đó là những gì đã diễn ra trong sự phát triển trực tiếp của Khái niệm chủ quan phiến diện (§§163-191), của tính khách quan phiến diện (§§194-203), của sự phản tư hữu hạn trong mục đích luận ngoại tại (§§204-211).

Nhưng, trong chừng mực nó cũng luôn là một phán đoán của sự tất yếu và của Khái niệm, phán đoán này thiết định các mômen hữu hạn của Ý niệm như là các mômen được ý thể hóa vô hạn trong sự đồng nhất bản thể và sự đồng nhất khái niệm của Ý niệm (§§177-179): đó chính là chỗ dẫn đến sự phát triển cao hơn của các Ý niệm nhất định của *sự sống*, *nhận thức* và *ý muốn* (như sẽ bàn tới đây). Trong các Ý niệm khác nhau này, tính chủ thể và tính khách thể lại xuất hiện nhưng sự phân biệt giữa chúng vẫn phục tùng sự đồng nhất của Ý niệm:

- trong *sự sống* (§216 và tiếp), sự thống nhất của chúng là thuộc loại *bản thể*, nhưng không phải theo nghĩa rơi trở lại vào trong sức mạnh bản thể, tất yếu (§150), khách quan (§§196, 198) hay mục đích luận (§210) xa cách với Ý niệm, mà theo nghĩa: chính *bản thân* Ý niệm thoạt đầu là sự *trực tiếp-bản thể*;

- rồi, trong hai lĩnh vực của *nhận thức* (§223) và *ý muốn* (§233), các tính quy định của Ý niệm sẽ phát triển bằng cách lấy lại một cách ý thể các Quan hệ của tính nhân quả và của hành động tương tác, để, sau này, *Ý niệm tuyệt đối* (§236 đến hết) sẽ xuất đầu lộ diện như là Chân lý đầu tiên và sau cùng, là nơi Ý niệm có Khái niệm của chính mình làm đối tượng.

a. Sự sống

§216

Ý niệm *trực tiếp* là *sự sống*. Khái niệm, với tư cách là linh hồn, được thực hiện trong một *thân xác*. | Linh hồn là *tính phổ biến* trực tiếp, tự-quan hệ với chính mình của tính ngoại tại của thân xác; linh hồn cũng là việc *đặc thù hóa* của thân xác, khiến cho thân xác không diễn đạt những sự phân biệt nào ở trong chính mình ngoài những sự quy định của Khái niệm, và, sau cùng, linh hồn là *tính cá biệt* như là tính phủ định vô hạn: phép biện chứng của tính khách quan tồn tại tách rời nhau[a] của thân xác; tính khách quan này được quay trở về lại trong tính chủ quan từ về ngoài của sự tồn độc lập-tự chủ. |Điều này diễn ra| theo kiểu: mọi bộ phận của thân xác đều vừa là *phương tiện*, vừa là mục đích đối với nhau theo từng thời điểm; và sự sống – trong khi nó là việc đặc thù hóa *ban đầu* của những bộ phận – trở thành *kết quả của chính nó* như là sự thống nhất *phủ định tồn tại-cho-mình*, và, trong phép biện chứng của tính thân xác, sự sống kết hợp chính mình *chỉ* với chính mình. – Như thế, sự sống cốt yếu là *sinh thể sống*[b], và trong tính trực tiếp này của
S374 **nó, sự sống là *Cái sinh thể sống Cá biệt Này*. Trong lĩnh vực này, sự quy định của tính hữu hạn là ở chỗ: do tính trực tiếp này của Ý niệm mà linh hồn và thân xác là *có thể tách rời nhau được*; điều này tạo nên tính có thể chết của sinh thể sống. Nhưng, chỉ trong chừng mực sinh thể sống đã chết thì hai phương diện này của Ý niệm mới là hai *thành phần*[c] khác nhau.**

---

[a] auseinanderseiende Objektivität / scattered objectivity; [b] Lebendiges / living being; [c] Bestandstücke / components.

Giảng thêm:

Những bộ phận riêng lẻ của thân xác chỉ tồn tại như chúng đang tồn tại là thông qua sự thống nhất và ở trong mối liên hệ với sự thống nhất này. Chẳng hạn, một bàn tay khi bị cắt lìa khỏi thân xác thì chỉ còn là bàn tay trên danh nghĩa chứ không phải trên thực tế nữa, đúng như Aristoteles đã nhận xét. – Từ quan điểm của giác tính, sự sống thường được xem như là một bí nhiệm và, nói chung, là cái gì *không thể thấu hiểu được*. Nhưng, ở đây, giác tính chỉ thú nhận tính hữu hạn và tính vô hiệu của mình. Trong thực tế, sự sống không phải là một cái gì không thể hiểu nổi, mà trái lại, ở đây ta có trước mắt ta bản thân Khái niệm ở trong nó, nói chính xác hơn, ta có Ý niệm đang hiện hữu như là Khái niệm, [tức] Ý niệm *trực tiếp*. Nhưng, chính điều này cũng lập tức nói lên sự khiếm khuyết của sự sống. Sự khiếm khuyết này là ở chỗ: ở đây, Khái niệm và thực tại vẫn chưa tương ứng với nhau một cách đúng thật. Khái niệm của sự sống là linh hồn, và Khái niệm này có thân xác làm thực tại của nó. Linh hồn hầu như được rót vào trong tính thân xác của nó, và, vì thế, nó vẫn chỉ mới ở [cấp độ] *cảm thụ*[a], chứ chưa phải là tồn tại-cho-mình một cách tự do. Vì thế, tiến trình của sự sống là phải vượt qua tính trực tiếp mà trong đó sự sống còn bị ràng buộc; và bản thân tiến trình này – một lần nữa lại là một tiến trình *ba mặt* hay *ba bước* – có kết quả là Ý niệm ở trong hình thức của phán đoán, nghĩa là, Ý niệm với tư cách là **sự nhận thức**.

[a] empfindend / sentient.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §216

a. Sự sống

- Ý niệm-nhất định đầu tiên là Ý niệm trong sự trực tiếp của chính việc xuất hiện của nó từ mục đích luận. Ý niệm-trực tiếp này không phải là sự thống nhất trực tiếp và mặc nhiên của Khái niệm và của tính khách quan giống như khách thể nói chung và mục đích chủ quan nói riêng. Tất nhiên, trong mọi cấp độ phát triển của nó, Ý niệm luôn là sự thống nhất *tuyệt đối* của chủ thể và khách thể (§213). Do đó, Ý niệm-trực tiếp cũng là sự thống nhất tuyệt đối này, nhưng là sự thống nhất tuyệt đối *với tư cách là* trực tiếp: nó là sự trực tiếp của sự tuyệt đối của Ý niệm.

- Ý niệm-*trực tiếp* này là **SỰ SỐNG**. Sở dĩ Hegel chọn thuật ngữ "sự sống" để biểu thị Ý niệm-trực tiếp rõ ràng là vì Ý niệm-trực tiếp có một cấu trúc tương tự với cấu trúc của sự sống theo nghĩa thông thường, tức theo nghĩa sự sống tự nhiên hay sự sống tinh thần. Tuy nhiên, sự sống bàn ở đây, trong khoa học Lôgíc, không phải là sự sống như là đối tượng của Triết học về Tự nhiên. Thật thế, trong Tự nhiên, sự sống gắn liền một cách mật thiết với những tiền đề tự nhiên nói lên hiện thực không-thời gian của Ý niệm trong sự tồn tại-hiện có ngoại tại của nó. Trong khi đó, trong Ý niệm lôgíc thuần túy, sự sống thoát ly khỏi mọi tiền đề vũ trụ học (hay cả nhân hình học), trong chừng mực ta vẫn có thể nói về một "sự sống" ở bên trong Tinh thần. Vậy, sự sống-lôgíc bàn ở đây không có tiền đề nào khác hơn là bản thân Khái niệm trong tính thuần túy lôgíc của nó, tức Khái niệm chủ quan và Khái niệm khách quan, và chỉ do *cấu trúc lôgíc* của nó mà Tư duy được xem xét ở đây như là một *sinh thể sống*. Câu hỏi duy nhất đúng thật được đặt ra ở đây là: Ý niệm thoạt đầu là "trực tiếp" có nghĩa là gì? Và tại sao Ý niệm-trực tiếp lại là Ý niệm về "sự sống"?

- Ý niệm nhất định đầu tiên này là đúng thật hơn so với mục đích luận, dù vẫn chưa có được chân lý hoàn tất của Ý niệm về "nhận thức" hay "Ý niệm-tuyệt đối". Trong nó, thực tại khách quan là tương ứng với Khái niệm, và đây là một bước tiến bộ lớn so với tính hợp mục đích ngoại tại, vì trong mục đích ngoại tại, khách thể chưa hoàn toàn từ bỏ mômen của sự ngoại tại đối với Khái

niệm chủ quan. Từ nay, tính hợp mục đích đã trở nên hoàn toàn *nội tại* nơi khách thể, và chính vì thế mà Ý niệm, dù còn trực tiếp, vẫn là chân lý tuyệt đối. Tuy nhiên, trong Ý niệm-trực tiếp này, Khái niệm – thâm nhập vào khách thể như là tính thuần lý – chưa thực sự được phân biệt với bản thể được nó kích hoạt với tư cách là tính chủ thể; nói cách khác, chưa thực sự được giải phóng như là Khái niệm tự do. Nó thể hiện ra giống như "linh hồn" kích hoạt một "cơ thể sống": linh hồn thâm nhập hoàn toàn vào cơ thể như là tính năng động chủ quan, nhưng, với tư cách ấy, nó không "nắm lấy" chính mình, nghĩa là, không "nắm lấy" chính mình như là linh hồn. Nói cách khác, linh hồn "*sở hữu*" hoàn toàn khách thể của mình, nhưng không "*sở hữu chính mình*". Chỉ với tư cách là linh hồn-nhận thức (tức như là sự *nhận thức*) thì linh hồn mới đạt tới sự tự do của tồn tại-cho-mình. Chính trong nghĩa này mà Ý niệm-trực tiếp là *sự sống*.

- Ý niệm là sự sống theo nghĩa *tích cực* rằng trong nó, giống như giữa linh hồn và cơ thể, có một sự tương ứng hoàn hảo, một tính hợp mục đích hỗ tương hoàn tất giữa chủ thể và khách thể. Đồng thời nó là sự sống theo nghĩa *tiêu cực* hay *khiếm khuyết* rằng trong nó, giống như linh hồn chỉ được "trút vào" và "lan tỏa" trong cơ thể nhưng không tự nhận thức một cách tự do "cho-mình", do đó, Khái niệm là "một" một cách trực tiếp với thực tại của nó nhưng không dị biệt hóa để nhận thức chính mình như là Khái niệm. Song, như ta đã thấy (§215), Ý niệm, về nguyên tắc, là sự thống nhất *chủ quan* giữa tính chủ quan và tính khách quan. Do đó, nó chỉ hoàn toàn là Ý niệm khi, giống như "nhận thức" và nhất là "Ý niệm-tuyệt đối". Ý niệm có đối tượng của nó tương ứng tuyệt đối với nhận thức về chính mình ở trong khoa học hoàn tất về Logos (§§236-243). Trong khi chờ đợi, Ý niệm-*trực tiếp* chỉ mới là *sự sống*, nhưng dù sao phẩm giá của nó đã là Ý niệm đang hiện hữu chứ không còn là một mục đích luận ngoại tại nữa.

- Trong Ý niệm về sự sống, Khái niệm, với tư cách là linh hồn, đã được thực hiện trong tính khách quan ngoan ngoãn, thụ động của một *cơ thể (Leib)*. Tuy nhiên, các phạm trù như "linh hồn", "cơ thể" ở đây không được hiểu theo nghĩa nhân hình học (§§388. *Bách khoa thư*, tập III). Đây chỉ đơn thuần là "linh hồn" và "cơ thể" của Logos sống động, trong đó mọi sự sống tự nhiên và tinh thần có cơ sở nguyên thuỷ và chân lý tối hậu của chúng. Quan hệ giữa Khái niệm-linh hồn với khách thể-cơ thể cho thấy là quan hệ

của sự sống, chứ không còn là quan hệ của tính hợp mục đích ngoại tại nữa, trong đó tính ngoại tại của khách thể – với tư cách là cơ thể – được khôi phục một cách trực tiếp và hoàn toàn trong tính phổ biến có mặt khắp nơi của linh hồn.

- Vậy đâu là phép biện chứng nội tại thâm nhập vào trong "cơ thể" bởi tính phủ định vô hạn hay bởi tính cá biệt của Khái niệm vốn là "linh hồn" của nó? Ở đây, ta có *phép biện chứng phủ định gấp đôi* (theo nghĩa đã trình bày ở §214 và §215), qua đó tính khách quan của "cơ thể" tự tập trung một cách chủ quan-trong-mình ngay trong lòng tính ngoại tại đối với nhau của các yếu tố cấu thành. Để hiểu rõ hơn, ta cần nhận ra vận động đã kích hoạt tính khách quan đa tạp và tách rời nhau của "cơ thể" (auseinanderseiende Objektivität). Dựa theo *mômen thứ nhất*, tức mômen phân lý và dị biệt hóa của phép biện chứng, tính khách quan-cơ thể, trong các yếu tố cấu thành khác nhau của nó, tuân theo mômen của sự bền vững độc lập-tự tồn, theo nghĩa mỗi thành tố (chẳng hạn, mỗi thực thể lôgíc) thoạt đầu có giá trị cho-mình như một bộ phận tự trị. Nhưng, sự độc lập này của các bộ phận chỉ là một vẻ ngoài, một tồn tại trực tiếp nhất thời, chỉ tạm thời che giấu sự trung giới đầy sức mạnh làm chủ của Khái niệm tự do. Thật thế, dựa theo *mômen thứ hai*, tức mômen nhất thể hóa và đồng nhất hóa của phép biện chứng (§214, *Nhận xét* 2), tính khách quan-cơ thể đa tạp và tách rời nhau nói trên (với vẻ ngoài độc lập-tự tồn của các bộ phận) được quy về trong tính chủ thể. Như thế, chân lý của cái tồn tại trực tiếp của nó là ở trong cái tồn tại-được thiết định một cách phủ định, trong cái tồn tại đơn thuần ý thể mà bản chất vô hạn của Khái niệm hay của chủ thể áp đặt lên nó, và bản chất, từ nay, không gì khác hơn là tính phổ biến nội tại (§170). Nói cách khác, vận động gấp đôi (kết hợp sự bành trướng khách quan và sự tập trung hóa chủ quan của cơ thể sống) không gì khác hơn là việc lấy lại (ở cấp độ riêng biệt của sự sống) tiến trình biện chứng tiêu biểu của Ý niệm nói chung: đó là diễn trình, trong đó Khái niệm – với tư cách là tính phổ biến trở thành tính cá biệt – tự quy định thành tính khách quan, đồng thời đối lập lại với tính khách quan, và trong đó, tính ngoại tại này (tức có Khái niệm như là bản thể), nhờ vào phép biện chứng nội tại, quay về lại vào trong tính chủ thể (§215). Theo cách ấy, các yếu tố cấu thành của cơ thể không còn là những bộ phận tương đối độc lập (§135) mà là những chi phận (Glieder / membres) của một sinh thể hữu cơ được nhất thể hóa về mặt Khái niệm, tức, những chi

phận chi là bản thân chúng là nhờ sự thống nhất và sự tương quan hỗ tương của chúng. Nói ngắn, cơ thể không còn là một sự ráp nối những bộ phận mà là một hệ thống mạch lạc và hữu cơ.

- Nói rõ hơn, sự làm chủ của tính chủ thể cá biệt của Khái niệm đối với tính khách quan-cơ thể (vốn tách rời và đa tạp) thể hiện ở chỗ: tất cả mọi chi phận vừa là *những phương tiện* vừa là *những mục đích* đối với nhau. Thật thế, trong chừng mực sự dị biệt hóa dựa theo chính nguyên tắc đặc thù hóa của Khái niệm, và, do đó, là những tính quy định của Khái niệm, những chi phận của cơ thể (lôgíc), chẳng hạn: lượng, hạn độ, hiện tượng, bản thể v.v... có sự tự do của Khái niệm cho-mình, và tự khẳng định như là những mục đích có năng lực bắt tính khách quan bên ngoài chúng phải phục tùng (§§203, 204). Nhưng, trong chừng mực những Khái niệm hình thức (được thiết định bởi sự phán đoán của Khái niệm) luôn đồng thời được vượt bỏ một cách *suy luận* trong sự đồng nhất đơn giản của Khái niệm (§181), thì những chi phận – ngay khi chúng là những mục đích buộc những chi phận khác phải phục tùng –, dựa theo mômen khác của chúng, lại là *những phương tiện* phục vụ cho những chi phận khác và cho sinh thể hữu cơ toàn bộ (§§208, 209) (ví dụ: "hạn độ" là *phương tiện* cho bước chuyển từ tồn tại sang bản chất; nhưng, nó cũng là *mục đích* nhằm vượt bỏ cái vô-hạn độ để đạt được sự cân bằng về hạn độ v.v...).

- Như thế, tính hợp mục đích nội tại của Ý niệm được kiểm chứng một cách cụ thể ngay ở cấp độ *trực tiếp* khi Ý niệm mới chỉ là một sinh thể hữu cơ. Thật thế, trong sự sống, ta gặp lại ở đây những quan hệ hữu hạn của tính hợp mục đích, vì sinh thể hữu cơ được điều tiết bởi những quy luật không còn đơn thuần là cơ giới hay hóa học nữa mà là mục đích luận. Chỉ có điều, sự trung giới mục đích luận cũng không còn có tính ngoại tại đối với khách thể phục tùng mục đích, nói cách khác, sự hữu hạn của tính hợp mục đích ngoại tại đã hoàn toàn được ý thể hóa: mục đích cũng là phương tiện và ngược lại, theo kiểu sinh thể hữu cơ chứa đựng (trong bản thân) các nguồn lực của sự trung giới mục đích luận của nó với chính mình. Một thực tại *được nâng cao* như thế (vừa là mục đích lẫn phương tiện trong chính mình) có khi được Hegel gọi là một *"Selbstzweck"* ("mục đích tự thân"). (Xem: *Khoa học Lôgíc II*, 412c).

- Kết quả rút ra từ phép biện chứng nội tại này nơi "cơ thể" lôgíc là: vận động của sự sống không tự giới hạn ở việc đặc thù hoá *ban đầu*, qua đó cơ thể (được kích hoạt) tự phán đoán một cách phủ định và tự tổ chức thành những chi phận khác nhau xuất phát từ tính phổ biến trực tiếp nguyên thủy. Nó còn gắn liền với vận động *ngược chiều*, qua đó sự khác nhau khách quan này dẫn đến (một cách phủ định) tính chủ thể vô hạn của Ý niệm về sự sống, theo kiểu, thông qua vận động phủ định gấp đôi này, sự sống có *kết quả* như là sự thống nhất *phủ định* tồn tại *cho-mình*, nghĩa là, như là tính cá biệt *tạo ra chính mình* một cách tự do và tuyệt đối. Bằng cách như thế, sự sống, với tư cách là tính cá biệt tự do, chỉ tự "kết luận" *với chính mình* trong *tính cơ thể (Leiblichkeit / corporeity / corporéité)* của mình, nghĩa là, ngay trong lòng việc đặc thù hóa khách quan (thành những chi phận đa tạp), tính cơ thể này là có tính biện chứng, tức được kích hoạt bởi tính phủ định tuyệt đối của Khái niệm (§215). Vậy, chính trong chừng mực sự sống là một "vũ trụ" quan hệ *một cách cá biệt* với mình bởi sự phủ định ý thể hóa của *tính đặc thù* (phủ định sự đồng nhất nguyên thủy) mà sự sống này – kinh qua mọi tính cơ thể của nó – là một linh hồn có mặt khắp nơi một cách tích cực.

- Tiến trình này của sự sống, được bắt nhịp bởi ba mômen của Khái niệm là tính phổ biến, tính đặc thù và tính cá biệt, sẽ còn phát triển cao hơn trong suy luận *thứ nhất* hay trong tiến trình có hệ thống của *cái sinh thể (das Lebendige / living being / le vivant)* (§218). Phần cuối của *Chính văn* bàn về bước chuyển từ *sự sống* sang *cái sinh thể*.

- Bước chuyển này thật ra không xa lạ, vì ta đã từng gặp trong bước chuyển từ "tồn tại-hiện có" sang "Cái gì-đó" (§90), từ "tồn tại-cho-mình" sang "cái Một" (§96), từ "sự hiện hữu" sang "cái đang hiện hữu" (§113), từ "sự tự do" sang "cái tự do" (§160) v.v... Đó luôn là một vận động, qua đó *một thực tại-bản thể tự chủ thể hóa thông qua sự phản tư phủ định của mình trong chính-mình*. Ở đây, Ý niệm về sự sống đã tự thiết định như là tiến trình vận động, trở thành sự đồng nhất phủ định với mình thông qua quan hệ biện chứng của nó với *tính cơ thể*. Bằng cách ấy, Ý niệm trực tiếp không còn chỉ là "sự sống" nói chung, mà, về bản chất, là một *cái sinh thể*. Nói ngắn, nhờ thông qua tiến trình phủ định gấp đôi của nó, sự sống đã chuyển từ *tính bản thể* sang *tính cá biệt*. Ở cấp độ của sự trực tiếp của Ý niệm hiện nay, tính chủ thể

của sự sống không (chưa) tự khẳng định đơn thuần như là *tính cá biệt cụ thể phổ biến* mà vẫn còn như là tính cá thể trừu tượng hay thường nghiệm, tức như một *"cái này"* (§163, *Nhận xét*, b).

- Trong chừng mực là sự trực tiếp *ban đầu* của Ý niệm, tiến trình của sự sống thể hiện như một phán đoán về chất hay phán đoán phản tư, là nơi tính cá biệt thoát ly hay "trừu tượng hóa" khỏi tính toàn thể của Khái niệm và có tính phủ định này ở bên ngoài mình, tức ở trong những cá thể trực tiếp khác. Như thế, Ý niệm trực tiếp không chỉ là "một" cái sinh thể cụ thể (nói chung) mà, một cách trừu tượng, mới là *cái sinh thể cá biệt này*, đối lập lại những cá thể đang sống khác. Vậy, chính phán đoán đầu tiên (qua đó Ý niệm trực tiếp tự phân chia thành những sinh thể cá biệt đa tạp cùng tham gia vào tính phổ biến của sự sống: §167) đã "du nhập" *sự hữu hạn* và *cái chết* vào ngay trong lòng sự sống (§168).

Quan điểm của phán đoán là quan điểm của sự hữu hạn, và sự hữu hạn của những cá thể là ở chỗ: do tính cá biệt trừu tượng của chúng, cái tồn tại-hiện có từng hợp nhất với bản tính phổ biến của chúng (nếu không, chúng sẽ không là gì cả), nhưng đồng thời cũng *có thể tách rời* (§168). Ở đây, rõ ràng là do sự trực tiếp của Ý niệm, linh hồn và cơ thể của từng mỗi sinh thể đơn nhất đều *có thể tách rời được*. Chỉ duy có Ý niệm-tuyệt đối, hay hơn thế, Tinh thần-tuyệt đối mới là sự sống vĩnh cửu không thể hủy hoại; còn nơi những "sinh thể" cá biệt, dù là của Tự nhiên hay Tinh thần (kể cả của Logos), thì sự sống là giả tạm, nhất thời. Chính tính ngoại tại hữu hạn của tính phổ biến của sự sống trong quan hệ với tính cá biệt trừu tượng của cái sinh thể cá lẻ, và, do đó chính tính có thể tách rời nhau được giữa linh hồn và cơ thể là cái tạo nên *ban tính hữu tử (Sterblichkeit)* của cái sinh thể. Tuy nhiên, cũng chính trong chừng mực cái đang sống chết đi, thì hai phương diện của Ý niệm, tức linh hồn và cơ thể, mới thật là hai bộ phận cấu thành (Bestandstücke) khác nhau. Khi ngôn ngữ thông thường quen nói về sự kết hợp giữa linh hồn và cơ thể trong cái sinh thể thì nó quên rằng nó đang xem xét cái sinh thể ấy *như là đã chết*! Thật thế, chỉ trong chừng mực một cái sinh thể [đang sống] (dù là tự nhiên hay linh hồn) đang đến gần cái chết thì ta mới có thể tách rời linh hồn và cơ thể, hình thức và nội dung, tính cá biệt và tính phổ biến v.v... ở nơi nó như là các thành tố khác nhau. Còn cái đang sống thật, bao lâu còn sống, thì không hề có sự phân biệt

như thế, bởi bản thân nó là Ý niệm, và thật là nghịch lý và vô nghĩa khi bảo một xác-chết là một "cơ thể hữu cơ"!

§217

Sinh thể sống là suy luận mà bản thân những mômen của nó cũng là những hệ thống và những suy luận ở bên trong nó (§§198, 201, 207). | Nhưng, chúng là những suy luận tích cực, chủ động, hay, là *những tiến trình*; và, bên trong sự thống nhất chủ quan của sinh thể sống, chúng chỉ là *Một* tiến trình. Như thế, sinh thể sống là tiến trình của việc kết hợp của nó với chính nó; việc kết hợp này trải qua *ba tiến trình*.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §217

- Trong chừng mực sự sống tự cá biệt hóa một cách trừu tượng thành những cá thể sống *này*, mỗi sinh thể riêng lẻ như thế, từ nay, quan hệ với tính phổ biến *bao trùm* của sự sống như với một thế giới khách quan được tiền-giả định. Thế giới khách quan này rộng hơn rất nhiều so với *cơ thể* riêng của sinh thể sống (vốn cũng là một bộ phận của thế giới khách quan nhưng trực tiếp phục vụ cho *linh hồn* cá biệt). Đó chính là "phán đoán (sự phân chia) nguyên thủy triệt để nhất của sự sống: khi tự khép kín một cách trực tiếp và trừu tượng nơi chính mình như là chủ thể riêng lẻ, sinh thể tự tách rời khỏi tính phổ biến khách quan toàn diện của nó và tự đặt mình đối lập lại một thế giới khách quan dửng dưng; thế giới này tuy chỉ là một tồn tại-được thiết định đối với bản thân sự sống, nhưng, đối với chủ thể riêng lẻ trừu tượng, lại là một tiền-giả định và một điều kiện (tiên quyết) (§§146-148). Từ đó, sự vận động *lớn* (là nơi sự sống chỉ "kết luận" với chính mình kinh qua sự triển khai của mình) bị cột chặt trong tính cá biệt trừu tượng của những cá thể, và, do đó, mang hình thức của một *suy luận*, trong đó cá thể sống "kết luận" với chính mình ngay trong lòng mối quan hệ của nó với tính khách quan bên ngoài thông qua sự trung gian là *tính cá thể* của nó.

- Tương ứng với sự quy định (hay vận mệnh) của mọi suy luận (§189), sinh thể cũng là một suy luận mà bản thân các mômen cũng là các suy luận (hay các hệ thống), vì ở đây là một chân lý cụ thể, khi tự triển khai, chỉ đi vào trong sự thống nhất của mình. Ta đã từng gặp nhiều lần sự tổ chức của một suy luận *vốn* ở trong *ba* suy luận khác: trước hết, trong học thuyết hình thức về suy luận chủ quan, rồi ở cấp độ của tính khách quan, trong sự triển khai của cơ giới luận tuyệt đối (§198), trong sự phát triển của tiến trình hóa học (§201), và, sau cùng, trong việc tiến hành mục đích chủ quan (§§207 và tiếp). Tuy nhiên, vì lẽ từ nay ta đã ở trong lĩnh vực mang tính tự do, biện chứng và tiến trình của Ý niệm, nên cần nhấn mạnh rằng: hơn lúc nào hết, các suy luận khác nhau ấy không còn là các chuỗi diễn trình áp đặt lên chủ thể một cách tất yếu và mù quáng nữa, mà là các suy luận diễn ra trong sự tự do của Ý niệm, nghĩa là, các suy luận hay tiến trình chủ động, qua đó Ý niệm của sự sống làm chủ chính mình một cách tự do và khẳng định tính chủ thể vô hạn vốn là chân lý cao nhất của nó.

- Hơn lúc nào hết, các tiến trình chủ động này chỉ tạo nên một tiến trình *duy nhất* (ngay trong lòng sự thống nhất chủ quan của sinh thể), đó là tiến trình của việc "kết luận" tự do với chính mình của sinh thể. Nói tóm lại, sinh thể là tiến trình của sự "kết luận" với chính mình, thể hiện ra thông qua *ba* tiến trình sau đây.

§218

1. Tiến trình thứ nhất là tiến trình của sinh thể sống *ở bên trong* chính nó. | Trong tiến trình này, nó tự phân hóa chính
S375 **mình và biến tính thân xác của nó thành khách thể của nó, hay, thành bản tính *vô cơ* của nó. Như là cái gì ngoại tại một cách tương đối, bản tính vô cơ này, về phía nó, đi vào trong sự phân biệt và đối lập của những mômen của nó, mỗi mômen từ bỏ bản thân mình cho những mômen khác, đồng hóa những mômen khác thành chính mình, và bảo tồn chính mình bằng việc tự-tạo ra chính mình. Nhưng, hoạt động này của những bộ phận chỉ là *Một* [hoạt động] của chủ thể; và những gì chủ thể tác tạo ra đều quay trở lại vào trong hoạt động ấy, khiến cho trong tất cả hoạt động ấy, chủ thể được tạo ra, nghĩa là, chỉ tự-tái tạo chính mình.**

Giảng thêm:

Ở trong Tự nhiên, tiến trình của sinh thể sống *ở bên trong* chính nó có hình thức ba mặt: sự cảm thụ, sự cảm ứng và sự tái tạo[a][220]. Là sự cảm thụ, sinh thể sống là mối liên hệ đơn giản, trực tiếp với chính mình: là *linh hồn* có mặt khắp nơi trong thân xác của nó, khiến cho tính ngoại tại đối với nhau của những bộ phận thân xác không có chân lý nào đối với nó cả. Là sự cảm ứng, sinh thể sống xuất hiện ra như là bị phân hóa ở bên trong chính mình; và, là sự tái tạo, nó liên tục tái khôi phục chính mình từ sự phân biệt nội tại của những bộ phận và cơ quan của nó. Chỉ với tư cách là tiến trình nội tại thường xuyên được đổi mới này mà sinh thể sống mới *tồn tại* được.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §218

1. Trong tính toàn thể của nó, sinh thể là suy luận *lớn*, qua đó sinh thể riêng lẻ "kết luận" với chính mình ngay trong lòng mối quan hệ của nó với tính khách quan bên ngoài thông qua trung gian của tính cơ thể của nó. Vì lẽ đây là một suy luận của Ý niệm chứ không còn là một suy luận đơn thuần chủ quan hay khách quan, nên suy luận gần gũi nhất với nó là suy luận *mục đích luận*, là nơi chủ thể và khách thể đã có xu hướng "hợp lưu" trong sự thống nhất của Ý niệm, nhưng, với sự *khác biệt* rằng: ở cấp độ của tính hợp mục đích ngoại tại, suy luận còn "đổ vỡ" thành những tiền đề trực tiếp (mới *mặc nhiên* là các suy luận: §§208-209), trong khi đó, suy luận của sự sống triển khai trong ba suy luận đã hoàn tất, trong đó mỗi suy luận là một sự "kết luận" hoàn hảo của sinh thể với chính mình.

---

[a] Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion / sensibility, irritability and reproduction.

[220] Xem: *Hiện tượng học Tinh thần*: Chương V.

- Giống như mômen đầu tiên của suy luận mục đích luận vốn là sự triển khai nội tại của mục đích chủ quan trong chính mình (§207), suy luận đầu tiên của sự sống là tiến trình của sinh thể *ngay bên trong* chính mình. Tiến trình này đã được đề cập ở §216 một cách khái quát. Ở đây, tiến trình này sẽ được thiết định như là một tiến trình *bộ phận* đối lập lại hai tiến trình khác của sinh thể. Để dễ hiểu các tiến trình này, ta nên tham khảo phần tương ứng trong tập II của *Bách khoa thư ("Triết học về Tự nhiên")* khi Hegel bàn về sinh thể động vật (§§350-376), tuy nhiên, ở đây, ta chỉ lưu ý đến hạt nhân thuần túy *lôgíc* hơn là đến lĩnh vực Tự nhiên.

- Suy luận *thứ nhất* là tiến trình *định hình (Gestaltung / figuration)*, qua đó sinh thể riêng lẻ chỉ tự quan hệ với chính mình, và, khi tự "kết luận" với mình *ở bên trong* chính mình, tạo ra *hình thái hữu cơ* riêng của mình. Suy luận *thứ hai* (§219) sẽ là tiến trình *đồng hóa (Assimilation)*, qua đó sinh thể quan hệ với cái khác của nó, tức với tính khách quan bên ngoài và thiết định nó một cách ý thể ở trong chính mình. Suy luận *thứ ba* (§220) sẽ là tiến trình của *Loài (Gattung / genre)*, qua đó sinh thể quan hệ với một cái khác mà bản thân cũng là một cá thể sống, và như thế, chỉ quan hệ với chính mình ở trong cái khác này (xem: *Bách khoa thư II*, §352 và tiếp).

- Bây giờ ta bàn về tiến trình thứ nhất, tức về tiến trình *định hình* triển khai bên trong sinh thể riêng lẻ. Một cách cụ thể, trước hết đây là vận động, qua đó sinh thể tự phân chia hay tự phán đoán *(sich dirimiert) nơi chính mình*, tức, chưa đi ra khỏi chính mình và thiết định *tính cơ thể* của chính mình như là khách thể bên ngoài hay như là bản tính *vô cơ* của mình. Đây là mômen tạm thời (như đã nói ở §216), nơi đó sinh thể *duy nhất* được kích hoạt tự phân chia trong tính khách quan đa tạp và tách rời nhau của các bộ phận khác nhau có vẻ ngoài của sự độc lập-tự tồn, trong khi chờ đợi sẽ tự *tập trung* lại vào trong tính chủ thể cá biệt. Bản tính này gọi là *"vô cơ"* theo nghĩa ở bên ngoài *linh hồn*, nhưng thật ra vẫn là *ở bên trong* bản thân sinh thể. Bản tính vô cơ bên trong của sinh thể (tức: cơ thể của nó) chỉ tạm thời là "vô cơ", tuy nhiên, là một tính ngoại tại *thực tồn (reell)*. Vậy, là cái gì "ở bên ngoài" một cách tương đối, bản tính vô cơ này tạm thời thoát ly khỏi sự thống nhất có mặt khắp nơi của linh hồn và đi vào trong sự khác biệt và sự đối lập giữa các mômen của nó, tức trong trò

chơi tương tác của những cơ phận đa tạp. Bây giờ, ta đi sâu hơn vào "trò chơi tương tác" này.

- Giống như mục đích chủ quan là một suy luận hàm chứa cái toàn bộ của suy luận mục đích luận (§207), nhưng theo một cách hoàn chỉnh hơn (vì bây giờ là một tiến trình ý thể), suy luận đầu tiên của sinh thể *dự đoán* hai suy luận còn lại ở ngay trong chính mình. Thật thế, một mặt, với tư cách là sự độc lập-tự tồn *tạm thời*, các mômen (của Logos) hay các chi phận của cơ thể) "bỏ rơi nhau" (sich gegenseitig preisgeben), chuyển sang nhau, tiếp nối nhau và, do đó, cho phép cái tồn tại-trong-mình của chủ thể sống có thể tự-tiếp tục *một cách phổ biến* trong tính cơ thể ngoại tại đa tạp của nó, theo kiểu mọi tính đặc thù khách quan lập tức được dùng như là phương tiện trong tính *phổ biến* đồng nhất và có mặt khắp nơi của linh hồn. Mặt khác, với tư cách là các mômen tạm thời nhưng *thực tồn* và ở bên ngoài nhau, các chi phận của cơ thể vừa phản tư-trong-mình, vừa phản tư-trong-cái khác, tự thiết lập ở trong mômen *đặc thù* (là nơi mỗi chi phận có xu hướng "đồng hóa" hay "hấp thu" cái khác vào trong sự thống nhất của chính mình), phản ứng một cách ngoại tại chống lại ảnh hưởng tác động lên chúng bởi những chi phận khác và tìm cách tự nội tại hóa chúng như là phương tiện để phục vụ cho các mục đích và cho "tính trung tâm" riêng của chúng. Sau cùng, trong chừng mực qua sự vận động gấp đôi nói trên, mỗi chi phận vừa cộng tồn với những cơ phận khác vừa bắt những chi phận khác phải phục tùng "tính trung tâm" của chính mình, các chi phận – trải qua sự phủ định của phủ định này – là hành vi quay trở lại một cách phủ định vào trong chính mình, nhờ đó, chúng liên tục khôi phục bản thân, xuất phát từ sự dị biệt hóa hỗ tương của chúng. Nhờ vào sự quay trở về lại một cách phủ định vào trong chính mình này, các chi phận của sinh thể sản sinh và liên tục thiết định chính mình dựa theo mômen của *tính cá biệt*, nghĩa là tự bảo tồn và tái tạo chính mình một cách năng động. Trong *"Triết học về Tự nhiên"* (*Bách khoa thư II*, §353 và tiếp; xem thêm: *Hiện tượng học Tinh thần*, §265 và tiếp), Hegel mô tả *ba* tiến trình song hành trong hệ thống tự nhiên là sự cảm thụ (Sensibilität), sự cảm ứng (Irritabilität) và sự tái tạo (Reproduktion) tương ứng với *ba* lĩnh vực của phán đoán về chất, phán đoán phản tư và phán đoán tất yếu theo nghĩa: đó là nơi mọi phạm trù tách rời nhau của Logos "bỏ rơi" nhau, tiếp thu hay đồng hóa nhau và tự bảo tồn bằng cách tái sản sinh chính mình. Nhưng, ở đây, ta cần ghi nhớ rằng: sự biến động và

sự năng động luôn đào lộn cơ thể bên ngoài của sinh thể chỉ là sự biểu lộ của Khái niệm nơi bản thân nó: thông qua sự tự thải hồi thế giới đa tạp do Khái niệm đã tự "phán đoán" ("phân chia"). Khái niệm, một lần nữa, lại tự "kết luận" với chính mình.

Đó là kết quả của sự *"ranh mãnh" (List)* của lý tính: sinh thể thực hiện mẹo lừa hay trò ranh mãnh của lý tính bằng cách phục vụ cho hoạt động sáng tạo của lý tính khi trải qua ba giai đoạn của sự phán đoán để tự tái tạo chính mình một cách chủ động và tự do.

§219

2. Nhưng, *phán đoán* của Khái niệm, trong sự tự do của nó, tiếp tục tiến lên để "buông thả"[a] *cái khách quan* ra khỏi chính mình như là một [cái] toàn thể độc lập-tự chủ; và, như là tính cá biệt *trực tiếp*, quan hệ phủ định của sinh thể sống với chính nó tạo nên *tiền đề* [tiền-giả định] của một bản tính vô cơ đối lập lại với nó. Vì lẽ cái phủ định này của chính mình cũng là một mômen [có tính] Khái niệm của bản thân sinh thể sống, nó [cái phủ định] có mặt ở trong sinh thể sống – vốn đồng thời là một cái phổ biến cụ thể – như một *sự khiếm khuyết* [một sự thiếu thốn]. Phép biện chứng, qua đó khách thể (như là vô hiệu về mặt *tự-mình*) thủ tiêu chính mình, là hoạt động của sinh thể sống xác tín về chính mình: ở trong và thông qua *tiến trình này để chống lại một bản tính vô cơ*, sinh thể sống *tự bảo tồn chính mình*, *tự phát triển chính mình* và *tự khách thể hóa chính mình*.

Giảng thêm:

Sinh thể sống đứng đối lập với một bản tính vô cơ mà nó có quan hệ, với tư cách là sức mạnh đứng lên trên bản tính ấy và đồng hóa bản tính ấy. Kết quả của tiến trình này – khác với tiến trình hóa học – không phải là một sản phẩm "trung tính"

---

[a] aus sich zu entlassen / to release out of itself. (Xem thêm: Chú giải cho §244).

trong đó sự độc lập-tự chủ của hai phía đối lập nhau được thủ tiêu, vượt bỏ; trái lại, sinh thể sống tự cho thấy bản thân nó là cái *bao trùm*[a] cái khác của nó; cái khác này không thể đề kháng
S376 lại sức mạnh của nó được. Bản tính vô cơ – bị sinh thể sống khuất phục – chấp nhận sự phục tùng này, bởi vì về mặt *tự-mình*, nó là *cùng một cái* giống như sự sống về mặt *cho-mình*. Như thế, ở trong cái khác, sinh thể sống chỉ đi cùng với chính mình. Khi linh hồn đã thoát ra khỏi thân xác, bấy giờ những sức mạnh sơ đẳng[b] của tính khách quan mới bắt đầu màn trình diễn của chúng. Có thể nói, những sức mạnh sơ đẳng này thường xuyên tìm mọi cách để bắt đầu tiến trình [hủy hoại] của chúng ở trong thân xác hữu cơ, và sự sống là cuộc đấu tranh liên tục để chống lại chúng.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §219

2. Suy luận thứ nhất của sinh thể là tiến trình chủ quan của việc *định hình* của riêng nó ở bên trong Khái niệm (nguyên tắc tiềm thể) của Ý niệm về sự sống, tức như là chủ thể sống riêng lẻ. Tính hợp mục đích nội tại của sự sống tự triển khai một cách tự do ở trong đó theo nghĩa rằng sinh thể riêng lẻ thiết định những chi phận của nó như là *bản tính vô cơ* của chính mình, và biến chúng thành những phương tiện. Bằng cách ấy, sinh thể hữu cơ tìm thấy nơi chính mình *các điều kiện* để phát triển và tạo ra cái toàn thể của các chi phận để hoạt động, theo kiểu mọi chi phận đều là mục đích và phương tiện đối với nhau và tự bảo tồn xuất phát từ những cái khác và đối lập với những cái khác (§§216, 218, 356).

- Sinh thể riêng lẻ (tự phát triển bên trong chính nó) tồn tại giống như *Khái niệm* của Ý niệm về sự sống (§§161, 162). Khái niệm này đã là *phán đoán* trong chừng mực cá thể sống tự phân chia và biến cơ thể thành khách thể của chính mình (§218). Nhưng, giống như phán đoán của Khái niệm chủ quan không chỉ thiết định các

[a] übergreifend / overgrasping; [b] die elementarischen Mächte der Objektivität / the elementary powers of objectivity.

lĩnh vực của tồn tại, sự hiện hữu và hiện thực (§§172-177) mà rút cục còn dẫn đến việc thiết định nên tính ngoại tại tuyệt đối của *khách thể* (§193), phán đoán của Khái niệm về sự sống không chỉ dẫn đến sự tổ chức nội tại của sinh thể riêng lẻ mà còn kết hợp cả với tính ngoại tại triệt để của tính khách quan cơ giới và hóa học. Chính vì là tự do, là sức mạnh tuyệt đối để tìm lại chính mình trong cái khác của mình mà Khái niệm – khác với Tồn tại và Bản chất – có thể tự phân chia một cách tuyệt đối và tự mang lại cho mình một tồn tại-hiện có có sự độc lập-tự tồn hoàn hảo, tức *khách thể* (là cái không tự do, và chỉ là sự trực tiếp hay sự phản tư không có sự tự do làm chủ đối với mình và với cái khác của nó). Cũng tương tự như thế, ở đây, nơi cấp độ của Ý niệm về sự sống, *phán đoán* của Khái niệm không tự giới hạn ở việc thiết định tính ngoại tại của cơ thể, mà, với tư cách là *tự do*, nó còn *tiếp tục tiến lên (geht fort)* đến chỗ *"giải phóng"* hẳn ra khỏi mình cái mômen trực tiếp của tính khách quan cơ giới và hóa học vốn là ngoại tại một cách tuyệt đối. Nói cách khác, nó **"buông thả" (entlassen / release / délaisse)** cái khách quan, cho phép nó đi ra khỏi chính mình, để cho nó có cái toàn thể độc lập-tự tồn.
Vậy, chính vì lẽ nó là tuyệt đối tự do, là tính phủ định tuyệt đối mà *Ý niệm* về sự sống đi đến tận sự đối lập tuyệt đối này (§215).

- Song, vì lẽ quan hệ phủ định với mình này (qua đó Ý niệm tự đẩy chính mình và giải phóng mômen của sự trực tiếp của mình) mới là quan hệ phủ định với mình của Ý niệm về *sự sống*, hay, đúng hơn, về *sinh thể trực tiếp*, nên nó *chưa* tự khẳng định như là cái gì *sáng tạo* nên khách thể của mình (như *Ý niệm-tuyệt đối* sau này: §244), trái lại, chỉ mới *tiền-giả định* hay *tiền-thiết định* một cách trực tiếp những gì nó thiết định. (Xem: Sự khác biệt giữa sự *"sáng tạo"* của Khái niệm với sự *"tiền-giả định"* của sự phản tư ở §384, tập II). Bằng cách ấy, quan hệ phủ định với mình của sinh thể – với tư cách là tính cá biệt *trực tiếp* – chỉ tạo nên *tiền-giả định* về một bản tính vô cơ, nhưng, lần này, là một bản tính vô cơ tuyệt đối ngoại tại đối với sinh thể và đối lập với sinh thể như là tính khách quan cơ giới và hóa học hay như là sự sống hữu cơ xa lạ. Tính khách quan bên ngoài hay bản tính vô cơ xa lạ này không còn là bản tính vô cơ *của nó* nữa, mà, với tư cách là sự trực tiếp được tiền-giả định, là cái phủ định của sinh thể (xét như chủ thể).

- Nhưng, một cách đầy mâu thuẫn, cái phủ định này đồng thời cũng lại là *một mômen có tính Khái niệm* của sinh thể, vì, như là Khái

niệm và Ý niệm, sinh thể, về nguyên tắc, là cái phổ biến cụ thể tự tiếp tục một cách tuyệt đối trong tính đặc thù hay trong tính khách quan phủ định của nó. Vậy, bản tính vô cơ, một cách đầy mâu thuẫn, vừa phủ định sinh thể, vừa là nơi để sinh thể tự tiếp tục một cách tuyệt đối và luôn đồng nhất với mình. Mômen *thứ nhất* (tức môмen qua đó khách thể *không phải* là sinh thể), trong quan hệ giữa sinh thể và bản tính vô cơ, thể hiện ở chỗ: sinh thể *đương đầu* với tính khách quan bên ngoài như với một *ranh giới* hay *một giới hạn* (§92), cho thấy sự hữu hạn tạm thời của phán đoán của nó. Còn đối với môмen *thứ hai*, (tức môмen qua đó khách thể, về nguyên tắc, chỉ là một môмen có tính Khái niệm của *sự đồng nhất* cụ thể và bao trùm của chủ thể) thể hiện ở chỗ: sự phủ định tác động đến sinh thể chỉ là một *sự thiếu thốn*, tức một khiếm khuyết *ngay nơi* sinh thể mà, về mặt tiềm năng hay mặc nhiên, sinh thể đã là sự khắc phục, vượt bỏ sự thiếu thốn ấy. Thật thế, *ranh giới* hay *giới hạn* chỉ là một sự phủ định ngoại tại và hữu hạn của tồn tại-hiện có, còn ngược lại, *sự thiếu thốn là một sự mâu thuẫn nằm ngay trong chủ thể*, tức, là một mâu thuẫn nội tại mà hoạt động của chủ thể là nhằm khắc phục, vượt bỏ nó.

- Vì lẽ Ý niệm về sự sống là *"cho-mình"* những gì khách thể chỉ mới là *"tự-mình"* (tức sự đồng nhất cụ thể của chủ thể và khách thể), nên bản tính vô cơ thực ra chỉ còn là "hư vô" khi đối diện với tính phủ định vô hạn của sinh thể: nó bị giao phó hoàn toàn cho bạo lực chiếm lĩnh của sinh thể (§§209-212). Vậy, phép biện chứng qua đó khách thể vô cơ ("tự mình" là hư vô) tự thủ tiêu, thải hồi vì lợi ích của chủ thể không gì khác hơn là hoạt động toàn năng của sinh thể *xác tín về chính mình*, nghĩa là, trong tiến trình chống lại một bản tính (hay một tự nhiên) vô cơ, nó *tự bảo tồn chính mình*, *tự phát triển* và *tự khách thể hóa*.

- Vậy, khi đi ra khỏi sự nội tại của Khái niệm, chủ thể tự phát triển, tự khách thể hóa, và, qua đó, trở về lại trong mình một cách tuyệt đối. Thuật ngữ của Hegel về tiến trình khách quan này là sự *"đồng hóa"*. Nói cách khác, sinh thể, trong quan hệ với tính khách quan bên ngoài, sinh thể không chỉ tự thiết định như là tính phủ định hay như là sự mâu thuẫn "cho-mình", tức như *sự thiếu thốn* mà còn như sự đồng nhất tồn tại cho-mình hay như sự xác tín sống động của việc tìm thấy lại chính mình trong cái khác của mình. Kết luận ấy sẽ dẫn đến bước chuyển sang tiến trình thứ ba, tiến trình của *Loài*.

§220

3. Cá thể sống tự hành xử bên trong chính mình như là chủ thể và Khái niệm ở trong tiến trình *thứ nhất*, rồi đồng hóa tính khách quan ngoại tại của nó thành chính nó ở trong tiến trình *thứ hai*, và, bằng cách này, nó *thiết định* tính quy định thực tồn *ở bên trong chính mình*, thì bây giờ [trong tiến trình *thứ ba*], nó là *Loài tự-mình*[a], hay, nói khác đi, là tính phổ biến [mang tính] bản thể. Việc đặc thù hóa của tính phổ biến này là mối quan hệ của chủ thể với *một chủ thể khác* trong cùng một Loài, và phán đoán là quan hệ của Loài với những cá thể nhất định đối lập nhau này: đó là *sự dị biệt về giới tính*[b].

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §220

3. Ta ôn lại:

- Trong tiến trình *thứ nhất*, tức tiến trình *định hình*, sinh thể riêng lẻ hành xử như là chủ thể và Khái niệm *trong-mình*: nó tự bảo tồn một cách tích cực trong sự sống và thể hiện sự tự do của mình qua việc tái sinh sản *nội tại* và tính mục đích hỗ tương của các chi phận của nó. Chẳng hạn, với tư cách là Khái niệm chủ quan, Logos (xét như sinh thể) tự tạo ra chính mình bằng những nguồn lực bên trong của sự tự do của mình. Nhưng, sinh thể không khép kín mãi trong tính chủ thể hình thức: nó tự "phán đoán" (phân chia) và tự quy định thành *sự trực tiếp* bằng cách thiết định và tiền-giả định tính khách quan bên ngoài (§§162, 193, 215).

  Trong lĩnh vực của sự phán đoán *thực tồn* này, cá thể tự bảo tồn tích cực trong sự sống và thể hiện sự tự do nhờ vào tiến trình *thứ hai*, tức tiến trình *đồng hóa*, qua đó nó hấp thu, đồng hóa tính khách quan bên ngoài của nó, nghĩa là, tự khách thể hóa trong khi

---

[a] an sich Gattung / Genus in-itself; [b] die Geschlechtsdifferenz / the difference of the sexes.

chủ thể hóa tính khách quan. Chẳng hạn, nhờ vào tiến trình mục đích luận, Logos đi ra khỏi tính nội tại ban đầu của Khái niệm chủ quan và tự tạo ra chính mình một cách khách quan, nghĩa là, tự bảo tồn tích cực bằng cách hấp thu và tận dụng tính khách quan. Qua tiến trình *đồng hóa* này, sinh thể không còn tự quy định một cách ý thể ở bên trong tính phổ biến trừu tượng của cá thể mà *thiết định* minh nhiên sự quy định *thực tồn*, tức sự quy định đến từ quan hệ của nó với tính khách quan bên ngoài. Bây giờ, ta hãy xem bước chuyển sang tiến trình suy luận thứ ba như thế nào.

- Trong tiến trình thứ hai, sinh thể mang đặc điểm của *tính đặc thù* của phán đoán (§§166, 219). Tính đặc thù (hay sự phân chia của Khái niệm) thể hiện ở chỗ: ở cấp độ này, sự sống tách rời sinh thể riêng lẻ trừu tượng và tính khách quan bên ngoài được tiền-giả định và đứng dựng của nó, theo kiểu cá thể thoạt đầu khép kín trong tính phổ biến trừu tượng hay đặc thù của tính cá biệt trực tiếp của nó, và tự phát triển ở đó bằng một sự tái tạo thuần túy nội tại. Nhưng, chính tính đặc thù trừu tượng này bị thủ tiêu, thải hồi bởi tiến trình thứ hai (tiến trình đồng hóa), nhờ đó cá thể quy định một cách *thực tồn* tính phổ biến thực sự của Khái niệm ban đầu của nó bằng cách đồng hóa tính khách quan bên ngoài phổ biến. Như thế, từ nay, cá thể được thiết định như là *Loài tự-mình*, hay nói khác đi, nó là *tính phổ biến (mang tính) bản thể*.

- Trong phán đoán về sự tất yếu (§177), ta đã từng gặp Khái niệm về Loài với cùng một ý nghĩa như thế của cái *phổ biến cụ thể*. Loài là cái phổ biến mang trong mình chủ thể cá biệt như một môment của sự triển khai hiện thực của nó, hay, ngược lại, Loài là cá thể với tư cách là bản tính phổ biến của nó. Thật ra, "Loài" là một Khái niệm của *Triết học về Tự nhiên*. Còn ở cấp độ của Lôgíc học, nó biểu thị cái phổ biến cụ thể, trong chừng mực nó còn đối lập (theo kiểu "phán đoán") với tính cá thể trực tiếp cụ thể hóa nó. Loài theo nghĩa "sinh vật học" hay "sự sống" bàn ở đây không phải là Loài theo nghĩa lôgíc đã gặp trong học thuyết về phán đoán chủ quan, vì từ nay, ta làm việc với một Loài khách quan và ý thể, chứ không còn làm việc với bản thân tính hình thức (lôgíc) của Loài. Vì thế, cá thể sống đã đồng hóa tính khách quan bên ngoài của nó, từ nay, là cái phổ biến *cụ thể*, là *Loài*, nhưng mới chỉ là Loài một cách *mặc nhiên, tự-mình*, vì: chỉ trong bản thân sự triển khai của tiến trình của Loài mà cá thể sống mới

sẽ tự khẳng định một cách hiện thực như là phổ biến một cách cụ thể. Nói cách khác, cá thể sống tuy đã là tính phổ biến-bản thể, nghĩa là tính phổ biến rất phong phú về nội dung nhất định (§151), nhưng, tính phổ biến này mới *chỉ* có tính bản thể và chưa có được *tính chủ thể* của một cái gì tự do "cho-mình" (§159).

- Cá thể chỉ *thực sự* là Loài hay cái phổ biến cụ thể khi, với tư cách là Khái niệm của sự sống, nó tự tiếp tục bằng cách vẫn là *đồng nhất* trong *sự thay đổi* (cho đến nay vẫn còn "dửng dưng") của tính khách quan bên ngoài. Trong chừng mực là sự tiếp tục đồng nhất với mình ngay trong lòng sự thay đổi thực tồn quy định nó, tính phổ biến-bản thể (từ nay là sinh thể riêng lẻ như là chủ thể) *tự đặc thù hóa*, tức, vẫn ngang bằng với mình trong quan hệ quy định với tính ngoại tại. Chính xác hơn, sự đặc thù hóa này có nghĩa: trong quan hệ với một tính khách quan thực tồn khác với mình, chủ thể chỉ quan hệ với mình và tự xác nhận mình trong tính cá biệt (§163). Ở đây, khi không còn là Khái niệm xét như là Khái niệm, nhưng chưa phải là Ý niệm-tuyệt đối, vận động đặc thù hóa và cá biệt hóa này không dẫn đến tính cá biệt vô hạn của Khái niệm thuần túy hay của Ý niệm-tuyệt đối (§237), trái lại, đến hình thức đồng nhất hóa *trực tiếp* trong cái khác khách quan, nghĩa là: chủ thể sống quan hệ với *một chủ thể khác* cùng Loài nhưng khác Giống, và qua việc hợp nhất với Giống này, tạo ra chính mình như là cá thể riêng lẻ. Do việc đặc thù hóa của tính phổ biến (đến nay mang tính bản thể) trong quan hệ của chủ thể với *một chủ thể khác* thuộc Loài của nó, phán đoán của cá thể sống có một bước ngoặt *mới*. Bây giờ không còn là phán đoán *nhất quyết (kategorisch)* qua đó cá thể tự phân chia trong chính mình và lấy cơ thể làm khách thể của mình, cũng không còn là phán đoán *giả thiết (hypothetisch)* qua đó cá thể tiền-giả định một tính khách quan bên ngoài hoàn toàn độc lập tự tồn (§§177, 219). Trái lại, bây giờ là phán đoán *phân đối* hay *ly tiếp (disjunktiv)*: trong quan hệ của Loài với những cá thể nhất định này, mỗi cá thể đối lập với cá thể khác như là hai chủ thể riêng biệt vừa loại trừ vừa bổ sung cho nhau ngay bên trong bản thân Loài, nói khác đi, phán đoán của sự sống từ nay là sự **khác biệt giữa các giới tính** (hiểu theo nghĩa thuần túy lôgíc, là hạt nhân khả niệm của mọi giới tính tự nhiên hay tinh thần).

- Sự khác biệt giới tính nói ở đây là quan hệ vừa loại trừ vừa tiếp tục, chủ thể sinh vật học khẳng định bản thân (một cách đầy mâu

thuần!) trong cái khác đối lập của mình và, như thế, hiện thực hóa một cách cụ thể tính phổ biến về Loài của mình, nghĩa là hiện thực hóa quyền năng tìm thấy lại chính mình và tự cá thể hóa ngay trong lòng quan hệ đặc thù với cái khác của mình. Vậy, tiến trình của Loài là suy luận của sự *tái sản xuất* hay *tái sinh sản* theo nghĩa mạnh mẽ của từ này, qua đó, khi tự hợp nhất với cái đối lập của mình, cá thể sống tự "kết luận" với mình để "tái sinh sản" một hay nhiều cá thể cùng Loài với mình và với cái khác của mình. Ví dụ, trong cấp độ lôgíc, khi hợp nhất với Khái niệm khách quan bị động, Khái niệm chủ quan chủ động "tái sản xuất" những hình thức Khái niệm nhất định như "sự sống", "sự nhận thức", "ý muốn" v.v..., hay, khi hợp nhất với tính bị động của Khái niệm tự-mình, sự phản tư chủ động của Khái niệm được thiết định sẽ "sản sinh" các Khái niệm nhất định khác nhau như "chủ thể", "khách thể" "Ý niệm" v.v...

- Tóm lại, trong tiến trình thứ ba và sau cùng này, tức tiến trình của Loài, cá thể sống tự bảo tồn tích cực trong sự sống và thể hiện sự tự do không còn bằng sự *định hình* nội tại, cũng không còn bằng *sự đồng hóa* tính khách quan bên ngoài, mà bằng sự bảo tồn *sự trường tồn* của Loài (mà nó là một cá thể) và tái tạo tính cá thể bằng cách sinh sản những cá thể khác thuộc cùng một Loài.

§221

Tiến trình của *Loài* mang Loài đến với sự *tồn tại-cho mình* [của nó]. Vì lẽ sự sống vẫn còn là Ý niệm trực tiếp, nên sản phẩm của tiến trình này phân hóa thành hai phương diện: *một mặt*, cá thể sống nói chung, thoạt đầu được tiền-giả định như là tồn tại một cách trực tiếp, thì nay đã *ra đời* như một *cái đã được trung giới* và được *sản sinh ra*[a], nhưng *mặt khác*, tính cá biệt hay cá thể sống – do tính trực tiếp ban đầu của nó đứng trong một quan hệ *phủ định* với tính phổ

[a] das Erzeugtes / the generated.

biến – |sẽ| *tiêu vong*[a] trong tính phổ biến này như trong cái gì có sức mạnh hay quyền lực |ở trên nó|.

Giảng thêm:

Sinh thể sống chết đi, bởi nó là sự mâu thuẫn giữa việc tồn tại *tự-mình* như là cái phổ biến, là Loài, và bây giờ hiện hữu một cách trực tiếp chỉ như là một cái tồn tại cá biệt. Trong cái chết, Loài tự chứng tỏ là sức mạnh hay quyền lực đứng lên trên cái tồn tại cá biệt, trực tiếp.

- Đối với thú vật, tiến trình của Loài là cực điểm của đời sống của chúng. Nhưng, thú vật không đạt được tới chỗ tồn tại *cho-mình* ở trong Loài của mình, mà tiêu vong đi dưới sức mạnh quyền lực của Loài. Trong tiến trình của Loài, sinh thể sống một cách trực tiếp tự trung giới mình với chính mình và nâng mình lên trên sự trực tiếp, nhưng rồi chỉ chìm đắm trở lại vào
S377 trong sự trực tiếp. Như thế, thoạt đầu, sự sống chỉ diễn ra trong tính vô hạn tồi của tiến trình đến vô tận. Nhưng, dựa theo Khái niệm, kết quả mang lại thông qua tiến trình của sự sống là sự thủ tiêu và vượt qua sự trực tiếp mà Ý niệm – với tư cách là sự sống – còn bị ràng buộc.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §221

- Cá thể chỉ mới là Loài một cách *tự-mình* (§220) chứ chưa phải *cho-mình*. Còn Loài cũng chưa phải *với tư cách là* Loài phổ biến có giá trị hiệu lực *ở trong* và *cho* cá thể. Thật thế, dù cái thoạt đầu có giá trị *cho* cá thể là *một cá thể khác* thuộc cùng một Loài, nhưng đặc điểm giới tính và tính cá biệt đều là *trực tiếp* giống như của cá thể. Do đó, Loài chỉ có cái tồn tại-tự-mình của nó ở trong những cá thể trực tiếp hiện thân cho nó. Bằng mối quan hệ

[a] untergehen / to go under.

vừa đối lập vừa bổ sung cho nhau giữa các giới tính. Loài đi vào trong lĩnh vực của tồn'tại-cho-cái-khác. Trong khi đó, ta biết rằng tiến trình hoàn tất của *Loài* sẽ dẫn Loài đến sự *tồn tại-cho-mình* (§§91 và 95). Thật thế, trong quan hệ "giới tính", các cá thể đối lập và bổ sung cho nhau (chẳng hạn, trong lĩnh vực Lôgíc là: Chất và Lượng, sự đồng nhất và sự khác biệt, chủ thể và khách thể v.v...) đều mất đi tính đặc thù phiến diện của chúng và để cho tính phổ biến của Loài (có mặt trong chúng) tự khẳng định trong chúng một cách tự do. Qua sự phai tàn của những tính cá thể *trực tiếp* (trong đó Loài tự đặc thù hóa), Loài phủ định chính sự phủ định của nó, và, do đó, tự khẳng định một cách vô hạn trong cái tồn tại-cho-mình.

- Ở đây, Loài là cách diễn tả "sinh vật học" về *tính phổ biến* của Ý niệm, nên sự phản tư trong-mình một cách phủ định của Loài để thoát ra khỏi sự dị biệt hóa về giới tính đặc thù, về nguyên tắc, nhất định dẫn tới tính cá thể *cụ thể* hay *phổ biến* của bản thân sự sống như là cái gì tự thiết định và tự sản sinh chính mình một cách tuyệt đối theo *ba tiến trình* nói trên của sinh thể, và nhất là, theo tiến trình *sau cùng* mà hai tiến trình trước chỉ là tiền đề. Nói cách khác, do sự phủ định gấp đôi đối với tính phổ biến ban đầu (chỉ có tính bản thể) cũng như đối với sự đặc thù hóa thành những cá thể khác nhau một cách trực tiếp, Loài, về nguyên tắc, nhất định sẽ tự thiết định như là tính phổ biến chủ quan, tức, như là Loài hiện hữu *cho-mình* một cách tự do và tuyệt đối. Nhưng, trong thực tế, vì lẽ sự sống còn là Ý niệm *trực tiếp* (§216), nên sản phẩm của tiến trình của Loài không đạt được sự thống nhất tuyệt đối này của tính cá biệt phổ biến, trái lại, về bản chất, là bị phân ly. Thật thế, thoát thai từ Khái niệm khách quan, Ý niệm về sự sống còn mang dấu ấn của *sự trực tiếp* của Khái niệm khách quan: tính chủ thể loài của nó tuyệt nhiên không thể tự khẳng định như là *tính cá biệt cụ thể phổ biến* mà chỉ như là *tính cá thể trừu tượng riêng lẻ hay thường nghiệm*, tức, như một "cái này" vẫn còn bị chia cắt ("phán đoán") với tính phổ biến của nó và, qua đó, bị phó mặc cho *sự hữu hạn* và *cái chết* (§§163, 168). Như thế, thông qua tiến trình của Loài, Loài chỉ đạt được cái tồn tại-cho-mình khi đồng thời sản sinh ra một tính cá thể riêng lẻ mới, rồi, tính cá thể này, khi kết hợp với một tính cá thể khác, sẽ lại sản sinh ra một sinh thể riêng lẻ mới, và cứ thế đến vô tận.

- Ở đây, ta lại gặp một tiến trình *đến vô tận*, nói lên sự bất lực của một lĩnh vực lôgíc không thể đạt đến một *sự vô tận* như đã hứa hẹn. Từ đó, sản phẩm hay kết quả của tiến trình của Loài *tự phân hóa* thành hai phía tách rời (do sự mâu thuẫn trừu tượng và sự không hòa giải được của chúng), cho thấy *sự sống* không đủ sức *hiện thân* cho chân lý tuyệt đối của Ý niệm. Thật vậy, *một mặt*, qua sự sản sinh vô định những cá thể mới, cá thể nói chung (cho tới nay vốn chỉ là một "cái này" riêng lẻ, trực tiếp được tiền-giả định) không còn được tiền-giả định như là trực tiếp giống như lúc ban đầu, mà là *"ra đời" (hervorgeht)* như cái gì được trung giới và *được sản sinh ra*, chỉ có điều: không phải được thiết định một cách cụ thể như là tính cá biệt phổ biến của Loài *xét như là Loài*, mà chỉ là tính cá thể trừu tượng của những sinh thể "có đó". Do đó, việc "cụ thể hóa" này là "sai lầm" và chỉ dẫn đến một *sự vô tận tồi*.

Mặt khác, một tiến trình *ngược lại* cũng đồng thời diễn ra trong lĩnh vực của sự sống, qua đó những cá thể sống *chết đi* một cách không thể thay thế được. Thật thế, với tư cách chỉ là Ý niệm *trực tiếp*, sự sống chỉ hiện hữu trong những cá thể trừu tượng mà tính cá biệt trực tiếp của chúng hành xử một cách *phủ định, tiêu cực* đối với tính phổ biến của Loài; do đó, *tính cá biệt* (không ngừng được sinh ra và được tái sinh sản bởi tiến trình của Loài, luôn đối lập với tính phổ biến) không còn cách nào khác là *"tiêu vong" (untergehen)* trong tính phổ biến ấy như là trong *sức mạnh mù quáng* – phủ định nó một cách trừu tượng, vì cần nhấn mạnh rằng: *chỉ duy có tính cá biệt phổ biến mới có thể hòa giải một cách tích cực với tính phổ biến của Loài, chứ tuyệt nhiên không thể là tính cá biệt trừu tượng của những cá thể*. Tính cá biệt trừu tượng chỉ có thể quỵ ngã và tiêu vong trong tính phổ biến của Loài mà thôi. Như thế, sự sống kỳ cùng là một thế giới đổ vỡ, chết chóc: do sự trực tiếp còn chiếm vị trí chủ đạo nơi Ý niệm, tiến trình của Loài không mang lại một sự trung giới nào khác ngoài việc sản sinh một cách bất định và vô định những cá thể riêng lẻ; và, ngược lại, tính phổ biến của Loài chỉ có thể thể hiện quyền lực phủ định của mình ở trong đó bằng cái chết *trừu tượng* của chúng. Vậy, *sự trực tiếp* của sự sống chính là việc rơi trở lại của Ý niệm xuống cấp độ của quan hệ bất tất của những tùy thể đối với bản thể tất yếu (§§150, 151). Đó là lý do tại sao sự sống phải phục tùng định mệnh mù quáng của cái chết và đạt đến cao

điểm đầy nghịch lý trong việc không ngừng hư vô hóa những sinh thể do nó liên tục sản sinh ra.

§222

Tuy nhiên, kết quả là: Ý niệm Sự sống không chỉ tự giải phóng mình ra khỏi *Một cái này [tồn tại] trực tiếp (đặc thù) nào đó*, mà tự giải phóng khỏi sự trực tiếp đầu tiên này *nói chung*. | Qua đó, Ý niệm Sự sống đi đến *với chính mình*, hay, đi đến với *Chân lý* của mình; và, vì thế, nó *đi vào trong sự hiện hữu cho-chính-mình với tư cách là Loài tự do*. Cái chết của cái hữu cơ – chỉ đơn thuần cá biệt, trực tiếp – là *sự ra đời của Tinh thần*.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §222

- Nhưng, sự việc không dừng lại ở đó! Khi nhấn chìm những sinh thể riêng lẻ vào trong tính phổ biến "háu ăn" của Loài, Ý niệm về sự sống không chỉ tự giải phóng khỏi một *"cái-gì đó trực tiếp-ở đây"*, tức một sinh thể riêng lẻ đặc thù, mà còn tự giải phóng khỏi sự trực tiếp ban đầu đã tác động đến toàn bộ lĩnh vực của sự sống. Thật thế, tính phổ biến-loài của Logos kết thúc bằng cách đặt *tất cả mọi* sinh thể riêng lẻ vào trong cái chết; và, như ta đã biết, từ khi xuất hiện *phán đoán phổ biến* (§175, 3), cái "tổng thể tất cả" *(Allheit / allness / ensemble total)* chỉ là sự dự báo (ở cấp độ tính đa tạp của những cái riêng lẻ đang hiện hữu) cho tính phổ biến *đúng thật* của Loài. Cho nên, việc Loài "sinh vật học" (Ý niệm phổ biến như là sự sống trực tiếp) đưa "tất cả mọi" sinh thể vào cái chết cho thấy một cách dứt khoát rằng bản thân Loài "sinh vật học" (với tính trực tiếp và tính bản thể của nó) rút cục là không thể tương thích với tính phổ biến về nguyên tắc của Ý niệm.

- Bằng cái chết của những sinh thể, hay, đúng hơn, bằng sự khẳng định *sự sống* của Ý niệm nói chung mà bản thân Ý niệm về sự sống tự giải phóng khỏi những xiềng xích của mình, và, bằng sự phủ định chính mình của mình, nó đạt đến *chính mình*, tức, đạt đến *Chân lý của mình*, trong khi tiến trình đến vô tận của việc không ngừng sản sinh những cá thể chỉ là một việc làm nhàm

chán và vô hiệu quả. Giống như *bản thể-tất yếu* trước đây (§159) chỉ là sự giải phóng còn "tự mình" (mặc nhiên) khỏi tồn tại cá biệt hữu hạn, trong khi *chủ thể* hay *Khái niệm* mới là bản thân sự tự do "cho-mình", tiến trình mang *tính bản thể* của sự sống chưa cho phép Ý niệm về sự sống tự giải phóng một cách cho-mình để đi vào trong tính thuần túy của Loài phổ biến. Như đã nói, sinh thể đã *tự mình* là Loài (§220), còn cái chết, ngược lại, như là việc dứt bỏ xiềng xích của sự sống trực tiếp, mới là bản thân hành động giải phóng hiện thực, và qua đó, từ nay bản thân Ý niệm về sự sống mới bước vào trong *sự hiện hữu* như là *Loài tự do cho-chính-mình*.

- Vậy, việc phủ định *tính bản thể trực tiếp* của Ý niệm về sự sống là đồng nghĩa với việc xuất đầu lộ diện của Ý niệm như là *tính chủ thể phổ biến* tồn tại cho-mình một cách tự do (§213). Nhưng, đây cũng chỉ mới là sự xuất hiện như là *sự hiện hữu* đi ra khỏi cơ sở-bản thể của sự sống hữu cơ. Như sẽ thấy, ở cấp độ cao hơn và tiến bộ hơn, các Ý niệm về sự nhận thức (§223) và ý muốn (§233), và nhất là Ý niệm-tuyệt đối (§236) sẽ là sự phát triển *tự-mình-và-cho-mình* của sự tự do của Ý niệm. Trong khi chờ đợi, cái chết của sinh thể cá biệt trực tiếp chính là *sự ra đời (Hervorgehen) của Tinh thần*.

- Qua đó, Loài-ý thể không chỉ đạt tới cái *tồn tại*-cho-mình (§221) mà còn đến cái *cho-mình* tuyệt đối của nó. Như thế, cái chết của sinh thể là sự giải phóng đích thực khỏi cái chết, vì, khi phủ định sự sống xét như *đời sống* đơn giản, trực tiếp, cái chết cũng là sự phủ định bản thân cái chết mà định mệnh mù quáng của nó vốn tất yếu gắn liền với *sự trực tiếp* của sự sống. Vậy, về mặt lôgíc, cái chết là chiếc nôi của Tinh thần, nghĩa là, của Ý niệm trong chừng mực Ý niệm là *cho-mình*, tự nhận thức, có ý muốn và tự thực hiện một cách tuyệt đối *như là Ý niệm*.

- Tinh thần xuất hiện ở đây tất nhiên chỉ là Ý niệm lôgíc của Tinh thần chứ không phải là tinh thần chủ quan thoát thai từ giới Tự nhiên như là linh hồn và ý thức [của con người] (tập III, §§376, 381 và 387). Cũng thế, sự sống được bàn cho đến nay là sự sống *lôgíc* chứ không phải sự sống *tự nhiên* theo nghĩa hẹp. Nhưng, sự ra đời của Tinh thần (như là lĩnh vực được phân biệt với Logos) sẽ không có thể có được nếu Ý niệm lôgíc của Tinh thần không có chỗ trong hệ thống vĩnh cửu của Logos. Vì thế, sở dĩ Tinh thần

đúng nghĩa có được sự bất tử là vì, khi tự nâng mình lên *nhận thức tự giác* như là Ý niệm, Ý niệm lôgíc đã chiến thắng cái chết.

- Ý niệm tồn tại *cho-mình* như là sự nhận thức (§223) và ý chí (§233) tuy cũng là một sinh thể hữu cơ, nghĩa là bản thân cũng tất yếu lấy sự sống làm tiền đề (mà nó là sự phủ định), nhưng trong Ý niệm ấy, sự sống đã bị phủ định như là sự sống đơn giản, trực tiếp. Sự sống trực tiếp chỉ còn là một mômen mà tính ngoại tại và tính mờ đục của nó đã được chuyển hóa và ý thể hóa bởi tính phủ định của cái chết, còn tính bản thể của nó từ nay tự tập trung lại trong tính chủ thể của Ý niệm tồn tại cho-mình một cách tự do. Chẳng hạn, con người-tinh thần cũng là một sinh thể tự nhiên, nhưng, với tư cách là Tinh thần, cái sinh thể-động vật đã chết trong con người ấy một cách ý thể, nghĩa là: tính tinh thần của con người là bản thân cái chết của người ấy và ngược lại, còn cái chết sinh vật của con người, theo nghĩa thường nghiệm của sự hiện hữu riêng lẻ, chỉ là sự thần phục của sự sống trước sự uy nghiêm của Tinh thần, là sự xác nhận tối hậu về sứ mệnh sâu thẳm nhất của con người. (Tất nhiên, ví dụ trên đây chỉ có giá trị ở cấp độ của *Ý niệm Lôgíc*, chứ không nên hiểu theo nghĩa nhân loại học).

b. Nhận thức [theo nghĩa rộng]

§223

Ý niệm hiện hữu *cho-mình* một cách tự do, trong chừng mực nó có tính phổ biến làm môi trường[a] cho sự *hiện hữu của nó*, hay, [nói khác đi] bản thân tính khách quan tồn tại như là Khái niệm, [nghĩa là] trong chừng mực Ý niệm có chính mình làm *đối-tượng*[b] cho mình. Tính chủ quan của nó – bây giờ đã trở nên được xác định như là tính phổ biến – là *việc phân biệt thuần túy ở bên trong chính nó*: một việc trực quan hay trực nhận[c] giữ vững chính mình ở bên trong tính phổ biến đồng nhất này. Nhưng, như là việc phân biệt

[a] Element / element; [b] Gegenstand / ob-ject; [c] Anschauen / intuiting.

nhất định, Ý niệm tiếp tục là sự phán đoán đẩy mình ra khỏi chính mình như là một [cái] toàn thể, và, nói rõ hơn, là sự phán đoán trước hết *tiền-giả định* chính mình như là *vũ trụ bên ngoài*. Ở đây, có hai phán đoán và dù chúng *tự-mình* là đồng nhất, nhưng chưa được *thiết định* như là đồng nhất.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §223

b. Sự nhận thức

- Như đã thấy, sự sống là Ý niệm trong sự trực tiếp-bản thể của nó. Đó là nơi Khái niệm bị chìm đắm trong khách thể do chính tính chủ thể của Khái niệm kích hoạt, thay vì tự giải phóng cho-mình như là Khái niệm, nghĩa là: dù sở hữu khách thể của mình, nhưng Khái niệm lại chưa sở hữu *chính mình* như là Khái niệm. Bây giờ, trong lĩnh vực của *sự nhận thức*, ta có tình hình mới: Ý niệm đi ra khỏi tính bản thể ban đầu, và, *lần đầu tiên* tự khẳng định như là *tính chủ thể*, và Khái niệm, rút cục, triển khai như là Khái niệm ngay trong lòng tính khách thể (tính khách quan) của nó. Nói ngắn, từ nay, Khái niệm hiện hữu *cho-mình* một cách tự do. Trước hết, ta cần hiểu rõ nghĩa chính xác của thuật ngữ này.

- Ý niệm, ra khỏi sự sống trực tiếp, chỉ mới *hiện hữu* cho-mình một cách tự do như vừa nói trên (§222). Điều này có nghĩa: sự tự do của *cái cho-mình* của nó khi mới xuất hiện chỉ vừa mới ra khỏi cơ sở-bản thể của sự sống chứ chưa thực sự ở trong tính tuyệt đối của sự triển khai tự-mình-và-cho-mình như là Ý niệm-tuyệt đối. Vậy, câu hỏi đặt ra là: sự hiện hữu mới mẻ này của Ý niệm dựa trên cơ sở gì và làm sao nó đạt đến được cái cho-mình tự do của nó?

  Bao lâu chỉ mới là Ý niệm về sự sống, Ý niệm vẫn còn bị cầm tù trong *sự trực tiếp* của sự sống: môi trường của nó là sự tồn tại-hiện có (Dasein), nghĩa là: khách thể của nó là sự đa tạp trực tiếp của những cơ thể sống riêng lẻ (§216). Vì thế, tính khách quan ("cơ thể") của Ý niệm về sự sống, từ bản tính, là không tương ứng với "linh hồn" (Khái niệm) của nó, vì, về nguyên tắc, tính cá biệt trừu tượng của những sinh thể riêng lẻ không thực sự hòa giải được với tính phổ biến về Loài của Ý niệm (§221). Nhưng, như

vừa thấy, nhờ vào cái chết của sinh thể riêng lẻ-trực tiếp. Ý niệm đã được giải phóng khỏi sự trực tiếp ban đầu: khách thể của nó từ nay là tính cá biệt *đã được phủ định* của những cá thể, trong đó Loài phổ biến lan tỏa; nói khác đi, khách thể của nó là Loài tự-phản tư trong-mình một cách phủ định như là Loài hay như là *tính phổ biến* của Ý niệm đang trở thành sự phủ định của sự phủ định, nghĩa là, Ý niệm đi vào trong sự hiện hữu như là *Loài* tự do cho-chính-mình (§222).

- Nói tóm, nếu Ý niệm (thoát thai từ sự sống) hiện hữu *cho-mình* một cách tự do, thì đó là trong chừng mực từ nay Ý niệm có bản thân *tính phổ biến* của Khái niệm của nó làm *môi trường* cho *sự hiện hữu* của nó, hay, nói cách khác, là trong chừng mực bản thân tính khách quan của Ý niệm là Khái niệm, là nơi Ý niệm có chính-bản thân mình làm **đối tượng (Gegenstand)**. Thật thế, với tư cách là linh hồn sống của Ý niệm, Khái niệm (trong quan hệ với tính khách quan-cơ thể) là *tính phổ biến* quan hệ-với-mình một cách trực tiếp (§216). Trong khi đó, Ý niệm từ nay có chính bản thân *tính phổ biến* này làm môi trường cho sự hiện hữu của nó. Do đó, bản thân tính khách quan có được hình thức của Khái niệm và, do đó, tương ứng với Khái niệm. Vì lẽ bản thân Ý niệm, về nguyên tắc, là sự tương ứng tuyệt đối của Khái niệm và tính khách quan (§213), nên khách thể-tương ứng-với-khái niệm không gì khác hơn là chính bản thân Ý niệm: nghĩa là, khi đối diện *với chính mình*, Ý niệm có chính mình làm **đối tượng (Gegenstand)**. [Ta chú ý: từ nay chữ *"khách thể" / Objekt* được Hegel chuyển thành *"đối tượng" / Gegenstand*: nghĩa chiết tự: *"đứng đối diện"*).

- Từ đâu có *sự đối lập* với mình ngay trong lòng sự đồng nhất với mình của Ý niệm, thể hiện ở chữ *"đối-tượng" (Gegen-stand)* này? Phần *Chính văn* viết quá cô đọng, ta cần khai triển để hiểu rõ hơn.

  Câu hỏi trên thực chất là hỏi: tính cá biệt *trực tiếp* sẽ như thế nào, sau khi Ý niệm đã đi ra khỏi tính cá thể trừu tượng của sự sống? Ta biết rằng tính cá biệt *trừu tượng* này đã được thải hồi, nhường chỗ cho tính phổ biến của Loài, và, do đó, ta không còn có ở đây tính cá biệt trực tiếp của sự sống nữa, trái lại, có bản thân tính cá biệt của Khái niệm phổ biến, không phải một chủ thể riêng lẻ nào đó mà là tính chủ thể vô hạn hay tuyệt đối (§163). Thế mà, với tư

cách là sự phản tư-trong-mình phủ định của Khái niệm, tính cá biệt là bản thân *hành vi* của sự dị biệt hóa chính mình một cách tự do, nghĩa là, hành vi của sự *phán đoán* tự do (§165). Cho nên, nếu Ý niệm (hiện hữu tự do cho-mình) tự đối lập với mình như là *đối tượng (Gegenstand)* của chính nó, thì đó là do tính chủ thể (hướng đến tính phổ biến) của nó, với tư cách là tính cá biệt tuyệt đối của Khái niệm, là *sự dị biệt hóa thuần túy ở bên trong bản thân Ý niệm*. Sự dị biệt hóa này là *thuần túy*, vì nó diễn ra ngay trong lòng Ý niệm và bản thân các hạn từ (do sự dị biệt hóa tạo ra) chính là Ý niệm trong tính toàn thể của nó. Như đã biết, ở cấp độ của Khái niệm chủ quan, *phán đoán* tuy cũng là sự dị biệt hóa tự do của Khái niệm (§165), nhưng, vì Khái niệm bấy giờ còn mang tính hình thức (§162), nên các hạn từ của sự phân chia này (tức: chủ ngữ và vị ngữ) không phải là cái toàn thể của Khái niệm (§§166, 171); ta còn phải chờ có sự trung giới cụ thể của *suy luận* (§§180, 181, 192).

- Ngược lại, ở đây, Khái niệm, như là Ý niệm, về nguyên tắc, luôn có một tính khách quan tương ứng với nó, và khách thể này là bản thân Khái niệm phổ biến, nên sự dị biệt hóa này – dù có tính thực tồn và khách quan – vẫn là một sự dị biệt hóa thuần túy ở ngay bên trong lĩnh vực ý thể, với sự đồng nhất mình nhiên với mình. Ý niệm – đã được giải phóng khỏi sự trực tiếp của sự sống – hơn bao giờ hết là Ý niệm (mà Khái niệm của nó vốn đã luôn được thực hiện một cách thích ứng) nắm bắt chính mình trong cái khác của mình và, như thế, là sự *trực quan vĩnh cửu về chính-mình ở trong cái khác của mình* (§214).

- Tuy nhiên, nếu, với tư cách là tính chủ thể *phổ biến*, Ý niệm là sự dị biệt hóa *thuần túy ở bên trong sự đồng nhất với mình* của nó, thì, với tư cách là *tính chủ thể* trong sự đồng nhất này, nghĩa là, với tư cách là *tính cá biệt* thiết định việc tư-*dị biệt hóa* của cái toàn thể, tính chủ thể là sự dị biệt hóa *nhất định* (hay *thực tồn*) chứ không phải thuần túy ý thể. Bản thân sự đối lập giữa các hạn từ được dị biệt hóa càng *sâu sắc* hơn khi nó diễn ra bên trong bản thân Ý niệm, theo kiểu trong cả hai hạn từ, *mỗi* hạn từ đều là Ý niệm trong sự toàn thể của nó. Là sự dị biệt hóa *nhất định*, Ý niệm không phải là một sự trực quan thuần túy, đồng nhất với mình một cách trừu tượng, mà là sự **phán đoán** sâu hơn, nghĩa là: sự đẩy chính mình (như là cái toàn thể), và, trong thực tế, thoạt đầu tự tiền-giả định như một "vũ trụ bên ngoài" (als äußerliches

Universum). Thật thế, vì lẽ sự phán đoán này là một sự dị biệt hóa *thuần túy* của Ý niệm ở bên trong chính mình, nên, trong sự phán đoán này, Ý niệm chỉ tự tiền-giả định chính mình. Song, một khi sự phán đoán này là một sự dị biệt hóa *nhất định*, việc tiền-giả định trực tiếp này thoạt đầu thể hiện như một *"vũ trụ bên ngoài"*, trong đó Ý niệm tự đối lập với chính mình một cách tuyệt đối và chứng tỏ sự tự do tuyệt đối của nó (§219).

- Cái "vũ trụ bên ngoài" này không còn là thế giới cơ giới hay hóa học, cũng không phải là thế giới mục đích luận lẫn sự sống, trái lại, như sẽ thấy sau đây, là "vũ trụ" của *sự nhận thức* và của *ý chí*, tức vũ trụ *vừa là Ý niệm, vừa là cái (tồn tại) khác của Ý niệm*. Quan hệ của hai Ý niệm này (Ý niệm-Khái niệm và Ý niệm-đối tượng hay Ý niệm-chủ quan và Ý niệm-khách quan) là một *phán đoán* vừa phân ly, vừa hợp nhất hai hạn từ của nó. Hay, nói đúng hơn, đây là *hai* phán đoán. Ta nhớ rằng phán đoán chỉ đạt tới chân lý của nó như là phán đoán của sự tất yếu và của Khái niệm bằng sự ngang bằng gấp đôi của vị ngữ với chủ ngữ, trong phán đoán về chất (§§172, 173), của chủ ngữ với vị ngữ, trong phán đoán phản tư (§§174-176).

- Còn ở đây, cùng một sự đồng nhất của Ý niệm-chủ quan và Ý niệm-khách quan chỉ được thiết định minh nhiên ở trong và bởi phán đoán phân ly chúng nhờ vào sự vận động gấp đôi: một mặt, Ý niệm-chủ quan thải hồi tính chủ thể phiến diện của nó bằng cách đón nhận vào trong mình thế giới khách quan *thông qua sự nhận thức*, và, mặt khác, Ý niệm-khách quan được cởi bỏ khỏi tính khách quan phiến diện bằng cách được điều chỉnh và biến đổi *thông qua ý chí chủ quan*. Như thế, Ý niệm-tuyệt đối có thể xuất hiện như là sự thống nhất tuyệt đối của *Ý niệm-lý thuyết* và *Ý niệm-thực hành*. Trong khi chờ đợi, ta làm việc với hai *phán đoán* tạm thời còn phân biệt với nhau (Ý niệm về sự nhận thức và Ý niệm về ý chí). Hai phán đoán này là đồng nhất một cách *tự-mình, mặc nhiên*, vì thực ra chỉ có Ý niệm-duy nhất tự phân chia thành Ý niệm-chủ quan và Ý niệm-khách quan mà thôi, nhưng cả hai *chưa được thiết định* như là đồng nhất.

§224

**Mối quan hệ giữa hai Ý niệm này – chúng *tự mình* là đồng nhất hay như là sự sống –, vì thế, là một mối quan hệ *tương đối*, và chính điều này tạo nên sự quy định về *tính hữu hạn* ở trong lĩnh vực này. Ta có ở đây *quan hệ của sự phản tư*, vì việc phân biệt của Ý niệm ở bên trong chính nó chỉ là phán đoán *thứ nhất*, [bởi] việc *tiền-giả định* chưa phải là *một việc*
S378 *thiết định*, [và bởi] vì lý do đó, Ý niệm khách quan – đối với Ý niệm chủ quan – là một thế giới trực tiếp *được tìm thấy như đã có sẵn ở đấy*, hay, Ý niệm – như là Sự sống – tồn tại ở đây trong hiện tượng của *sự hiện hữu cá biệt*. [Nhưng] đồng thời cùng một lúc, trong chừng mực phán đoán này là việc phân biệt thuần túy *ở bên trong* bản thân Ý niệm (xem tiểu đoạn trước: §223), thì, về mặt *cho-mình*, Ý niệm vừa là chính mình, vừa là *cái khác của mình*. | Như thế, Ý niệm là *sự xác tín* về sự đồng nhất *tự-mình [mặc nhiên]* giữa thế giới khách quan này với chính nó.**

- **Lý tính đi vào thế giới với lòng tin tuyệt đối ở năng lực của mình là có thể thiết định sự đồng nhất này và nâng sự xác tín của mình lên thành *Chân lý*; và cùng với động lực [bản năng] là *thiết định* sự đối lập *vốn trống rỗng và vô hiệu* [giữa chính mình và thế giới] như là trống rỗng và vô hiệu[a].**

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §224

- Sau những gì đã nói, ta thấy lĩnh vực của nhận thức có đặc điểm là tính nhị nguyên giữa Ý niệm-chủ thể và Ý niệm-đối tượng xuất phát từ chỗ: từ nay, Ý niệm quan hệ với mình như là Ý niệm, và, do đó, có chính mình làm đối tượng (Gegenstand) (§223). Về mặt *tự mình*, cả hai Ý niệm này là đồng nhất với nhau, vì Ý niệm, về nguyên tắc, là sự thống nhất tuyệt đối của Khái niệm và tính

[a] nichtig / null and void. (Xem: *Hiện tượng học Tinh thần*, Chương V: Lý tính).

khách quan (§213). Sự sống, như đã thấy, là môi trường của sự đồng nhất *tiềm năng* này, bởi, trong sự sống, Khái niệm đã được thiết định *cho-mình* như là linh hồn phổ biến phân biệt với thực tại cơ thể bên ngoài của nó, nhưng nó chỉ có cái tồn tại-cho-mình này trong hình thức của một mối tương quan với mình, còn bị chìm đắm trong tính khách quan, là nơi nó cư ngụ theo kiểu một hình thức mang tính bản thể (§216).

- Xuất lộ ra từ sự sống, Ý niệm đã được giải phóng khỏi tính bản thể này của cái tồn tại-tự-mình và đi vào trong lĩnh vực nhị nguyên của hành động tương tác, là nơi Ý niệm chủ quan có quan hệ *đối lập* với Ý niệm khách quan như là với cái khác nhất định của nó. Trong khi chờ đợi sự xuất hiện của Ý niệm-tuyệt đối, tương quan giữa hai Ý niệm này (về mặt tự mình hay như là sự sống, chúng là đồng nhất) thoạt đầu là mối tương quan *tương đối (relativ)*, nghĩa là mối tương quan của sự đối lập và của sự phiến diện giữa cả hai, hình thành trong lĩnh vực của sự *hữu hạn* khi Ý niệm này đối đầu với Ý niệm kia như với một ranh giới hạn chế mình thay vì sự đồng nhất hóa mình với Ý niệm kia một cách vô hạn.

- Trong chừng mực Ý niệm chủ quan bắt đầu bằng cách *tự tiền-thiết định* chính mình như là một thế giới khách quan bên ngoài (§223), mối tương quan này giữa hai Ý niệm là mối quan hệ tiêu biểu của *sự phản tư (Reflexionsverhältnis / relationship of reflection / Rapport-de-la-réflexion)*. Tại sao? Bởi vì, "quan hệ của sự phản tư" có nghĩa: mỗi hạn từ quy chiếu đến hạn từ khác và ảnh hiện trong nó chứ không tự đồng nhất hóa trong nó một cách cụ thể (§§112-114). Sở dĩ về phương diện này, Ý niệm của sự nhận thức chưa vượt khỏi cấp độ hữu hạn của sự phản tư chính là vì sự dị biệt hóa của Ý niệm nơi chính nó thoạt đầu chỉ mới là sự *phán đoán thứ nhất*. Sự "phán đoán thứ nhất" là gì? Đó là khi Ý niệm chủ quan từ bỏ tính chủ thể phiến diện của mình để đón nhận thế giới khách quan được tiền-thiết định vào trong mình bằng sự nhận thức, nhưng quan hệ phiến diện này vẫn chưa được điều chỉnh, sửa chữa tương ứng bằng *phán đoán thứ hai*, tức là nơi Ý niệm chủ quan tước bỏ tính khách quan phiến diện của thế giới khách quan bằng cách *cải biến* nó bằng *ý chí* của mình. Nói khác đi, quan hệ giữa hai Ý niệm mới chỉ ở cấp độ *phản tư*, trong chừng mực thoạt đầu, việc *tiền-thiết định* chưa phải là một việc *thiết định*, nghĩa là, trong chừng mực Ý niệm chủ quan thoạt đầu

quy chiếu đến tính khách quan *trực tiếp* của thế giới bên ngoài, nhưng thế giới bên ngoài này không được *thiết định* tương ứng bằng hành động *ý chí* của Ý niệm chủ quan. Trong khi đó, ta biết rằng chân lý-khái niệm của việc tiền-thiết định, đó là hành vi *tiền-thiết định* một cái trực tiếp phải tương ứng với hành vi *thiết định* nó bằng cách tác động lên nó (§155) như là sự phủ định của phủ định (§159). Ở cấp độ của Ý niệm, chân lý-khái niệm này của việc tiền-thiết định chỉ bộc lộ rõ trong Ý niệm-tuyệt đối. Còn ở đây, trong khi chờ đợi, việc tiền-thiết định vẫn còn lấn át việc thiết định, khiến cho, đối với Ý niệm chủ quan, Ý niệm khách quan thoạt đầu là thế giới trực tiếp *được tìm thấy như đã có sẵn ở đấy (vorgefunden = vorausgesetzt = tiền-thiết định)* và là đối tượng của nhận thức tiếp thu hơn là của ý chí cải biến. Và, vì lẽ sự sống – cùng với thế giới của những sinh thể cá biệt – là hình thức *trực tiếp* của Ý niệm, nên thế giới *trực tiếp* này thể hiện như là Ý niệm về sự sống, tức, như là Ý niệm trong hiện tượng hay sự xuất hiện ra của *sự hiện hữu cá biệt* trực tiếp. Ý niệm chỉ hiện thực hóa một cách tuyệt đối như là Ý niệm ở trong Ý niệm-tuyệt đối, còn với tư cách là *sự sống*, nó vẫn còn gắn liền một cách phản tư với sự trực tiếp của sự hiện hữu cá biệt và chỉ tìm thấy "tình trạng hiện tượng" chứ không phải "hiện thực" của nó ở trong những sinh thể cá biệt. Vì lẽ thoạt đầu chỉ là một cái được tiền-giả định trực tiếp, Ý niệm khách quan chỉ trình hiện cho Ý niệm chủ quan dưới hình thức trực tiếp của Ý niệm về sự sống.

- Nhưng *"đồng thời cùng một lúc"* hay chính xác hơn: *"đồng thời và tất cả trong một" (Zugleich in Einem / en même temps et tout en un / At the same time and all in one)*, trong chừng mực phán đoán thứ nhất không phải chỉ là sự dị biệt hóa *nhất định* của Ý niệm mà là sự dị biệt hóa *thuần túy ở bên trong chính mình* (§223), nên sự "phân ly" giữa Ý niệm chủ quan và Ý niệm khách quan đã khác xa với sự phân ly trong mục đích luận giữa mục đích chủ quan và khách thể, vì mục đích chỉ là sự thống nhất *tự-mình* giữa cái chủ quan và cái khách quan, trong khi Ý niệm là sự thống nhất *cho-mình* (§212). Trong chừng mực phán đoán thứ nhất là sự dị biệt hóa thuần túy bên trong chính mình của Ý niệm hiện hữu tự do và phổ biến cho-mình, Ý niệm chủ quan là chính mình và cái khác *của mình* một cách *cho-mình*, và *trong cùng* mức độ ấy, nó đồng thời là *sự xác tín* về sự đồng nhất *tự mình* của thế giới khách quan với chính nó. Ta biết rằng *sự xác tín (Gewissheit / certitude)* thật ra là một phạm trù *hiện tượng học*

của Tinh thần chủ quan (§§413-420, *Bách khoa thư*, tập III, và *Hiện tượng học Tinh thần*, Chương I-V); nó biểu thị sự đồng nhất chủ quan của Tinh thần với chính mình ngay trong lòng mối quan hệ giữa ý thức với đối tượng của nó, trong chừng mực sự đồng nhất này *chưa* có sự xác nhận minh nhiên trong *cái Biết (Wissen)* về đối tượng mà chỉ mới là *sự cam kết* mặc nhiên. Khác với mục đích chủ quan, Ý niệm – hay lý tính (§214) – không chỉ là sự đồng nhất *tự-mình* giữa thế giới khách quan và Ý niệm chủ quan, mà, như là sự thống nhất tuyệt đối của Khái niệm với tính khách quan, nó còn là *sự xác tín* tuyệt đối về sự đồng nhất này.

- Nói đơn giản, *lý tính* tiếp cận thế giới với một *lòng tin (Glauben)* tuyệt đối – tuy chưa được chứng thực (giống như "tôn giáo khải thị" phải chờ được "chứng thực" bởi Triết học tư biện!) – về quyền lực thiết định minh nhiên sự đồng nhất này (tuy mới còn tiềm năng) giữa Ý niệm chủ quan và Ý niệm khách quan. Do đó, Lý tính đi vào thế giới với lòng tin tuyệt đối là có đủ năng lực để *nâng sự xác tín (còn chủ quan một cách trực tiếp) của mình lên thành chân lý* của một cái Biết được trung giới một cách khách quan. Vì lẽ khoảng cách giữa sự *xác tín* của lý tính và *cái Biết* của lý tính dựa trên sự đối lập trực tiếp của việc tiền-giả định ban đầu của Ý niệm, nên việc đồng nhất hóa *cụ thể* của hai Ý niệm chủ quan và khách quan này đòi hỏi một sự thải hồi minh nhiên sự đối lập này. Sự thải hồi ấy đã *mặc nhiên* được báo hiệu bởi *sự xác tín* của lý tính là sẽ *lại tìm thấy chính mình* ở trong thế giới *của mình*. Cho nên, lý tính cũng tiếp cận thế giới với một *động lực bản năng (Trieb)* là *hư vô hóa* sự đối lập vốn là *hư vô* về mặt tự-mình này!

  Tiểu đoạn tiếp theo sẽ mô tả khái quát tiến trình thải hồi sự đối lập ban đầu giữa Ý niệm chủ quan và Ý niệm khách quan. Ta sẽ thấy sự thải hồi ấy diễn ra ở cả hai mặt: lý thuyết và thực hành. (Xem thêm: *Hiện tượng học Tinh thần*, Chương V: *Lý tính*, §231-437).

§225

Nói khái quát, tiến trình này là *sự Nhận thức*[a]. Trong tiến trình này, sự đối lập, sự phiến diện của tính chủ quan cùng với tính phiến diện của tính khách quan đều được thủ tiêu, vượt bỏ một cách *tự-mình [mặc nhiên]* bên trong *Một* hoạt động. Nhưng, thoạt đầu, việc thủ tiêu, vượt bỏ này chỉ xảy ra một cách *tự-mình*, do đó, bản thân tiến trình, xét như là tiến trình, bị tác động trực tiếp bởi sự hữu hạn của lĩnh vực này, và nó phân hóa thành sự vận động *gấp đôi [nhị bội]* của động lực [bản năng này], được thiết định như là *hai* sự vận động khác nhau. | [Trước hết,] đó là sự vận động nhằm thủ tiêu tính phiến diện của *tính chủ quan* của Ý niệm nhờ dựa việc tiếp thu thế giới – vốn đang tồn tại đơn thuần[b] – vào trong chính mình, vào trong sự hình dung [bằng biểu tượng] và tư duy chủ quan và lấp đầy sự xác tín trừu tượng về chính mình bằng tính khách quan này (vốn được xem là cái gì đúng thật) như là *nội dung* của mình. | Và, ngược lại, vận động thứ hai là nhằm thủ tiêu *tính phiến diện* của thế giới khách quan, vì thế, thế giới này được xem chỉ như là *một vẻ ngoài*[c], một tập hợp của những cái bất tất và của những hình thái *tự-mình* là trống rỗng và vô hiệu. | Đây là sự vận động nhằm xác định thế giới này thông qua *cái bên trong* của cái chủ quan (bây giờ được xem như cái khách quan đúng thật) và nhằm "uốn nắn" thế giới bằng tính chủ quan này. Vận động trước là động lực của *nhận thức* hướng về Chân lý, hay *nhận thức xét như là nhận thức*: hoạt động *lý thuyết* của Ý niệm; – vận động sau là động lực của *cái Tốt* hướng đến việc hoàn thiện chính mình, hay *ý muốn*: hoạt động *thực hành* của Ý niệm.

---

[a] das Erkennen / the Cognition; [b] die seiende Welt / the world that [simply] is; [c] ein Schein / a semblance.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §225

- Sự vận động – qua đó Ý niệm (hiện hữu tự do cho-mình) khắc phục "phán đoán" ban đầu của nó và tự thực hiện một cách cụ thể – là một tiến trình *kép* tương ứng với hai "phán đoán" đã nêu ở tiểu đoạn trước (§223). Hegel gọi tiến trình này là sự *NHẬN THỨC (ERKENNEN)* theo nghĩa rộng nhất và bao quát nhất, với hai mômen: nhận thức lý thuyết và ý muốn thực hành. Tại sao "ý muốn" hay "ý chí" thực hành lại thuộc về "nhận thức"? Vì, theo cách hiểu rất rộng của Hegel, "*nhận thức*" là tiến trình qua đó một chủ thể tự do tự đồng nhất hóa một cách cụ thể với một đối tượng bằng cách tự thâm nhập *hoàn toàn* vào đối tượng và để cho đối tượng *hoàn toàn* thâm nhập vào mình *(Er-kennen)*. Và vì lẽ chính *Một Ý niệm duy nhất* tự dị biệt hóa thành Ý niệm chủ quan và Ý niệm khách quan, nên hai phán đoán của nhận thức (lý thuyết và thực hành) là *mặc nhiên* đồng nhất với nhau, và toàn bộ sự phát triển của tiến trình chỉ là ở chỗ *thiết định* chúng đúng như là bản thân chúng (§223).

- Vì lẽ hai phán đoán là mặc nhiên đồng nhất, nên hoạt động để thải hồi sự đối lập (tức thủ tiêu tính phiến diện của tính chủ quan lẫn tính khách quan) cũng là *Một* tiến trình đồng nhất một cách mặc nhiên, tiềm năng. Nhưng, việc thủ tiêu, thải hồi sự đối lập này thoạt đầu cũng chỉ mới là *tự-mình*, mặc nhiên. Cái đang trực tiếp chiếm ưu thế trong phán đoán của Ý niệm là *sự khác nhau* ban đầu của hai phán đoán. Do đó, tiến trình – xét như là tiến trình, nghĩa là, tiến trình trong bản thân sự diễn ra chứ chưa phải trong kết quả của nó – cũng trực tiếp bị tác động bởi sự hữu hạn ban đầu của lĩnh vực này và tự phân hóa thành một vận động *kép* với hai mômen còn được thiết định như là *khác nhau* một cách trực tiếp. Vận động *kép* ấy là: xu hướng hay động lực bản năng (Trieb) hướng đến *cái Đúng thật (cái Chân)* và *cái Tốt (cái Thiện)*, nói khác đi, xu hướng *lý thuyết* và xu hướng *thực hành*.

- Vận động hữu hạn *thứ nhất* có nhiệm vụ thải hồi sự phiến diện của *tính chủ quan* của Ý niệm nhờ vào việc tiếp nhận thế giới khách quan đang "tồn tại đơn thuần" *vào trong mình (in sich)*, tức trong việc hình dung bằng biểu tượng và tư tưởng chủ quan, và lấp đầy sự xác tín trừu tượng bằng tính khách quan này, nay được

xem như là *nội dung* đúng thật. Thật thế, Ý niệm chủ quan thoạt đầu tự tiền-giả định hay tiền-thiết định một thế giới khách quan bên ngoài. Đối diện với cái "dữ kiện" khách quan trực tiếp này, phương tiện đầu tiên tỏ ra cần thiết đối với tính chủ quan phiến diện của Ý niệm là *nâng* sự xác tín hình thức này của Ý niệm chủ quan lên thành chân lý bằng cách đón nhận *nội dung* phong phú của thế giới khách quan này (như là "chân lý" tạm thời và sơ bộ của Ý niệm) thông qua *việc nhận thức thụ nhận*. Các thuật ngữ để mô tả việc thụ nhận thế giới khách quan vào trong Ý niệm chủ quan được vay mượn từ bộ phận triết học về *Tinh thần chủ quan*, nhất là phần Tinh thần lý thuyết (*Bách khoa thư* III, §§445-468) gồm ba yếu tố: sự trực quan, sự hình dung bằng biểu tượng và tư duy. Ta đã gặp *sự trực quan* (tức việc nắm bắt đối tượng một cách trực tiếp) ở §214 và §223; còn sự hình dung bằng biểu tượng là sự nắm bắt đối tượng một cách gián tiếp, phản tư, và gắn liền với nó là tư duy. Điều cốt yếu cần thấy ở đây là: trong vận động *thứ nhất* này, ta có hai *hướng* đối ngược nhau: một bên là thế giới khách quan được *đón nhận* vào trong tính nội tại phổ biến của Ý niệm chủ quan; bên kia là Ý niệm chủ quan *đi ra khỏi* sự trừu tượng của sự xác tín trực tiếp của mình để cụ thể hóa nó, tức lấp đầy bằng nội dung đặc thù của tính khách quan.

- Vận động hữu hạn *thứ hai*, ngược lại, là thủ tiêu, thải hồi *sự phiến diện* của thế giới khách quan. Trong quan hệ này, thế giới khách quan chỉ có giá trị như một *vẻ ngoài*, một tập hợp của những cái bất tất và những hình thái tự-mình là hư vô nhằm quy định nó bằng *cái bên trong* của cái chủ quan có giá trị ở đây như là cái khách quan tồn tại đích thực và tìm cách *"hiện thân" (einzubilden)* cái bên trong chủ quan này trong thế giới khách quan. Thật thế, Ý niệm chủ quan thoạt đầu tự tiền-thiết định một thế giới khách quan bên ngoài. Bây giờ, qua vận động thứ nhất, Ý niệm chủ quan đã hấp thu nội dung khách quan và tự triển khai một cách tự do ở đó, phương tiện để xóa bỏ sự phân ly trực tiếp giữa Ý niệm chủ quan và Ý niệm khách quan là để cho Ý niệm chủ quan tích cực định hình hay cải biến Ý niệm khách quan. Từ nay, sự *xác tín* của lý tính rằng mình có quyền năng thiết định sự đồng nhất cụ thể của mình với thế giới trở thành sự *khẳng quyết* rằng, đối diện với tính chủ thể-thuần lý tự khẳng định như bản chất phổ biến, thế giới khách quan phiến diện không gì khác hơn là một vẻ ngoài bất tất mà tính "hư vô" của nó phải được vạch trần. Như thế, vận động thứ hai nỗ lực quy định thế giới khách

quan tương ứng với các đòi hỏi nội tại của Ý niệm chủ quan: Ý niệm chủ quan bây giờ có giá trị như là *cái khách quan đích thực* mà thế giới khách quan không bền vững phải phục tùng; nói cách khác, tính bên trong chủ quan của Ý niệm đặt dấu ấn, "uốn nắn", định hình và cải biến thế giới khách quan. Ở đây, ta lại cũng thấy hai *hướng* trái ngược nhau: một bên là Ý niệm chủ quan biểu lộ ra bên ngoài sự phong phú bên trong bằng cách tự thực hiện tích cực trong thế giới khách quan thiếu bền vững; và bên kia là thế giới khách quan chỉ có được sự bền vững tuyệt đối bằng cách để cho nội dung của mình tương ứng từng bước với bản thân sự tự do của Ý niệm chủ quan đã được thực hiện.

- Vận động hay động lực bản năng *thứ nhất* là xu hướng của cái Biết hướng đến *chân lý*, tức *SỰ NHẬN THỨC XÉT NHƯ SỰ NHẬN THỨC*, tức xét nghĩa hẹp như là hoạt động *LÝ THUYẾT* của Ý niệm. Còn vận động hay động lực bản năng *thứ hai* là xu hướng vươn đến cái *Tốt* nhằm hoàn thành nó, hay nói cách khác, là xu hướng của cái Tốt tự thực hiện chính mình, tức *Ý MUỐN* hay *Ý CHÍ*: hoạt động *THỰC HÀNH* của Ý niệm.

S379

1. Nhận thức [lý thuyết]

§226

Tính hữu hạn phổ biến của nhận thức (tính hữu hạn nằm trong phán đoán thứ nhất, trong *tiền-giả định* về sự đối lập |§224| |giữa Ý niệm chủ quan và Ý niệm khách quan| mà để chống lại tiền-giả định và tính hữu hạn ấy, chính bản thân việc làm của sự nhận thức là sự mâu thuẫn được du nhập vào) tự xác định rõ hơn, trong Ý niệm của chính mình, bằng cách mang lại cho những mômen của Ý niệm này hình thức của sự khác nhau; và, vì lẽ những mômen này là hoàn chỉnh, nên chúng đi đến chỗ đứng trong quan hệ của sự phản tư đối với nhau, chứ không phải trong quan hệ của Khái niệm. Do đó, việc đồng hóa chất liệu – như |đồng hóa| một cái gì được mang lại – xuất hiện ra như là *việc tiếp thu* chất liệu vào trong những quy định-khái niệm, nhưng những quy định này vẫn cứ đồng thời là *ngoại tại* đối với sự nhận thức, và chúng cũng xuất hiện ra như là khác

hẳn nhau. Đó chính là lý tính hoạt động như là *giác tính*. Cũng thế, chân lý mà nhận thức này đạt được chỉ là chân lý *hữu hạn*; còn chân lý vô hạn của Khái niệm lại được cố định hóa như là một mục tiêu chỉ tồn tại *tự-thân* [tự-mình] hay như một cái gì *ở phía bên kia* [không thể đạt đến được] đối với sự nhận thức. Thế nhưng, trong việc làm ngoại tại này, sự nhận thức vẫn phục tùng sự hướng dẫn của Khái niệm, và chính những sự quy định của Khái niệm mới tạo nên đường dây nội tại của sự tiến lên [của nhận thức].

Giảng thêm:

Tính hữu hạn của nhận thức nằm trong tiền-giả định về một thế giới đã có sẵn ở đấy, và chủ thể nhận thức xuất hiện ở đây như một sự *tabula rasa*. Người ta đã gán sự hình dung này vào cho Aristoteles, mặc dù [ta biết rằng] không ai xa lạ với quan niệm ngoại tại như thế về nhận thức cho bằng chính Aristoteles. Nhận thức hữu hạn vẫn chưa biết về chính mình như là hoạt động của Khái niệm; hoạt động này chỉ mới là *tự-mình* chứ không phải là *cho-mình*. [có ý thức]. Với bản thân sự nhận thức, hành xử của Khái niệm tỏ ra là một hành xử thụ động, nhưng trong thực tế, nó là chủ động.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §226

a. NHẬN THỨC [xét như là nhận thức = nhận thức lý thuyết]

- Ta ôn lại: sự sống là Ý niệm với tư cách là bản thể. Nhưng, chân lý của bản thể là Khái niệm, và, thoạt đầu, là Khái niệm chủ quan. Các hình thức khác nhau của Khái niệm chủ quan (Khái niệm như là Khái niệm, phán đoán và suy luận) không gì khác hơn là các lĩnh vực trước đây: Logos, Tồn tại và Bản chất, nay được tái tạo lại *ở cấp độ Khái niệm*. Bây giờ, *nhận thức*, theo nghĩa hẹp, chính là Ý niệm với tư cách là tính chủ thể (tính chủ quan) *hình thức*. Tuy nhiên, Ý niệm-lý thuyết ấy tuyệt nhiên không phải là sự lặp lại trừu tượng lôgíc của Khái niệm. Bởi vì, Ý niệm-lý thuyết

không phải chỉ là sự tái tạo đối tượng của mình bằng Khái niệm, mà, với tư cách là sự hiện hữu tự do *cho-mình*, nó còn là *sự xác tín* về sự đồng nhất của nó với thế giới khách quan và là *cái Biết* chủ quan về sự đồng nhất này.

Nhưng, trước khi đi vào tìm hiểu các phạm trù khác nhau của sự nhận thức (theo nghĩa hẹp), ta cần nêu rõ *sự hữu hạn* của mômen nhất định này của Ý niệm.

- Sự hữu hạn nói chung của sự nhận thức (hiểu theo nghĩa rộng, tức bao gồm cả ý muốn thực hành) chính là ở trong *phán đoán thứ nhất* đã nêu ở §223, làm khởi điểm cho toàn bộ các tiểu mục a và b (§§226-235), đó là việc *tiền-thiết định* hay *tiền-giả định* sự đối lập giữa Ý niệm chủ quan và Ý niệm khách quan (§224). Như thế, chính bản thân *hành động* lý thuyết lẫn thực hành (tức sự nhận thức theo nghĩa rộng) có nhiệm vụ chống lại việc *tiền-thiết định* này, do đó, cũng chống lại sự hữu hạn bằng cách *du nhập hay đặt vào trong đó một sự mâu thuẫn (der eingelegte Widerspruch / the built-in contradiction / l'insertion de la contradiction)*. Bằng sự nhận thức và ý chí, Ý niệm chủ quan "chống lại" sự "tồn tại-có-sẵn đó" của thế giới bên ngoài đối diện với mình. Nói khác đi, bằng hành vi nhận thức và hành động thực tiễn, Ý niệm chủ quan hình thành một thái độ "tranh chấp" với thế giới khách quan, vạch trần sự hữu hạn của mối quan hệ đối lập này.

- Tuy nhiên, sự hữu hạn của nhận thức theo nghĩa rộng thể hiện rõ nhất ở cấp độ nhận thức lý thuyết: *hai mômen* của Ý niệm lý thuyết (tức chủ thể nhận thức và đối tượng được nhận thức), do sự tiền-thiết định ban đầu nói trên, quan hệ với nhau dưới hình thức của *sự khác nhau* đơn thuần, nói cách khác, chỉ ở trong *Quan hệ của sự phản tư* chứ không phải ở trong *Quan hệ của Khái niệm* (§224). Thật thế, Ý niệm-chủ quan-lý thuyết không được hoàn tất như là Khái niệm mà mới như là *sự xác tín* tuyệt đối về sự đồng nhất *tiềm năng* của nó với thế giới khách quan. Và Ý niệm-khách quan-được nhận thức cũng chưa được hoàn tất như là cái toàn thể trực tiếp của Khái niệm mà cũng chỉ mới đồng nhất một cách *tiềm năng* với Ý niệm chủ quan. Do mối quan hệ thoạt đầu của sự tiền-thiết định trực tiếp, nên quan hệ ấy chỉ có *tính phản tư* chứ không phải có tính Khái niệm, nghĩa là: chúng quy chiếu đến nhau, nhưng đồng thời vẫn còn trực tiếp phản tư trong

mình và ở bên ngoài nhau, chứ chưa tự đồng nhất với nhau một cách tuyệt đối như là *các mômen* của Khái niệm (§161).

- Do đó, việc tiếp thu *chất liệu* nhận thức như một dữ kiện bên ngoài trực tiếp (qua đó, sự xác tín chủ quan tự lấp đầy bằng nội dung khách quan của thế giới bên ngoài) tỏ ra như là sự *thụ nhận* dữ kiện này vào trong các tính quy định của Khái niệm chủ quan, nhưng chúng vẫn là những gì *ở bên ngoài* Khái niệm chủ quan và thể hiện như là các tính quy định *khác nhau*. (Hegel cố ý dùng rất nhiều những liên từ mang tính phản tư: *"đồng thời"*, *"cũng"*, *"cũng như là"* v.v...). Việc tiếp thu thế giới khách quan vào trong các phạm trù của Khái niệm mới chỉ là một *hiện tượng* của Ý niệm, vì, về nguyên tắc, Ý niệm chủ quan và Ý niệm khách quan chỉ là *Một Ý niệm duy nhất* khi sự đồng nhất này sẽ tự triển khai một cách *hiện thực* (chứ không còn mang tính *"hiện tượng"*) ở trong Ý niệm về ý muốn (nhận thức thực hành) và ở trong Ý niệm-tuyệt đối (§§235, 236). Trong khi chờ đợi, hoạt động tuyệt đối của Ý niệm còn giấu mình đằng sau việc thụ nhận *thụ động* trong các tính quy định Khái niệm như tính phổ biến, tính đặc thù, tính cá biệt vẫn còn ngoại tại trong bản thân sự thụ nhận này. Các tính quy định này tự thể hiện một cách phản tư trong một sự *khác nhau* trực tiếp (§117), tạo cơ hội cho *các tác vụ nhận thức* còn tách rời nhau như sẽ thấy ở các tiểu đoạn sau: *sự định nghĩa phổ biến* (§229); *sự phân loại đặc thù* (§230) và *việc cấu tạo và chứng minh cá biệt đối với một định lý* (§231).

- Như vậy, từ quan điểm rằng các mômen của tư tưởng vẫn còn được phân biệt với nhau một cách trừu tượng (§80), sự nhận thức hữu hạn chính là *Lý tính hành động như là giác tính (Verstand / understanding / entendement)*. Về mặt *tự-mình*, Ý niệm là *Lý tính (Vernunft / Reason / Raison)* (§§82, 214, 224). Nhưng, ở cấp độ *hiện tượng* hiện nay, khi lý tính còn bị thống trị bởi tính phản tư của Quan hệ ban đầu của việc tiền-thiết định, nó chỉ mới hành động như là *giác tính*. Vậy, mômen này của nhận thức lý thuyết hữu hạn là sự lấy lại ở cấp độ Ý niệm cái phương diện *phản tư của bản chất* vốn là biểu hiện của sự hữu hạn của giác tính. Tuy nhiên, cần lưu ý rằng: giác tính nói ở đây trong nhận thức lý thuyết *không còn là* giác tính của Lôgic học về Bản chất nữa, vì lẽ nó không còn đơn thuần *là* sự hữu hạn của các phạm trù ánh hiện ở trong nhau, mà nói lên sự hữu hạn của *những nhận thức*, bởi, với tư cách là Ý niệm, nó bây giờ là *cái Biết* về thế giới phạm

trù *đã* được triển khai thông qua Bản chất. Ý niệm lý thuyết – là lý tính hành động *như là* giác tính – có *chân lý hữu hạn*, đó là *những định nghĩa, những sự phân loại, những định lý* như ta sẽ thấy ở các tiểu đoạn tiếp theo. Ngược lại, chân lý *vô hạn* của Khái niệm (mà *sự sống* là việc thực hiện đầu tiên mang tính bản thể và sẽ phát triển thành *Ý niệm tuyệt đối*) mới chỉ là một *mục tiêu (Ziel / goal / terme final)* còn *mặc nhiên, tự-mình* đối với nhận thức hữu hạn. Nói cách khác, chân lý vô hạn vẫn còn mang hình thức của một *Vật-tự thân* theo nghĩa của *Kant*, tức cái gì "ở phía bên kia" (Jenseits) thuần túy, không bao giờ đến được với chủ thể nhận thức.

- Song, bất chấp tính ngoại tại này của giác tính hữu hạn, hoạt động của giác tính vẫn được điều chỉnh bởi các đòi hỏi của Khái niệm, bởi, trong nhận thức hữu hạn, chính Ý niệm (tức cũng là Khái niệm) là cái đang tự triển khai một cách thực sự, dù còn không hoàn hảo. Do đó, trong hành động ngoại tại và hữu hạn, nhận thức lý thuyết vẫn được Khái niệm dẫn đường; và chính những tính quy định của Khái niệm (tính phổ biến, tính đặc thù và tính cá biệt) sẽ tạo nên *đường dây nội tại* của sự *tiến lên* của nhận thức.

§227

Vì lẽ sự nhận thức hữu hạn tiền-giả định *cái được phân biệt* như là một cái đã có sẵn ở đấy, đối lập lại với chính mình – [tức] *những sự kiện* đa tạp của giới Tự nhiên bên ngoài hay của ý thức –, nên sự nhận thức:

1. **Thoạt đầu có sự *đồng nhất hình thức* hay *sự trừu tượng* của tính phổ biến như là hình thức của sự hoạt động của nó. Vì thế, hoạt động này là ở chỗ tháo rời cái cụ thể được cho, cá**
S380 **biệt hóa những sự phân biệt của nó và mang lại cho những sự phân biệt này hình thức của *tính phổ biến trừu tượng*; nói khác đi, để cho cái cụ thể làm *cái cơ sở*, rồi, bằng sự trừu tượng hóa khỏi những đặc điểm tỏ ra là không-bản chất, nêu bật một cái phổ biến cụ thể, chẳng hạn: Loài, Lực hay quy luật; đó là *phương pháp phân tích*.**

Giảng thêm:

Ta thường nói về các phương pháp "phân tích" và "tổng hợp" như thể đây đơn thuần là một công việc tùy nghi lựa chọn của ta để theo phương pháp này hoặc phương pháp kia. Thật ra tuyệt nhiên không phải như thế mà trái lại: phương pháp nào trong hai phương pháp kể trên – vốn ra đời từ Khái niệm của nhận thức hữu hạn – được ta áp dụng là tùy thuộc vào *hình thức* của bản thân những đối tượng mà sự nhận thức nhắm vào. Trước hết, sự nhận thức là có tính phân tích: đối với sự nhận thức, đối tượng mang hình thái của sự cá thể hóa [của cái được cô lập], và hoạt động của nhận thức phân tích là nhằm quy cái cá biệt đang hiện diện ấy về lại với một cái phổ biến. Ở đây, tư duy chỉ có ý nghĩa của sự trừu tượng hóa hay của sự đồng nhất hình thức. Đó là quan điểm của *Locke* và của tất cả những nhà theo thuyết duy nghiệm. Nhiều người cho rằng sự nhận thức tuyệt nhiên không thể nào đi xa hơn được cách làm này: đó là tháo rời những đối tượng cụ thể được cho thành những yếu tố trừu tượng của chúng và rồi xem xét chúng ở trong sự cô lập hóa này. Nhưng, ta lập tức thấy ngay rằng đây là một việc làm ngược ngạo và bất kỳ nhận thức nào muốn nắm bắt sự vật đúng như chúng *đang là* sẽ rơi vào chỗ tự mâu thuẫn với chính mình khi đi con đường này. Chẳng hạn, một nhà hóa học bỏ một miếng thịt vào cái bình cổ cong dùng làm thí nghiệm, "hành hạ" nó đủ điều, rồi bảo đã thấy miếng thịt gồm có nitơ, các-bon và hydrô v.v... Nhưng, những chất liệu trừu tượng này đâu còn là miếng thịt nữa! Tình hình cũng hệt như thế khi nhà tâm lý học thường nghiệm tháo rời một hành vi thành những phương diện khác nhau trong sự quan sát và rồi bám chặt lấy chúng trong trạng thái bị phân lập với nhau như thế. Có thể nói, đối tượng được xử lý một cách phân tích giống như một củ hành bị lột lần lượt từng lớp vỏ.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §227

- Như đã nói, sự nhận thức hữu hạn thoạt đầu quan hệ với đối tượng bằng một mối quan hệ *phản tư* của việc tiền-thiết định: sự nhận thức tiền-thiết định đối tượng của nó như là một dữ kiện trực tiếp và ngoại tại. Vì thế, sự phân biệt giữa chủ thể nhận thức và đối tượng được nhận thức không phải chỉ là một sự dị biệt hóa thuần túy, trong suốt ở bên trong Ý niệm mà còn là một sự dị biệt hóa *nhất định*, qua đó cái khách quan-được-phân-biệt thể hiện như là một tồn tại-có-sẵn-ở-đó và đối diện với chủ thể nhận thức (§223). Như thế, khi tiền-thiết định *cái được phân biệt* như là một tồn tại có-sẵn-ở đó, sự nhận thức hữu hạn:

1. *Ở trong giai đoạn thứ nhất*, có tính thụ động: hoạt động của nó tự giới hạn ở việc tiếp nhận đối tượng như nó trình hiện; vấn đề chỉ là phát triển và minh nhiên hóa những gì có sẵn ở trong đối tượng. Động lực thúc đẩy sự nhận thức là thiết định sự đồng nhất *tiềm năng* với thế giới khách quan. Đối diện với đối tượng được tiền-thiết định và đa tạp, sự nhận thức có xu hướng thiết định sự đồng nhất của mình với đối tượng, tiếp nhận đối tượng vào trong tính phổ biến của mình, nhưng, do ở cấp độ này, đối tượng là một cái được tiền-thiết định, nên sự đồng nhất này là ở bên ngoài mình. Do đó, sự nhận thức hữu hạn thoạt đầu chỉ có hình thức hoạt động là *sự đồng nhất hình thức* hay *sự trừu tượng của tính phổ biến*. Nói rõ hơn, hoạt động hình thức đầu tiên của sự nhận thức hữu hạn là *tháo rời* cái đối tượng cụ thể được cho, cô lập những sự khác biệt của đối tượng và mang lại cho mỗi sự khác biệt hình thức của một *tính phổ biến trừu tượng*. Nhận thức ở đây chính là *sự phán đoán* của Khái niệm để tái tạo mọi thực tại, nhưng, trong Ý niệm, phán đoán này đi liền với sự xác tín, nên, với tư cách là sự nhận thức, Ý niệm là sự xác tín tuyệt đối rằng, nhờ vào phán đoán về chất của Khái niệm, mình là "Khái niệm tự mình", là "đại lượng", là "độ", là "hạn độ" v.v... (§172). Mặt khác, ở cấp độ của Khái niệm chủ quan, sự phán đoán bắt đầu bằng cách xem chủ thể là một cái *phổ biến trừu tượng* (§169), nghĩa là, sự nhận thức lý thuyết thoạt đầu chỉ tháo rời đối tượng cụ thể được cho bằng cách lại khoác cho nó một tính phổ biến trừu tượng của một Chất mà nó đã cô lập ở trong đối tượng (§172). Chẳng hạn, đối diện với đối tượng cụ thể được cho vốn là

Khái niệm-tự-mình, Ý niệm chỉ nhận thức nó thoạt đầu bằng cách tháo rời nó thành "tồn tại-hiện có", "tồn tại-cho-mình", "đại lượng" v.v..., rồi làm cho mỗi yếu tố bị cô lập ấy trở thành một cái phổ biến trừu tượng: "tồn tại-hiện có nói chung", "tồn tại-cho-mình nói chung", "đại lượng nói chung" v.v...

- Tiến trình nhận thức dựa trên sự đồng nhất hình thức hay tính phổ biến trừu tượng ấy cũng có thể được hình dung một cách khác. Theo viễn tượng này, hoạt động hình thức của sự nhận thức hữu hạn không còn nhắm đến việc *tháo rời* đối tượng cụ thể thành những yếu tố phổ biến trừu tượng nữa, mà xem đối tượng cụ thể ấy như là *cơ sở*, rồi trừu tượng hóa hay gạt bỏ hết những tính đặc thù tỏ ra không có tính bản chất để còn lại một cái phổ biến cụ thể: như là "Loài", "lực" hay "quy luật". Theo cách nhìn này, đối tượng được cho không được xem như là một sự vật bao gồm những chất liệu cấu thành (§127) cho bằng một sự vật *sở hữu* những tính quy định như là những *thuộc tính* (§125). Hay, nói khác đi, thay vì lĩnh hội đối tượng của phán đoán nhận thức như một cái cụ thể trực tiếp bị cô lập thành một cái phổ biến *trừu tượng* thì nắm lấy nó như là *cơ sở* vững chắc làm cho thuộc tính có sự bền vững (§170). Khi đối tượng cụ thể được xem như *cơ sở* phức tạp, không bị tháo rời, thì tiến trình nhận thức lý thuyết không có hoạt động nào khác ngoài sự trừu tượng, nghĩa là, bỏ qua những tính đặc thù tỏ ra không có tính bản chất để chỉ rút ra cái phổ biến cụ thể như là "Loài", "lực" hay "quy luật trong sự biểu hiện ra bên ngoài của nó" v.v... Tính phổ biến thu hoạch được trong chủ thể nhận thức không còn dựa trên một *sự tháo rời* đối tượng mà trên việc trừu tượng hóa hay tách riêng một tính phổ biến bản chất (như là một Loài, một lực hay một quy luật...) nhằm cắt nghĩa tính phức tạp của đối tượng. Chẳng hạn, ở khởi điểm của phán đoán về chất và phán đoán phản tư, toàn bộ lĩnh vực của Tồn tại được trừu tượng hóa như tính phổ biến về Loài của "tồn tại-hiện có" hay của "Chất" nói chung (§172), hay, toàn bộ lĩnh vực của Bản chất được hiểu như là nơi mà "Lực" của Logos tự triển khai dựa theo *quy luật* của sự Quan hệ và của sự nối kết với một cái khác (§174).

Tóm lại, tiến trình nhận thức *thứ nhất*, khi Ý niệm-lý thuyết tiếp nhận một cách thụ động đối tượng được cho bằng cách *tháo rời* những yếu tố cấu thành hay *phân lập* nguyên tắc nội tại của đối tượng, chính là ***PHƯƠNG PHÁP PHÂN TÍCH*** (đúng theo nghĩa

từ nguyên Hy Lạp: *phương pháp (methodos)*: con đường đi, tiến trình; *phân tích (analysis)*: tháo rời, phân lập).

§228

2. Nhưng, *tính phổ biến* này cũng là một tính phổ biến *nhất định*; và ở đây hoạt động [nhận thức] tiến lên thông qua những mômen của Khái niệm; nhưng ở trong *nhận thức* hữu hạn, Khái niệm không phải là Khái niệm trong tính vô hạn của nó, mà là *khái niệm nhất định của giác tính*. Việc tiếp thu đối tượng trong những hình thức của Khái niệm nhất định này là *phương pháp tổng hợp*.

S381 **Giảng thêm:**

Vận động của phương pháp tổng hợp ngược lại với vận động trong phương pháp phân tích. Trong khi phương pháp phân tích đi từ cái cá biệt để tiến tới cái phổ biến, thì phương pháp tổng hợp, ngược lại, xuất phát từ cái phổ biến (như là một *định nghĩa*) rồi tiến tới cái đặc thù (trong *định lý*)[a] thông qua việc đặc thù hóa (trong sự *phân chia*). Như thế, phương pháp tổng hợp cho thấy là sự phát triển của những mômen của Khái niệm ở trong đối tượng.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §228

- Sự nhận thức phân tích sẽ tự thải hồi *chính mình*. Tuy nó đã thể hiện như là sự *thụ động* nhưng thật ra, trong thực tế, nó đã *chủ động* tiến hành hai hoạt động kép: vừa *tháo rời* đối tượng, vừa *rút ra* (trừu tượng hóa) cái phổ biến. Ý định chủ quan của nó chỉ là nắm bắt cái đang hiện diện và *để yên* các tính quy định của đối tượng (do nó tháo rời hay trừu tượng hóa) trong tính đơn giản của

[a] Theorem / theorem.

mối quan hệ đồng nhất với chính mình, nhưng, do *bản thân tính được quy định của chúng*, các tính quy định đơn giản và phổ biến này, trong thực tế, đã ở trong mối quan hệ với nhau. Nói ngắn, giống như mọi tiến trình của Lôgíc học, tư duy tất yếu đi từ sự trực tiếp đến sự trung giới, từ sự đồng nhất trừu tượng sang sự đồng nhất cụ thể, nghĩa là, sang sự đồng nhất như là *sự thống nhất* của những gì được phân biệt. (So sánh với hai chương đầu của *Hiện tượng học Tinh thần*: Sự xác tín cảm tính và Tri giác). Như thế, sự nhận thức hữu hạn sẽ đi vào 2. *trong giai đoạn thứ hai* của tiến trình, vì *tính phổ biến* (do nó mang lại cho các tính quy định bị phân lập của đối tượng hay do sự trừu tượng hóa để tương ứng với tính phổ biến đồng nhất của chủ thể nhận thức) cũng là một tính phổ biến *nhất định* (hay *được quy định*).

- Trong tiền đề thứ hai này của tiến trình nhận thức hữu hạn, từ nay sự nhận thức tiến lên *dựa theo các mômen của Khái niệm (an den Momenten des Begriffs)*, bởi Khái niệm không gì khác hơn là tính phổ biến của tư tưởng trong vận động nội tại của việc tự-quy định (§163). Nghĩa là, từ nay, khác với giai đoạn *phân tích*, sự nhận thức không còn xuất phát từ đối tượng cụ thể cá biệt để rút ra cái phổ biến đơn giản được chứa đựng trực tiếp trong đó, trái lại, xuất phát từ *tính phổ biến này* để *hiểu* tại sao tính phổ biến tự dị biệt hóa và được thiết định như là sự đồng nhất tất yếu của các tính quy định khác nhau. Nói ngắn, hoạt động nhận thức không còn tự giới hạn ở việc tiếp nhận cái đang tồn tại một cách càng thụ động càng tốt, mà là "nắm bắt" (be-greifen) nó dựa theo sự vận hành của các mômen của Khái niệm nhằm đồng nhất hóa nó với tính phổ biến của chủ thể nhận thức.

- Tuy nhiên, ở đây, Khái niệm cũng chỉ có thể vận hành trong các giới hạn của sự *nhận thức hữu hạn*. Khái niệm không còn là Khái niệm chủ quan trong tính vô hạn *hình thức* nữa, nhưng vẫn chưa phải là Khái niệm đã hoàn toàn tự giải phóng để trở thành sự vô hạn của Ý niệm-tuyệt đối. Nói cách khác, nó không phải là Khái niệm ở lúc ban đầu lẫn ở lúc kết thúc mà là Khái niệm *nhất định*, hơn nữa, là *Khái niệm nhất định của giác tính (der verständige bestimmte Begriff, §226)*. Chính vì thế, trong hình thức nhận thức mới mẻ này, các tính quy định của Khái niệm chỉ mới xuất hiện trong tính ngoại tại (ở bên ngoài nhau), nghĩa là, tuy có mối liên hệ trong sự thống nhất trực tiếp, chúng là độc lập-tự tồn và dửng dưng với nhau (§80). Mặt khác, phương pháp nhận thức này vẫn

chưa vượt khỏi cấp độ hết sức bị giới hạn như là một mômen của sự nhận thức hữu hạn.

- Tiến trình trong đó đối tượng không còn được phổ biến hóa một cách trừu tượng mà đã được tiếp thu trong các hình thức đã phát triển (tuy còn hữu hạn này) của Khái niệm vận hành như là giác tính, chính là ***PHƯƠNG PHÁP TỔNG HỢP***. Sở dĩ gọi như thế vì các tính quy định khác nhau không được mang lại một cách trực tiếp bằng sự phân tích đơn giản mà được *kiến tạo* phù hợp với vận động của Khái niệm. Tất nhiên, *sự tổng hợp* này chưa phải là sự "sáng tạo tuyệt đối", vì đối tượng vẫn là cái gì được tiền-thiết định, và nhận thức hữu hạn (dù mang tính tổng hợp) tự giới hạn ở việc áp đặt các tính quy định của Khái niệm lên đối tượng từ bên ngoài, chứ các hình thức này chưa kết hợp một cách tuyệt đối với bản thân sự vận động của nội dung.

- Từ đó, dựa theo các mômen của Khái niệm (tính phổ biến, tính đặc thù, tính cá biệt), ta sẽ lần lượt gặp lại sự phát triển của đối tượng được nhận thức dựa theo các trọng điểm ấy: tính phổ biến nguyên thủy (*Định nghĩa*, §229); tính đặc thù nhất định (*sự phân chia hay phân loại*: §230) và tính cá biệt cụ thể (*Định lý*: §231) được bàn lần lượt sau đây.

§229

aa. Đối tượng thoạt tiên được sự nhận thức đưa vào trong hình thức *nhất định* nói chung khiến cho qua đó *Loài* và *tính quy định* phổ biến của nó được thiết định, chính là *định nghĩa*. Chất liệu và cơ sở biện minh [cho định nghĩa] là do phương pháp phân tích mang lại (§227). Tuy nhiên, tính quy định [được định nghĩa] chỉ là một *đặc điểm*[a], nghĩa là, chỉ để phục vụ cho mục đích của một sự nhận thức vốn chỉ có tính chủ quan và ngoại tại đối với đối tượng.

[a] ein Merkmal / a characteristic.

Giảng thêm:

Bản thân *định nghĩa* bao hàm ba mômen của Khái niệm: cái phổ biến như là Loài gần gũi nhất *(genus proximum)*; cái đặc thù như là tính quy định của Loài *(qualitas specifica)* và cái cá biệt như là bản thân đối tượng được định nghĩa.

- Đối với định nghĩa, câu hỏi nảy sinh đầu tiên là: nó từ đâu ra? và câu trả lời nói chung là: chúng ra đời bằng con đường phân tích. Câu trả lời này lại lập tức gây nên sự tranh cãi về sự đúng đắn của định nghĩa được nêu, bởi vấn đề là người ta đã xuất phát từ những tri giác nào và có những quan điểm nào trong đầu khi đưa ra định nghĩa. Đối tượng cần được định nghĩa càng phong phú bao nhiêu, thì những phương diện nó mang lại cho sự quan sát càng nhiều, và từ đó, những định nghĩa được nêu ra cũng càng khác nhau bấy nhiêu. Cho nên, chẳng hạn, ta có vô số những định nghĩa về sự sống, về nhà nước v.v... Trong khi đó, môn hình học dễ dàng mang lại những định nghĩa, vì đối tượng của nó – không gian – là một đối tượng rất trừu tượng.

Vả lại, không có sự tất yếu nào trong nội dung của đối tượng được định nghĩa cả. Ta sẵn sàng chấp nhận rằng có một không gian, có cây cối, thú vật v.v... và công việc của môn hình học, của môn thực vật học v.v... không phải là chứng minh sự tất yếu của những đối tượng ấy. Cũng cùng lý do đó, đối với triết học, phương pháp tổng hợp lẫn phân tích đều không phù hợp,
S382 bởi *nhiệm vụ hàng đầu của triết học là biện minh về sự tất yếu của những đối tượng của mình*. Tuy thế, trong triết học, cũng vẫn có nhiều người ra sức sử dụng phương pháp tổng hợp. Nhất là nơi *Spinoza*, khi ông bắt đầu bằng những định nghĩa, rồi tuyên bố, chẳng hạn: Bản thể là *causa sui* [latinh: nguyên nhân tự thân]. Yếu tố [có giá trị] *tư biện nhất* được thể hiện trọng những định nghĩa của ông, nhưng [tiếc rằng] trong hình thức của những "khẳng quyết" suông. Về sau, tình hình cũng hệt như thế ở *Schelling*.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §229

aa: Định nghĩa

- Tính phổ biến kích hoạt hoạt động *tổng hợp* của nhận thức cũng như nỗ lực của nhận thức để nâng đối tượng lên tính phổ biến không còn là tính phổ biến trừu tượng của một chất thuần túy hay của một quan hệ phản tư đơn giản nữa, như trong phương pháp *phân tích* (§227) mà là *một tính phổ biến nhất định, mang tính khái niệm* (§228).

- Tất nhiên, Khái niệm vận hành ở đây chưa phải là Khái niệm trong sự vô hạn của nó. Vì thế, các tính quy định của Khái niệm (tính phổ biến, tính đặc thù, tính cá biệt) chưa tự phát triển dựa theo sự hoàn hảo của Lôgíc của chính chúng mà còn ở trong mối tương quan với *sự trực tiếp của đối tượng được tiền-thiết định*. Như đã thấy ở §177, ở đây, tính phổ biến có hình thức của *Loài*, còn tính đặc thù có hình thức của *Giống* hay của tính quy định bản chất, loại trừ. Ta cũng đã thấy rõ tại sao trong *giai đoạn thứ nhất*, nhận thức phân tích lấy lại (ở cấp độ của Ý niệm-lý thuyết) sự phán đoán *về chất* (§§172 và 227) vì nó nhắm đến một tính phổ biến trừu tượng, bị cô lập, trong khi ở *giai đoạn thứ hai*, cũng chính nhận thức phân tích đã lấy lại sự phán đoán *phản tư* (§§174 và 227) vì cái được nó rút ra (trừu tượng hóa) từ đối tượng là một Loài cơ bản, một Lực hay một quy luật. Ngược lại, nhận thức *tổng hợp* là sự lấy lại sự phán đoán của *sự tất yếu* (§§177 và 229), trong đó, Khái niệm tự triển khai tương ứng với các tính quy định của chính nó, song, do các tính quy định này, như đã nói, còn gắn liền với *sự trực tiếp* của một sự hiện hữu hay của một tính khách quan được tiền-thiết định, nên chúng cũng chỉ mới có thể phát triển dưới hình thái của *Loài* và *Giống*.

- Sau khi ôn lại như thế, ta dễ hiểu tại sao *giai đoạn thứ nhất* của nhận thức *tổng hợp* nhằm mục đích nâng đối tượng lên một tính phổ biến *phong phú hơn* bằng cách đưa tính phổ biến vào trong hình thức của Khái niệm *nhất định* nói chung, nghĩa là, để qua đó, *Loài* và *Giống* (tức tính quy định dị biệt hóa) *được thiết định một cách minh nhiên*. Hình thức cơ bản và sơ khởi của nhận thức tổng hợp (tiếp thu đối tượng và tái tạo nó về mặt lý thuyết bằng cách

mang lại cho nó *Loài sát cận nhất / genus proximum* và *Giống đặc thù / qualitas specifica)* chính là ***ĐỊNH NGHĨA***.

- Trong *định nghĩa*, ta gặp lại *ba* mômen của Khái niệm: cái phổ biến như là Loài; cái đặc thù như là *Giống* và cái cá biệt như là *bản thân đối tượng* được định nghĩa. Tuy nhiên, ở đây, sự nhấn mạnh được đặt vào tính phổ biến, vì tính đặc thù chưa được phát triển cho riêng nó và mới chỉ là một mômen của cái phổ biến. (Ta biết rằng tiến trình tổng hợp của nhận thức hữu hạn chủ yếu diễn ra trong việc nghiên cứu thế giới tự nhiên và tinh thần để đặt chúng vào trong một trật tự lý thuyết, tuy nhiên, trong việc trình bày bản thân Khoa học-lôgíc, dù nhận thức hữu hạn đã được vượt bỏ, nhưng ngay đầu mỗi chương hay mỗi phân đoạn đều có một "định nghĩa" dành cho tư tưởng chủ quan, chẳng hạn, giác tính luôn hình dung mỗi tính quy định Lôgíc như là một "định nghĩa" về cái Tuyệt đối: "Cái Tuyệt đối là tồn tại, là sự trở thành, là bản chất" v.v... và v.v...).

- *Sự hữu hạn* của định nghĩa thể hiện ở hai điểm: thứ nhất, Khái niệm nhất định chỉ là một hình thức được "áp đặt" lên đối tượng chứ không phải là một nguyên tắc của sự tự-quy định tuyệt đối tự do; và thứ hai, chất liệu và cơ sở của nó là do phương pháp phân tích mang lại và, do đó, dựa vào một cái gì được tiền-thiết định. Nói rõ hơn, để xác định một đối tượng, định nghĩa dựa vào xuất phát điểm là cái phổ biến được rút ra từ dữ kiện cụ thể bởi nhận thức phân tích. Còn đối với tính quy định đặc thù, tính quy định này cùng lắm chỉ là *một đặc điểm (Merkmal / caractéristique)*, tức một *phương tiện* hỗ trợ cho nhận thức hữu hạn, ở bên ngoài đối tượng và chỉ có tính chủ quan. *"Đặc điểm"* này có thể phù hợp với Khái niệm, nhưng cũng có thể chỉ giúp cho chủ thể nhận thức trong việc phản tư ngoại tại về bản thân đối tượng mà thôi. (Chẳng hạn, khi "định nghĩa" Lôgíc học về Bản chất là "phần khó nhất của Lôgíc học": §114 thì "đặc điểm" ấy chỉ có ý nghĩa chủ quan đối với chủ thể nhận thức).

§230

bb. Việc trình bày đặc điểm của mômen thứ hai của Khái niệm, tức của tính quy định của cái phổ biến như là việc *đặc thù*

***hóa*, chính là *việc phân chia* nó dựa theo một phương diện ngoại tại nào đó.**

Giảng thêm:

Đòi hỏi đối với việc phân chia là phải hoàn chỉnh; vì thế phải có một nguyên tắc hay một cơ sở để phân chia có đặc điểm là: sự phân chia dựa trên nguyên tắc hay cơ sở ấy bao hàm toàn bộ nội dung của lĩnh vực được biểu thị trong định nghĩa. Nói rõ hơn, nguyên tắc của sự phân chia phải được rút ra từ bản tính của chính đối tượng được phân chia, khiến cho việc phân chia được tiến hành một cách tự nhiên chứ không phải đơn thuần giả tạo, nghĩa là, tùy tiện. Vì thế, chẳng hạn, việc phân chia những vật có vú ở trong môn động vật học dựa vào răng và móng; và việc làm này là có ý nghĩa trong chừng mực những sinh vật có vú phân biệt nhau bằng các bộ phận này của cơ thể và loại hình phổ biến của những loại [vật có vú] khác nhau có thể được quy về các bộ phận ấy.

Nói chung, bất kỳ sự phân chia nào được xem là đúng thật khi nó được Khái niệm xác định. Sự phân chia đúng thật thoạt đầu là thành ba phần, và rồi, do tính đặc thù thể hiện như là gấp đôi, nên sự phân chia lại cũng tiến lên thành bốn phần. Trong lĩnh vực của Tinh thần, việc *chia làm ba* chiếm vị trí chủ đạo, và một trong những cống hiến của *Kant* là đã lưu ý đến tình hình này.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §230

bb: Việc phân chia hay phân loại

- Như vừa thấy, tính phổ biến được diễn đạt trong định nghĩa không còn là tính phổ biến trừu tượng (hay là tính phổ biến cụ thể nhưng chưa được phát triển của phương pháp phân tích: §227), trái lại, đây đã là một *tính phổ biến nhất định (được xác định)*.

Tuy nhiên, ở đây, tính đặc thù vẫn còn phụ thuộc vào tính phổ biến được mang lại một cách trực tiếp bằng sự phân tích chứ chưa tự phát triển cho-chính nó. Cái đặc thù chỉ mới tự thiết định cho-mình như là cái đặc thù khi quy chiếu đến một cái đặc thù khác, đối lập với nó, và đây chính là *mômen thứ hai* của định nghĩa. Cũng giống như trong phán đoán của sự tất yếu (§177), ta có sự quá độ từ phán đoán nhất quyết (kategorisch) sang phán đoán phân đôi hay ly tiếp (disjunktiv) và sự đặc thù hóa minh nhiên của nó, thì, ở cấp độ của Ý niệm-lý thuyết hiện nay, định nghĩa chỉ có thể xác định tính phổ biến cụ thể của một đối tượng bằng cách cho thấy sự khác biệt của nó đối lập với những tính đặc thù nào, và, do đó, bản thân cái phổ biến này chỉ là một mômen nhất định của toàn bộ sự đặc thù hóa của Khái niệm. Việc vạch rõ mômen thứ hai này của Khái niệm, hay, nói khác đi, việc chỉ ra tính quy định của cái phổ biến với tư cách là *sự đặc thù hóa*, chính là ***SỰ PHÂN CHIA*** hay ***SỰ PHÂN LOẠI*** *(Einteilung / division / classification)*. Với sự phân chia, Ý niệm-lý thuyết nhận thức được đối tượng như là một Loài được phân loại trong cái toàn thể hoàn chỉnh và có hệ thống của những Giống của nó.

- Về bản chất, sự phân chia hay phân loại có cùng những ưu và khuyết điểm của định nghĩa. Ưu điểm của nó là việc tự phát triển dựa theo các yêu cầu hình thức của sự tiến lên về mặt Khái niệm, nghĩa là đã đi những bước tổng hợp và có hệ thống từ cái phổ biến đến cái đặc thù được triển khai đầy đủ. Còn chỗ nhược hay sự hữu hạn của nó vẫn là ở chỗ: đối tượng bị khuôn theo tính quy định hình thức của Khái niệm chứ không có được *sự tự do*. Lý do: giống như định nghĩa, sự phân chia tiếp tục tiền-thiết định các hạn từ do nó phân chia cũng như tiền-thiết định nguyên tắc của sự phân chia chứ không "sản sinh" ra các hạn từ ấy.

- Do đó, việc phân chia hay phân loại này có thể được tiến hành một cách hết sức ngẫu nhiên, bất tất, căn cứ trên một sự xem xét ngoại tại nào đó. Đó cũng thường là cách làm trong việc phát hiện và phân loại những thực tại tự nhiên. Tuy nhiên, trong lĩnh vực lôgíc, việc phân chia hay phân loại không dựa trên một sự xem xét ngoại tại (chẳng hạn như trong động vật học và thực vật học) mà dựa theo việc *tự-phân chia* của Khái niệm. (Việc tự-phân chia lôgíc này, về nguyên tắc, thường thành *ba*, nhưng có khi lại thành *hai*: §§117, 119, 225, 227, 228 hay thậm chí thành *bốn*: §§172,

174, 177 và 178, và đó dù sao cũng là một yếu tố bất tất và tùy tiện).

§231

cc. **Trong *tính cá biệt cụ thể* của nó – là nơi tính quy định (là đơn giản ở trong định nghĩa) được nắm lấy *như một mối quan hệ* –, đối tượng là một mối quan hệ tổng hợp của những sự quy định *được phân biệt* với nhau: *một định lý*. Vì lẽ chúng là những sự quy định khác nhau, nên sự đồng nhất của chúng là một sự đồng nhất *được trung giới*. Việc mang lại chất liệu – để tạo nên những hạn từ hay những thành**
S383 **viên trung gian – là sự *cấu tạo*[a]; còn bản thân sự trung giới – từ đó ra đời sự tất yếu của mối quan hệ ấy cho nhận thức – là sự *chứng minh*.**

Cách trình bày thông thường về sự phân biệt giữa phương pháp tổng hợp với phương pháp phân tích làm cho ta có cảm tưởng rằng việc sử dụng phương pháp nào hoàn toàn là việc tùy tiện. Nếu cái [trường hợp] cụ thể – được trình bày như một *kết quả* dựa theo phương pháp tổng hợp – được *tiền-giả định*, thì những sự quy định trừu tượng (tạo nên những *tiền-giả định* và *chất liệu* cho việc chứng minh) có thể được tháo rời ra khỏi nó như là những *hệ luận* của nó. Những *định nghĩa* đại số học về những đường cong trở thành *những định nghĩa* trong phương pháp của hình học. Và ngay cả định lý Pythagore, nếu nó được xem như một định nghĩa về tam giác vuông, thì, bằng con đường phân tích, ắt sẽ mang lại những định lý đã được chứng minh nhằm chứng minh bản thân nó ở trong hình học. Tính tùy tiện của việc lựa chọn [giữa hai phương pháp] dựa vào sự kiện sau đây: cả hai phương pháp đều xuất phát từ một cái gì được *tiền-giả định từ bên ngoài*. Còn dựa theo bản tính của Khái niệm thì phương pháp phân tích đến trước, vì nhiệm vụ đầu tiên

[a] die Konstruktion / the construction.

của nó là nâng cái chất liệu cụ thể được mang lại một cách thường nghiệm lên hình thức của những sự trừu tượng phổ biến; bấy giờ những sự trừu tượng ấy mới có thể được thiết định như là những định nghĩa *xuất phát* trong phương pháp tổng hợp.

Mặc dù các phương pháp này là cơ bản và thành công xuất sắc trong lĩnh vực riêng của chúng, nhưng chúng lại *không thể dùng được* cho nhận thức triết học. | Điều này thật dễ hiểu vì chúng đều có những tiền-giả định, vì sự nhận thức vận hành trong chúng là nhận thức của giác tính và chỉ tiến tới sự đồng nhất hình thức. Nơi *Spinoza*, người chủ yếu sử dụng phương pháp hình học *cho* những Khái niệm *tự biện*, chủ nghĩa hình thức của phương pháp này càng bộc lộ rõ ràng. Triết học của *Wolff*, – đã đưa phương pháp này đến đỉnh cao của sự uyên bác rởm đời – cũng là một thứ Siêu hình học của giác tính, xét về nội dung của nó. – Trong thời gian gần đây, việc lạm dụng phương pháp [hình học] này và chủ nghĩa hình thức của
S384 nó ở trong triết học và các ngành khoa học đã nhường chỗ cho việc lạm dụng cái gọi là "*sự cấu tạo*"[a]. Quan niệm đã trở thành thông dụng cho rằng toán học *cấu tạo* nên những khái niệm của nó bắt nguồn từ *Kant*[221], nhưng ý của *Kant* chỉ muốn nói rằng toán học tuyệt nhiên không làm việc với *những khái niệm* mà chỉ làm việc với những sự quy định trừu tượng của những *trực quan cảm tính*. Thế là, việc đề ra những sự quy định *cảm tính* (được rút ra từ *tri giác*, bỏ qua khái niệm) cùng với chủ nghĩa hình thức nhằm phân loại theo kiểu sơ đồ hóa những đối tượng triết học và khoa học dựa theo một sơ đồ được tiền-giả định, và cả sự tùy tiện và tùy hứng nữa, lại được mệnh danh là một "*sự cấu tạo những Khái niệm*". Tất nhiên, ở

[a] die Konstruktion / the construction.

[221] Xem: *Kant*: *Sơ luận / Prolegomena* §§4 và 7; và *Phê phán lý tính thuần túy* B741. Việc "*cấu tạo Khái niệm trong trực quan trí tuệ*" đã trở thành Phương pháp chính thức của Schelling. Việc "lạm dụng" nó là nơi các môn đệ của Schelling. Xem: *Hegel*: *Lời Tựa* quyển *Hiện tượng học Tinh thần*: §§50-53.

đây, tận nền tảng cũng có một hình dung *mơ hồ* về Ý niệm, về sự thống nhất giữa *Khái niệm* và *tính khách quan* cũng như về tính cụ thể của Ý niệm. Thế nhưng, trò chơi gọi là "cấu tạo" như thế còn rất xa mới trình bày được sự *thống nhất* này, [bởi] sự thống nhất này là Khái niệm xét như là Khái niệm; và, cũng thế, cái cụ thể-cảm tính của trực quan còn lâu mới là một cái cụ thể của lý tính và của Ý niệm.

Vả lại, vì lẽ môn *hình học* làm việc với trực quan *cảm tính* (tuy là *trừu tượng*) về không gian, nên nó không gặp khó khăn nào trong việc cố định hóa những sự quy định đơn giản của giác tính ở trong không gian; đó là lý do tại sao chỉ riêng có hình học mới sử dụng được phương pháp tổng hợp trong nhận thức hữu hạn ở sự hoàn hảo như thế. Tuy nhiên, điều hết sức đáng chú ý là, trong bước đi của mình, hình học rút cục sẽ gặp phải những *sự vô ước* [những cái không thể so sánh với nhau được] và *phi lý* mà nếu nó muốn tiếp tục xác định được chúng thì nó sẽ phải *vượt ra khỏi* nguyên tắc của giác tính. Và, cũng như thường xảy ra, ở đây cũng có một sự đảo ngược về thuật ngữ: những gì được gọi là "hợp lý tính" (rational) thì thật ra là *cái [hợp] giác tính (das Verständige)* mà thôi, còn những gì được gọi là *"phi lý tính" (irrational)* thì lại là một sự bắt đầu và là dấu vết đầu tiên của *tính lý tính* [đích thực] (Vernünftigkeit). Khi những ngành khoa học khác đạt tới giới hạn trong sự tiến lên của chúng dựa theo giác tính (điều vốn tất yếu và thường xảy ra nơi chúng, bởi chúng không chịu khép mình trong tính đơn giản của không gian hay của con số [như toán học]), chúng dễ dàng tìm được lối thoát. Chúng phá vỡ diễn trình tiến lên chặt chẽ của chúng và tiếp thu những gì chúng cần
S385 (thường là cái đối lập lại với những gì trước đây) từ bên ngoài, từ biểu tượng, tư kiến, tri giác hay từ bất kỳ nguồn nào. Nhưng, vì lẽ sự nhận thức hữu hạn này không có ý thức về bản tính của phương pháp của nó hay của mối quan hệ giữa phương pháp này với nội dung, nên nó không thể nhận ra rằng nó được tiếp tục dẫn dắt bởi *sự tất yếu của những sự quy định của Khái niệm* trong tiến trình

tiến lên của nó thông qua những định nghĩa, những sự phân chia v.v...;.nó cũng không thể nhận ra đâu là chỗ mà nó đạt đến giới hạn; và, một khi nó đã vượt qua được giới hạn này, nó vẫn không có ý thức rằng bản thân mình đang ở trong một lĩnh vực mà những sự quy định của giác tính (mà nó vẫn tiếp tục sử dụng một cách hồn nhiên và thô thiển) không còn có giá trị hiệu lực nữa.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §231

cc: Sự chứng minh một định lý

- Định nghĩa mang lại cho đối tượng tính phổ biến nhất định của Khái niệm. Sự phân chia phát triển mômen của tính quy định đặc thù này, tức mang lại sự phân loại một Loài được cho thành những Giống khác nhau của nó. Nhưng, như ta thấy, trong cả hai (định nghĩa và sự phân loại), mômen của *tính cá biệt* chưa được phát triển: nó chỉ mới có mặt dưới hình thức *trừu tượng* của cái cá biệt trực tiếp *này* như là bản thân đối tượng được định nghĩa hay được phân loại. Tuy nhiên, nếu sự nhận thức tổng hợp muốn tiếp thu đối tượng trong tính toàn thể các mômen của Khái niệm, nó cũng phải thiết định đối tượng trong mômen của tính cá biệt *cụ thể*.

- Trong khi định nghĩa chỉ mang lại cho đối tượng một tính quy định phổ biến, duy nhất và đơn giản, còn tính đặc thù nằm một cách mặc nhiên trong tính phổ biến của Loài, còn sự phân chia minh nhiên hóa tính đặc thù này nhưng chỉ thông qua sự đối lập với tính đặc thù của cái đối lập khác, thì *giai đoạn thứ ba* của phương pháp tổng hợp trình bày sự vận động qua đó đối tượng tự diễn đạt trọn vẹn, nghĩa là, cho thấy có một sự *thống nhất phức tạp* ở trong đối tượng, nhờ đó đối tượng tự đồng nhất một cách cụ thể với chính mình thông qua mối *quan hệ đã phát triển* của những tính quy định của nó. Nói ngắn, về *tính cá biệt cụ thể*, nếu tính quy định ở cấp độ định nghĩa chỉ là một tính quy định đơn giản thì nay đã được lĩnh hội như là *một mối Quan hệ*. Từ nay, trong tính cá biệt cụ thể, đối tượng là một sự tương quan tổng hợp giữa nhiều tính quy định *khác biệt*, và, trong nghĩa đó, nó là một ***ĐỊNH LÝ***, vì định lý là một khẳng định sự thống nhất của nhiều

tính quy định không được trừu tượng hóa bằng sự phân tích mà sự đồng nhất cũng không được mang lại một cách trực tiếp như là một cái gì-có-sẵn-đó, trái lại, là *việc trung giới của một sự chứng minh*.

- Cống hiến của mômen thứ ba này của nhận thức tổng hợp chính là mang lại *sự đồng nhất* của đối tượng chứ không chỉ sự khác biệt giữa các tính quy định có quan hệ với nhau. Thật vậy, nếu đó không phải là Quan hệ phức tạp của những tính quy định thực sự dị biệt hóa thì *định lý* ắt rơi trở lại vào trong tính đơn giản trừu tượng của *định nghĩa*. Nhưng, nếu Quan hệ này không tự tập trung thành một sự thống nhất cụ thể, thì nó không vượt bỏ được sự phân ly của việc phân loại với sự đối lập ngoại tại. Vậy, *định lý* đòi hỏi và thiết định sự đồng nhất của các tính quy định: sự đồng nhất của chúng không phải được mang lại một cách trực tiếp mà là một sự đồng nhất *đã được trung giới*: sự trung giới tiền-giả định sự tham gia của các "bộ phận trung gian" (Mittelglieder) hay của các hạn từ trung gian nhằm chỉ ra sự đồng nhất cụ thể của những tính quy định khác biệt được *hợp nhất* ở trong *định lý*.

- Tuy nhiên, vì lẽ sự nhận thức *hữu hạn* bao giờ cũng ở trong các giới hạn của sự phản tư hay của giác tính (§226), nên các hạn từ tạo nên chuỗi trung giới không thể hiện sự tự-quy định của Khái niệm về đối tượng và không có được sự triển khai của "suy luận" nội tại. Các hạn từ ấy đến từ những chất liệu ngoại tại đối với Khái niệm về đối tượng, tức từ những chất liệu mà sức mạnh trung giới của chúng không có mối quan hệ mục đích luận nội tại với các tính quy định cần trung giới, trái lại, chỉ có một tính mục đích ngoại tại hay chủ quan. Để dễ hình dung về sự nhận thức tổng hợp, ta dùng ví dụ tương tự của tiến trình *hình học*: đây là hành vi chủ quan, sử dụng các chất liệu cấu tạo nên các hạn từ-trung gian cho định lý, gọi là sự "cấu tạo" hình học. Còn đối với *bản thân* sự trung giới vốn dựa vào các chất liệu ngoại tại này của sự cấu tạo và từ đó nảy sinh sự tất yếu của mối quan hệ do định lý đề ra cho sự nhận thức chủ quan, sự trung giới ấy chính là sự ***CHỨNG MINH*** định lý.

- Như vừa nói, sự hữu hạn của nhận thức tổng hợp chính là tính chất giả tạo hay ngoại tại của sự cấu tạo. Sự cấu tạo không chứa đựng trong bản thân nó mối dây liên kết Khái niệm của sự mạch lạc, nghĩa là, nó thiếu đi *tính chủ thể* của Khái niệm. Tính chủ thể

chỉ hoàn toàn thuộc về hành vi *chứng minh* định lý của chủ thể nhận thức. Hành vi này là hữu hạn, vì đó là một hành vi chủ quan: sự cấu tạo không phát xuất từ Khái niệm về đối tượng, không kết hợp với sự hình thành của đối tượng đúng như nó tự triển khai tự-mình-và-cho-mình, vì thế sự tất yếu của luận cứ chứng minh chỉ quan hệ với sự nhận thức hữu hạn.

- Sự chứng minh một định lý là *đỉnh cao* của nhận thức tổng hợp. Sở dĩ như thế là vì: khác với định nghĩa và sự phân loại dựa trên sự liên kết được vay mượn trực tiếp từ tình hình được cho của đối tượng, sự chứng minh chỉ ra một sự liên kết *tất yếu*. Nó mang lại một *định nghĩa mới* về đối tượng, đúng thật hơn và phức tạp hơn rất nhiều so với định nghĩa trực tiếp. Nói khác đi, sự phát triển đã đạt được kết quả là: định lý được chứng minh là sự lấy lại ở cấp độ Ý niệm-lý thuyết không chỉ phán đoán nhất quyết như trong định nghĩa hay phán đoán ly tiếp như trong sự phân loại mà lấy lại phán đoán *tất nhiên (apodiktisch)* (§179).

- **Phần Nhận xét cho §231**

- Phần *Nhận xét* rất quan trọng, nhưng nhờ cách viết sáng sủa, nên không cần chú giải nhiều. Ta chỉ cần lưu ý *bốn* điểm của phần *Nhận xét* này:

1. Vì lẽ ta còn ở trong lĩnh vực của sự tiền-thiết định hữu hạn và ngoại tại, nên các kết quả của phương pháp tổng hợp, tức *các định lý* có thể được xem như *các định nghĩa* có thể tùy nghi rút ra (bằng sự phân tích) những tiền-giả định và những chất liệu phục vụ cho việc cấu tạo và chứng minh định lý;

2. Theo bản tính của Khái niệm, sự phân tích *đi trước* sự tổng hợp, trong chừng mực sự phân tích mang lại những cái phổ biến tạo nên những định nghĩa được đặt ở đầu các chứng minh;

3. Do vẫn dựa trên các tiền-thiết định và tiến lên theo sự đồng nhất hình thức của giác tính, phương pháp tổng hợp (cũng như phương pháp phân tích) là *không thích hợp* và *không thể sử dụng được* cho nhận thức *triết học* đúng nghĩa;

4. Nếu ta lạm dụng phương pháp "cấu tạo Khái niệm" của Kant nhờ dựa vào các tính quy định có tính sơ đồ được rút ra từ tri giác hay trực quan, ta sẽ không "tư duy" gì cả mà sẽ có một hình dung mơ hồ về Ý niệm, vì Ý niệm (theo Hegel) là sự thống nhất của Khái niệm và tính khách quan, và, trong sự thống nhất ấy, Khái niệm *còn có* đối tượng như một sự "cấu tạo" (của bản thân Khái niệm!) để nhờ đó Khái niệm chứng minh một cách cụ thể rằng nó chính là Ý niệm.

§232

***Sự tất yếu* mà nhận thức hữu hạn tạo ra trong *sự chứng minh* của nó, thoạt đầu là một sự tất yếu ngoại tại, chỉ được xác định cho sự thức nhận chủ quan[a]. Nhưng, trong sự tất yếu xét như sự tất yếu, bản thân sự nhận thức hữu hạn đã từ bỏ tiền-giả định và điểm xuất phát của nó, [tức từ bỏ] việc *"có sẵn đó"* và việc *"đã được mang lại"* của nội dung của nó. Sự tất yếu xét như sự tất yếu, một cách *tự-mình [mặc nhiên]*, là Khái niệm quan hệ mình với chính mình. Bằng cách ấy, Ý niệm chủ quan (về mặt tự-mình) đã đạt tới cái gì được quy định nhất định tự-mình-và-cho-mình, [nghĩa là] *không phải-được mang lại, được cho*, mà là *nội tại (Immanent)* ở trong chủ thể; và nó chuyển sang *Ý niệm về Ý muốn*[b].**

Giảng thêm:

Sự tất yếu mà sự nhận thức đạt được thông qua sự chứng minh là cái đối lập lại của cái gì tạo nên điểm xuất phát của nó. Trong điểm xuất phát, nhận thức có một nội dung được cho và bất tất, nhưng trong "kết luận" của sự vận động của nó, nó biết rằng nội dung của nó là tất yếu; và sự tất yếu này được trung giới bởi hành động chủ quan. Cũng thế, tính chủ quan [hay

---

[a] subjektive Einsicht / subjective insight; [b] Idee des Wollens / Idea of Willing.

tính chủ thể] thoạt đầu đã là hoàn toàn trừu tượng, một sự *"tabula rasa"* đơn thuần, trong khi ngược lại, *từ nay*, nó cho thấy là một việc xác định. Nhưng, ở đây, chính là bước chuyển từ Ý niệm của nhận thức sang Ý niệm của Ý muốn. Chính xác hơn, sự quá độ này là ở chỗ: cái phổ biến trong chân lý của nó phải được hiểu như là tính chủ thể, như là Khái niệm tự-vận động và hoạt động tích cực, là Khái niệm thiết định những sự quy định.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §232

- So sánh với *sự tất yếu* sẽ được phơi bày trong Ý niệm-tuyệt đối sắp đến (§236 đến hết), sự tất yếu do nhận thức hữu hạn mang lại trong *sự chứng minh* thoạt đầu chỉ là một sự tất yếu *bên ngoài*, nghĩa là, chỉ phục vụ cho sự hiểu biết chủ quan, trong đó cả ba mômen: sự việc cần chứng minh (định lý), các điều kiện để chứng minh (hay sự "cấu tạo") và bản thân hành vi chứng minh đều mang hình thái của một sự hiện hữu độc lập-tự tồn (§148). Cũng thế, sự tất yếu của định lý được chứng minh chưa phải là sự tất yếu quy định bản thân đối tượng được chứng minh với tư cách là một sự việc tự-mình-và-cho-mình mà chỉ là sự tất yếu tác động đến bản thân tiến trình nhận thức tổng hợp của chủ thể nhận thức giống như tính quy định (trong định nghĩa) chỉ là một *đặc điểm* để chủ thể lưu ý hơn là sự khác biệt đích thực nội tại (§229) hay tiêu chuẩn của sự phân loại chưa phải là một nguyên tắc bên trong của sự phát triển (§230).

- Tất nhiên, khi tiếp tục tiền-thiết định nội dung thực tồn hay tính cá biệt trực tiếp của đối tượng và chỉ mới thiết định tính cá biệt này một cách không hoàn hảo bằng cách cho thấy sự tất yếu bên ngoài, nhận thức tổng hợp vẫn còn là hữu hạn do còn bị gắn liền với nội dung nhất định của cái gì-có-sẵn-đó. Tuy nhiên, ngay khi làm công việc chứng minh, tức *đứng trên quan điểm* phức tạp của sự tất yếu (chứ không đơn thuần của *định nghĩa* thuần túy trực tiếp hay của sự phân loại thuần túy phản tư), sự nhận thức hữu hạn *đã không còn xem đối tượng như là một dữ kiện được cho đơn thuần*. Nói mạnh mẽ hơn, trong sự tất yếu *xét như sự tất yếu* (tức: sự trừu tượng hóa được tiến hành một cách ngoại tại), bản

thân sự nhận thức hữu hạn *đã từ bỏ* sự tiền-thiết định của mình và từ bỏ điểm xuất phát đã gây nên sự hữu hạn của nó, tức, từ bỏ cái *"tồn tại-có-sẵn-đấy" (Vorfinden)* và *cái "tồn tại-được-cho" (Gegebensein)* của nội dung của mình. Thật vậy, sự tất yếu, về *mặt tự mình* hay *mặc nhiên* là Khái niệm quan hệ với mình (§§157-159), bởi, trong nó, Quan hệ của sự phản tư trung giới và cái tồn tại-được cho trực tiếp đã được thải hồi, hướng tới sự đồng nhất tuyệt đối, có thể tự mình khai triển trong hành động tương tác để cho sự tự do hay sự tự-quy định tuyệt đối của Khái niệm có thể xuất hiện như là sự phơi bày đơn giản những gì còn ở bên trong và còn bị ẩn giấu (§157).

- Từ nay, khi chấp nhận đến cùng quan điểm về sự tất yếu, Ý niệm chủ quan của sự nhận thức đã thực sự đạt đến chỗ: bản thân đối tượng của nó là Khái niệm, nghĩa là, đối tượng không còn phục vụ như một dữ kiện trực tiếp mà là cái gì được quy định tự-mình-và-cho-mình trong sự tự do sáng tạo của Khái niệm của nó. Giống như trong *Lôgíc học về Bản chất*, bước chuyển từ sự tất yếu sang Khái niệm chỉ mới là *tự-mình* hay *cho-ta*, vì Khái niệm chỉ tự thiết định trong bước chuyển từ phán đoán ly tiếp của sự tất yếu (§177) sang phán đoán của Khái niệm (§178) thì Ý niệm chủ quan của nhận thức lý thuyết cũng chỉ mới là *tự-mình* hay *cho-ta*, nhưng nay, trong quan hệ với Ý niệm khách quan, đã đạt đến một đối tượng mà bản thân là Khái niệm, tức đến một đối tượng được quy định tự-mình-và-cho-mình, *không phải được-cho* mà như là *nội tại nơi chủ thể (dem Subjekte Immanente)* và *được chủ thể* thiết định như là đối tượng.

- Xét riêng mình, nhận thức tổng hợp vẫn còn bị giam hãm trong sự hữu hạn: nó tin rằng hoạt động của nó tự giới hạn ở chỗ tiếp thu thụ động đối tượng bên ngoài và chỉ áp đặt lên đối tượng hình thức của Khái niệm. Nó không hề nghi ngờ rằng khi cấu tạo nên đối tượng dựa theo vận động của sự tất yếu, nó *thực sự* đồng nhất hóa đối tượng với sự tự do của chính mình, nghĩa là, với tính cá biệt của chủ thể vốn là chân lý Khái niệm của sự tất yếu này. Như thế, Ý niệm-chủ quan-lý thuyết chuyển sang hình thức sau đây của Ý niệm chủ quan: hình thức trong đó chủ thể quy định đối tượng một cách *tự do*, tức trong Ý niệm *Ý MUỐN* hay *Ý CHÍ* như thể chuyển sang một *Ý niệm khác*. Nhưng đối với ta, tức đối với *Ý niệm-tuyệt đối, ý chí thực hành*, về mặt tự mình và cho-mình, *chính là chân lý của sự nhận thức lý thuyết*.

S386

2. Ý muốn [hay Ý chí]

§233

Là cái gì được quy định nhất định tự-mình-và-cho-mình và như là một *nội dung* đơn giản, ngang bằng với chính mình, Ý niệm chủ quan là cái *Tốt*[a]. Động lực hiện thực hóa chính mình có sự quan hệ trái ngược lại với quan hệ của Ý niệm về cái *Đúng thật* [cái Chân] và mục đích của nó là quy định thế giới đang có sẵn đấy dựa theo *mục đích* của chính mình. – Một mặt, *ý muốn* này có sự xác tín rằng khách thể được tiền-giả định là *trống rỗng và vô hiệu*, – nhưng, đồng thời ở mặt khác, với tư cách là *cái hữu hạn*, nó nắm lấy mục đích của cái Tốt như là một Ý niệm *chủ quan* đơn thuần và tiền-giả định *sự độc lập-tự chủ* của khách thể.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §233

b: Ý muốn (hay Ý chí)

- Sau tiến trình nhận thức tổng hợp, Ý niệm chủ quan-lý thuyết chỉ còn có đối tượng mà bản thân là Khái niệm, vì khi tự phát triển thành sự tất yếu, tính quy định bên ngoài hay tính "dữ kiện" của đối tượng đã được vượt bỏ trong cái tồn tại nhất định tự-mình-và-cho-mình của chủ thể, nói lên bước chuyển từ sự tất yếu sang sự tự do. Từ nay, Ý niệm chủ quan hay Khái niệm về sự nhận thức theo nghĩa rộng không còn làm nhiệm vụ đón nhận thụ động tính quy định và nội dung từ tính khách quan được tiền-thiết định của thế giới bên ngoài nữa, vì Ý niệm chủ quan *thực sự chỉ còn có chính mình làm đối tượng, bởi đối tượng, về nguyên tắc, là bản thân Khái niệm giống như Ý niệm chủ quan.*

---

[a] das Gute / the good.

- Vậy, Ý niệm chủ quan từ nay là cái gì được quy định tự-mình-và-cho-mình: nó không còn là cái phổ biến bất định đi tìm nội dung nhất định để lấp đầy chính mình ở trong Ý niệm khách quan bằng con đường nhận thức (lý thuyết) nữa (§225) mà là cái phổ biến tự quy định một cách tự do như là *tính cá biệt cụ thể*, tự mang lại nội dung nhất định cho mình và, do đó, có tính khách quan của riêng mình ở nơi chính mình. Ý niệm chủ quan không còn vừa lòng với việc áp đặt một hình thức khái niệm ngoại tại vào cho một nội dung được mang lại một cách khách quan, trái lại, bản thân nó chính là nội dung và là toàn bộ nội dung; và bởi lẽ nội dung này từ nay kết hợp với cái tồn tại-được-quy định-tự-mình-và-cho-mình hay với sự tự-quy định tuyệt đối của Ý niệm chủ quan, nên nó ngang bằng hoàn hảo với chính mình ngay trong lòng sự phát triển của nó, vì cái gì *được quy định* tự-mình-và-cho-mình thì đồng nhất với mình hay là phổ biến trong sự đặc thù hóa của mình hay trong bản thân các tính quy định của mình. (§§163, 164).

- Ý niệm chủ quan – khi không còn là một khoảng không tìm cách tự lấp đầy, khi là cái được quy định-tự-mình-và-cho-mình và là *nội dung* đơn giản – chính là cái *TỐT* hay cái *THIỆN*. Từ nay nó là trung tâm của thế giới và mọi cái còn lại đều xoay quanh nó: nó là bản chất bên trong của vũ trụ, và, so sánh với bản chất ấy, tất cả tính đa tạp của thế giới không gì khác hơn là một *vẻ ngoài* không-bản chất, một cái bất tất chẳng có giá trị gì hơn là "hư vô" (§225).

  Thế nhưng, Ý niệm chủ quan về cái *Tốt* vẫn còn đứng đối lập lại với một thế giới bên ngoài, trực tiếp. Thật thế, Ý niệm thực hành vẫn còn được bao hàm trong vận động (hay đúng hơn, trong sự "phán đoán") của Ý niệm quy định toàn bộ lĩnh vực của sự nhận thức *theo nghĩa rộng*, qua đó, Ý niệm toàn diện thoạt đầu tự "đẩy" chính mình, và tự tiền-thiết định như là thế giới bên ngoài, *trước khi* tự thiết định như là Ý niệm-tuyệt đối. Như đã thấy, quan hệ "phán đoán" này (là nơi Ý niệm chủ quan và Ý niệm khách quan đối lập nhau và hợp nhất thành một chủ ngữ và một vị ngữ) bao gồm hai phán đoán, theo đó chủ ngữ (Ý niệm chủ quan) phải phù hợp với vị ngữ (Ý niệm khách quan), hay, ngược lại, vị ngữ (Ý niệm khách quan) phải được làm cho phù hợp với chủ ngữ (Ý niệm chủ quan). Nhưng, cho dù có sự đối lập này, phán đoán thực hành – cũng như phán đoán lý thuyết – đều mang

dấu ấn của phán đoán tuyệt đối của Ý niệm, theo đó Ý niệm tự tiền-thiết định chính mình như là một thế giới bên ngoài. Chỉ có điều, ngay bên trong sự tiền-thiết định cơ bản này, quan hệ giữa hai hạn từ thay đổi hoàn toàn tùy vào việc đó là phán đoán của sự nhận thức (lý thuyết) hoặc phán đoán của ý muốn (thực hành). Trong sự nhận thức xét như sự nhận thức (tức nhận thức lý thuyết, theo nghĩa hẹp), chính Ý niệm khách quan trực tiếp – là tiền-thiết định cơ bản của mọi tiến trình nhận thức nói chung – thoạt đầu tạo nên tính khách quan đích thực và là nội dung đúng thật, trong khi Ý niệm chủ quan chỉ là một *sự xác tín trừu tượng về mình* (§225). Ngược lại, trong Ý niệm thực hành của ý chí, tuy vẫn còn có thế giới bên ngoài được tiền-thiết định, nhưng bây giờ chính Ý niệm chủ quan mới là tính khách quan đích thực (§225), là nội dung nhất định tự-mình-và-cho-mình và ngang bằng hoàn hảo với mình, trong khi Ý niệm khách quan trực tiếp không còn có giá trị gì hơn là *một vẻ ngoài*.

- Vì còn gắn liền với sự hữu hạn của một tiền-thiết định trực tiếp nên Ý niệm chủ quan về cái Tốt thể hiện trong vận động hữu hạn của một *động lực bản năng (Trieb)*: nó muốn biểu lộ tính giá trị tuyệt đối tự-mình-và-cho mình ở trong tính khách quan trực tiếp, không bền vững bằng cách mang lại cho mình hình thức của sự trực tiếp; nói ngắn, muốn tự thực hiện mình ở trong đó. Nhưng, ngược lại với Ý niệm về cái Đúng thật (cái Chân), xu hướng tự thực hiện ở đây không phải là đón nhận đối tượng và làm cho mình phù hợp với đối tượng, mà là quy định đối tượng theo *mục đích* của mình. Nó không nắm bắt thế giới như cái gì *đang là* mà làm cho thế giới trở thành cái gì *phải là*. Thật ra, một cách mặc nhiên, điều này đã diễn ra ở cấp độ lý thuyết trong chừng mực phương pháp phân tích chuyển sang phương pháp tổng hợp để đi từ sự định nghĩa trực tiếp sang việc chứng minh định lý (§§227-231). Nhưng, xu hướng tự-thực hiện của cái Tốt mới là bản thân việc đảo ngược này; với nó, tính chủ thể đích thực bắt đầu thể hiện quyền năng ở trong Ý niệm, nó "bào mòn" tính khách quan trực tiếp bằng cách quy định tính khách quan theo các mục tiêu của chính mình. Bây giờ, ta xét thêm điểm sau đây: ý muốn về điều Tốt lấy lại *ở cấp độ Ý niệm* phạm trù *"mục đích"* mà ta đã tìm hiểu ở phần Mục đích luận như thế nào.

- Trong nhận thức lý thuyết, Ý niệm chủ quan lặp lại ở cấp độ Ý niệm tính chủ thể *hình thức* của Khái niệm để tái tạo trong chính

mình các lĩnh vực trước đây của Logos (Tồn tại, Bản chất, Khái niệm). Trong ý chí thực hành, Ý niệm chủ quan lặp lại ở cấp độ Ý niệm tính chủ thể *hành động* của mục đích nhằm tự thực hiện bằng phương tiện là tính khách quan trực tiếp. Thật thế, giống như mục đích, cái Tốt là sự thực hiện tự do của chủ thể (xem tính khách quan bên ngoài được tiền-thiết định như là "hư vô"). Nhưng, có một sự *khác biệt lớn*: ở cấp độ Ý niệm, cái Tốt tự thực hiện trong tình hình Ý niệm lần đầu tiên hoàn tất tính quy định cụ thể của mình là chỉ *có chính bản thân mình làm khách thể* (chú ý: từ §233, Hegel dùng lại chữ "*khách thể*" / *Objekt* thay vì chữ "*đối tượng*" / *Gegenstand*. Dường như Hegel dành chữ "đối tượng" cho sự đối lập lý thuyết và hữu hạn giữa chủ thể và đối tượng), trong khi *mục đích* chỉ tự thực hiện ở cùng một cấp độ của tính khách quan đối lập lại với nó (§203). Do đó, với tư cách là Ý niệm hiện hữu tự do cho-mình kinh qua toàn bộ các sự phát triển, Ý niệm về cái Tốt có một điều mà mục đích đã không có được, đó là *sự xác tín* về sự đồng nhất *thực sự* của mình với thế giới khách quan trực tiếp; hơn thế nữa, đây không chỉ là sự *xác tín lý thuyết* về việc hấp thu đối tượng bằng nhận thức mà là *sự xác tín thực hành* có thể buộc đối tượng phải phù hợp với ý chí. Tất nhiên, đối với mục đích chủ quan, đối tượng được tiền-thiết định chỉ là một thực tại mang tính ý thể của hư vô (§204), nhưng, với nó, đối tượng trực tiếp chỉ *là* hư vô về mặt *tự-mình*, trong khi đó, Ý niệm chủ quan thực hành có *sự xác tín hiện thực* rằng đối tượng là hư vô một cách *tự-mình-và-cho-mình*. Khác với mục đích, Ý niệm chủ quan thực hành không còn gắn liền với đối tượng theo kiểu đối lập mà hoàn toàn được giải phóng khỏi đối tượng và có sự xác tín rằng bản thân mình là tính khách quan đích thực và duy nhất của thế giới. Cũng thế, khi tự thực hiện nó cũng không tìm cách mang lại cho mình tính khách quan như nơi mục đích, bởi nó có tính khách quan nơi bản thân mình, trong chừng mực nó là nội dung hoàn toàn ngang bằng với mình. Điều nó tìm kiếm chỉ là việc cải tạo thế giới không bền vững để mang lại cho mình thực tại duy nhất mà nó còn thiếu, đó là sự trực tiếp thuần túy và đơn giản của sự *tồn tại*. Nhưng, nó không hề chờ đợi từ sự thực hiện trực tiếp này một sự xác nhận cho tính chân lý và tính thiện hảo của nó. Bởi, tự-mình-và-cho-mình, Ý niệm chủ quan là "tốt" và chính cái Tốt khách quan là ở *trong nó* chứ không phải ở trong cái "hư vô" của những gì đang "tồn tại đơn thuần". Cái Tốt là tốt *trong* chính mình và *cho* chính mình, trong sự xác tín rằng tất cả những gì còn lại là "hư vô" và chỉ có giá trị là nhờ cái Tốt:

nó tự thực hiện một cách tự do ở trong "hư vô" của tính khách quan trực tiếp, nhưng nó vẫn cứ là cái Tốt tự-mình-và-cho-mình và là cứu cánh tuyệt đối của thế giới. Mục đích không có được "phẩm giá" ấy. Thật thế, tuy mục đích "làm chủ" đối tượng và tự bảo tồn tích cực trong đối tượng, nhưng, khi chỉ áp đặt một tính mục đích ngoại tại lên đối tượng, nó đã không quy định đối tượng với tư cách là cái gì có giá trị tuyệt đối tự-mình-và-cho-mình, và, vì không phải là cứu cánh tối hậu và khách quan của thế giới, nên một khi được thực hiện, bản thân mục đích lại trở thành một phương tiện đơn giản để thực hiện các mục đích khác (§221).

- Phần hai của *Chính văn* cho thấy phương diện khác của vấn đề, đó là: ý chí tốt, dù có nhiều ưu thế so với mục đích, vẫn là một ý chí *hữu hạn*. Sự hữu hạn này chỉ được khắc phục khi đạt tới *ý chí tuyệt đối* với tư cách là *Ý niệm tư biện* ở cuối con đường. Do đó, có thể nói ý chí tốt hay Ý niệm chủ quan thực hành là chặng đường sau cùng trước khi rời bỏ "vương quốc của cái hữu hạn".

  Thế nào là "*sự hữu hạn*"? Như ta đã gặp nhiều lần, sự hữu hạn bao giờ cũng có nghĩa là: *một sự mâu thuẫn chưa được khắc phục, thất bại*. Thật thế, như đã thấy, Ý chí hay Ý muốn, một mặt, có sự xác tín về *tính chất-hư vô (Nichtigkeit)* của "*khách thể*" *(Objekt)* được tiền-thiết định, nhưng, mặt khác, tương ứng với sự hữu hạn nói chung mà phán đoán thứ nhất của Ý niệm tác động đến toàn bộ lĩnh vực nhận thức theo nghĩa rộng (§§223-226), Ý chí, với tư cách là *thực tại hữu hạn (als Endliches)*, đồng thời tiền-thiết định mục đích của cái Tốt vừa như là Ý niệm đơn thuần *chủ quan*, vừa như là sự *độc lập-tự tồn* của khách thể. Điều này có nghĩa là gì? Trong Ý niệm về cái Tốt, cần phải phân biệt cái Tốt như là Bản thân-Sự việc (tức: Bản thân Ý chí) với điều kiện bên ngoài để thực hiện nó (tức: tính khách quan trực tiếp) và chủ thể thực hiện mục đích ấy (tức: Ý niệm chủ quan thực hành). Sự hữu hạn thể hiện ở chỗ: thay vì *thiết định* một cách *tuyệt đối* mục đích chủ quan của cái Tốt và thế giới khách quan (là nơi nó tự thực hiện) như là các công cụ tùy thuộc và trong suốt của việc tự biểu lộ chính mình (Selbstmanifestation), thì Ý chí vẫn còn *tiền-thiết định* chúng một cách trực tiếp. Nói khác đi, thoạt đầu ý chí tiền-thiết định ý đồ thực hành, qua đó cái Tốt theo đuổi việc thực hiện, chỉ như là Ý niệm *đơn thuần* chủ quan, tức, như một tính chủ thể *chưa được* thực hiện, còn phải vất vả tự thiết định ở trong sự trực tiếp của tồn tại. Đồng thời, ý chí cũng tiền-thiết định sự

độc lập-tự tồn của đối tượng (mà nó sẽ xem là "hư vô"), nghĩa là, với ý chí hữu hạn, cái "hư vô" này vẫn còn là một *trở lực* cho việc thực hiện hoàn hảo của Ý niệm thực hành.

Tiểu đoạn sau (§234) sẽ phát triển thêm về sự hữu hạn đầy mâu thuẫn này của hoạt động ý chí của Ý niệm và chỉ ra lối thoát.

§234

Vì thế, tính hữu hạn của hoạt động này là *sự mâu thuẫn* rằng: *mục đích của cái Tốt* vừa được thực hiện và đồng thời vừa không được thực hiện ở trong những sự quy định mâu thuẫn nhau của thế giới khách quan; rằng mục đích được thiết định như là một mục đích cơ bản lẫn không-cơ bản, như là một mục đích hiện thực, đồng thời là một mục đích chỉ đơn thuần khả hữu. Sự mâu thuẫn này thể hiện ra như là *tiến trình vô tận* của việc hiện thực hóa cái Tốt: trong tiến trình ấy, cái Tốt chỉ được cố định hóa như là một *cái Phải là*[a]. Về mặt [đơn thuần] *hình thức*, việc tiêu biến của mâu thuẫn này là ở chỗ sự hoạt động thủ tiêu tính chủ quan của mục đích, và, do đó, thủ tiêu cả tính khách quan, thủ tiêu sự đối lập làm cho cả hai là hữu hạn; nó không chỉ thủ tiêu sự hữu hạn của tính chủ quan *này* hay tính chủ quan *nọ* mà thủ tiêu tính chủ quan *nói chung*: một tính chủ quan *khác*, nghĩa là, việc *tái*-tạo ra sự đối lập, không được phân biệt với tính chủ quan đã được tiền-giả định như là tính chủ quan trước đó. Sự quay trở lại này vào trong chính nó đồng thời là sự *"hồi tưởng"* hay *"nội tâm hóa"*[b] của *nội dung* vào trong chính nó – một nội dung vốn là cái Tốt và là sự đồng nhất tồn tại tự-mình của cả hai phương diện. | Đó là sự "hồi tưởng" hay "nội tâm hóa" cái tiền-giả định của thái độ lý thuyết (§224) rằng khách thể là cái gì có tính bản thể và đúng thật ở nơi chính nó.

---

[a] ein Sollen / a mere ought; [b] die Erinnerung / the recollection.

Giảng thêm:

Trong khi nhiệm vụ của *trí tuệ (Intelligenz)* chỉ đơn giản là nắm bắt thế giới như nó đang *là*, thì nhiệm vụ của *Ý chí (Wille)*, ngược lại, là làm cho thế giới rút cục trở thành cái nó *phải là*. Ý
S387 chí xem cái trực tiếp, cái có sẵn ở đấy không phải là một tồn tại cố định, cứng nhắc mà chỉ là một vẻ ngoài, là cái gì *tự-mình* trống rỗng và vô hiệu [như là hư vô]. Ở đây ta gặp phải những sự mâu thuẫn mà, trên quan điểm của luân lý (Moralität) cứ đẩy ta lần quần tới lui[222].

Nói khái quát, đó là quan điểm của *Kant* và cả của *Fichte* về phương diện *"thực hành"* [của hành vi con người]. Cái Tốt *phải* được thực hiện; ta phải nỗ lực để tạo ra cái Tốt và ý chí không gì khác hơn là cái Tốt đang tự-hoạt động. Thế nhưng, nếu giả sử thế giới đúng là cái nó phải là, kết quả là: hành động của ý chí ắt cũng tiêu biến luôn. Vì thế, bản thân ý chí cũng đòi hỏi rằng mục đích của nó [phải] không được thực hiện. Chính điều này nói lên một cách chính xác sự hữu hạn của ý muốn. Song, tất nhiên, ta không được phép dừng lại ở sự hữu hạn này; và chính thông qua tiến trình của bản thân ý muốn mà sự hữu hạn này được thủ tiêu, vượt bỏ cùng với sự mâu thuẫn chứa đựng trong nó. Sự hòa giải nằm ở chỗ ý chí – trong kết quả của nó – quay trở lại với tiền-giả định của sự nhận thức; nghĩa là, sự hòa giải ở trong sự thống nhất giữa Ý niệm lý thuyết và Ý niệm thực hành. *Ý chí biết về mục đích như là cái gì của chính mình; và trí tuệ lý giải thế giới như là Khái niệm ở trong hiện thực của nó. Đó là lập trường đúng thật của nhận thức lý tính.*

Cái gì trống rỗng, vô hiệu và cái gì tiêu biến đi chỉ tạo nên mặt ngoài hời hợt chứ không phải bản chất đúng thật của thế giới.

---

(222) Xem: *Hiện tượng học Tinh thần*: "Cái nhìn luân lý về thế giới" và "sự giả vờ" §§599-631; Bùi Văn Nam Sơn, Sđd, 1195-1221.

Bản chất là Khái niệm tồn tại tự-mình-và-cho-mình, và cũng thế, bản thân thế giới là Ý niệm. Nỗ lực không được thỏa mãn tiêu biến đi, khi ta nhận thức rằng *mục đích-tối hậu*[a] của thế giới cũng đã được hoàn tất giống như nó đang tự hoàn tất một cách vĩnh cửu. Nói chung, đó mới là lập trường của con người trưởng thành, trong khi người trẻ tuổi thì cho rằng thế giới đang ở trong trạng thái tuyệt đối thảm hại và từ thế giới ấy, phải tạo ra một thế giới hoàn toàn khác. Ngược lại, ý thức tôn giáo xem thế giới như là được Thượng đế Quan phòng ngự trị, và, do đó, như là tương ứng với những gì nó *phải là*. Sự nhất trí này giữa *cái đang là* và *cái phải là* không phải là một sự nhất trí cứng đờ và vô-tiến trình, bởi cái Tốt, cái mục đích-tối hậu của thế giới sở dĩ chỉ *tồn tại*, là vì nó không ngừng tạo ra chính mình; và, giữa thế giới tinh thần và thế giới tự nhiên vẫn còn có một sự phân biệt, đó là: trong khi thế giới tự nhiên cứ đơn giản quay trở lại vào trong chính mình, thì trong thế giới tinh thần, rõ ràng cũng có diễn ra một sự tiến bộ đi lên[b].

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §234

- Như vừa thấy, hoạt động thực hiện cái Tốt là *hữu hạn* vì chủ thể được ý chí – như là Ý niệm đơn thuần chủ quan – tiền-thiết định như là đối diện với một tính khách quan trực tiếp cũng được tiền-thiết định như là độc lập-tự chủ, nhưng lại bị xem như là một "hư vô" không có giá trị. Như thế, sự hữu hạn của hoạt động thực hành của Ý niệm thể hiện một sự *mâu thuẫn* kép. Nhưng, sự mâu thuẫn này không chỉ tác động đến tình hình xuất phát của hoạt động thực hành của Ý niệm; nó còn thể hiện thành nhiều mâu thuẫn phái sinh trong sự triển khai cái Tốt trong sự trực tiếp của thế giới không bền vững này, vốn được tiền-thiết định như một thực tại độc lập-tự tồn. Ta lưu ý rằng: bản thân những tính quy định của thế giới khách quan trực tiếp (là nơi cái Tốt tự thực hiện) cũng đầy mâu thuẫn, vì thế giới vừa không-bền vững, vừa độc lập-tự tồn, vừa có thể bị khuất phục, vừa không thể khuất phục

[a] Endzweck / final Purpose; [b] ein Fortschreiten / a Progression.

được. Sự hữu hạn của hoạt động thực tiễn của Ý niệm thể hiện sự mâu thuẫn phức tạp này bằng nhiều cách khác nhau:

- *Mâu thuẫn thứ nhất*: khi tự thực hiện bên trong những tính quy định mâu thuẫn của thế giới khách quan, *mục đích của cái Tốt* (tức hoạt động tự thực hiện của cái Tốt) càng được tiến hành (ausgeführt / executed) thì càng không-được tiến hành! Thật thế, việc tiến hành cái Tốt chỉ mang lại cho nó một tồn tại-hiện có ngoại tại và độc lập: và vì lẽ cái tồn tại-hiện có này được xem như là một thực tại hư huyễn và vô-giá trị, nên cái Tốt, theo định nghĩa, không tìm thấy một sự thực hiện tương ứng với phẩm giá của nó, do đó, có thể nói: càng tiến hành bao nhiêu, nó càng không được tiến hành bấy nhiêu!

- *Mâu thuẫn thứ hai*: Mục đích của cái Tốt được thiết định như là một mục đích vừa có tính bản chất, vừa không có tính bản chất. Thật thế, vì cái Tốt có một giá trị tuyệt đối tự-mình-và-cho-mình, nên mục đích nó theo đuổi là có tính bản chất so với tồn tại trực tiếp không-bản chất, là nơi nó tự thực hiện, nhưng, ngược lại, vì lẽ thế giới trực tiếp phục tùng những sự tất yếu của chính nó và có bản chất của nó ở trong đó, nghĩa là không gắn liền với sự tự do của Ý niệm thực hành, nên, theo nghĩa ấy, là dửng dưng với cái Tốt, và, do đó, mục đích của cái Tốt là không-bản chất so với những quy luật bản chất tạo nên sự tất yếu của thế giới và của diễn trình của thế giới.

- Sau cùng, *mâu thuẫn thứ ba*: mục đích của cái Tốt được thiết định như một mục đích *hiện thực*, đồng thời lại như một mục đích *khả hữu*, nghĩa là, có thể có, có thể không. Thật vậy, với tư cách là cái gì được quy định tự-mình-và-cho-mình một cách tuyệt đối, cái Tốt là hiện thực tối cao và xác tín về sự không-hiện thực của thế giới, nhưng, trong chừng mực thế giới trực tiếp không thể thể hiện giá trị tuyệt đối của cái Tốt và đối lập lại cái Tốt bằng sự dửng dưng của những quy luật của riêng mình, mục đích của cái Tốt sẽ không bao giờ trở thành hiện thực, thậm chí trở nên bất tất, và chỉ là khả hữu mà thôi. Bao lâu chưa được giải quyết, sự mâu thuẫn trên đây vẫn cứ có mặt như là một *diễn trình đến vô tận* hay là sự *vô tận tồi* của việc *hiện thực hóa (Verwirklichung / effectuation)* cái Tốt: cái Tốt là một đòi hỏi luôn gặp một giới hạn phải vượt bỏ một cách vô hạn nhưng lại không bao giờ vượt bỏ được một cách chung tất. Qua đó, cái Tốt bị cố định hóa thành

một cái *Phải-là (Sollen / Ought-to-be / devoir-être)*: nó *phải là* một cách tuyệt đối, nhưng không *là* và không bao giờ có thể *là*!

- Ta đang vướng vào một sự mâu thuẫn toàn diện và vấn đề bây giờ là hãy xem Ý niệm khắc phục sự mâu thuẫn này như thế nào.

  Về mặt *hình thức*, tức từ quan điểm của hình thức hay của vận động phủ định của hoạt động thực hành, việc *tiêu biến* của sự mâu thuẫn này là ở chỗ: bản thân hoạt động của cái Tốt thủ tiêu *tính chủ quan* của mục đích, theo nghĩa "tính chủ quan" nói lên một sự khiếm khuyết. Thật thế, hoạt động của cái Tốt, dù bất toàn đến đâu, vẫn là việc tự thực hiện một cách hiện thực, qua đó tự mang lại *một cách hình thức* một tồn tại trực tiếp. Từ quan điểm hình thức, hoạt động của mục đích thực hành không gì khác hơn là sự chuyển hóa thành sự trực tiếp. Đồng thời, khi thủ tiêu tính chủ quan thuần túy của mục đích, hoạt động của cái Tốt cũng thủ tiêu tính khách quan vốn là hư vô của hiện thực bên ngoài để biến nó thành một thực tại tự-mình-và-cho-mình về mặt hình thức, tức làm cho nó là khách quan theo nghĩa đích thực. Vậy, khi thủ tiêu về mặt hình thức tính chủ quan "tôi" của mục đích lẫn tính khách quan "tôi" (trực tiếp và hư vô) của thế giới bên ngoài, hoạt động của cái Tốt cũng thủ tiêu về hình thức sự đối lập *"làm cho cả hai thành hữu hạn"*. Bởi, nếu cái Tốt tự thực hiện một cách trực tiếp mà không gặp trở ngại nào, ắt nó sẽ trượt dài vào trong tính khách quan bên ngoài, và, như thế, không đồng nhất với mình, tức không tự do mà chỉ đồng nhất với *cái khác* của nó. Trái lại, khi chỉ tự thực hiện thông qua sự phủ định cái hư vô vốn là trực tiếp kia, cái Tốt mới tự khẳng định như là tồn tại-cho-mình, tức như là tính phủ định tuyệt đối (= phủ định của phủ định) hay như là *sự tự do*.

- Kết quả của nỗ lực thực hành của ý chí là sự *quay trở về lại trong mình* của hành động thực hành, thoát ly khỏi sự hữu hạn của các sự đối lập hình thức của nó. Khi còn là nạn nhân của các sự đối lập này, hoạt động của cái Tốt phân tán trong tính đa tạp của những ý chí cá biệt và đương đầu với một thế giới thù địch. Nhưng, hoạt động là bản thân việc thủ tiêu chính các sự đối lập này. Qua việc thải hồi ấy, tức qua việc phủ định cái phủ định (tức sự hữu hạn của nó), hoạt động thực hành *quay trở lại vào trong chính mình* một cách vô hạn về mặt hình thức và, như thế, tự khẳng định như là tính cá biệt vô hạn hay như là sự tự do của cái

Tốt, trong đó mọi hành vi cá biệt của ý chí chuyển hóa một cách phổ biến và sự đề kháng của thế giới trực tiếp chỉ còn là một công cụ cho việc thực hiện chính mình của nó.

- Việc quay trở về lại trong mình (về mặt hình thức là sự tiêu biến của mâu thuẫn) cũng có tác động cả đến *nội dung* của hoạt động thủ tiêu sự đối lập. Thật thế, qua việc vượt bỏ các sự đối lập hình thức làm tê liệt nó, Ý niệm về cái Tốt từ nay có thể hội nhập mọi nội dung, vì nội dung không gì khác hơn là tính toàn thể của hình thức trong sự quay trở lại trong mình và sự đồng nhất với mình (§§133 và 212). Sự quay lại trong mình của Ý niệm về cái Tốt, ở cấp độ của hình thức, đồng thời là việc *"nội tâm hóa" (Erinnerung / interiorisation)* trong mình, tức trong Ý niệm thực hành, của nội dung, và không phải của nội dung đơn giản và ngang bằng với mình của Ý niệm chủ quan tự-mình-và-cho-mình mà là toàn bộ nội dung của thế giới khách quan trực tiếp, cho tới nay bị xem là không bền vững và không có giá trị do sự hữu hạn hình thức đối lập nó với cái Tốt.

  Chính toàn bộ nội dung của thế giới từ nay được "nội tâm hóa" và được "thu hồi" vào trong Ý niệm về cái Tốt, và bản thân nội dung ấy *cũng* là cái Tốt, khi, từ nay, Ý niệm chủ quan không còn xem thế giới khách quan như là hư vô mà như là cái Tốt tự-mình-và-cho-mình đã được thực hiện bởi sự tự do tuyệt đối hay bởi tính cá biệt vô hạn của Ý niệm phổ biến. Vậy, nội dung toàn diện được nội tâm hóa bởi Ý niệm về cái Tốt không chỉ là cái Tốt nói riêng mà là sự *đồng nhất* đã hòa giải hai nội dung đối lập nhau, tức nội dung của mục đích tuyệt đối về cái Tốt và của thế giới bên ngoài. Nói rõ hơn, nội dung được nội tâm hóa là *sự đồng nhất* của hai phương diện ấy, tức không chỉ là sự đồng nhất phiến diện của ý chí thực hành chủ quan, cho-mình mà là sự đồng nhất *tự-mình của cả hai*, tức sự đồng nhất có hình thức *trực tiếp* của sự tồn tại.

- Tóm lại, hai phán đoán phiến diện phân ly sự nhận thức nói chung và cho đến nay chỉ là đồng nhất một cách tự-mình hay cho-ta (§223) thì nay, rút cục, *được thiết định* như là đồng nhất. Trong phán đoán thứ nhất, nhận thức lý thuyết chỉ mới tự nhận thức như là tính phổ biến bất định, ra sức lấp đầy sự trống rỗng nguyên thủy bằng cách hấp thu thế giới khách quan vốn xuất hiện như tính khách quan đích thực. Trong phán đoán thứ hai, ý chí tự khẳng định như là sự tự-quy định tuyệt đối nỗ lực thể hiện giá trị

hiệu lực tự-mình-và-cho-mình ở trong sự trực tiếp của tồn tại bằng cách cải biến thế giới khách quan không bền vững đang là trở lực đối với mình. Nhưng, từ nay, nhận thức (lý thuyết) và ý chí đều đã được giải phóng khỏi sự hữu hạn bằng cách *hòa giải* với nhau: Ý niệm lý thuyết nhận ra kết quả hoạt động thực hành của Ý niệm ở trong chân lý của thế giới khách quan; còn Ý niệm thực hành chỉ tạo ra cái Tốt của thế giới bằng cách phát hiện chân lý nội tại vốn có sẵn trong thế giới. Sự thống nhất minh nhiên này giữa Ý niệm lý thuyết và Ý niệm thực hành bây giờ sẽ dẫn tới ***Ý NIỆM-TUYỆT ĐỐI***.

§235

Kết quả là: *Chân lý* của cái Tốt đã được thiết định – như là sự thống nhất giữa Ý niệm lý thuyết và Ý niệm thực hành: [chân lý] rằng cái Tốt đã đạt được tự-mình-và-cho-mình; rằng thế giới khách quan, bằng cách ấy, cũng tự-mình-và-cho-mình là Ý niệm đang thiết định chính mình một cách vĩnh cửu như là *mục đích* và đồng thời tạo ra hiện thực của nó thông qua hoạt động của chính nó.

S388 Sự sống này – đã quay trở lại vào trong chính mình từ sự dị biệt và sự hữu hạn của nhận thức và đã trở thành đồng nhất với Khái niệm thông qua hoạt động của Khái niệm –, chính là *Ý niệm tư biện* hay *Ý niệm tuyệt đối*[a].

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §235

- Khi tự hòa giải với thế giới khách quan – là nơi Ý niệm về cái Tốt nhận ra rằng mục đích của nó *đã luôn* được thực hiện –, Ý niệm về cái Tốt (cái Thiện) rút cục kết hợp với Ý niệm về cái Đúng thật (cái Chân), và Tư tưởng đạt đến *Chân lý* [cái Đúng thật] của cái Tốt. Chỉ có điều mới mẻ là: chân lý khách quan này – vốn đã luôn được mang lại như một hiện thực trực tiếp – thay vì chỉ đơn

[a] die spekulative oder absolute Idee / the speculative or absolute Idea.

thuần được *tiền*-thiết định bởi Ý niệm như trong trường hợp của phán đoán nói chung về sự nhận thức (§§223-224), thì nay nó *được thiết định* như là Chân lý bởi tiến trình đã hoàn tất của cái Tốt.

- Và vì lẽ tiến trình này đạt đến cao điểm trong sự đồng nhất hóa cụ thể và minh nhiên của hai phán đoán (của sự nhận thức lý thuyết và của ý chí thực hành), *Chân lý* của cái Tốt được *thiết định* như là sự thống nhất của Ý niệm lý thuyết và Ý niệm thực hành. Nắm lấy một cách riêng lẻ, tách rời trong sự trừu tượng của tính hữu hạn của chúng, mỗi Ý niệm tự khép kín trong sự *mâu thuẫn* của một nỗ lực bất định hướng đến một cứu cánh không bao giờ có thể đạt đến được: đó là nỗ lực tái tạo Chân lý của thế giới về mặt lý thuyết ở ngay trong kiện tính (tính chất dữ kiện) trực tiếp của nó, cũng như nỗ lực mang lại thiện tính của chủ thể tuyệt đối về mặt thực hành ở ngay trong sự hư huyễn của tồn tại-hiện có của thế giới. Nhưng, tiến trình thực hành đã thiết định nên sự đồng nhất – mà cho đến nay mới chỉ ở dạng tiềm năng, – giữa hai Ý niệm: về cái Đúng thật và về cái Tốt. Điều này có nghĩa rằng sự hoàn tất của cái Tốt không còn là một cái mãi mãi "ở phía bên kia" như trong ý chí hữu hạn, trái lại, cái Tốt đã đạt được tự-mình-và-cho-mình, tức: không chỉ đạt được "cho-mình" trong mục đích của cái Tốt mà còn "tự-mình" ở trong thế giới khách quan trực tiếp; và cũng có nghĩa rằng thế giới khách quan đúng thật là Ý niệm tự-mình-và-cho-mình, tức là sự thống nhất giữa chủ thể và khách thể, không chỉ là "tự-mình" như là sự tiền-thiết định mà còn là "cho-mình" như là kết quả được thiết định bởi hoạt động chủ quan của ý chí tuyệt đối.

- Tuy nhiên, khi lại hướng về thế giới khách quan như đối diện với Chân lý đang tồn tại, Ý niệm không quay trở lại với sự nhận thức hữu hạn và với những tiền-thiết định của nó. Vì lẽ, nếu thế giới khách quan – một cách tự-mình-và-cho-mình – là Ý niệm, thì đồng thời Ý niệm – như là *mục đích* tự khẳng định tự do cho-mình đối diện với mọi tính khách quan – *tự thiết định* một cách vĩnh cửu và *tạo ra* hiện thực của mình, tức tạo ra bản thân thế giới khách quan bởi hoạt động thực hành tuyệt đối.

  Chính viễn tượng bao quát này cho phép ta nắm bắt mối tương quan ở trong sự thống nhất mang tính tiến trình của *ba* Ý niệm: Ý niệm về sự sống, Ý niệm về sự nhận thức (theo nghĩa rộng) và Ý

niệm về Khoa học-tuyệt đối (cũng có thể nói là *bốn* Ý niệm: Ý niệm về sự sống, về cái Đúng thật, về cái Tốt - nếu ta chia sự nhận thức theo nghĩa rộng thành Ý niệm lý thuyết và Ý niệm thực hành – và về Khoa học-tuyệt đối).

- Kết quả của tiến trình (thực hành) của ý chí là một *sự trực tiếp* mới mẻ, không phải thoát thai từ một sự tiền-thiết định mà từ việc phai tàn của sự trung giới: cái Tốt đã được thực hiện tự-mình-và-cho-mình; tính khách quan của Khái niệm lại được mang lại một cách trực tiếp, nhưng hiện diện như một thế giới khách quan *đã được thiết định* bởi Khái niệm, có cơ sở và sự bền vững ở trong Khái niệm và là nơi Khái niệm nhận ra tính chủ thể tự do của mình. Nói ngắn, cứu cánh tối hậu của thế giới đã được hoàn tất một cách *trực tiếp*, nhưng chỉ là trực tiếp vì cứu cánh tự thực hiện và đã được thực hiện một cách gián tiếp (được trung giới) từ vĩnh cửu.

- Khi quay lại với sự trực tiếp, Ý niệm là *sự sống*, vì sự sống là Ý niệm trực tiếp (§216). Nhưng, sự sống *lôgíc* tự khôi phục ở đây không còn là sự sống trong sự trực tiếp ban đầu hay là sự đồng nhất trừu tượng với mình mà là sự sống đã đi đến với mình một cách gián tiếp, ra khỏi sự dị biệt hay phân biệt (Differenz) và sự hữu hạn của nhận thức được phân chia một cách phản tư theo kiểu giác tính thành Ý niệm lý thuyết và Ý niệm thực hành. Đây không còn là sự đồng nhất trực tiếp như trong sự sống nguyên thủy mà là sự thống nhất *đã trở thành* đồng nhất với Khái niệm, thông qua bản thân hoạt động của Khái niệm. Sự sống mới mẻ này thoát ly khỏi cái tự-mình phiến diện, nguyên thủy cũng như khỏi cái cho-mình phiến diện, chủ quan của sự nhận thức (lý thuyết) và ý chí (thực hành), và, do đó, là Ý niệm tồn tại tự-mình-và-cho-mình. Từ nay, nó là Ý niệm đã trút bỏ hết mọi sự hữu hạn, nghĩa là: Khái niệm của nó *trực quan* cái Tự ngã ở trong cái khác khách quan *của mình* một cách trong suốt như trong *một tấm gương (speculum)*; sự sống ấy chính là ***Ý NIỆM TƯ BIỆN HAY Ý NIỆM TUYỆT ĐỐI (SPEKULATIVE ODER ABSOLUTE IDEE)***.

- Ý niệm-tuyệt đối là *Sự sống*. Nhưng, vì lẽ sự sống này không còn là sự sống trong sự trực tiếp ban đầu, nên Khái niệm cũng không còn đơn thuần là *linh hồn* của sự sống mới mẻ này. Sở dĩ nói như thế vì "linh hồn" là cái gì bị sa lầy trong "thể xác", trong khi Khái

niệm của Ý niệm-tuyệt đối tự khẳng định như là Khái niệm-chủ thể tuyệt đối tự do, tức như một "nhân cách" vô hạn. Tính "nhân cách" này của Ý niệm không có tính chất cô độc, khép kín của một cá thể hữu hạn, vì nó nhận ra tính khách quan và sự bền vững của sự tự do của mình ở trong *đối tượng (Gegenstand)* không phải là mình. Chỉ khi tự soi mình ở trong đối tượng và tự khẳng định trong sự thống nhất tuyệt đối với đối tượng, Khái niệm ấy mới là *Ý niệm tư biện hay tuyệt đối*.

- Ở đây, trước ngưỡng cửa của Ý niệm-tuyệt đối (§236 đến hết), ta ôn lại bản thân Lôgíc học như là ví dụ tiêu biểu cho tiến trình biện chứng đi đến Ý niệm-tuyệt đối: ra khỏi *cơ giới luận* của Tồn tại và *hóa học luận* của Bản chất, Khái niệm chủ quan thoạt đầu nỗ lực tái tạo tính khách quan trực tiếp bằng *lý thuyết* ở trong phán đoán và suy luận. Sau đó, khi đã thiết định bản thân mình như là tính khách quan đích thực, nó lại quay trở lại một lần nữa với cơ giới luận và hóa học luận nhằm bắt chúng phục vụ cho mình, và, do đó, thiết định phán đoán và suy luận dựa theo mômen *thực hành* và *mục đích luận*, là nơi phán đoán và suy luận không chỉ hấp thu Tồn tại và Bản chất mà còn quy định và thiết định chúng nữa. Đối với Khái niệm, kết quả của tiến trình này là nhận ra rằng tất cả mọi phạm trù trực tiếp (của Tồn tại) và phản tư (của Bản chất) mà nó hấp thu và cải biến đều là sản phẩm của Ý niệm và chính trong chúng, Ý niệm nhận ra một cách tuyệt đối cái chân lý mà nó đã thiết định từ lúc ban đầu.

3. Ý niệm-tuyệt đối

§236

Là sự thống nhất giữa Ý niệm chủ quan và Ý niệm khách quan, Ý niệm là Khái niệm về Ý niệm: đối với Khái niệm ấy, Ý niệm xét như là Ý niệm là đối tượng của nó, và khách thể là bản thân Ý niệm; – [tức] một khách thể, trong đó tất cả mọi sự quy định đều đã đi cùng với nhau. Vì thế, sự thống nhất này là *Chân lý tuyệt đối* và là *tất cả Chân lý*; nó là Ý niệm tự suy tưởng về chính mình; và, ở cấp độ này, nó hiện diện *như là* Ý niệm đang tư duy, như là *Ý niệm lôgíc*.

Giảng thêm:

Trước hết, Ý niệm-tuyệt đối là sự thống nhất giữa Ý niệm lý thuyết và Ý niệm thực hành, và, do đó, cũng là sự thống nhất của Ý niệm về sự sống với Ý niệm về sự nhận thức. Trong nhận thức, ta đã có Ý niệm trong hình thái của sự dị biệt[a]; tiến trình của nhận thức đã tự cho chúng ta thấy như là việc vượt qua[b] sự dị biệt này và như là việc tái lập sự thống nhất ấy. | Sự thống nhất ấy – xét như là sự thống nhất và trong sự trực tiếp của nó – thoạt đầu là Ý niệm về sự sống. Khuyết điểm của sự sống là ở chỗ nó vẫn mới chỉ là Ý niệm *tự-mình*; còn nhận thức, ngược lại, mới chỉ là Ý niệm *cho-mình*, nghĩa là cùng một kiểu phiến diện như nhau. Sự thống nhất và Chân lý của cả hai cái này [sự sống và nhận thức] là Ý niệm tồn tại *tự-mình-và-cho-mình*, do đó, là *tuyệt đối*. – Cho tới nay, trong sự phát triển thông qua những cấp độ khác nhau, Ý niệm đã là đối tượng (Gegenstand) *của chúng ta*, nhưng từ nay, Ý niệm là đối tượng *của chính nó*. Đó là cái *noēsis noēseōs* như đã được Aristoteles gọi là hình thức tối cao của Ý niệm[223].

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §236

c. Ý niệm-tuyệt đối

- Ta sẽ dễ hiểu tiểu đoạn quan trọng này hơn khi so sánh với tiểu đoạn §223 trước đây, vì tiểu đoạn này là *chân lý* và là sự *hoàn tất* của những gì đã nêu ở §223. Ta hãy ôn lại các chặng đường vừa

---

[a] die Gestalt der Differenz / the shape of difference; [b] die Überwindung / the overcoming.

[223] Bản thân Aristoteles định nghĩa "noèsis noèseòs" là noèsis của riêng Thượng đế (xem: *Siêu hình học / Metaphysica*, quyển Lambda 9. 1074 b 33. Hegel trích dẫn câu này ở cuối bộ *Bách khoa thư*, nhưng, theo Hegel, ông cho rằng ở cấp độ này, chính tư duy *của chúng ta* đã trở thành *"linh thánh"*.

qua. Ở §223, ta đã thấy rằng: khi ra khỏi *sự trực tiếp* của đời sống, Ý niệm rút cục hiện hữu một cách tự do cho-mình như là Ý niệm, tức, như là tính chủ thể (§215), trong chừng mực tính khách quan của nó là bản thân nó với tư cách là Khái niệm, nghĩa là, trong chừng mực Ý niệm có chính mình làm đối tượng, có sự ngang bằng giữa Khái niệm và tính khách quan. Ý niệm tồn tại "cho-mình" như thế là sự dị biệt hóa *ở bên trong chính mình*, vì, chỉ có chính mình làm đối tượng, nó trực quan trực tiếp chính mình mà không đi ra khỏi sự đồng nhất với mình.

- Tuy nhiên, trong chừng mực là *được quy định* (§116), sự dị biệt hóa này là phán đoán hữu hạn, qua đó Ý niệm tự đẩy chính mình và, do đó, thoạt đầu *tiền-thiết định* chính mình như là *thế giới bên ngoài*. Như ta đã thấy, chính tình trạng *hữu hạn* khi Ý niệm khách quan được tiền-thiết định một cách trực tiếp bởi Ý niệm chủ quan đã quy định *hai phán đoán* (và hai Ý niệm chủ quan và khách quan) chỉ mới đồng nhất với nhau một cách *tiềm năng, mặc nhiên* và chỉ gắn liền với nhau bằng *mối tương quan* chứ chưa phải tuyệt đối (§224). Ta nhớ lại rằng lĩnh vực *hữu hạn* này của Ý niệm chính là lĩnh vực của *sự nhận thức* và của *ý chí* hữu hạn. Nhưng, cũng như đã thấy, toàn bộ lĩnh vực của sự hữu hạn phản tư này của Ý niệm đều đã được phủ định và vượt bỏ với sự hoàn tất của cái Tốt đã đạt được một cách tự-mình-và-cho-mình, từ đó Ý niệm khách quan tuyệt đối được mang lại trực tiếp cho Ý niệm chủ quan tuyệt đối như là kết quả đã hoàn tất của hoạt động vô hạn của nó (§235).

  Vậy, *Ý niệm-tuyệt đối là kết quả vô hạn của sự phủ định của phủ định, tức, của sự phủ định này đối với sự dị biệt hóa nhất định của Ý niệm*; sự phủ định qua đó bản thân đối tượng đối diện với nó không còn được *tiền*-thiết định một cách trực tiếp nữa mà là bản thân nó với tư cách là cái gì *được thiết định* trong toàn bộ chân lý như là Ý niệm, tức, như là Ý niệm vô hạn, chứ không chỉ đơn thuần như là Ý niệm khách quan phiến diện.

- Với kết quả của tiến trình này (tức *sự tuyệt đối* của Ý niệm) như là sự thống nhất hoàn tất của Ý niệm chủ quan và Ý niệm khách quan, Ý niệm là *Khái niệm về Ý niệm*, có nghĩa là tính chủ thể tự do có *đối tượng (Gegenstand)* là *Ý niệm xét như là Ý niệm*. Hay, đúng hơn, vì lẽ mọi sự đối lập *hữu hạn* giữa Ý niệm-chủ thể và một *đối tượng* đối lập (Gegen-stand) đã được vượt bỏ, nên việc

quy chiếu đến phạm trù "đối-tượng" không còn cần thiết nữa và Hegel dùng lại phạm trù *"khách thể" (Objekt)* (§193, xem lại chú giải cho §233). Ta có thể nói rằng: với tư cách là sự thống nhất tuyệt đối của Ý niệm chủ quan và Ý niệm khách quan, Ý niệm-tuyệt đối là Khái niệm về Ý niệm có *bản thân Ý niệm* làm *khách thể (Objekt)*. Khách thể này không còn chỉ là tính khách quan của Khái niệm theo nghĩa hẹp của "khách thể" khi mới xuất hiện lần đầu tiên (§§193, 194), vì khách thể của Ý niệm-tuyệt đối là bản thân Ý niệm này: nó bao gồm toàn thể những phạm trù chủ quan của Ý niệm; nói ngắn, nó là một khách thể trong đó *mọi* tính quy định của Ý niệm đều "hợp lưu", đều "tập hợp lại", hay *"đều cùng đi chung với nhau" (zusammengegangen sind)* (ta nhớ rằng theo cách nói phản tư ở cấp độ của sự đa tạp của những phạm trù, cái *"tất cả mọi cái" / Allheit / allness / ensemble total* của *mọi* tính quy định được gọi là *"tính phổ biến ý thể" / ideale Allgemeinheit* của khách thể này: §175).

- Theo Hegel, nếu đúng khi bảo rằng Ý niệm nói chung là *Chân lý* hay là cái *Đúng thật* tự-mình-và-cho-mình khi nó là sự thống nhất tuyệt đối của Khái niệm và tính khách quan (§213, *Nhận xét* 1), thì càng đúng khi bảo rằng Ý niệm-tuyệt đối, với tư cách là sự thống nhất tuyệt đối không chỉ của Khái niệm và đối tượng mà còn của Ý niệm chủ quan và Ý niệm khách quan, là *Chân lý tuyệt đối*. Và không chỉ sự thống nhất hoàn hảo này là Chân lý tuyệt đối mà còn là *toàn bộ Chân lý* trong chừng mực toàn bộ thực tại lôgíc hữu hạn cũng như toàn bộ thực tại tự nhiên và tinh thần đều chỉ có thể có được chân lý, nghĩa là, chỉ có thể tương ứng một cách khách quan với Khái niệm của chúng khi chúng tham dự vào *Ý niệm-tuyệt đối phổ biến* như là một trong những mômen của nó. Và chân lý tuyệt đối này có mặt ở trong mọi cái gì có tính chân lý, vì đấy là Ý niệm *tự tư duy chính mình*, nghĩa là, có chính mình làm đối tượng cho Khái niệm của mình. Ta nhớ lại định nghĩa sơ bộ trước đây (ở §18) về Ý niệm-tuyệt đối, theo đó Ý niệm là tư tưởng đồng nhất tuyệt đối với mình. Tư tưởng này cũng đồng thời là *hoạt động*, nghĩa là: để trở thành *cho-mình* như là Tinh thần, nó tự thiết định chính mình đối diện với mình, và, trong cái khác này (tức giới Tự nhiên), nó lại là nó với tư cách là Logos phổ biến tuyệt đối. Nói khác đi, vì lẽ Ý niệm-tuyệt đối vừa là giới Tự nhiên, vừa là Tinh thần và vừa là Lôgíc học thuần túy, và mỗi Ý niệm nhất định ấy đều chỉ là một mômen bộ phận và tạm thời của Ý niệm-tuyệt đối duy nhất, trong đó bản thân Ý niệm-lôgíc chỉ là

mômen *phổ biến* của sự đồng nhất thuần túy của Tư tưởng với chính mình.

Vậy, chính do sự quy chiếu đến các mômen khác nói trên của Ý niệm-tuyệt đối (đó là giới Tự nhiên và Tinh thần) mà tiểu đoạn §236 này kết luận rằng Ý niệm-tuyệt đối, – trong chừng mực xuất hiện như là kết quả của Khoa học Lôgíc và sự thống nhất hoàn hảo giữa Ý niệm chủ quan và Ý niệm khách quan – là Ý niệm *tự tư duy chính mình*, hay nói chính xác hơn, chính *Ý niệm với tư cách là Ý niệm tư duy*, tức với tư cách là Ý niệm-*lôgíc*, tự vận động trong môi trường đồng nhất với mình một cách trừu tượng của *tư tưởng thuần túy* (§19).

- Với tư cách là Tinh thần, Ý niệm-tuyệt đối cũng tư duy chính mình, nhưng, khác với giới Tự nhiên, Ý niệm-Tinh thần chỉ là Ý niệm-tuyệt đối *với tư cách* là Ý niệm-tư duy, nghĩa là, chỉ tư duy như là sự quay trở lại chính mình một cách phản tư, ra khỏi thời gian và không gian (là nơi Ý niệm-Tự nhiên tự trực quan một cách trực tiếp). Vậy, chỉ có *Ý niệm-lôgíc* là *Tư tưởng của Tư tưởng* như là *Tư tưởng thuần túy*, là cái *noèsis noèseôs* đúng nghĩa. *Nó là "Ngôi lời", là "Logos căn nguyên", trong đó Ý niệm-tuyệt đối chỉ tư duy chính mình một cách vĩnh cửu.* Tất nhiên, giới Tự nhiên và Tinh thần cũng là một biểu hiện của Ý niệm-tuyệt đối, nhưng, với tư cách là Logos thuần túy, Ý niệm-lôgíc (dưới hình thức Ngôi lời căn nguyên hay qua ngôn ngữ của con người) là một sự "ngoại tại hóa" nhưng không phải là một sự "ngoại tại hóa", bởi tính ngoại tại đã bị tiêu biến ngay nơi bản thân việc thiết định nó. Đó chính là *Ý niệm-tuyệt đối* với tư cách là *Ý niệm-Lôgíc*.

§237

Vì lẽ không có sự quá độ [hay "chuyển sang"] nào bên trong *Ý niệm-tuyệt đối* cả, cũng không có sự tiền-giả định [hay sự tiền-thiết định] và không có tính quy định nào mà không trôi chảy và trong suốt, nên Ý niệm này, về mặt *cho-mình*, là *hình thức thuần túy* của Khái niệm: Khái niệm trực quan *nội dung của mình như là bản thân mình*. Nó là *nội dung* của bản thân nó, trong chừng mực nó là sự phân biệt

S389 mang tính ý thể (ideel) chính nó với bản thân nó và |bởi vì| một trong những hạn từ được phân biệt là sự đồng nhất của nó với bản thân nó, thế nhưng, trong sự đồng nhất này cũng chứa đựng cả |cái| toàn thể của hình thức (như là Hệ thống của những sự quy định về nội dung). Nội dung này là Hệ thống của *cái Lôgíc*. Với tư cách là *Hình thức*, ở đây không còn lại gì cho Ý niệm ngoài *Phương pháp* của nội dung này, – [đó là] cái biết nhất định về "trị giá"[a] của những mômen của nó.

Giảng thêm:

Khi nói đến "Ý niệm-tuyệt đối", ta có thể nghĩ rằng đây mới thực sự là cái gì thích đáng; đây mới là chỗ phải có tất cả mọi thứ. Tất nhiên, ta có thể tha hồ ca tụng "Ý niệm-tuyệt đối" một cách "trường giang đại hải" và trống rỗng, nhưng thật ra, nội dung đúng thật chẳng gì khác hơn là toàn bộ Hệ thống mà sự phát triển của nó đã được ta xem xét từ trước đến nay. Ta cũng có thể nói rằng Ý niệm-tuyệt đối là cái Phổ biến, nhưng cái Phổ biến [ở đây] không phải đơn thuần là hình thức trừu tượng, trong khi nội dung đặc thù đứng đối lập lại với nó với tư cách là một cái khác, trái lại, cái Phổ biến này là Hình thức tuyệt đối, trong đó tất cả mọi sự quy định, toàn bộ sự phong phú của nội dung được thiết định bởi nó đều đã quay trở về lại. Trong viễn tượng ấy, Ý niệm-tuyệt đối có thể so sánh với một vị lão trượng cùng phát biểu những câu nói về tôn giáo giống hệt như một đứa trẻ, thế nhưng, những câu nói này mang nặng ý nghĩa của toàn bộ cuộc đời của cụ. Cho dù đứa trẻ cũng hiểu được nội dung tôn giáo, nhưng với đứa trẻ, bên ngoài nội dung ấy còn có cả toàn bộ cuộc đời và toàn bộ thế giới nữa. – Tình hình cũng giống như thế đối với cuộc đời con người nói chung và đối với những sự kiến tạo nên nội dung của cuộc đời. Mọi nỗ lực lao động đều chỉ hướng về một mục tiêu; và khi

[a] Währung / value and currency.

mục tiêu này đã đạt được, người ta lại thảng thốt thấy rằng mình chẳng tìm thấy được điều gì ngoài chính điều mình đã mong muốn. [Vậy] điều đáng quan tâm nằm ngay *bên trong* toàn bộ sự vận động ấy. Khi con người theo dõi cuộc đời mình, thì mục đích cuộc đời có thể tỏ ra hết sức hạn chế, nhưng thật ra cả toàn bộ cái *decursus vitae* [latinh: dòng đời] cùng được bao hàm hết ở trong đó. Cũng thế và cũng vì lý do đó, nội dung của Ý niệm-tuyệt đối là toàn bộ sự triển khai đã bày ra trước mắt ta cho tới thời điểm này. Bước đi sau cùng là sự thức nhận rằng chính toàn bộ sự triển khai và phát huy ấy là cái tạo nên nội dung và sự quan tâm của mình.

Hơn nữa, đây còn là tầm nhìn triết học: tất cả mọi sự, xét cho riêng nó, tỏ ra là một cái gì bị hạn chế, lại có được giá trị của nó khi nó thuộc về cái Toàn bộ và khi nó là mômen của Ý niệm. Đó là lý do và cách thức mà ta đã có được nội dung, và điều bây giờ ta còn có thêm là sự nhận biết rằng: nội dung là sự phát triển sống động của Ý niệm, và cái nhìn hồi cố đơn giản này được hàm chứa ở trong hình thức. Mỗi một cấp độ được xem xét cho tới nay là một hình ảnh về cái Tuyệt đối, nhưng thoạt đầu còn ở trong một cách thức bị hạn chế, và, vì thế, nó tự thôi thúc tiến lên đến cái Toàn bộ mà sự triển khai của nó chỉ là điều mà ta đã gọi là **Phương pháp**.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §237

- Cho tới nay, ta chỉ mới xem xét Ý niệm-tuyệt đối trong mối tương quan với những gì đi trước nó trong diễn trình của Lôgíc học; và nhận thức hữu hạn của ta đã định nghĩa nó như là sự thống nhất của Ý niệm lý thuyết và Ý niệm thực hành (§235) hay như là Ý niệm mà Khái niệm của nó có bản thân Ý niệm làm khách thể (§§223-236). Bây giờ là lúc ta cần tìm hiểu Ý niệm-tuyệt đối nơi chính nó và xem nó là "cho-mình" như thế nào.

- Để làm việc đó, trước hết, ta cần lưu ý rằng từ nay ta không thể trình bày hay giới ước Ý niệm-tuyệt đối bằng một nội dung *nhất*

định nào cả, như ta đã làm trước nay đối với những thực tại lôgíc trước đó. Thật thế, vì lẽ *tất cả mọi* tính quy định đều hợp lưu vào trong Ý niệm-tuyệt đối cũng như Ý niệm-tuyệt đối bao hàm hết *mọi* sự quy định, nên tuyệt nhiên không còn có thể xác định đặc trưng của nội dung của nó bằng cách quy chiếu với "cái có trước" hay "cái đến sau". Nói rõ hơn, vì lẽ Ý niệm-tuyệt đối vừa là Tồn tại, Bản chất, Khái niệm, cái phổ biến, cái đặc thù, cái cá biệt, phán đoán, suy luận, khách thể, Ý niệm v.v., vừa không phải là cái nào trong tất cả những cái ấy cả, nên không thể giới ước nó bằng bất kỳ tính quy định trực tiếp và quá độ nào của Tồn tại, hay phản tư và tiền-thiết định của Bản chất lẫn bất kỳ tính quy định đặc thù nào của Khái niệm cả. Nói ngắn, vì lẽ trong nó không có sự quá độ hay sự tiền-thiết định nào, cũng không có tính quy định nào là không trôi chảy và trong suốt, do đó, Ý niệm-tuyệt đối là *hình thức thuần túy* của Khái niệm trực quan *nội dung của mình* như là *chính mình*. Ta hiểu thế nào về cách nói ấy của Hegel?

- Theo Hegel, vì lẽ Ý niệm-tuyệt đối – thoát ly khỏi mọi sự hữu hạn – không còn cho phép ta giới ước nó bằng bất kỳ một nội dung *nhất định* nào thuộc bất kỳ bản tính gì, nên thử hỏi bản thân nó là gì nếu không phải là *hình thức thuần túy* của Khái niệm trong tính tuyệt đối (không bị giới hạn hay quy định) của nó?

  Thật thế, như phép biện chứng của sự nhận thức đã cho thấy, Ý niệm là được quy định tự-mình-và-cho-mình một cách tuyệt đối (§233). Nhưng, vì tính quy định này không còn có thể là tính quy định của một nội dung đặc thù nào cả, nên từ nay chỉ là *tính quy định thuần túy cơ động hay có tính tương quan, là tính phủ định thuần túy phản tư và toàn thể hóa của hình thức* (§§128-134). Tất nhiên, "*hình thức*" nói ở đây không còn là hình thức mang tính bản chất của Lôgíc học về Sự vật và về hiện tượng, mà là *bản thân hình thức của Khái niệm*, là hoạt động phủ định toàn năng của Khái niệm đã trở nên đồng nhất với sự sống lôgíc (§235).

- Tuy nhiên, tuy là *thuần túy*, nghĩa là, thoát ly khỏi mọi nội dung đặc thù, hình thức thuần túy này của Khái niệm không phải là thiếu nội dung một cách trừu tượng, do đó, Ý niệm-tuyệt đối không phải là một *hình thức trống rỗng*. Trái lại, nó là khách thể đối với chính nó, và, trong khách thể này, tất cả mọi tính quy định của nội dung đều được tập hợp lại (§236). Nhưng, cần nhắc lại rằng, Ý niệm-tuyệt đối không hề thay đổi tính thuần túy của nó

bởi bất kỳ tính quy định nào cũng được hợp lưu trong nội dung khách quan của nó, nghĩa là, bản thân nó không *chuyển sang* bất kỳ tính quy định nào của nội dung, cũng không tiền-thiết định hay bị đề kháng bởi tính quy định nào, trái lại, trong một sự trong suốt hoàn hảo, nó *trực quan* trực tiếp và đơn giản nội dung của mình như là chính mình, như là Tự ngã của mình, như là "tấm gương" tư biện của sự tự do tuyệt đối của mình.

- Ta có thể tự hỏi: tại sao Ý niệm-tuyệt đối lại vẫn còn có một *nội dung* trong khi mọi tính quy định bền vững và đồng nhất với mình dường như đã tan hòa trong sự tự-trong suốt thuần túy của hình thức? Ta không nên quên rằng Ý niệm-tuyệt đối vẫn là *sự nhận thức*, dù nó không còn là sự nhận thức *hữu hạn* mà là sự nhận thức *tuyệt đối*, tức, là *tư duy về chính mình* (§236). Thế mà, với tư cách là sự nhận thức, Ý niệm tự dị biệt hóa mình ở bên trong mình và tự trực quan chính mình ngay trong lòng tính phổ biến đồng nhất này (§223). Tất nhiên, trong nhận thức vô hạn của Ý niệm-tuyệt đối, sự dị biệt hóa này không còn có chỗ cho bất kỳ việc tiền-thiết định nào về một thế giới bên ngoài, trái lại, bất kỳ tính quy định hữu hạn hay thực tồn nào cũng đều đã được vượt bỏ hay được ý thể hóa trong Tư duy vô hạn về mình của Ý niệm. Vậy, trong chừng mực là sự nhận thức về mình (sự tự giác), Ý niệm-tuyệt đối đúng là sự dị biệt hóa *chính mình với mình*, và, do đó, là *nội dung* đối với chính mình, vì với tư cách là tính chủ thể phán đoán, dị biệt hóa hay phủ định v.v..., Ý niệm là *hình thức* thuần túy phủ định của sự đồng nhất với mình của Ý niệm; tức, của nội dung của nó.

- Nhưng, trong chừng mực nó là sự nhận thức *vô hạn* về mình, Ý niệm-tuyệt đối là sự dị biệt hóa chính mình với mình một cách *ý thể (ideell)*, và, trong sự vô hạn này, *chính mình* là nội dung cho *chính mình*, theo nghĩa, trong sự dị biệt hóa này, hình thức thuần túy của Khái niệm trực quan nội dung này như là *chính-mình*. Nhờ vào *sự trùng hợp tuyệt đối* này giữa hình thức thuần túy của Ý niệm-tuyệt đối và nội dung của nó, nên bản thân tính toàn thể được dị biệt hóa của hình thức, tức *tính cơ động* thuần túy (tách rời và tập hợp mọi tính quy định của Logos) cũng được *chứa đựng* trong sự đồng nhất với mình (với tư cách là nội dung), và đồng thời có mặt ở đó như *cái gì triển khai* cái toàn thể cụ thể vừa tất yếu vừa tự do của nội dung.

Nói cách khác, Ý niệm-tuyệt đối là cái gì tạo nên *sự cố kết mạch lạc* của nội dung, tức, như là *HỆ THỐNG* của những tính quy định của nội dung như cái gì thâm nhập và xuyên suốt mọi tính quy định để tạo nên sự mạch lạc và tính hữu cơ tuyệt đối của chúng.

- Vậy, nội dung mà hình thức thuần túy của Khái niệm trực quan như là chính mình chính là "Hệ thống của *cái Lôgíc*": *"cái lôgíc" / das Logische / le logique* biểu thị *nội dung* của Ý niệm-lôgíc, trong khi *"Lôgíc học" / die Logik / la Logique là cái biết* có hệ thống về nội dung này, là nơi thuật ngữ "hệ thống" nói lên *hình thức* có tổ chức. Do sự đồng nhất cụ thể của nội dung và hình thức, Ý niệm – với tư cách là *hình thức* – không còn gì khác hơn là *bản thân sự vận động của nội dung* trong chừng mực vận động mang tính khái niệm này là hoạt động tuyệt đối phổ biến kích hoạt cái toàn thể mạch lạc của nội dung; nói khác đi, với tư cách là *hình thức*, Ý niệm không gì khác hơn là ***PHƯƠNG PHÁP*** của nội dung này, nghĩa là, không phải cái gì ngoại tại mà là *nguyên tắc tự do* mang tính khái niệm của *sự phát triển* của nó. Và, vì lẽ Ý niệm-tuyệt đối, về mặt lôgíc, là Ý niệm *tự tư duy* chính mình (§236), nên diễn trình *phương pháp* này của nội dung của nó sẽ là *cái Biết* nhất định về *"trị giá" / Wahrung / value / valeur)* của các mômen khác nhau của Ý niệm, tức là: cái Biết được dị biệt hóa và có tính hữu cơ về tình hình tương tác, về chuỗi tiếp diễn và về "trị giá" của các mômen khác nhau, trong đó tính cơ động của hình thức tạo nên sự cố kết có hệ thống của nội dung toàn bộ.

S390 **§238**

Các mômen của Phương pháp tư biện là:

a. *Cái bắt đầu* [hay khởi điểm] là *tồn tại* hay *cái trực tiếp*; tồn tại *cho riêng nó (für sich)* bởi lý do đơn giản rằng nó là cái bắt đầu. Nhưng [từ quan điểm của] Ý niệm tư biện, nó là *việc tự-quy định chính mình*, vì – với tư cách là tính phủ định tuyệt đối hay sự vận động của Khái niệm – *phán đoán* [phân chia nguyên thủy] và thiết định chính mình như là cái phủ định của chính mình. Bằng cách ấy, *tồn tại* – xuất hiện ra như là sự khẳng định trừu tượng đối với sự bắt đầu xét

như sự bắt đầu –, ngược lại, là sự *phủ định*, là *tồn tại-được-thiết-định*, là *tồn tại-được-trung-giới* nói chung và là tồn tại-được-*tiền*-giả định. Nhưng, với tư cách là sự phủ định của Khái niệm (triệt để đồng nhất với chính mình cả trong cái tồn tại-khác của mình và là sự xác tín về chính mình), nó [tồn tại] là Khái niệm *chưa* được thiết định như là Khái niệm, nghĩa là; nó là Khái niệm [còn trong cấp độ] *tự-mình*. – Như là Khái niệm còn chưa được xác định nhất định, nghĩa là, mới chỉ được quy định một cách tự-mình hay trực tiếp, nên tồn tại này cũng giống như là *cái phổ biến* [trừu tượng].

Sự bắt đầu theo nghĩa của *tồn tại trực tiếp* được nắm lấy từ trực quan [cảm tính] và từ tri giác: đó là sự bắt đầu của phương pháp *phân tích* trong nhận thức hữu hạn. Và trong ý nghĩa của tính phổ biến, tồn tại là sự bắt đầu của phương pháp tổng hợp trong nhận thức hữu hạn. Nhưng, vì lẽ cái Lôgíc vừa trực tiếp là cái gì phổ biến và vừa là cái gì [đơn thuần] tồn tại, hay, vì lẽ nó vừa là cái được Khái niệm tiền giả định cho chính nó, vừa là bản thân Khái niệm trong sự trực tiếp của nó, nên sự bắt đầu của nó là một sự bắt đầu tổng hợp lẫn phân tích.

Giảng thêm:

Phương pháp triết học vừa là phân tích, vừa là tổng hợp, nhưng không phải theo nghĩa của một sự đơn thuần đặt bên cạnh nhau hay một sự tự do lựa chọn đơn thuần giữa hai phương pháp ấy của nhận thức hữu hạn; trái lại, Phương pháp triết học bao hàm cả hai như đã được thủ tiêu, vượt bỏ ở bên trong nó, và, vì thế, trong mọi sự vận động của mình, nó hành xử vừa phân tích vừa tổng hợp. Tư duy triết học tiến hành một cách phân tích bằng cách đơn giản nắm lấy đối tượng của nó, Ý niệm, và để cho Ý niệm tự đi riêng con đường của mình, trong khi nó hầu như chỉ đơn giản *quan sát* sự vận động và phát triển của Ý niệm. Trong chừng mực đó, việc triết lý là hoàn toàn thụ động. Nhưng, tư duy triết học cũng có tính tổng

hợp và nó tự chứng tỏ là hoạt động của bản thân Khái niệm.

S391 Nhưng, điều này đòi hỏi nỗ lực giữ khoảng cách với những phát kiến riêng tư và những tư kiến đặc thù vốn luôn muốn trỗi dậy.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §238

- Các tiểu đoạn sau cùng của *Khoa học Lôgíc* này dành để phát triển các mômen khác nhau của *Phương pháp* mà Khái niệm của nó đã được đặt ra ở §237. Hegel viết rất cô đọng: mỗi câu trong phần *Chính văn* dường như là một câu kết luận, vì thế, ta cần tách ra từng phần để dễ tìm hiểu.

- Trước khi đi vào vấn đề, ta cần lưu ý rằng *Phương pháp* nói ở đây không còn là một tiến trình chủ quan, ngoại tại đối với sự vận động của bản thân Sự việc giống như *phương pháp phân tích* và *tổng hợp* trước đây (§§227-228). Trái lại, từ nay, nó là *PHƯƠNG PHÁP TƯ BIỆN (SPEKULATIVE METHODE)*, nghĩa là: hình thức thuần túy của Khái niệm tự biết chính mình như là vận động tuyệt đối, vừa khách quan vừa chủ quan, kích hoạt và ý thể hóa nội dung vốn là bản thân Ý niệm-tuyệt đối đối với chính nó (§237). Phương pháp tư biện sẽ phát triển các mômen của chính nó *ngay bên trong* sự nội tại và sự trong suốt hoàn hảo này với mình. Các mômen ấy từ nay thay vì gắn lại với nhau hay loại trừ nhau như chúng đã làm *ở bên ngoài* Ý niệm-tuyệt đối thì rút cục được nắm lấy dựa theo "trị giá riêng" mà phương pháp tư biện dành cho chúng dựa theo việc thiết định tương hỗ của chúng ở ngay trong lòng Ý niệm-tuyệt đối. Các mômen của phương pháp tư biện là: a) sự bắt đầu; b) sự tiến lên; và, c) sự kết thúc.

a) Vì lẽ *"Phương pháp"* hiểu ở đây đúng theo nghĩa từ nguyên của *"methodos"* là *"trên con đường"* hay *"diễn trình"*, nên mômen *thứ nhất* của Phương pháp tư biện là *sự BẮT ĐẦU* hay *điểm xuất phát* của "diễn trình" này. Mọi sự phát triển lôgíc, bất kỳ ở cấp độ nào, đều dựa trên một sự bắt đầu. Và sự bắt đầu này là *tồn tại* hay *cái trực tiếp* (§86). Tại sao cái bắt đầu lại là tồn tại hay cái trực tiếp?

- Ở đây, ta cần phân biệt hai giác độ: giác độ của *bản thân* sự bắt đầu và giác độ của Ý niệm tư biện. Xét theo bản thân nó, cái bắt đầu là tồn tại hay là cái trực tiếp vì lý do giản dị rằng nó... là cái bắt đầu. Thật thế, cái bắt đầu không thể là cái gì được trung giới hay đã được quy định xa hơn. Trong khi đó, như đã thấy, tồn tại (chưa nói lên một nội dung nào hết) là cái trực tiếp bất định (chưa được quy định). Vậy, từ giác độ của bản thân cái bắt đầu, nó nhất thiết phải là cái tồn tại trực tiếp (§86).

- Nhưng, từ giác độ hay từ quan điểm của Ý niệm tư biện – tức quan điểm từ nay tự đồng nhất hóa với quan điểm *"của ta"*, vì bản thân Ý niệm tư biện là cái Biết nhất định về "trị giá" của các mômen của nó (§237) –, tồn tại của cái bắt đầu không còn là sự khẳng định *trực tiếp* như đối với bản thân cái bắt đầu mà là một *kết quả* của sự tự-quy định của Ý niệm. Ý niệm-tuyệt đối – trong chừng mực là cái Tốt được quy định tự-mình-và-cho-mình vốn luôn tự thực hiện và *đã* được thực hiện trong sự trực tiếp của tồn tại (§§233-235) – là một tác vụ của sự tự-quy định tuyệt đối, tức một hành vi của sự tự do vô hạn. Và, với tư cách ấy, Ý niệm là *tính phủ định tuyệt đối* theo cả ba nghĩa đồng thời của thuật ngữ này: 1. một quan hệ phủ định với chính mình, tức một vận động phủ định của việc tự-thiết định; 2. một sự phủ định đối với sự phủ định này; và, 3. kết hợp với hai nghĩa trên, đó là một sự phủ định không còn là sự phủ định trong quan hệ với cái gì bị-phủ định ở bên ngoài mà là tính phủ định tuyệt đối, là sự tự-phủ định hoàn hảo, hay cũng đồng nghĩa như thế, là sự tự-quy định và sự tự do vô hạn.

- Trong chừng mực là tính phủ định tuyệt đối hay là vận động vô hạn này của Khái niệm, sự tự-quy định của Ý niệm tự quan hệ một cách phủ định với mình, tự dị biệt hóa một cách tự do với mình, và, như thế là làm công việc *"phán đoán"* (§165). Và, vì lẽ *phán đoán* này thoạt đầu là có tính trực tiếp hay phán đoán về chất, nên chủ ngữ (chủ thể) không chỉ được thiết định ở đó như là được phân biệt với vị ngữ (mà nó đồng nhất hóa một cách trừu tượng thông qua hệ từ); nghĩa là, nó tự-thiết định như là sự trực tiếp, tức như cái phủ định đối với *bản thân nó, xét như là chủ ngữ* (§172). Như thế, khi tự-phán đoán, việc tự-quy định của Ý niệm tự thiết định như là cái phủ định *của chính mình*, tức, như tồn tại trực tiếp. Sự trực tiếp tĩnh tại của tồn tại tất nhiên là sự phủ định đối với tính cơ động thuần túy của việc tự-quy định. Khi tự-thiết

định chính mình như là cái phủ định chính mình, sự tự-quy định của Ý niệm không gì quan hệ với một sự phủ định ***ngoại tại***, mà là một phán đoán *của mình*, một sự "tự-phân chia" (nghĩa từ nguyên của "phán đoán": Ur-teil), bởi nó mang trong mình sự trực tiếp này như một môмen của chính mình. Và chính việc phủ định sự phu định chính mình này (tức phủ định sự trực tiếp của chính mình) mà Ý niệm là tính phủ định tuyệt đối (phủ định của phủ định), qua đó, sự tự-quy định được hoàn tất.

- Do đó, nếu *tồn tại* thoạt đầu xuất hiện như một sự khẳng định thuần túy hay trừu tượng, tức như một sự thiết định nguyên thủy thì, từ giác độ của Ý niệm tư biện và của sự tự-quy định tự do của nó, thật ra là *sự phủ định* trong đó sự tự-quy định này của Ý niệm tự phán đoán (tự phân chia) và tự dị biệt hóa. Vậy, nó không phải là cái trực tiếp thuần túy và đơn giản mà, như là kết quả của việc dị biệt hóa này, là *tồn tại-được-thiết định*, là *tồn tại-được-trung giới* nói chung, hay, rõ hơn, trong chừng mực vừa là trực tiếp vừa được trung giới, nghĩa là trong chừng mực là cái trực tiếp *được thiết định* bởi sự vận động của Ý niệm, nó là *tồn tại-được-tiền-thiết định* (theo nghĩa đã bàn ở §146).

- Tóm lại, bản thân cái tồn tại trực tiếp hay cái bắt đầu cũng là Khái niệm, nhưng, do chỗ nó là sự trực tiếp, nên là Khái niệm chưa được thiết định như là Khái niệm, chưa được phát triển hay còn ở dạng tiềm năng, hay, nói cách khác, là Khái niệm *tự-mình*. Nói theo kiểu Hegel, trong chừng mực là sự phủ định *của Khái niệm*, bản thân tồn tại-trực tiếp là *Khái niệm* tự-mình; còn trong chừng mực là *sự phủ định* của Khái niệm, nó chỉ là Khái niệm *tự-mình*.

- Từ đó, ta hiểu tại sao *tồn tại* nói ở đây không chỉ là *tồn tại thuần túy* (§86) như là phạm trù đầu tiên của Lôgíc học, mà còn là toàn bộ *lĩnh vực của Tồn tại* (§84), hay, rộng hơn, là *sự bắt đầu có tính phương pháp* của toàn bộ sự phát triển lôgíc (§238). Thật thế, trong chừng mực là Khái niệm còn chưa được quy định, tức, như Khái niệm chỉ mới được quy định *tự-mình* hay *trực tiếp*, tồn tại cũng còn là *cái phổ biến*. Điều này có nghĩa là gì? "*Tồn tại*" đúng là một tính quy định của Khái niệm, bởi nó là ***môмen*** trực tiếp của Khái niệm. Nhưng, vì lẽ môмen này là môмen qua đó Khái niệm mới chỉ là tiềm năng thuần túy, nên "tồn tại" chỉ là Khái niệm tự-mình hay trực tiếp, nghĩa là, Khái niệm còn *chưa được* quy định nhưng *có thể được* quy định một cách tuyệt đối.

Song, như đã biết, trong Khái niệm, mômen của sự không-được-quy định chính là mômen của tính phổ biến trừu tượng (§163), tức, là *cái phổ biến* trong sự trừu tượng ban đầu của nó. Tính phổ biến trừu tượng này của tồn tại được chứa đựng mặc nhiên trong phán đoán trực tiếp của việc tự-quy định của Ý niệm. Ngay cả trong phán đoán về chất, thì Chất trực tiếp được gán cho chủ ngữ cá biệt cũng được thiết định như là một tính phổ biến, dù còn trừu tượng đến mấy thì vẫn là thuộc tính *của Khái niệm*. Như thế, "tồn tại" của sự bắt đầu không chỉ là tồn tại thuần túy hay lĩnh vực hạn hẹp của Tồn tại mà còn là *cái phổ biến* trừu tượng của sự bắt đầu mang tính phương pháp *nói chung*, đúng như nó có mặt ở bất kỳ sự bắt đầu lôgíc nào khác, nghĩa là, không chỉ trong "Tồn tại" mà cả trong "Bản chất", nguyên nhân nguyên thủy, Khái niệm xét như Khái niệm, Khái niệm chủ quan v.v... Tóm lại, ở đây, Ý niệm-tuyệt đối không chỉ tự mang lại cho mình *sự bắt đầu* của Lôgíc học mà cả *tư tưởng lôgíc* về sự bắt đầu *nói chung* và về *mọi* sự bắt đầu.

- **Phần Nhận xét cho §238**

  - Phần *Nhận xét* so sánh sự bắt đầu *Lôgíc* trong Phương pháp tư biện với sự bắt đầu trong hai phương pháp phân tích và tổng hợp của nhận thức hữu hạn. Ta sẽ thấy rằng sự bắt đầu, trong chân lý lôgíc của nó, là không thể tách rời giữa tồn tại trực tiếp và tính phổ biến trừu tượng. Nếu được hiểu một cách phiến diện theo nghĩa của tồn tại trực tiếp, tức theo nghĩa trừu tượng của dữ liệu thường nghiệm cụ thể, sự bắt đầu được vay mượn trực tiếp từ những dữ kiện của sự trực quan và tri giác, và, như thế ta có sự bắt đầu của phương pháp *phân tích* của nhận thức hữu hạn, nghĩa là, của phương pháp xuất phát từ những sự kiện đa tạp của Tự nhiên bên ngoài hay của Ý thức, rồi mang lại cho chúng hình thức trừu tượng của tính phổ biến (§227). Ngược lại, nếu hiểu một cách phiến diện theo nghĩa của tính phổ biến, tức theo nghĩa của các định nghĩa đầu tiên giới ước Loài tối cao và sự phân biệt của đối tượng, thì sự bắt đầu dựa vào tính phổ biến này của nguyên tắc, và, ta có sự bắt đầu của phương pháp *tổng hợp* của nhận thức hữu hạn, nghĩa là, của phương pháp xuất phát từ tính phổ biến được trừu tượng hóa một cách phân tích để tái tạo đối tượng và, thông qua sự chứng minh, ở trong tính cá biệt trực tiếp của đối tượng. (§§228-232).

- Sự lưỡng phân (Dichotomie) này giữa hai phương pháp về sự bắt đầu không còn đứng vững được nữa ở cấp độ của Ý niệm lôgíc. Thật thế, như đã nói ở §238, cái lôgíc, ngay từ sự bắt đầu, vừa là một *cái phổ biến* vừa là cái đang tồn tại. Ngay cả "tồn tại thuần túy", tuy chỉ là sự trực tiếp đơn giản của tư tưởng, cũng đồng thời là tư tưởng *phổ biến* về cái trực tiếp này. Ta thấy ngay điều ấy (sự thống nhất không tách rời giữa cái trực tiếp và cái phổ biến) ở trong cấp độ của *ngôn ngữ* (là nơi tư tưởng hiện diện có *tính nhân học*. (Xem tập III: §§411, 459). Trong ngôn ngữ con người, cái cá biệt nhất và trực tiếp nhất (vd: "tôi", "cái này", "ở đây", "bây giờ"...) đều luôn có một nội dung *phổ biến* (mọi cái "tôi" đều là một cái "tôi"; mọi cái đều là cái "ở đây", "bây giờ", "cái này"... Xem: *Hiện tượng học Tinh thần*, Chương I, Sự xác tín cảm tính, Sđd, Bùi Văn Nam Sơn, tr. 229-278). Vậy, mọi thực tại lôgíc đều luôn đồng thời là cái gì trực tiếp của Khái niệm, vừa là Khái niệm phổ biến trong sự trực tiếp này. Sự bắt đầu của Lôgíc học cũng vừa là tổng hợp lẫn phân tích. Ở cấp độ nào cũng thế, Ý niệm lôgíc tự phát triển xuất phát từ một cái trực tiếp mà cũng là một cái phổ biến và ngược lại. *Sự tiến lên* của nó xuất phát từ *sự bắt đầu* này cũng vừa là phân tích lẫn tổng hợp. Phần *Nhận xét* cho §239 sẽ trở lại điểm sau cùng này.

§239

b. Việc *tiến lên* là *phán đoán* được thiết định của Ý niệm. Là Khái niệm tự-mình, cái phổ biến trực tiếp là phép biện chứng quy giản [hạ thấp] tính trực tiếp và tính phổ biến của mình thành một mômen nơi chính mình [một cách tự phát][(a)]. Như thế, cái *phủ định* của sự bắt đầu, hay cái thứ nhất bây giờ đã được thiết định trong *tính quy định* của nó; nó là *tồn tại cho một cái*[(b)(224)], là *quan hệ* của những hạn từ được phân biệt, hay, là *mômen của sự phản tư*.

[(a)] an ihm selbst / on its own part; spontaneously; [(b)] für eines / for one.

[(224)] *"tồn tại cho một cái" / ist für eines / is for one:* (Xem thêm: *[Đại] Khoa học Lôgíc*, 1, 149 và tiếp). Thuật ngữ này lưu ý về bản tính ý thể [= bị thải hồi, vượt bỏ] của mọi hạn từ được phân biệt do sự tiến lên của Khái niệm tạo ra. Tất cả chúng, kể

Sự tiến lên này vừa là *phân tích*, vì thông qua phép biện chứng nội tại, chỉ cái gì được chứa đựng ở trong khái niệm trực tiếp mới được thiết định, và vừa là *tổng hợp*, vì sự phân biệt này đã chưa được thiết định ở trong Khái niệm trực tiếp.

Giảng thêm:

Trong sự tiến lên của Ý niệm, sự bắt đầu tự cho thấy là cái gì vốn đã là tự-mình, nghĩa là, cái gì đã được thiết định và trung giới chứ không phải *tồn tại* một cách đơn giản và trực tiếp. Chỉ cho ý thức vốn bản thân là trực tiếp thì giới Tự nhiên mới là cái bắt đầu và cái trực tiếp, còn Tinh thần là cái được Tự nhiên trung giới. Nhưng, trong thực tế, chính Tự nhiên mới được Tinh thần thiết định, và chính bản thân Tinh thần làm cho Tự nhiên trở thành tiền-giả định của mình.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §239

b) Mômen *thứ hai* của Phương pháp là sự *TIẾN LÊN (Fortgang / Progression)*. Mômen này đã được hàm chứa mặc nhiên trong phán đoán này của Ý niệm tư biện đã bàn ở §238. Thật thế, phán đoán này đã đi ra khỏi sự tồn tại của cái bắt đầu, là một sự "tiến lên" trong chừng mực nó thể hiện sự tồn tại ấy như là sự phủ định, là tồn tại-được-thiết định, được-trung-giới và, do đó, được-tiền-thiết-định. Nói cách khác, nó là cái gì không tự túc tự mãn và đòi hỏi một sự thải hồi. Chỉ có điều: ở cấp độ của Ý niệm tư biện, không còn có tính ngoại tại của phương pháp trong quan hệ với sự vận động của bản thân Sự việc như trong nhận thức hữu hạn, trái lại, sự tiến lên của Phương pháp gắn liền với sự tự-vận động của nội dung mà Phương pháp chính là diễn trình nội tại của chính nó. Hay, nói khác đi, phán đoán trực tiếp của sự tự-quy

---

cả bản thân sự bắt đầu, đều là được thiết định và trung giới chứ tuyệt nhiên không phải là cái gì đơn thuần tồn tại một cách trực tiếp. (Xem thêm: *Chú giải dẫn nhập* cho §239).

định của Ý niệm cũng chính là phán đoán *phản tư*, qua đó bản thân cái bắt đầu tự quy chiếu với bản chất phổ biến (§174). Vậy, sự tiến lên không gì khác hơn là phán đoán của Ý niệm trong chừng mực phán đoán *được thiết định* trong sự tồn tại của cái bắt đầu.

Tồn tại của cái bắt đầu là Khái niệm tự-mình (§238), và, với tư cách ấy, nó vừa là cái toàn thể của Khái niệm, vừa tự "tố cáo" sự phiến diện của tính phổ biến trực tiếp của nó. Là Khái niệm tự-mình, cái phổ biến trực tiếp (tức cái bắt đầu) tự phán đoán chính mình, tự quy định chính mình như là cái khác của chính mình; nó tự thủ tiêu chính mình thành cái đối lập của mình; nói ngắn, nó là phép biện chứng (§81), qua đó, ngay nơi bản thân, nó hạ thấp tính trực tiếp và tính phổ biến ban đầu của mình thành một môмen của một Chân lý bao trùm hơn và tự cho thấy bản thân là cái gì được thiết định, được trung giới như một vẻ ngoài đơn giản của bản chất, tức, như một môмen chỉ đơn thuần có tính ý thể (= được vượt bỏ) của cái toàn thể đích thực của nó. Khi nó tự phủ định tính trực tiếp và tính phổ biến (đã khiến nó là cái bắt đầu), cái phổ biến trực tiếp – do chính phép biện chứng của nó – là cái phủ định của sự bắt đầu, hay, cũng đồng nghĩa như thế, là cái *tồn tại thứ nhất (das Erste)*, tức, cái bắt đầu được thiết định *trong tính (được) quy định của nó (Bestimmheit)*. Thật vậy, dù ở sự bắt đầu, tính trực tiếp và tính phổ biến trừu tượng thể hiện như là thuần túy không được quy định, nhưng thực ra bản thân chúng cũng có tính quy định và hạn chế, đó là: sự bắt đầu là cái phổ biến trực tiếp *được quy định như là không có tính quy định*. Vậy, cái phổ biến trực tiếp này, trong chân lý của nó, không phải là trực tiếp, trái lại, như *Chính văn* đã viết, là tồn tại *cho một cái (für eines / for one / pour un)*. *"Tồn tại-cho-một cái" (Sein-für-Eines)* là một phạm trù chỉ được triển khai minh nhiên trong bộ *(Đại) Khoa học Lôgíc* (tập I, 149-153). Nó biểu thị vị thế ý thể (= cần được thải hồi) của tồn tại-hiện có hữu hạn ở bên trong cái tồn tại-cho-mình vô hạn: quan hệ của cái hữu hạn với cái vô hạn không phải là quan hệ của một cái khác với một cái khác: nó không phải là một tồn tại-cho-cái-khác, vì chỉ có cái vô hạn duy nhất mà cái hữu hạn là một môмen thuần túy ý thể. Do đó, tồn tại-hiện có ở trong cái vô hạn là tồn tại *cho-một-cái*, nghĩa là chỉ có tính tương quan, không phải với một cái khác, mà là *"cho-Một-cái duy nhất"* là cái vô hạn *ở ngay trong chính mình*; tức, *cho*-một cái nhưng không phải cho-cái-khác mà chỉ là cho-*mình*. (Ví dụ dễ hiểu nhất của

"tồn tại-cho-một cái" là tư thế của "vẻ ngoài" ở trong bản chất. Vẻ ngoài hay ánh tượng là "cho" một cái gì đó, nhưng không phải cho một cái khác, bởi bản chất cũng là chính nó và là cái xuất hiện ra, và, khi xuất hiện ra trong vẻ ngoài, cũng là "cho" cái gì đó, nhưng cũng không phải cho một cái khác mà chỉ là "cho-một cái", vì, trong việc ánh hiện, bản chất chỉ ánh hiện *ở trong chính mình* (§112). Sự thống nhất tuyệt đối và sự nội tại hoàn hảo này của "tồn tại-cho-một-cái" của Bản chất và vẻ ngoài của nó thể hiện rõ nhất trong việc *ánh hiện hoàn hảo-trong-chính mình* của Khái niệm (§159)). Vậy, cái bắt đầu, hay tồn tại phổ biến trực tiếp, là *"cho-một-cái"* khi nó tự hạ thấp mình xuống thành một môмen ý thể của cái toàn thể đích thực của nó. Thật ra, tính vô hạn hay tính ý thể hoàn hảo của *tồn tại-cho-một-cái* này chỉ bộc lộ hoàn toàn trong môмen *thứ ba* của Phương pháp (giống như sự nội tại của Tồn tại trong Bản chất và sự ánh hiện trong chính-mình của bản chất chỉ tỏ lộ hoàn toàn trong Khái niệm). Là tồn tại *cho-một-cái*, cái phổ biến trực tiếp của sự bắt đầu chỉ mới xuất hiện ở đây như là *mối tương quan* bản chất của các hạn từ khác nhau, chứ không phải là sự thay đổi trực tiếp của hai cái đang tồn tại, và càng không phải là sự liên tục tuyệt đối của hai tính quy định khái niệm. Vậy, trong Phương pháp, sự tiến lên là *môмen của sự phản tư*, tức của mối tương quan *với mình* như thể là tương quan với cái gì khác.

- Nếu tư duy phương pháp về *sự bắt đầu* là sự lấy lại tư tưởng về Tồn tại (không phải là tồn tại thuần túy mà toàn bộ lĩnh vực của Tồn tại, tức sự bắt đầu lôgíc nói chung), thì tư duy phương pháp của môмen phản tư, tức của *sự tiến lên*, là sự lấy lại tư tưởng về bản chất (cũng không phải là sự phản tư thuần túy đơn thuần mà toàn bộ lĩnh vực của Bản chất, hay, rộng hơn, của toàn bộ sự phản tư). Nói cách khác, đó là toàn bộ sự tiến lên nội tại hay biện chứng của cái lôgíc như thể hiện trong các phán đoán phản tư nội tại: cái trực tiếp là tồn tại-được-thiết định, cái hữu hạn là cái vô hạn, cái Một là cái Nhiều, cái đang hiện hữu là hiện tượng, cái cá biệt là phổ biến v.v...

- **Phần Nhận xét cho §239**

- Phần *Nhận xét* bàn về tính chất kết hợp giữa phân tích và tổng hợp trong Phương pháp tư biện, nhưng lần này là trong mối tương

quan với *sự tiến lên* của Phương pháp chứ không còn với *sự bắt đầu* như trong *Nhận xét* cho §238.

- Trong khi sự nhận thức hữu hạn phân chia thành phương pháp phân tích và phương pháp tổng hợp và tiến lên khi thì theo phương pháp này, khi thì theo phương pháp kia (§§227 và 228) thì *sự tiến lên của Phương pháp tư biện lại vừa phân tích vừa tổng hợp.*

  Nó là *phân tích* và, do đó, không thêm gì từ bên ngoài vào cho sự bắt đầu, trong chừng mực cái được thiết định – thông qua sự phản tư hay phép biện chứng nội tại của sự bắt đầu – chỉ là cái gì đã được chứa đựng trong Khái niệm trực tiếp hay tự-mình. Còn nó là *tổng hợp*, nghĩa là, sự tiến lên thực sự ra khỏi sự bắt đầu trực tiếp, vì, trong Khái niệm trực tiếp, sự dị biệt này (tức sự phủ định nội tại này của sự bắt đầu) đã chưa được thiết định.

- Sự kết hợp tuyệt đối – chứ tuyệt nhiên không phải chỉ là sự liên kết hay luân phiên thay đổi – của hai mômen phân tích và tổng hợp của phán đoán phương pháp của Ý niệm tư biện rõ ràng là định nghĩa hoàn chỉnh nhất của phép biện chứng như là sự vượt bỏ nội tại của mọi sự hữu hạn. Hình dung mới có tính cách dự đoán về phép biện chứng ở §81 trước đây nay được lấy lại và nâng cao nhờ sự triển khai *có phương pháp* của Ý niệm-tuyệt đối.

§240

Ở bên trong [cấp độ] Tồn tại, hình thức trừu tượng của sự tiến lên là một *cái khác* và là sự *chuyển sang* một cái khác; còn ở bên trong [cấp độ] Bản chất, nó là sự *ánh hiện ở bên trong cái đối lập*; và ở [cấp độ] Khái niệm, là sự phân biệt của *cái cá biệt* với *tính phổ biến*; nhưng tính phổ biến này *tiếp tục* là bản thân nó ở trong cái phân biệt với nó và tồn tại như là *sự đồng nhất* với cái sau này.

CHỮ GIẢI DẪN NHẬP: §240

- Trong Phương pháp, sự tiến lên là mômen của sự phản tư. Do đó, trong học thuyết về sự phản tư, tức, trong học thuyết về Bản chất, sự tiến lên về phương pháp thể hiện trong tất cả sự thuần túy và, do đó, trong tất cả sự trừu tượng của nó. Tuy nhiên, như ta đã thấy, mômen phản tư này của Phương pháp không chỉ quy định phép biện chứng của Bản chất mà còn nằm ngay trong lòng sự tiến lên nội tại của Logos. Tất nhiên, sự tiến lên biện chứng này (giữ vai trò là cái tạo nên sự tự-vượt bỏ) mỗi lần mang một hình thức riêng tùy theo các nội dung lôgíc khác nhau. Bây giờ, đứng từ quan điểm bao trùm của Phương pháp tư biện, ta có thể rút ra, một cách khái quát hay trừu tượng, hình thức của *sự tiến lên biện chứng* tùy theo nó đã diễn ra trong các lĩnh vực khác nhau: lĩnh vực Tồn tại, lĩnh vực Bản chất và lĩnh vực Khái niệm. Ở §84 và §161, ta đã bàn về đặc điểm của *sự tiến lên* ở lĩnh vực Tồn tại và Bản chất. Ở §240 này, Hegel chỉ muốn vạch rõ việc áp dụng "mômen của sự phản tư" (đã nêu ở §239) vào cho cả ba lĩnh vực lôgíc ấy.

- Sự phản tư – có mặt trong mọi sự tiến lên – là vận động *phủ định*, qua đó một hạn từ thứ nhất, khi được thiết định trong tính quy định và được hạ thấp xuống dựa theo sự trực tiếp của nó, là "cho-một-cái", nghĩa là, nói lên *sự tương quan* giữa các hạn từ được phân biệt. Chẳng hạn, trong lĩnh vực Tồn tại, hạn từ thứ hai – phân biệt với hạn từ thứ nhất, ví dụ: "hư vô thuần túy" đối lập lại "tồn tại thuần túy" – vẫn chỉ là một hạn từ "đang tồn tại đơn thuần", nghĩa là, *một cái khác*. Cũng thế, trong lĩnh vực Tồn tại, hình thức trừu tượng của *sự tiến lên* là một cái *khác* và là một sự *chuyển sang* hay *quá độ sang* một cái khác (§§84, 161). Ngược lại, trong Bản chất, hạn từ thứ hai (trong đó hạn từ thứ nhất tự dị biệt hóa bằng phán đoán) *không* còn đơn thuần là một cái khác đối với hạn từ thứ nhất, trái lại, một cách phản tư, là cái khác *của* hạn từ thứ nhất, tức, là *cái đối lập* của hạn từ thứ nhất (§119). Cũng thế, trong Bản chất, hình thức trừu tượng của sự tiến lên là *sự ánh hiện trong cái đối lập* (§§114, 118, 119 và 161). Sau cùng, trong lĩnh vực Khái niệm, sự tiến lên vừa thải hồi sự thay đổi (thành cái khác) của Tồn tại, vừa thải hồi sự phản tư thuần túy của Bản chất mà là *sự phát triển bên trong chính mình* (§161).

Nói rõ hơn, sự tiến lên trong Khái niệm không còn là *sự chuyển sang* cái khác, cũng không còn là *sự ánh hiện trong cái đối lập* mà là *sự tự-phân chia tuyệt đối* hay là *sự phán đoán* theo đúng nghĩa của từ này (§166).

- Vậy, trong lĩnh vực Khái niệm, các hạn từ của sự tiến lên tự dị biệt hóa như là chủ ngữ và vị ngữ, hay, chính xác hơn, tùy theo mối quan hệ của *sự thâu gồm (Subsumption)* chủ ngữ vào trong vị ngữ, vì đây là mômen phản tư của sự tiến lên và phán đoán phản tư là một phán đoán của sự thâu gồm (§175): cái cá biệt (ở đây là cái phổ biến trực tiếp của sự bắt đầu) là một mômen được bao hàm trong tính phổ biến của cái toàn thể đích thực của nó. Và cái toàn thể (Totalität) này tuyệt nhiên không phải là một *cái khác* trong tương quan với sự bắt đầu trực tiếp, cũng không phải đơn giản là một cái đối lập để nó ánh hiện trong nó, mà là một "vũ trụ phổ biến" tự tiếp tục một cách tuyệt đối trong cái cá biệt, còn cái cá biệt – tức toàn bộ Khái niệm trong sự tồn tại-tự-mình trực tiếp của nó – cũng tự tiếp tục trong cái "vũ trụ phổ biến" bằng sự đồng nhất biện chứng (§161).

Nói tóm, trong Khái niệm, hình thức trừu tượng của sự tiến lên là sự *dị biệt hóa*, hay, đúng hơn, là *tính chất được phân biệt (Unterschiedenheit)* giữa *cái cá biệt* với *tính phổ biến*: tính phổ biến *tự tiếp tục* với tư cách là tính phổ biến ở trong cái được phân biệt với nó, đồng thời là *đồng nhất* với cái sau này.

§241

Trong lĩnh vực thứ hai [trong Bản chất], Khái niệm (mới là *tự-mình* trong lĩnh vực thứ nhất, [lĩnh vực Tồn tại]) đã đi đến sự *ánh hiện*, và kết quả là: về mặt *tự-mình*, nó đã là Ý niệm. – Sự phát triển của lĩnh vực này trở thành một sự quay trở lại vào trong lĩnh vực thứ nhất, giống như sự phát triển của lĩnh vực thứ nhất là sự chuyển sang lĩnh vực thứ hai. | Chỉ thông qua sự vận động nhân đôi [nhị bội] này mà sự phân biệt có "thẩm quyền" (Recht) của nó, vì mỗi cái
S392 **trong cả hai cái được phân biệt này, xét nơi bản thân nó, đều hoàn chỉnh thành toàn thể và, bằng cách ấy, tự khẳng định mình thành sự thống nhất với cái kia. Chỉ có sự tự thủ**

tiêu-vượt bỏ này đối với tính phiến diện của cả hai phía *nơi bản thân chúng* làm cho sự thống nhất không bị trở thành phiến diện.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §241

- Trước khi vạch rõ bước chuyển từ mômen thứ hai *(sự tiến lên)* sang mômen thứ ba *(sự kết thúc)* của Phương pháp, tức, như thấy ở §242, sự quay trở lại của lĩnh vực của sự phản tư vào trong lĩnh vực thứ nhất của sự trực tiếp, Hegel dành tiểu đoạn §241 này để cho thấy ý nghĩa của việc "đi tới" và "quay trở về lại" của mômen thứ nhất sang mômen thứ hai, và của mômen thứ hai sang mômen thứ nhất như là sự chuẩn bị cho bước chuyển từ mômen thứ hai sang mômen thứ ba. (Ta đã gặp nhiều lần việc "đi tới" rồi "quay trở lại" này: vđ: bước chuyển từ *tồn tại* sang *tồn tại-hiện có*, rồi tái lập hay khôi phục *tồn tại* bằng bước chuyển từ *tồn tại-hiện có* sang *tồn tại-cho-mình* (§95); hay bước chuyển từ *Chất* sang *Lượng*, rồi trong *hạn độ* là sự trở lại của *Lượng* vào trong *Chất* (§111), hay, sau cùng, bước chuyển từ *tồn tại* sang *bản chất*, rồi trong sự *hiện hữu* (§122) và xa hơn, trong *hiện thực* (§142) và trong *Khái niệm* (§159) là sự quay trở lại của *bản chất* vào trong *tồn tại trực tiếp*. Nói chung, mỗi một *"cặp ba"* lôgic là một ví dụ của sự vận động này của phương pháp). Vậy, việc "đi tới" và "quay trở lại" có tính tư biện này chính là bản thân vận động của phép biện chứng và đó là lý do tại sao bây giờ cần trình bày nó một cách minh nhiên trong sự triển khai của Phương pháp tuyệt đối.

- Trong mômen thứ hai của Phương pháp (tức mômen của sự tiến lên hay của phán đoán được thiết định của Ý niệm tư biện), Khái niệm, trong mômen thứ nhất (sự bắt đầu) thoạt tiên chỉ là *tự-mình* (nghĩa là khép kín nơi mình như là tồn tại phổ biến trực tiếp) thì bây giờ chuyển sang việc *ánh hiện* trong chừng mực nó đã đi vào trong lĩnh vực của sự phản tư. Từ nay, Khái niệm *trực tiếp* ánh hiện (tức: phản tư, phản chiếu) trong Khái niệm *toàn diện* vốn là sự phủ định của nó; và ngược lại, Khái niệm *toàn diện* ánh hiện trong tồn tại *trực tiếp* vốn cũng là sự phủ định của nó. Nhờ vào mối dây nối kết có tính phản tư giữa hai hạn từ của sự khác biệt (tức giữa tồn tại trực tiếp và Khái niệm toàn diện) mà Khái-niệm-

tồn tại-tự-mình của sự bắt đầu đã là *Ý niệm* toàn diện của Phương pháp một cách *tự-mình* hay *tiềm năng*. Ta biết rằng Ý niệm là sự thống nhất tuyệt đối giữa Khái niệm và tồn tại, giữa cái ý thể và cái thực tồn, giữa cái vô hạn và cái hữu hạn (§§213, 214). Thế mà chính sự thống nhất tuyệt đối này – dù bằng một cách còn khiếm khuyết và, do đó, chỉ mới là tiềm năng – nói lên một sự tương quan bản chất, nên tồn tại trực tiếp của sự bắt đầu và sự tự-quy định có tính Khái niệm của Ý niệm đã ánh hiện vào trong nhau một cách minh nhiên.

- Như sẽ thấy ở §242 sau đây, sự phát triển của mômen thứ hai (sự tiến lên) – qua đó, dự đoán sự thống nhất tuyệt đối và sự đồng nhất với mình của Ý niệm – trở thành một sự quay trở lại vào trong sự trực tiếp của mômen thứ nhất (sự bắt đầu), cũng giống như sự phát triển của mômen thứ nhất là bước chuyển sang mômen thứ hai do sự phán đoán được thiết định của Ý niệm. Chỉ nhờ vào vận động *kép* này mà sự khác biệt giữa tồn tại trực tiếp ánh hiện trong Khái niệm và Khái niệm ánh hiện trong tồn tại trực tiếp có được "thẩm quyền chính đáng" của nó *(erhält sein Recht / gets its due / reçoit son droit)*, tức được thừa nhận trong tính phức tạp của nó. Thật thế, nhờ vận động kép này, mỗi hạn từ được dị biệt hóa (được phân biệt) tự hoàn tất trong cái toàn thể và "chứng thực" (betätigt) như là thống nhất với cái kia: mômen thứ nhất trở thành mômen thứ hai và tự toàn thể hóa với nó, và ngược lại.

- Chính việc tự thải hồi hay tự vượt bỏ tính phiến diện của *cả hai hạn từ* (chứ không phải của chỉ một trong hai) ở nơi chính chúng *(an ihnen selbst / in themselves / en eux-mêmes)* chứ không phải chỉ cho một sự phản tư bên ngoài, đã ngăn chặn không để cho sự thống nhất trở thành phiến diện và làm cho sự thống nhất ấy thực sự có tính biện chứng.

- Sau khi bàn kỹ về sự phát triển của mômen phản tư của sự tiến lên biện chứng, bây giờ ta tìm hiểu mômen *thứ ba* của Phương pháp tư biện mà nhiều yếu tố đã được báo hiệu khi trình bày về mômen thứ hai.

§242

Lĩnh vực thứ hai phát triển mối quan hệ của những hạn từ được phân biệt thành cái nó tồn tại lúc đầu, tức, thành *sự mâu thuẫn* nơi bản thân chúng – tức trong *tiến trình vô tận*. | Sự mâu thuẫn này tự giải quyết:

c. thành sự *kết thúc*, nơi cái dị biệt được thiết định như cái gì tồn tại ở trong Khái niệm. Đó là cái phủ định của cái thứ nhất, và, trong sự đồng nhất của nó với cái phủ định ấy, nó là tính phủ định của bản thân nó; vì thế, nó là sự thống nhất, trong đó cả hai hạn từ đầu tiên này vừa có tính ý thể, vừa như là các mômen; ở đây, chúng đều bị vượt bỏ, nghĩa là, đồng thời được bảo lưu. Kết hợp mình với chính mình bằng cách này từ *tồn tại-tự-mình* của nó nhờ vào sự dị biệt và thông qua việc vượt bỏ sự dị biệt này, Khái niệm là Khái niệm *đã được thực hiện*, nghĩa là, đó là Khái niệm chứa đựng *tồn tại-được-thiết định* của những sự quy định của nó bên trong *tồn tại-cho-mình* của nó. | Nó là *Ý niệm* mà, đối với nó, với tư cách đồng thời là cái thứ nhất tuyệt đối (ở trong Phương pháp), cái kết thúc này chỉ như là *sự tiêu biến đi* của *cái về ngoài* như thể cái bắt đầu là một cái trực tiếp, còn Ý niệm là một kết quả. | Đó chính là *nhận thức* rằng Ý niệm là *Một [cái] Toàn thể*.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §242

c. Sự kết thúc

- Như đã thấy, mômen thứ hai của Phương pháp là mômen của cái phủ định. Xét một cách chặt chẽ, nó có thể được xem như một tính quy định đơn giản, cứng nhắc, chẳng hạn: cái vô hạn, bản chất, phán đoán v.v..., nhưng, trong sự thật, nó là một mối tương quan giữa các hạn từ được dị biệt hóa, bởi nó không phải là cái phủ định trừu tượng (chẳng hạn: cái vô hạn là phủ định của cái hữu hạn...) mà thật ra là cái Khác *CỦA* cái bắt đầu, là cái đối lập *CỦA* cái trực tiếp, nghĩa là, nó bao hàm cái Khác này trong chính

mình và bản thân nó cũng là cái Khác hay là *sự phủ định nhất định* (§239).

Vậy, mômen thứ hai của Phương pháp (tức sự tiến lên bằng sự phản tư) phát triển mối tương quan giữa các hạn từ dị biệt hóa bằng cách *thoạt đầu* tạo ra *sự mâu thuẫn* trong chính nó. Gọi là "thoạt đầu", vì chính mối tương quan ấy sẽ trở thành mômen *thứ ba*, tức mômen của việc *khắc phục sự mâu thuẫn* này trong *tính phủ định tuyệt đối* (= phủ định của phủ định).

- Như thế, *thoạt đầu*, tương quan này phát triển trong sự mâu thuẫn, nhưng đây là sự mâu thuẫn nội tại chứ không phải đơn thuần "cho ta" hay cho một sự phản tư từ bên ngoài. Thật thế, cái Khác mà cái phủ định mang trong mình không phải là một Cái gì đó xa lạ, dửng dưng với cái phủ định, mà hàm chứa *trong* mình như là cái khác *của mình*, như là *cái đối lập của mình* (§119), dù quan hệ giữa hai hạn từ là quan hệ của *sự mâu thuẫn* được thiết định (§120): chẳng hạn, cái vô hạn không phải chỉ là *một* cái Khác quan hệ dửng dưng với cái hữu hạn mà là cái khác, cái đối lập *của* cái hữu hạn và là sự hợp nhất *với* cái hữu hạn (cái hữu hạn là vô hạn; cái vô hạn là hữu hạn thoạt đầu là một sự mâu thuẫn thuần túy giống như giữa hạn độ và cái vô-hạn độ, cái khẳng định và cái phủ định, cái cá biệt và cái phổ biến, sự nhận thức và đối tượng của nó v.v...).

- Bao lâu sự mâu thuẫn này chưa được khắc phục, vượt bỏ, nó sẽ tự phát triển trong một *sự tiến lên đến vô tận* như ta đã gặp nhiều lần. Về nguyên tắc tiến trình đến vô tận này có thể được phát hiện trước khi có bước chuyển từ mômen thứ hai sang mômen thứ ba. Giải quyết *sự vô tận tồi* ấy thành sự *vô tận đúng thật*, tức việc khắc phục và vượt bỏ mâu thuẫn nội tại nói trên chính là mômen thứ ba và sau cùng của Phương pháp: *SỰ KẾT THÚC (das Ende)*. Khoa học Lôgíc đã bắt đầu với tư tưởng về sự bắt đầu (§§86 và 238) nay kết thúc với tư tưởng về sự kết thúc của nó và của mọi sự kết thúc lôgíc.

- Theo Hegel, để thấy rõ việc giải quyết mâu thuẫn này, cũng tức là cho thấy bước chuyển từ mômen của sự tiến lên sang mômen của sự kết thúc, chỉ cần *thiết định cái dị biệt* (*das Differente*: tức cái đối lập, cái được phân biệt như hạn từ thứ hai so với hạn từ thứ nhất) như là cái gì, trong thực tế, tồn tại *ở trong Khái niệm*, nghĩa

là, xét nó từ quan điểm của Ý niệm tư biện. Hạn từ thứ hai – hay cái được phân biệt (das Differente) – là cái phủ định của hạn từ thứ nhất (§239). Nhưng, như đã thấy, hạn từ thứ hai này là đồng nhất với hạn từ thứ nhất. Thật thế, không chỉ nó bao hàm cái thứ nhất trong chính mình mà không gì khác hơn là cái thứ nhất *được thiết định trong tính quy định nhất định của nó*. Nói khác đi, từ quan điểm của Ý niệm tư biện, tồn tại của sự bắt đầu đã là *sự phủ định*, đã là cái phủ định, nên khi phủ định nó, hạn từ thứ hai là cái phủ định của phủ định, hay, là cái phủ định của chính mình. Vậy, sự mâu thuẫn tưởng không thể khắc phục được của mômen thứ hai tự giải quyết trong *sự kết thúc*, trong chừng mực cái phủ định (cái được phân biệt) rút cục biểu lộ chân tướng của nó khi được thiết định như cái gì *ở trong* Khái niệm: nó là cái phủ định của cái thứ nhất trong chừng mực nó là sự đồng nhất với cái thứ nhất, tức là tính phủ định của chính mình. Từ đó, cái phủ định không còn là bản thân nó, không còn là mômen thứ hai nữa, mà là mômen thứ ba; nó chỉ còn là sự thống nhất vô hạn, trong đó hai hạn từ đầu tiên này đều chỉ là các mômen có tính ý thể, nghĩa là *đã được vượt bỏ (aufgehoben)* theo đúng nghĩa của từ này: phủ định, bảo lưu và nâng cao.

- Diễn trình này của các mômen của Phương pháp từ sự phủ định trực tiếp (sự bắt đầu) cho đến tính phủ định tuyệt đối (sự phủ định của phủ định nơi sự kết thúc) thông qua tính phủ định phản tư (sự tiến lên) cho phép Ý niệm tư biện nắm bắt sự vận động của Khái niệm của chính nó trong sự năng động và sự cố kết của tính tuần hoàn của nó. Ta hãy xem lại diễn trình: Khái niệm của Ý niệm tư biện đã "làm gì" với tư cách là linh hồn sống động của Phương pháp, và, qua đó, của mọi nội dung?

- Thoạt đầu, Khái niệm là *tồn tại-tự-mình* (§238). Nhưng, trong việc *tiến lên*, nó tự dị biệt hóa (§239), và, như là tính phủ định tuyệt đối, nó là sự phủ định đối với sự phân biệt này và, do đó, quay trở lại với sự trực tiếp, với sự khẳng định nguyên thủy của nó với tư cách là sự thải hồi việc trung giới (nghĩa là phủ định sự phân biệt và phủ định cái phủ định: §242). Nói ngắn, xuất phát từ cái tồn tại-tự-mình, Khái niệm "kết luận" với chính mình thông qua sự phân biệt và thải hồi sự phân biệt.

- Nhờ vào sự phát triển này, Khái niệm *đã được thực hiện* như là Khái niệm. Nó tự thực hiện bằng cách triển khai sự khác biệt hay

thiết định cái toàn thể của những tính quy định nối liền *sự trực tiếp ban đầu* với *sự trực tiếp sau cùng* của nó. Trong sự triển khai này, thay vì tự đánh mất chính mình, nó bao hàm *cái tồn tại-được thiết định* của những tính quy định của nó trong cái *tồn tại-cho-mình* của nó (§95), tức trong sự tự do vô hạn.

- Nói khác đi, trong chừng mực là sự vận động tuyệt đối đi từ *cái tồn tại-tự mình* sang cái *tồn tại-cho-mình* bằng cách thiết định và phủ định cái *tồn tại-được thiết định* của mình, Khái niệm về Phương pháp là Khái niệm đã hoàn toàn *được thực hiện*, tức là bản thân *Ý niệm* của Phương pháp, vì Ý niệm không gì khác hơn là bản thân Khái niệm trong chừng mực nó chứa đựng và bao hàm hình thái đã phát triển của tồn tại-hiện có của nó (§213) ở trong tính ý thể.

- Nhưng, qua đó, Ý niệm tư biện lại trở về với điểm xuất phát. Bởi vì, từ giác độ của Ý niệm tư biện, *sự bắt đầu* là một sự khẳng định trực tiếp trừu tượng được tiền-thiết định cho chính mình mà thôi. Còn ở đây, *sự kết thúc* của sự phát triển của Phương pháp lại là tính phủ định tuyệt đối, thiết định sự bắt đầu chỉ như là mômen phủ định của sự trực tiếp. Như thế, *trong trình tự của sự trình bày*, sự kết thúc là mômen sau cùng, nhưng, *trong Phương pháp*, tức cho bản thân Ý niệm tư biện, nó lại chính là cái *Thứ Nhất một cách tuyệt đối (absolut Erstes / what is absolutely First / l'absolument Premier)* chứ không phải là cái Thứ nhất *tương đối* như là sự bắt đầu.

- Vậy, Ý niệm về Phương pháp không phải là *kết quả* phiến diện của Phương pháp mà là cái Thứ nhất một cách tuyệt đối, theo nghĩa là sự *tiêu biến* của *vẻ ngoài*. Điều này không có nghĩa rằng không có sự bắt đầu đối với Ý niệm. Trái lại, sự bắt đầu (tương đối) là một mômen cần thiết và tất yếu (notwendig / necessary / nécesscaire) của Phương pháp, bởi Ý niệm chỉ có thể là sự tự-quy định tuyệt đối khi trở về lại với mình một cách trung giới bằng sự phủ định sự trực tiếp của cái bắt đầu. Như thế, bản thân sự bắt đầu cũng không phải là một vẻ ngoài đơn giản, vì lẽ nó được thiết định một cách *hiện thực* bởi tính phủ định tuyệt đối này, tức bởi sự tự-quy định vô hạn của Ý niệm. Cũng thế, Ý niệm tuy đúng là kết quả của Phương pháp, nhưng nếu bảo nó chỉ là một kết quả thì lại là một sai lầm, vì, thoát thai từ sự bắt đầu, Ý niệm chỉ thoát thai *từ chính mình*, và, theo nghĩa đó, nó không phải là kết quả

mà là sự bắt đầu *tuyệt đối*, vì bản thân nó thiết định sự bắt đầu trực tiếp như là cái được tiền-thiết định sẽ tiêu biến đi trong tiến trình tự khẳng định. Sự tiêu biến gấp đôi của sự bắt đầu (như là cái trực tiếp đơn thuần và như là kết quả đã được trung giới của Ý niệm sau cùng) cho thấy bản chất đích thực duy nhất của Phương pháp, đó là *sự tuần hoàn tuyệt đối* và *sự có mặt khắp nơi* của Ý niệm, trong khi sự bắt đầu chỉ là sự bắt đầu và sự kết thúc chỉ là sự kết thúc, và sự tiến lên và sự quay trở lại chỉ là các vẻ ngoài hữu hạn của sự vận động vô hạn này.

- Tóm lại, sự kết thúc của Phương pháp, tức Khái niệm-đã-được-thực hiện hay Ý niệm, là sự nhận thức mà Ý niệm-tuyệt đối có về Ý niệm, tức về chính mình như là *cái Toàn thể DUY NHẤT VÀ ĐỘC NHẤT (die Eine Totalität)*, vừa tuyệt đối tự do với tư cách là tồn tại-cho-mình vô hạn, vừa có mặt khắp nơi trong từng mỗi mômen của nó, nghĩa là trong sự bắt đầu và trong *mọi* sự bắt đầu, trong sự tiến lên và trong *mọi* sự tiến lên, trong sự kết thúc và trong *mọi* sự kết thúc.

Tiểu đoạn sau (§243), – thực chất là tiểu đoạn "kết thúc" của Khoa học Lôgíc – sẽ nhấn mạnh sự có mặt phổ biến hay sự phổ hiện (Omnipresenz: có mặt khắp nơi) của Ý niệm trong những mômen của nó, đúng theo hình ảnh: Ý niệm như là vòng tròn của những vòng tròn.

§243

Bằng cách ấy, Phương pháp không phải là hình thức bên ngoài mà là linh hồn và Khái niệm của nội dung. | Nó chỉ được phân biệt với Khái niệm trong chừng mực những mômen của *Khái niệm*, mỗi cái nơi chính nó và trong tính quy định của nó, đạt tới chỗ chúng xuất hiện ra như là toàn thể của Khái niệm. Vì lẽ tính quy định này, hay nội dung, dẫn bản thân nó, cùng với hình thức, quay trở lại với Ý niệm, nên Ý niệm thể hiện chính mình như là một Toàn thể *có hệ thống*; Toàn thể có hệ thống này chỉ là *Một* Ý niệm. | Những mômen đặc thù của nó *tự-mình* là cùng một Ý niệm, và cũng thế, thông qua phép biện chứng của Khái niệm, chúng tạo ra *sự tồn tại-cho-mình* đơn giản của Ý niệm. –

Kết quả là: Khoa học [lôgíc] "kết luận" bằng cách nắm bắt Khái niệm của chính nó như là Khái niệm của Ý niệm thuần túy vốn là Ý niệm cho nó.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §243

- Tiểu đoạn §237 đã thiết lập sự đồng nhất cụ thể của nội dung và hình thức trong Ý niệm-tuyệt đối, và cho thấy rằng ở đây, hình thức không gì khác hơn là bản thân *sự vận động của nội dung* chứ tuyệt nhiên không phải là một tính hình thức ngoại tại nào đó được áp đặt lên nội dung bởi một sự phản tư chủ quan. Vậy, hình thức duy nhất ở đây là tính cơ động thuần túy của *diễn trình* của nội dung của nó, tức, tương ứng với nghĩa từ nguyên của chữ "*Phương pháp*" của nội dung.

- Tính tuyệt đối này của *Phương pháp* gắn liền với sự phát triển của ba mômen của Phương pháp tư biện, đó là sự bắt đầu, sự tiến lên và sự kết thúc. Nếu, ở một cách hiểu nào đó, ta xem biện chứng của sự bắt đầu như là biện chứng của lĩnh vực *Tồn tại*, biện chứng của sự tiến lên là của *Bản chất* và của sự kết thúc là của *Khái niệm* thì cũng cần nhấn mạnh rằng cả ba mômen này của Phương pháp đều gắn liền không thể tách rời ở bất kỳ một điểm nút lôgíc nào. Như thế, nếu xem Ý niệm tư biện như một *đời sống* được thâm nhập hoàn toàn bởi hoạt động của Khái niệm (§235) thì Ý niệm-tuyệt đối là một *tính chủ thể* vô hạn như một "sinh thể" mà các mômen của Phương pháp của nó không đồng nhất với bất kỳ "cơ phận" nào của "thể xác" (tức của "nội dung" của nó), trái lại, Phương pháp, trong tính toàn thể của nó, là linh hồn bên trong và có mặt khắp nơi của "thể xác" này và là Khái niệm thuần túy của nội dung này (§216).

- Tuy nhiên, sự đồng nhất tuyệt đối này giữa nội dung của Ý niệm-tuyệt đối và hình thức phương pháp của nó là một sự đồng nhất *cụ thể*, nghĩa là, một sự đồng nhất bao hàm sự khác biệt (§116), tất nhiên không phải là một sự khác biệt hữu hạn hay một sự sai khác mà là một sự dị biệt hóa có tính ý thể, hay, nói cách khác, một sự dị biệt hóa *chính mình* (§237). Theo nghĩa ấy, Ý niệm là "toàn thể" (Totalität) vì một *cái toàn thể* là cái mà bản thân mỗi mômen là cái toàn bộ (§§160, 192). Nhưng, trong chừng mực

hình thức phương pháp biểu lộ tính phủ định tuyệt đối của nó không chỉ trong việc triển khai rộng rãi các mômen được dị biệt hóa của nội dung mà còn quy chúng lại vào trong sự thống nhất tự do và năng động của Ý niệm, thì Ý niệm không chỉ thể hiện hay trình bày *(stellt sich dar / s'expose)* như là cái toàn thể mà, chính xác hơn, còn như cái toàn thể *có hệ thống*, tức như cái toàn thể được hợp nhất hóa một cách mạch lạc, là nơi Ý niệm tự khẳng định sự tự do của mình một cách cụ thể. Cái toàn thể có hệ thống này chỉ là *MỘT Ý niệm duy nhất* ("nur *Eine* Idee" / "only *One* Idea" / une Idée *une*) chứ không phải một sự đa tạp vô trật tự của *những* Ý niệm. Tất nhiên, cái Một-Ý niệm này là vòng tròn của những vòng tròn tạo nên chuỗi nội dung của nó, và, theo nghĩa đó, mỗi mômen đặc thù của Một-Ý niệm cũng là bản thân Ý niệm này một cách *tự mình* hay tiềm năng. Nếu mỗi mômen đặc thù của Một-Ý niệm duy nhất tự hào chứa đựng trong mình cái toàn thể của Ý niệm, thì mỗi vòng tròn nhất định ấy đều quy về tính tuyệt đối và tính vô hạn của Ý niệm do tính phủ định của hình thức phương pháp: mỗi vòng tròn của nội dung chuyển sang vòng tròn kế tiếp theo nghĩa sự kết thúc của nó là sự bắt đầu của một cái khác, và, khi vượt bỏ một cách biện chứng cái này trong cái kia, chúng thải hồi tính đặc thù trừu tượng của mình để chỉ tạo nên một chuỗi duy nhất của sự tự do vô hạn của Ý niệm. Nói ngắn, những mômen đặc thù của Một-Ý niệm tuy là bản thân Ý niệm ấy một cách tự-mình, nhưng, do phép biện chứng của Khái niệm đã ý thể hóa chúng, chúng tự phai tàn đi để làm cho cái *tồn tại-cho-mình* của Ý niệm *xuất đầu lộ diện (hervorbringen)*. Đó chính là đỉnh cao của Phương pháp: càng phát triển phong phú về nội dung, Ý niệm tư biện càng tập trung sự phức tạp vô kể này vào trong tính đơn giản vô hạn của sự tự do của Ý niệm, vào trong *tính chủ thể* của "nhân cách" thuần túy của Ý niệm.

- Ta có thể mở một ngoặc đơn ở đây để lưu ý vài điểm khác biệt, thậm chí mâu thuẫn cơ bản giữa quan niệm của Hegel về Ý niệm-tuyệt đối như là Phương pháp biện chứng với quan niệm của Lôgíc học hình thức truyền thống. Theo Hegel, Ý niệm-tuyệt đối xuất phát từ *tính chủ thể*, tức từ Khái niệm như là *tính phổ biến cụ thể*. Điều này có nghĩa, tính phổ biến chứa đựng những cái đặc thù mâu thuẫn với nhau *ở trong* chính mình. Điều này hoàn toàn ngược lại với các quy luật của lôgíc học hình thức, theo đó, cái đặc thù được thâu gồm vào *dưới* cái phổ biến chứ không phải được chứa đựng *ở trong* cái phổ biến, bởi nếu thế, cái phổ biến ắt

sẽ chứa đựng những đặc điểm mâu thuẫn nội tại. Vì thế, theo Lôgíc học truyền thống, những Khái niệm phổ biến là nghèo nàn hơn về nội dung và trừu tượng hơn những Khái niệm đặc thù, bởi trong chúng, những đặc điểm đặc thù đã được trừu tượng hóa hay tước bỏ. Một khác biệt nữa với Lôgíc học hình thức là ở chỗ Hegel cho rằng sự mâu thuẫn lôgíc là có thể suy tưởng được một cách có ý nghĩa, trong khi, với Lôgíc học hình thức, đó là một Khái niệm trống rỗng và vô nghĩa. Đây là các khó khăn lớn trong khuôn khổ của học thuyết của Hegel về Ý niệm.

- Trở lại với Hegel, Khoa học Lôgíc kết thúc với tư tưởng về Ý niệm tư biện như là Ý niệm thuần túy, tức như là tư tưởng về chính mình, bởi khoa học không gì khác hơn là hành vi tư duy này của Ý niệm. Nói cách khác, Khoa học kết thúc ở việc nắm bắt Khái niệm về chính nó như về Ý niệm thuần túy, vì hành vi của khoa học là bản thân Ý niệm thuần túy, và, đối tượng của khoa học cũng chính là Ý niệm. Vậy, khi suy tưởng về Ý niệm-tư biện, khoa học tự nắm bắt chính mình dựa theo Khái niệm của chính nó. Nói gọn, bản thân Ý niệm-tuyệt đối hay tư biện là Khoa học Lôgíc.

- Cho tới nay, Khoa học Lô gíc đã xuất hiện ra như là khoa học mà ta có *về* Ý niệm lôgíc. Nhưng, phương diện hiện tượng hay hiện tượng học này của sự phát triển của khoa học nay đã được vượt bỏ, và sự phản tư *của ta* từ bên ngoài rút cục có thể phai tàn đi trước "Khoa học Lôgíc" *là* Ý niệm-tuyệt đối cho chính nó và bởi chính nó. Trong sự hoàn tất tối hậu này của Ý niệm tư biện, mọi sự phản tư chủ quan cũng như mọi nội dung đặc thù đều tự ý thể hóa trong hành vi tuyệt đối của Ý niệm-tuyệt đối tồn tại-cho-mình. Tóm lại, trong Chân lý tuyệt đối của nó, Ý niệm tư biện hay Khoa học Lôgíc không còn là cái Biết về bất kỳ một nội dung hữu hạn nào nữa. Nó hoàn toàn và đơn thuần là *khoa học của khoa học*.

S393 **§244**

***Được xem xét* dựa theo sự *thống nhất* này mà nó có với chính nó, Ý niệm tồn tại *cho-mình* là *việc trực quan*, và Ý niệm-trực quan là giới *Tự nhiên*. Nhưng, với tư cách là sự**

trực quan, Ý niệm được thiết định trong sự quy định phiến diện của sự trực tiếp hay của sự phủ định, thông qua sự phản tư ngoại tại. Tuy nhiên, sự *Tự do* tuyệt đối của Ý niệm lại là: nó không đơn thuần *chuyển sang sự sống*, cũng không để cho sự sống *ánh hiện* ở bên trong nó như là nhận thức hữu hạn, mà là: trong Chân lý tuyệt đối về chính mình, nó tự *quyết định buông thả*[a] cái mômen của tính đặc thù của chính mình hay của việc quy định ban đầu và sự tồn tại khác, nghĩa là, buông thả *Ý niệm trực tiếp* như là *sự phản chiếu*[b] của nó, *ra khỏi chính mình một cách tự do*, [hay nói khác đi], tự buông thả chính mình như là *giới Tự nhiên*.

Giảng thêm:

Bây giờ, ta đã quay trở lại với Khái niệm của Ý niệm mà ta đã bắt đầu. Đồng thời, sự quay trở lại này với chỗ bắt đầu là một bước tiến lên. Ta đã bắt đầu với tồn tại, với tồn tại *trừu tượng*, trong khi bây giờ ta có *Ý niệm* như là *tồn tại*; và, Ý niệm *tồn tại* [đơn thuần] chính là **giới Tự nhiên**.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §244

- "*Khoa học Lôgíc*" kết thúc ở tiểu đoạn §243. Tuy nhiên, vì Chân lý sát cận của Ý niệm lôgíc là bước chuyển của nó sang *giới Tự nhiên*, cũng như *Khoa học Lôgíc* sẽ chuyển sang *Triết học về Tự nhiên*, nên ta cần tìm hiểu ngắn gọn về ý nghĩa của bước chuyển này trong §244. Đây là bước chuyển khá tối tăm, khó hiểu và đặt ra yêu cầu phải tiếp tục theo dõi triết học tư biện của Hegel về *Tự nhiên* (Bách khoa thư, tập II) và sau đó, về *Tinh thần* (tập III).

---

[a] sich entschließt frei aus sich zu entlassen / it resolves to release out of itself into freedom; [b] Widerschein / reflection.

- Với tư cách là Khái niệm tự nhận thức chính mình như là Khoa học Lôgíc, Ý niệm-tuyệt đối là *cho-mình* một cách tuyệt đối và vô hạn (§243). Và, trong quan hệ này, thực ra Ý niệm-tuyệt đối đã là *Tinh thần (Geist / Spirit / Esprit)*, bởi Tinh thần, theo Hegel, chính là sự hiện hữu *chủ quan* của Ý niệm tuyệt đối (tập II, §247). Tuy nhiên, ở đây, mômen "tinh thần" của Ý niệm-tuyệt đối vẫn còn khép kín trong tính phổ biến đơn giản của Ý niệm lôgíc như là tư tưởng thuần túy về chính mình, những rồi sẽ đến lúc (trong *Triết học về Tinh thần*, tập III), khoa học sẽ tư duy về hành vi của cái cho-mình *cá biệt* của Ý niệm. Trước mắt, cái cho-mình tuyệt đối này mới chỉ được lĩnh hội như là mômen của *Ý niệm lôgíc*, còn gắn liền trực tiếp với mình và trong *sự thống nhất* với mình. Bây giờ, ta hãy xét mômen này của Ý niệm.

- Là Ý niệm thuần túy, Ý niệm từ nay là *sự thống nhất* tuyệt đối giữa Khái niệm của nó và thực tại của nó. Nghĩa là, nó lại tự thiết định trong sự trực tiếp của *tồn tại*. Cái tồn tại mà ta đã vạch rõ như là sự trừu tượng thuần túy ở bước đầu tiên của Lôgíc học (§87) nay trở thành *sự trực tiếp thuần túy*, trong đó Ý niệm lột bỏ hết mọi sự hữu hạn trước đây để tương ứng *trực tiếp* với mình. Nói cách khác, tương ứng với Phương pháp, cái tồn tại trực tiếp này bây giờ được thiết định như là cái tiền-thiết định (§238), không còn *chỉ là* tồn tại thuần túy của lúc ban đầu. Tuy là tồn tại, nhưng đây là quan hệ đơn giản với mình, là tồn tại của Khái niệm tự nhận thức chính mình, là tồn tại được lấp đầy; nói gọn: không phải là tồn tại thuần túy mà, như Hegel nói, là *tồn tại của Ý niệm*.

- Ở đây có hai cách tiếp cận: *của ta* và *của bản thân Ý niệm-tuyệt đối*. Theo cách xem xét *của ta*, Ý niệm-tuyệt đối là việc lĩnh hội chính mình bằng tư tưởng (§236) trong tính diễn trình của tính phủ định tuyệt đối (§215), tức, trong tính tuần hoàn cơ động vô hạn của diễn trình phương pháp của chính nó (§§242, 243). Song, *sự trực tiếp* trong đó Ý niệm tương ứng với mình lại chính là sự phủ định đối với tính cơ động thuần túy này: sự trực tiếp là quan hệ trừu tượng với mình, là tính khẳng định tĩnh tại, là sự thống nhất và đồng nhất với mình một cách *chết cứng*. Tất nhiên, trong sự trực tiếp này (như là sự phủ định đối với sự trung giới tuyệt đối), Ý niệm vẫn là Ý niệm, vẫn là sự nắm bắt sự thống nhất tuyệt đối của Khái niệm của nó và tính khách quan của nó, nhưng, với tư cách là Ý niệm trực tiếp, nó là sự nắm bắt bản thân nó *một cách trực tiếp*, nghĩa là, việc nắm bắt *một cách trực quan* chứ

không còn *một cách tư duy* nữa, bởi trực quan là nhận thức được quy định nhất định *một cách trực tiếp* (xem lại tương quan giữa trực quan, biểu tượng và tư tưởng trong §223). Nói tóm, Ý niệm trực tiếp, xét như Ý niệm trực tiếp, là một *sự trực quan (Anschauen / intuiting / intuitionner)*. Trong sự trực quan *ngoại tại* này, Ý niệm không còn lĩnh hội tính khách quan của nó như là sự triển khai của nội dung lôgíc của nó nữa, trái lại, nắm bắt tính khách quan dựa theo hình thức thuần túy của sự trực quan *cảm tính*: đó là *KHÔNG GIAN*. Và, Ý niệm cũng không còn lĩnh hội Khái niệm của nó như là tính năng động của Tự ngã của chính mình, mà nắm bắt Khái niệm của nó dựa theo hình thức trừu tượng khác của trực quan cảm tính, đó là *THỜI GIAN*. Nói tóm, nếu Ý niệm-*cho-mình được xem xét* (bởi chúng ta) dựa theo *sự thống nhất với mình*, nó là một *sự trực quan*; và, Ý niệm trực quan (như là Không gian và Thời gian) chính là *giới TỰ NHIÊN*. (Nếu xét Ý niệm-tuyệt đối dựa theo các phạm trù tâm lý học (§247, tập II) của sự trực quan, biểu tượng và tư tưởng, thì có thể nói Tự nhiên là Ý niệm như là trực quan; Tinh thần hữu hạn là Ý niệm như là sự hình dung bằng biểu tượng, còn Ý niệm lôgíc như là Tinh thần tuyệt đối, tức như Ý niệm tư duy).

- Là sự trực quan, tức, là Tự nhiên, Ý niệm-tuyệt đối bị thiết định trong tính quy định phiến diện của sự trực tiếp hay của sự phủ định, bởi sự trực tiếp đang tồn tại đơn thuần của Ý niệm-tự nhiên là sự phủ định đối với tính cơ động lôgíc và tinh thần, để rồi, qua sự phát triển tiếp tục của Ý niệm, với sự phức tạp hóa và chủ thể hóa ngày càng gia tăng của Tự nhiên, nhất là với sự xuất hiện của Tinh thần cùng với sự triển khai của Tinh thần trong tôn giáo, triết học và Khoa học Lôgíc, sự phát triển ấy sẽ không gì khác hơn là *sự phủ định của sự phủ định này*, và, qua đó, là sự giải phóng về Tinh thần của Ý niệm-tuyệt đối, qua đó Ý niệm-tuyệt đối tự giải thoát khỏi tồn tại tự nhiên và cũng không còn đơn thuần có tính lôgíc của tồn tại được suy tưởng.

- Tuy nhiên, trong chừng mực *ta* đã *xem xét* Ý niệm dựa theo mômen *trực tiếp* của sự thống nhất với mình, tức trong chừng mực ta đã xem xét nó như là Ý niệm-trực quan, thì Ý niệm chỉ bị thiết định trong tính quy định phiến diện của sự trực tiếp và của sự phủ định là do một sự phản tư chủ quan từ bên ngoài (của ta). Ta đã nắm lấy Ý niệm trong sự trực tiếp của nó, và khẳng định rằng nó là Ý niệm-trực quan, rồi, khi so sánh các đặc điểm của Ý

niệm-trực quan này với các đặc điểm của Khái niệm được tiền-thiết định về giới Tự nhiên, ta tuyên bố rằng Ý niệm-trực quan chính là giới Tự nhiên và, như thế, Ý niệm-tuyệt đối, trong chừng mực là sự trực tiếp, chính là cái gì đã bị thải hồi, hay còn bị phản tư trong cái khác ngoại tại của nó, tức, trong Ý niệm-Tự nhiên là sự đối lập của nó.

- Nhưng, ta không được quên rằng *bản thân* Ý niệm-tuyệt đối là tự do một cách *tuyệt đối* và rằng sự tự do tuyệt đối của nó *đã là* sự tự do tuyệt đối của Tinh thần, và, Tinh thần là cái duy nhất tạo ra sợi dây liên kết thật sự có tính ý thể giữa Ý niệm lôgíc và giới Tự nhiên. Nói khác đi, sợi dây liên kết của Ý niệm-tuyệt đối với hình thức tự nhiên của sự trực tiếp của nó chỉ có thể được suy tưởng bằng các hạn từ của *sự tự do* hay của *Khái niệm*, chứ không phải bằng các hạn từ của sự phản tư hay của sự quá độ (§240). Ta chỉ được phép *tạm thời* sử dụng các hạn từ chung chung của sự *"trở thành"*, chẳng hạn để nói rằng: Ý niệm-tuyệt đối "trở thành" Ý niệm trực tiếp, và, qua đó, "trở thành" giới Tự nhiên; rằng nó "trở thành" sự sống, vì Ý niệm trực tiếp là sự sống (§216) (tất nhiên không còn là sự sống thuần túy lôgíc mà là sự sống tự nhiên). Nhưng, chính vì Ý niệm-tuyệt đối là sự tự do đã hoàn tất (§§160 và 236), nên *sự tự do* tuyệt đối của Ý niệm chính là ở chỗ nó không *chuyển sang (übergehen / pass over / passer) sự sống* (§§161, 240, cũng không *tự-phản tư* bằng cách ánh hiện trong sự sống và để sự sống ánh hiện trong nó (tức trong Ý niệm) như trong trường hợp của sự nhận thức *hữu hạn*, khi Ý niệm đã tiền-thiết định một cách phiến diện sự sống tự nhiên như là một thế giới có sẵn, được cho mà nó chỉ còn việc cải biến một cách thực hành thông qua nhận thức lý thuyết (§223). Vậy, việc *"trở thành"* giới Tự nhiên không phải là hạn từ của sự chuyển sang, cũng không phải của sự phản tư mà là hạn từ của *một hành động tự do*, qua đó Ý niệm-tuyệt đối *tự tiếp tục* ở trong cái tồn tại-khác tuyệt đối của mình.

  Nói theo kiểu Hegel, trong Chân lý tuyệt đối của chính mình, tức trong Chân lý tuyệt đối như là bản thân nó với tư cách là Ý niệm tư biện (§236), và, với tư cách là Tinh thần, Ý niệm *tự quyết định (sich entschliesst / resolves to / se décide)* "sáng tạo" ra giới Tự nhiên một cách tự do. "Quyết định" này không được hiểu theo nghĩa là sự tùy tiện, mà chỉ nói lên tính cách *đột ngột*, hoàn toàn *thanh tân*, qua đó sự phát triển tự do không còn ở trong lĩnh vực

phổ biến của Logos thuần túy, trái lại, là "quyết định sáng tạo" để tự mở ra sự hiện hữu tự nhiên cho chính mình.

- Theo Hegel, đây là "quyết định" một cách vĩnh cửu để Ý niệm-tuyệt đối giải phóng mômen của tính đặc thù của nó, bằng cách *"buông tha"* hay *"trả tự do" (entlassen / to release / délaisser)* cho mômen này đi ra khỏi chính mình và có sự tự trị của riêng nó.

  Ta lưu ý rằng: với tư cách là Ý niệm lôgíc, Ý niệm-tuyệt đối của Tinh thần là thế giới của *tư tưởng thuần túy*, nên mọi tính đặc thù trong nó – cũng như mọi tính cá biệt – đều lập tức được thu hồi vào trong tính phổ biến trong suốt của tư duy. Nhưng, ở đây, sự phủ định đối với Ý niệm-tuyệt đối, tức Ý niệm trong sự trực tiếp của nó hay cái tồn-tại khác triệt để là giới Tự nhiên không còn là một sự phủ định hay một tính quy định xét như một *tính đặc thù* ở bên trong Ý niệm lôgíc. Nói khác đi, đây không còn là cái tồn tại trực tiếp hiểu theo kiểu ý thể trong Logos thuần túy mà là của Logos trong chừng mực nó tồn tại *thực sự* trong sự trực tiếp của giới Tự nhiên. Tất nhiên, Ý niệm-tuyệt đối (và nhất là ở giai đoạn cuối cùng của thế giới cụ thể hay cá biệt của Tinh thần), với tư cách là Tinh thần, sẽ tự tiếp tục một cách tự do trong tính tồn tại-khác tuyệt đối của Tự nhiên. Nhưng, trước mắt, chính khoảng cách tuyệt đối giữa tính phổ biến trừu tượng của Ý niệm lôgíc với tính đặc thù hoàn toàn khác của Tự nhiên là chất liệu nghiên cứu của khoa học, đồng thời, chính bản thân khoa học là sự minh chứng rằng: trong Tinh thần tự giác, mọi tính xa lạ, mờ đục của Tự nhiên-trực tiếp và của Tinh thần-hữu hạn đều đã và sẽ luôn luôn được vượt bỏ trong sự trong suốt vĩnh cửu với chính mình của Ý niệm tư biện!

- Trong khi chờ đợi có sự quy định tối hậu của Ý niệm như là Tinh thần (tập III của *Bách khoa thư*), tức, trong khi chờ đợi sự "phán đoán" tối hậu bằng cách thải hồi mọi sự tồn tại-khác để Ý niệm sẽ tự bộc lộ như là *Tinh thần-tuyệt đối*, thì "quyết định" của Ý niệm chính là việc "buông thả ra khỏi chính mình", tức ra khỏi *tính nội tại lôgíc* của nó cái mômen của tính đặc thù tuyệt đối; hay, theo cách nói ở §165 trước đây, "trả tự do" cho mômen của "phán đoán thứ nhất", của "sự quy định đầu tiên" (Bestimmung) hay của cái tồn tại-khác thực tồn đầu tiên bên ngoài lĩnh vực lôgíc của nó. Mômen này của tính đặc thù tuyệt đối của Ý niệm (tức Ý niệm-trực tiếp được "trả tự do") là *"hình ảnh-phản chiếu" (Wider-*

schein) của Tinh thần-tuyệt đối. Vì lẽ Ý niệm-trực tiếp (hay giới Tự nhiên) tuy là cái tồn tại-khác tuyệt đối của Ý niệm, nhưng thật ra là *bản thân* Ý niệm trong sự tồn tại-khác tuyệt đối *của mình*. Vì thế, dù khoảng cách giữa Ý niệm-lôgíc và Ý niệm-tự nhiên trực tiếp có triệt để, có tuyệt đối đến đâu, thì cái sau cũng không phải chỉ là "vẻ ngoài" hay "ánh tượng" *(Schein)* mà là *"hình ảnh-phản chiếu" (Wider-schein / reflection / contre-apparence hay reflet)* của cái trước.

- Trong sự phát triển xa hơn của Tự nhiên và của Tinh thần, "hình ảnh-phản chiếu" tự nhiên này sẽ ngày càng có sự vững chắc, đồng thời, sự mâu thuẫn ngoại tại của nó với Ý niệm lôgíc sẽ được "nội tại hóa" hay "nội tâm hóa" (Er-innerung / s'intérioriser) trong diễn trình suy tưởng nội tại của Tinh thần (tập III, Bách khoa thư). Nhưng, tính phủ định tuyệt đối (sự phủ định của phủ định) này của Tinh thần phải tiền-giả định một "quyết định" của Ý niệm "buông thả Ý niệm-trực tiếp ra khỏi chính mình" như là "hình ảnh phản chiếu" của mình với tư cách là giới Tự nhiên. Tại sao?

- Hegel sẽ trả lời: nếu giới Tự nhiên – như là sự phủ định đối với Logos – không có sự bền vững và sự tự trị, thì tính phủ định tuyệt đối của Tinh thần (tức sự phủ định đối với sự phủ định này) sẽ chỉ là một sự tự do *trống rỗng*. Bằng cách tự-phủ định như là Ý niệm-lôgíc thuần túy và sáng tạo ra giới Tự nhiên (mà Tinh thần sẽ là "sự phủ định" đối với Tự nhiên này), Tinh thần sẽ chỉ mở ra không gian và thời gian để, trong đó và qua đó, tự khẳng định sự tự do *cụ thể nhất* của mình một cách vô hạn. Ý niệm-lôgíc (mà ta đã theo dõi sự phát triển của nó trong tác phẩm này) là *tư tưởng thuần túy* về sự tự do. Nó chưa phải là sự tự do *hiện thực*, nhưng, không có nó thì cũng không thể có bất kỳ sự tự do *hiện thực* nào. Còn *Tinh thần* mới là bản thân *hành động* của sự tự do này.

  Trong viễn tượng ấy, cũng có thể nói toàn bộ học thuyết triết học của Hegel là học thuyết về sự Tự do. Chỉ có điều, đó là sự Tự do được lĩnh hội trong một diễn trình của sự phát triển tất yếu và có hệ thống!

BẢNG CHỈ MỤC TÊN RIÊNG VÀ THUẬT NGỮ
VIỆT - ĐỨC – ANH – PHÁP

ACHILLES: §§133-134

ADAM: §24

ánh hiện / scheinen / shine, seem / paraître: §112

trong cái khác / in Anderes / in the other / dans de l'autre: §§161, 240

ánh tượng, vẻ ngoài / Schein / shine, semblance / apparence: §112

ANSELM: §193

ARISTOTELES: về ý niệm, §§142-143; sứ mệnh con người, §§22-23; thuyết duy nghiệm, §§7-8, §§226-227; lôgíc học của, §§20-21, §§183-184, §§186-188; siêu hình học, §§36-37; về các triết gia trước Socrate, §§103-104; thần học, §140, §§234-237; về sự sống, §204, §§215-216

bản chất (tính) / wesentlich / essential / essentiel: §114

Bản chất / Wesen / essence / essence: (§83), §§111, 112

bản thể (tính) / Substanzialität / substantiality / substantialité

quan hệ về / của / –s-Verhältnis / relationship / (Rapport de –): §150

bản thể / Substanz / substance / substance: §§150, 151

bạo lực / Gewalt / power, violence / violence: §196

bắt đầu (cái) / Anfang / start, beginning / commencement: §88

bất tất, ngẫu nhiên (cái) / Zufälliges / something-contingent / contingent: §144

bất tất, ngẫu nhiên (tính, sự) / Zufälligkeit / contingency / contingence: §144

bên ngoài (cái) / Äusseres / appearance / extérieur: §137 sqq.

bên ngoài, ngoại tại / äussere / outer, outward, external / extérieure

tất yếu (tính, sự) / (Notwendigkeit) / (necessity) / (nécessité): §148

bên trong, nội tại (tính, cái) / Inneres / inside / intérieur: §137 sqq.

biện chứng (phép) / Dialektik / Dialectic / dialectique: §81

biện chứng (tính) / dialektische / dialectical / dialectique

(phương diện của cái lôgíc) / (Seite des Logischen) / (side of logical) / (côté – du logique): (§§79, 81)

biểu hiện ra bên ngoài (sự) / Äusserung / utterance, manifestation / extériorisation: §136

biểu lộ (sự) / Manifestation / manifestation / manifestation: §142, Nhận xét

bộ phận (các) / Teile / parts / parties: §135

cá biệt (tính) / Einzelnheit / singularity / singularité: §163

CAESAR, C. Julius: §§167-169

cái-gì-có-đó / Daseiendes / that which is there / étant-là: §90

cái-gì-đó / Etwas / something / Quelque-chose: §90

cấu tạo (sự) / Konstruktion / construction / construction: §231

Chân lý, sự thật / Wahrheit / truth / vérité: §213;

chất / Qualität / quality / qualité: §90

chất liệu / Material / material / matériau: §205

chất liệu / Materie(n) / matter / matière(s): §§126, 127

Một (chất liệu) / Eine (die) / One matter / une (la): §128;

và hình thức / und Form / and form / et forme: §129

chủ quan / subjektiver / subjective / subjectif

(Khái niệm) / (Begriff) / (Concept) / (Concept): §162

Chủ thể, chủ ngữ / Subjekt / subject / sujet: §§162, 163, 164, 166

chứng minh / Beweis / proof, demonstration / preuve: §231

chuyển sang (quá độ sang) cái khác / Übergehen in Anderes / passing-over (into the other) / transition (= passage) dans de l'autre: (§84), §§161, 240

CICERO, M. Tullius: consensus gentium, §§70-71

có / Haben / have / avoir: §125

cơ giới luận / Mechanismus / mechanism / mécanisme: §195

tuyệt đối / absoluter / absolute / absolu: §197;

dị biệt hóa / differenter / differentiated / différencié: §196;

hình thức / formeller / formal / formel: §195

cơ sở / Grund / ground, reason, basis / fondement: §§120, 121

con số / Zahl / number / nombre: §102

cụ thể (cái) / Konkrete (das) / concrete / concret (le): §164

cường độ / intensive / intensive / intensive

(lượng) / (Grösse) / (magnitude) / (grandeur): §103

đặc điểm / Merkmal / characteristic / caractéristique: §229

đặc thù (tính) / Besonderheit / particularity / particularité: §168

đặc thù / partikuläres / particular / particulier

(phán đoán) / (Urteil) / (judgment) / (jugement): §175, 2)

đại lượng / Quantum / quantum / quantum: §101

đại-tiền đề / Obersatz / major / majeure: §185

dạng thức / Figur / figure / figure

(dạng thức thứ nhất của suy luận) / (erste – des Schlusses) / (first of syllogism) / (syllogisme de la première –): §183

(dạng thức thứ hai của suy luận) / (zweite – des Schlusses) / (second of syllogism) / (syllogisme de la deuxième –): §186

(dạng thức thứ ba của suy luận) / (dritte – des Schlusses) / (third of syllogism) / (syllogisme de la troisième –): §187

đẩy (sự) / Repulsion / repulsion / répulsion: §97

DESCARTES, R: cogito, §§64-65, §§75-77; Ontologischer Beweis / Ontological Proof / preuve ontologique / lý chứng bản thể học, §§75-76, §193

dị biệt (hóa) / different (er, es) / differentiated / différencié

(cơ giới luận) / (Mechanismus) / (mechanism) / (mécanisme): §196;

(khách thể) / (Objekt) / (object) / (objet): §200

dị biệt (sự) / Differenz / difference / différence

về giới tính / (Geschlechts- –) / of the sexes / sexuelle: §220

diễn trình / Progress / progress, progression / progrès

đến vô hạn, vô tận / unendlicher (ins Unendliche) / ad infinitum / infini (à l'infini): §§93, 94

điều kiện / Bedingung / condition / condition: §§146, 148

định lý / Theorem / theorem / théorème: §231

định nghĩa / Definition / Definition / définition: §229

độ / Grad / degree / degré: §§103, 104

độ lớn (lượng) / Grösse / magnitude / grandeur: §99

gián đoạn / diskrete / discrete / discrète: §100;

trương độ / extensive / extensive / extensive: §103;

cường độ / intensive / intensive / intensive: §103;

liên tục / kontinuierliche / continuous / continue: §100

đối cực / Extreme / Extreme / extrêmes: §182

đối lập (sự) / Entgegensetzung / opposition / opposition: §119

đơn nhất / singuläres / singular / singulier

(phán đoán) / (Urteil) / (judgment) / (jugement): §175, 1)

đồng nhất (sự) (với mình) / Identität (mit sich) / identity with itself / identité (avec soi): §115

đồng nhất (tính) / identisches / identical / identique

(phán đoán) / (Urteil) / (judgement) / (jugement): §173

đúng thật (cái) / Wahre (das) / what is true / vrai (le): §213

đúng thật, đích thực (tính) / wahrhafte / genuine(ly), truly / véritable

vô hạn, vô tận (tính, sự, cái) / (Unendlichkeit) / (infinity) / (infinité): §95

được thiết định (sự) / Gesetztsein / positedness / être-posé: §116

EPICURUS: §§81-82

EVE: §24

FICHTE, J.G.: §42, §§60-61; §§94-95, §234; §§131-132; §194

giả thuyết (tính) / hypothetisch (er, es) / hypothetic / hypothétique

(suy luận) / (Schluss) / (syllogism) / (syllogisme): §191, 2);

(phán đoán) / (Urteil) / (judgment) / (jugement): §177, 2)

giác tính / Verstand / understanding / entendement: (§§79, 80), §226

suy luận của / –esschluss / syllogism / (syllogisme de l'–): §182

giải phóng / Befreiung / liberation / libération: §159

gián đoạn / diskrete / discrete / discrète

(độ lớn) / (Grösse) / (magnitude) / (grandeur): §100

giàu có (sự) / Reichtum / rich / richesse: §151

giới hạn / Schranke / restriction / borne: §92

giới tính / Geschlecht / sex / sexes

(dị biệt) / (–s-differenz) / (difference) / (différence des –): §220

giống / Art / kind, species, type / espèce: §§171, 177, 1)

giống nhau (sự) / Gleichheit / equality / ressemblance (= égalité ou parité): §117

GOETHE, J.W. von: §38; §24, §80, §140; §140

GROTIUS, H.: §7

HALLER, A. von: thi sĩ, §104, §140

hạn độ / Mass / measure / mesure: §§106, 107

hạn từ so sánh / Vergleichendes / make the comparision / (terme) comparant: §117

hạn từ trung gian / Mitte / middle term / moyen-terme: §182

hệ thống (tính) / systematische / systematic / systématique

(cái toàn thể) / (Totalität) / (totality) / (totalité): §243

HERACLEITUS: §12-13, §§88-89

HERDER, J.G. von: §136

hiện hữu (sự) / Existenz / existence / existence: §§122, 123

hiện thực / Wirklichkeit / actuality / effectivité: §§141, 142

hiện tượng / Erscheinung / appearance, phenomenon / phénomène (= apparition): §§130, 131

thế giới (hiện tượng) / (Welt der –) / world of / (monde du ou de l'–): §132

hình thức (đơn thuần) / formeller / formal / formel

(Khái niệm) / (Begriff) / (Concept) / (Concept): §162;

(cơ giới luận) / (Mechanismus) / (mechanism) / (mécanisme): §195

hình thức / Form / form / forme: §§128, 129, 133

hóa học (luận) / Chemismus / chemism / chimisme: §200

hóa học / chemischer / chemical / chimique

(tiến trình hóa học) / (Prozess) / (process) / (processus): §201

hoạt động / Tätigkeit / activity / activité: §§147, 148

thực hành / praktische / practical / pratique: §225;

lý thuyết / theoretische / theoretical / théorique: §225;

có mục đích / zweckmässige / purposive / finalité: §206

HOMER: §§133-134

hợp mục đích (tính) / zweckmässige / expedient / finalisée

(hoạt động) / (Tätigkeit) / (activity) / (activité): §206

hợp mục đích (tính, sự) / Zweckmässigkeit / purposiveness / finalité

bên ngoài / äusserliche / external / extérieure: §205

HOTHO, H.G.: §64

hư vô / Nichts / nothing / néant: §87

HUME, D.: §§39-41, §47, §50, §§53-54

hút (sự) / Attraktion / attraction / attraction: §98

hữu hạn (tính, sự) / endlich / finite / fini: §92

JACOBI, EH.: §63, §§64-65; §50, §61-63; §86, §153

JESUS (Christ): §19; §§20-21, §24

KAESTNER, A.G.: §98

KANT, I.: thảo luận chính, §§39-61; Vật-tự thân, §§43-46, §§124-125, §131; phê phán §10, §§39-42; "Tôi tư duy" §20, §§41-45; hiện tượng, §§39-40, §§45-46, §§58-60, §§60-61, §131; và Hume, §§40-41, §50, §§53-54; tầm quan trọng, §§41-42, §60; phán đoán, §42, §171; C.P.R., §§42-53; phạm trù, §§42-45; Nghịch lý, §§47-50; Thượng đế, §§48-53; Phê phán năng lực phán đoán, §§54-55; luân lý, §§51-55, §§58-60, §§94-95, §234; mục đích luận, §§54-58, §204, §234; sự vô hạn tồi, §60, §104; biện chứng pháp, §81; vật chất, §§97-98; tình thái, §§142-143; việc chia làm ba, §§229-230; học thuyết về phương pháp, §231

kết thúc (sự) / Ende / end / fin: §242

khả biến / veränderlich / alterable / variable (= altérable): §92

khả năng, khả thể / Möglichkeit / possibility / possibilité: §143

hiện thực / reale / real / réelle: §147

khác (cái) / Andere(s) (das) / the other / autre, Autre (l'): §§92, 93

khác (tồn tại) / Anderssein / otherness / être-autre: §91

khác biệt, phân biệt (sự, cái) / Unterschied / distinction, distinctness / différence: §116

trong chính mình / an sich selbst / in its own self / en soi-même: §118;

nhất định / bestimmter / determinate / déterminée: §118

khác nhau (sự, tính) / Verschiedenheit / Diversity / diversité: §117

khách thể / Objekt / object / objet: §§162, 193, 194

dị biệt hóa / differentes / differentiated / différencié: §§199, 200.

Khái niệm / Begriff / Concept / Concept: (§83), §§158-160

xét như là Khái niệm / als solcher / as such / comme tel: §163;

hình thức (đơn thuần) / formeller / formal / formel: §162;

chủ quan / subjektiver / subjective / subjectif: §162;

phán đoán về / của / (Urteil des –s) / (judgment of) / (jugement du –): §§177, 3), 178;

phổ biến (tính) của / (–s-Allgemeinheit) / (universality) / (universalité du –): §§171, 178

khẳng định (cái) / Positive (das) / positive / positif (le): §§119, 120

khẳng định / assertorisches / assertoric / assertorique

(phán đoán) / (Urteil) / (judgment) / (jugement): §178

khẳng định (tính) / positives / positives / positif

(phán đoán) / (Urteil) / (judgment) / (jugement): §172, 1)

không-bản chất (cái) / Unwesentliche (das) / inessential / inessentiel (l'): §114

không-giống nhau (sự) / Ungleichheit / dissemblance / dissemblance (= inégalité ou disparité): §117

kích thích (sự) / Sollizitation / sollicitation / sollicitation: §136

KLOPSTOCK, FG.: §104

LALANDE, J.J.: §§62-63

LEIBNIZ, G. W. von: §§116-118; §121; §151, §194

liên tục (tính, sự) / Kontinuität / continuousness / continuité: §100

liên tục / kontinuierliche / continuous / continue

(độ lớn, lượng) / (Grösse) / (magnitude) / (grandeur): §100

loài / Gattung / genus, kind / genre: §§171, 177, 1)

(tiến trình của loài) / (Prozess der –) / (process of) / (processus du –): §§220, 221

loại trừ (sự, việc) / Ausschliessen / exclusion / exclusion: §97

LOCKE, J.: §§227-229

Lôgíc học / Logik / the Logic, logic / Logique: (§§18, 19)

lực / Kraft / force / force: §136

lượng / Quantität / quantity / quantité: §98

thuần túy / reine / pure / pure: §99

LUTHER, M.: §§6-7

lý thuyết (tính) / theoretische / theoretical / théorique

(hoạt động) / (Tätigkeit) / (activity) / (activité): §225

lý tính (cái) / Vernünftige / rational / rationnel

(phủ định) / (das Negativ- –) / (negatively rational side) / (le négativement- –): (§§79, 81);

(khẳng định) / (das Positiv- –) / (positively rational one) / (le positivement- –): (§§79, 82)

lý tính / Vernunft / reason / raison: §214

mất đi / Vergehen / disappear / disparaître: §88

mâu thuẫn / Widerspruch / contradiction / contradiction: §§114, 120

MOHAMMED: §112, §151

MOSES: §24

Một (cái) / Eins / One / Un: §96

MOZART, W.A: §140

mục đích luận / Teleologie / teleology / téléologie: §204 sqq.

mục đích, cứu cánh / Zweck / purpose / but: §§203, 204

(thực hiện (việc)) / (Realisieren des –es) / (realisation of) / (réalisation du –): §204

NEWTON, I.: §7, §98; §§136-137

ngẫu nhiên (bất tất) / Zufall / chance / hasard (= contingence): §144

nghi vấn / problematisches / problematic / problématique

(phán đoán) / (Urteil) / (judgment) / (jugement): §179, 2)

ngoại tại / äusserliche / external / extérieure

hợp mục đích (tính) / (Zweckmässigkeit) / (purposiveness) / (finalité): §205

nguyên nhân / Ursache / cause / cause: §153

tác động / wirkende / efficient / efficiente: §204

mục đích / (End–) / final / finale: §204

nhân qua (tính) / Kausalität / causation, causality / causalité

(quan hệ) / (–s-Verhältnis) / (relation of) / (Rapport de –): §152

nhận thức (tiến trình) / Erkennen / a process of cognition / connaissance (connaître): §§224, 225

xét như là nhận thức / als solches / as such / comme tel(le): §§225, 226

nhất quyết / kategorisch (er, es) / categorical / catégorique

(suy luận) / (Schluss) / (syllogism) / (syllogisme): §191, 1);

(phán đoán) / (Urteil) / (judgment) / (jugement): §177, 1)

Nhiều (cái) / Vielen (die) / the many / Plusieurs (le ou les): §97

nội dung / Inhalt / content / contenu: §133

và hình thức / und Form / and form / et forme: §133

PARMENIDES: §86, §104

phải-là / Sollen / ought, to have to be, to be supposed / devoir-être: §94

phân chia (sự) / Einteilung / division / division: §230

phán đoán / Urteil / judgment / jugement: §§165, 166

tất nhiên / apodiktisches / apodictic / apodictique: §179, 3);

khẳng định / assertorisches / assertoric / assertorique: §178;

về / của sự tất yếu / der Notwendigkeit / of necessity / de la nécessité: §177;

về / của Khái niệm / des Begriffs / of concept / du concept: §§177, 3), 178;

về / của tồn tại-hiện có / des Daseins / of being-there / de l'être-là: §172;

ly tiếp, phân đôi / disjunktives / disjunctive / disjonctif: §177, 3);

giả thiết / hypothetisches / hypothetical / hypothétique: §177, 2);

đồng nhất / identisches / identical / identique: §173;

nhất quyết / kategorisches / categorical / catégorique: §177, 1);

phủ định / negatives / negative / négatif: §§172, 2), 173;

đặc thù / partikuläres / particular / particulier: §175, 2);

khẳng định / positives / positive / positif: §172, 1);

nghi vấn / problematisches / problemate / problématique: §179, 2);

về chất / qualitatives / qualitative / qualitatif: §172;

đơn nhất / singuläres / singular / singulier: §175, 1);

vô hạn / unendliches / infinite / infini: §173;

"phổ biến" hay "tất cả mọi cái" / universelles / universal / universel: §175, 3);

về / của sự phản tư / (Reflexions- –) / reflection / de la réflexion: §174

phân đôi, ly tiếp / disjunktiv(er, es) / disjunctive / disjonctif

(suy luận) / (Schluss) / (syllogism) / (syllogisme): §191, 3)

(phán đoán) / (Urteil) / (judgment) / (jugement): §177, 3)

phân tích (pháp) / analytisch(e) / analytisch / analytique: §88

(phương pháp) / (Methode) / (method) / (méthode): §227

phản tư (sự) / Reflexion / reflection / réflexion: §112

trong cái khác / in Anderes / in the other / dans de l'autre: §112

trong mình / in sich / in itself / dans soi: §§112, 113

tính phổ biến của / –s- Allgemeinheit / universality / (universalité de la –): §175, 3);

suy luận về / của / –s-Schluss / syllogism / (syllogisme de La –): §190;

phán đoán về / của / –s-Urteil / judgment / (jugement de la –): §174

phát triển (sự) / Entwicklung / development / développement: §161

phổ biến (tính) / Allgemeinheit / universality / universalité: §163

của Khái niệm / (Begriffs- –) / of Concept / du concept: §§171, 178;

của sự phản tư / (Reflexions- –) / of reflection / de la réflexion: §175, 3)

phổ biến / universelles / universal / universel

(phán đoán) / (Urteil) / (judgment) / (jugement): §175, 3)

phủ định (cái) / Negative (das) / negative / négatif (le): §§119, 120

phủ định (sự) / Negation / Negation / négation: §91

phủ định (tính) / negative / negative / négative

vô hạn, vô tận (tính, sự) / (Unendlichkeit) / (infinity) / (infinité): §94

phủ định / negatives / negative / négatif

(phán đoán) / (Urteil) / (judgment) / (jugement): §§172, 2), 173

phương pháp / Methode / method / méthode

phân tích / analytische / analytic / analytique: §227;

tư biện / spekulative / speculative / spéculative: §237 sqq.;

tổng hợp / synthetische / synthetic / synthétique: §228

phương tiện / Mittel / means / moyen: §§206, 208

PILATE, Pontius: §19

PLATO: Ý niệm, §§142-143; sự hồi tưởng, §§65-67, §§161-162; phép biện chứng, §81, §121; Thượng đế, §92, §140

PROTAGORAS: §81

PYTHAGORAS: §104

Quan hệ / Verhältnis / relation / Rapport

tuyệt đối / absolutes / absolute / absolu: §133;

lực và sự thể hiện ra bên ngoài của nó / der Kraft und ihrer Äusserung / force and its utterance / de la force et de son extériorisation: §136;

của sự tương tác / der Wechselwirkung / of reciprocal action / de l'action réciproque: §154;

của cái toàn bộ và những bộ phận / des Ganzen und der Teile / the whole and the parts / du tout et des parties: §135;

của cái bên trong và cái bên ngoài / des Innern und des Äussern / what is inner and what is outer / de l'intérieur et de l'extérieur: §137;

của tính nhân quả / (Kausalitäts- –) / of causality / de causalité: §152;

của tính bản thể (Substanzialitäts- –) / of substantiality / de substantialité: §150

quy định (sự) / Bestimmung / determination / détermination: §91

quy định (tính) / Bestimmtheit / determinacy / détermination (déterminité): §90

quy luật, định luật / Gesetz / law / loi: §133

quy nạp (sự) / Induktion / induction / induction: §190, 2)

(suy luận) / (Schluss der –) / (syllogism of) / (syllogisme de l'–): §190, 2)

quy tắc / Regel / rule / règle: §108

ranh giới / Grenze / limit / limite: §92

RAPHAEL (Raffaello Sanzio): §140

REINHOLD, K.L.: §10

ROUSSEAU, J.J.: §163

SCHELLING, FW.J.: §24; §§229-230

SCHILLER, J.C.F von: §§54-55

SEXTUS EMPIRICUS: §§81-82

SHAKESPEARE, W.: §§133-134

sinh thể (cái) / Lebendigen / living being / vivant

(tiến trình của) / (Prozess des –) / (process of) / (processus du –): §217;

(bên trong nó) / (– – innerhalb seiner) / (inside itself) / (– – à l'intérieur de lui-même): §218;

(chống lại một tự nhiên (bản tính) vô cơ) / (– – gegen eine unorganische Natur) / (against an inorganic nature) / (– – contre une nature inorganique): §219

số lượng đơn vị / Anzahl / annumeration, annumerator / montant: §102

SOCRATES: §81, §121

SOLOMON, Vua: §19

SOLON: §§21-22

SPINOZA, B.: Bản thể, §151, §159, §§229-230; Thượng đế, §193; Vô-vũ trụ (thuyết), §50; Jacobi về, §61, §86; sự phủ định nhất định, §§90-91; sự tưởng tượng, §104; tình yêu thương, §§158-159; phương pháp, §§229-230, §231

sự sống / Leben / life / vie: §216

sự vật Ding / thing / chose: §§124, 125

Sự việc, bản thân Sự việc / Sache / matter, matter [itself], thing in question, thing [Sache] / Chose: §§147, 148

sức mạnh, quyền lực / Macht / might, power / puissance: §151

suy luận / Schluss / syllogism / syllogisme: §§180, 181

về tính toàn thể / der Allheit / of allness / de l'ensemble (= de la totalité): §190, 1);

loại suy, về sự tương tự / der Analogie / of analogy / de l'analogie: §190, 3);

của sự quy nạp / der Induktion / of induction / de l'induction: §190, 2);

về / của sự tất yếu / der Notwendigkeit / of necessity / de la nécessité: §191;

về / của tồn tại-hiện có / des Daseins / of being-there / de l'être-là: §183;

ly tiếp, phân đôi / disjunktiver / disjunctive / disjonctif: §191, 3);

giả thiết / hypothetischer / hypothetical / hypothétique: §191, 2);

toán học / mathematischer / mathematical / mathématique: §188;

về chất / qualitativer / qualitative / qualitatif: §183;

về lượng / quantitativer / quantitative / quantitatif: §188;

về / của sự phản tư / (Reflexions- –) / of reflection / de la réflexion: §190;

của giác tính / (Verstandes–) / of understanding / de l' entendement: §182;

dạng thức thứ nhất của / (erste Figur des –es) / first figure of / de la première figure: §183;

dạng thức thứ hai của / (zweite Figur des –es) / second figure of / de la deuxième figure: §186;

dạng thức thứ ba của / (dritte Figur des –es) / third figure of / de la troisième figure: §187

tác động, hậu quả / Wirkung / effect, operation / effet: §153

tập hợp chung lại (cái) / Zusammen / the ensemble / ensemble: §135

tất cả (tính), toàn thể (tính) / Allheit / allness / ensemble (= totalité): §§171, 175, 3)

suy luận về tính toàn thể, về tất cả / (Schluss der –) / (syllogism of) / (syllogisme de l'– ou la –): §190, 1)

tất nhiên / apodiktisches / apodictic / apodictique

phán đoán / (Urteil) / (judgment) / (jugement): §179)

tất yếu (sự, tính) / Notwendigkeit / necessity / nécessité: §147 sqq.

bên ngoài / äussere / external / extérieure: §148;

không bị che giấu / enthüllte / unveiled / dévoilée: §157;

được thiết định / gesetzte / posited / posée: §157;

suy luận về / của / (Schluss der –) / syllogism of / (syllogisme de la –): §191;

phán đoán về / của / (Urteil der –) / judgment / (jugement de la –): §177

thâu gồm / subsumieren / subsume / subsumer: §170

thế giới / Welt / world / monde: §§123, 132

của hiện tượng (của vẻ ngoài) / der Erscheinung / the appearance / du phénomène (= de l'apparition): §§130, 131

Thiện, Tốt (cái) / Gute (das) / good / Bien (le): §§225, 233

thiết định (được, đã được) / gesetzte / posited / posée

tất yếu (sự) / (Notwendigkeit) / (necessity) / (nécessité): §157

thống nhất (sự), nhất thể (cái), đơn vị (cái) / Einheit / unity, unit / unité: §§88, 100, 102

thụ động, bị động / passive / passive / passive

(bản thể) / (Substanz) / (substance) / (substance): §154

thuần túy / reine(s) / pure / pur(e)

(lượng) / (Quantität) / (quantity) / (quantité): §99;

(tồn tại) / (Sein) / (being) / (être): §86

thực hành / praktische / practical / pratique

(hoạt động) / (Tätigkeit) / (activity) / (activité): §225

thực tại / Realität / reality / réalité: §91

thực tồn / reale / real / réelle

(khả thể, khả năng) / (Möglichkeit) / (possibility) / (possibilité): §147

thuộc tính (các) / Eigenschaften / properties, features, attributes (of God) / propriétés: §125

thuộc tính, vị ngữ / Prädikat / predicate / prédicat: §166

thuộc về bản tính cố hữu / inhärieren / inhere / inhérer: §170

tiền đề (các) / Prämissen / premises / prémisses: §185

tiến lên (sự) / Fortgang / advance, progression, course ' / progression: §239

tiến trình / Prozess / process / processus: §215

hóa học / chemischer / chemical / chimique: §201;

của loài / der Gattung / of genus / du genre: §§220, 221;

của sinh thể / des Lebendigen / of living being / du vivant: §217;

bên trong chính mình / innerhalb seiner / inside itself / à l'intérieur de lui-même: §218;

chống lại một bản tính vô cơ / gegen eine unorganische Natur / against an inorganic nature / contre une natur inorganique: §219

tiểu-tiền đề / Untersatz / minor / mineure: §185

toàn bộ (cái) / Ganze (das) / the whole / tout (le): §135

toán học / mathematischer / mathematical / mathématique:

(suy luận) / (Schluss) / (syllogism) / (syllogisme): §188

toàn thể (tính, cái) / Totalität / totality / totalité: §§121, 160, 192, 193

có hệ thống / systematische / systematic / systématique: §243

tồi, sai lầm / schlechte / bad, spurious (infinity), wrongly / mauvaise

vô hạn, vô tận (tính, sự) / (Unendlichkeit) / (infinity) / (infinité): §94

Tồn tại / Sein / being / être: (§83), §84

thuần túy / reines / pure / pur: §86

tồn tại-tự-mình / An-sich-sein / being-in-itself / être-en-soi: §91

tồn tại-cho-cái-khác / Sein-für-Anderes / being-for-another / être-pour-de-l'autre: §91

tồn tại-cho-mình (sự, cái) / Fürsichsein / being-for-itself / être-pour-soi: §95

tồn tại-cho-một-cái / Sein-für-Eines / it is for One / être-pour-Un: §239

tồn tại-hiện có / Dasein / being-there, thereness / être-là: §89

(suy luận về / của) / (Schluss des –s) / (syllogism of) / (syllogisme de l'–): §183;

(phán đoán về / của) / (Urteil des –s) / (judgment of) / (jugement de l'–): §172

tổng hợp / synthetisch(e) / synthetic / synthétique: §88

(phương pháp) / (Methode) / (method) / (méthode): §228

trở thành (sự) / Werden / Becoming / le devenir: §88

trống rỗng (cái) / Leere (das) / void (the) / vide (le): §98, Nhận xét

trung giới (sự) / Vermittlung / mediation / médiation: §86

trung tâm (tính) / Zentralität / centrality / centralité: §196

tuyệt đối / absolute / absolute / absolue: §198

trung tâm / Zentrum / centre / centre: §§196, 197

tuyệt đối / absolutes / absolute / absolu: §198;

tương đối / relatives / relative / relatif: §§197, 198

trung tính (cái) / Neutrale (das) / neutral / neutre (produit): §201

trương độ, quảng tính / extensive / extensive / extensive

lượng (trương độ) / (Grösse) / (magnitude) / (grandeur): §103

trừu tượng / abstrakte / abstract / abstrait

(phương diện trừu tượng của cái Lôgíc) / (Seite des Logischen) / (side of logical) / (côté – du logique): (§§79, 80)

tư biện (cái) / Spekulative (das) / the speculative / spéculatif (le): (§§79, 82)

tư biện (tính) / spekulative / speculative / spéculative

(Ý niệm) / (Idee) / (Idea) / (Idée): §§235, 236;

(phương pháp) / (Methode) / (Method) / (méthode): §§237 sqq.

tự do (sự) / Freiheit / liberty / liberté: §§158, 160

tự-liên tục / kontinuieren (sich) / continues itself / continuer (se): §240

tương đối, tương quan / relatives / relative / relatif

(trung tâm) / (Zentrum) / (centre) / (centre): §§197, 198

tương tác, tác động qua lại (sự) / Wechselwirkung / reciprocal action / action réciproque: §154

tương tự (sự) / Analogie / analogy / analogie: §190, 3)

(loại suy) / (Schluss der –) / (syllogism of) / (syllogisme de l'–): §190, 3)

tùy thể (cái) / Akzidentelles / accidental / accidentel: §150

tùy thể (tính) / Akzidentalität / accidentality / accidentalité: §150

tùy thể / Akzidens / accident / accident: §150

tuyệt đối (cái) / absolut (er, e, es) / absolute / absolu(e)

(Ý niệm) / (Idee) / (idea) / (Idée): §§235, 236;

(cơ giới luận) / (Mechanismus) / (mechanism) / (mécanisme): §197;

(quan hệ) / (Verhältnis) / (relation) / (Rapport): §133;

(trung tâm) (tính) / (Zentralität) / (centrality) / (centralité): §198;

(trung tâm) / (Zentrum) / (centre) / (centre): §198

tỷ lệ, quan hệ / Verhältnis / relationship, ratio, perspective, situation / rapport

về lượng / quantitatives / quantitative / quantitatif: §105

vật tính / Dingheit / thinghood / choséité: §127

về chất / qualitativ(er, es) / qualitative / qualitatif

(suy luận về) / (Schluss) / (syllogism) / (syllogisme): §183;

(phán đoán về) / (Urteil) / (judgment) / (jugement): §172

về lượng / quantitativer / qualitativ / quantitatif

(suy luận về) / (Schluss) / (syllogism) / (syllogisme): §188;

(quan hệ về) / (Verhältnis) / (relation) / (rapport): §105

vô hạn, vô tận (tính, sự) / Unendlichkeit / infinity / infinité

phủ định / negative / negative / négative: §94

vô hạn, vô tận / unendlich(er, es) / infinite / infini

(diễn trình đến) / (Progress) / (progress) / (progrès): §§93, 94;

(phán đoán) / (Urteil) / (judgment) / (jugement): §173

vô-hạn độ (sự, tính) / masslos / measureless / sans-mesure: §109

WOLFF, C.: §231

ý muốn, ý chí / Wollen / want / vouloir (= volonté): §§225, 232

Ý niệm / Idee / Idea / Idée: §§18, 19, 83, §§162, 212-214

tuyệt đối / absolute / absolute / absolue: §§235, 236;

tư biện / spekulative / speculative / spéculative: §§235, 236

Ý thể (tính) / Idealität / ideality / idéalité: §95, Nhận xét

ý thể (tính) / ideell / ideal / idéel: §95, Nhận xét

ZENO (ở Elea): 88-89; §§103-104

BẢNG CHỈ MỤC TÊN RIÊNG VÀ THUẬT NGỮ
ĐỨC – ANH – PHÁP - VIỆT

absolut (er, e, es) / absolute / absolu(e) / tuyệt đối (cái)

(Idee) / (Idea) / (Idée) / Ý niệm: §§235, 236;

(Mechanismus) / (mechanism) / (mécanisme) / cơ giới luận: §197;

(Verhältnis) / (relation) / (Rapport) / quan hệ: §133;

(Zentralität) / (centrality) / (centralité) / trung tâm (tính): §198;

(Zentrum) / (centre) / (centre) / trung tâm: §198

abstrakte / abstract / abstrait / trừu tượng

(Seite des Logischen) / (side of logical) / (côté – du logique) / (phương diện trừu tượng của cái Lôgíc): (§§79, 80)

ACHILLES: §§133-134

ADAM: §24

Akzidens / accident / accident / tùy thể: §150

Akzidentalität / accidentality / accidentalité / tùy thể (tính): §150

Akzidentelles / accidental / accidentel / tùy thể (cái): §150

Allgemeinheit / universality / universalité / phổ biến (tính): §163

(Begriffs- –) / of Concept / du concept / của Khái niệm: §§171, 178;

(Reflexions- –) / of reflection / de la réflexion / của sự phản tư: §175, 3)

Allheit / allness / ensemble (= totalité) / tất cả (tính), toàn thể (tính): §§171, 175, 3)

(Schluss der –) / (syllogism of) / (syllogisme de l'– ou la –) / suy luận về tính toàn thể, về tất cả: §190, 1)

Analogie / analogy / analogie / tương tự (sự): §190, 3)

(Schluss der –) / (syllogism of) / (syllogisme de l'–) / (loại suy): §190, 3)

analytisch(e) / analytisch / analytique / phân tích (pháp): §88

(Methode) / (method) / (méthode) / (phương pháp): §227

Andere(s) (das) / the other / autre, Autre (l') / khác (cái): §§92, 93

Anderssein / otherness / être-autre / khác (tồn tại): §91

Anfang / start, beginning / commencement / bắt đầu (cái): §88

ANSELM: §193

An-sich-sein / being-in-itself / être-en-soi / tồn tại tự-mình: §91

Anzahl / annumeration, annumerator / montant / số lượng đơn vị: §102

apodiktisches / apodictic / apodictique / tất nhiên

(Urteil) / (jugement) / (jugement) / phán đoán: §179)

ARISTOTELES: về ý niệm, §§142-143; sứ mệnh con người, §§22-23; thuyết duy nghiệm, §§7-8, §§226-227; lôgíc học của, §§20-21, §§183-184, §§186-188; siêu hình học, §§36-37; về các triết gia trước Socrate, §§103-104; thần học, §140, §§234-237; về sự sống, §204, §§215-216

Art / kind, species, type / espèce / giống: §§171, 177, 1)

assertorisches / assertoric / assertorique / khẳng định

(Urteil) / (judgment) / (jugement) / (phán đoán): §178

Attraktion / attraction / attraction / hút (sự): §98

Ausschliessen / exclusion / exclusion / loại trừ (sự, việc): §97

äussere / outer, outward, external / extérieure / bên ngoài, ngoại tại

(Notwendigkeit) / (necessity) / (nécessité) / tất yếu (tính, sự): §148

Äusseres / appearance / extérieur / bên ngoài (cái): §137 sqq.

äusserliche / external / extérieure / ngoại tại

(Zweckmässigkeit) / (purposiveness) / (finalité) / hợp mục đích (tính): §205

Äusserung / utterance, manifestation / extériorisation / biểu hiện ra bên ngoài (sự): §136

Bedingung / condition / condition / điều kiện: §§146, 148

Befreiung / liberation / libération / giải phóng: §159

Begriff / Concept / Concept / Khái niệm: (§83), §§158-160

als solcher / as such / comme tel / xét như là Khái niệm: §163;

formeller / formal / formel / hình thức (đơn thuần): §162;

subjektiver / subjective / subjectif / chủ quan: §162;

(Urteil des –s) / (judgment of) / (jugement du –) / (phán đoán về / của): §§177, 3), 178;

(–s-Allgemeinheit) / (universality) / (universalité

du –) / (phổ biến (tính) của): §§171, 178

Besonderheit / particularity / particularité / đặc thù (tính): §168

Bestimmtheit / determinacy / détermination (déterminité) / quy định (tính): §90

Bestimmung / determination / détermination / quy định (sự): §91

Beweis / proof, demonstration / preuve / chứng minh: §231

CAESAR, C. Julius: §§167-169

chemischer / chemical / chimique / hóa học

(Prozess) / (process) / (processus) / (tiến trình hóa học): §201

Chemismus / chemism / chimisme / hóa học (luận): §200

CICERO, M. Tullius: consensus gentium, §§70-71

Daseiendes / that which is there / étant-là / cái-gì-có-đó: §90

Dasein / being-there, thereness / être-là / tồn tại-hiện có: §89

(Schluss des –s) / (syllogism of) / (syllogisme de l'–) / (suy luận về / của): §183;

(Urteil des –s) / (judgment of) / (jugement de l'–) / (phán đoán về / của): §172

Definition / Definition / définition / định nghĩa: §229

DESCARTES, R: cogito, §§64-65, §§75-77; Ontologischer Beweis / Ontological Proof / preuve ontologique / lý chứng bản thể học, §§75-76, §193

Dialektik / Dialectic / dialectique / biện chứng (phép): §81

dialektische / dialectical / dialectique / biện chứng (tính)

(Seite des Logischen) / (side of logical) / (côté – du logique) / (phương diện của cái lôgic): (§§79, 81)

different (er, es) / differentiated / différencié / dị biệt (hóa)

(Mechanismus) / (mechanism) / (mécanisme) / (cơ giới luận): §196;

(Objekt) / (object) / (objet) / (khách thể): §200

Differenz / difference / différence / dị biệt (sự)

(Geschlechts- –) / of the sexes / sexuelle / về giới tính: §220

Ding / thing / chose / sự vật: §§124, 125

Dingheit / thinghood / choséité / vật tính: §127

disjunktiv(er, es) / disjunctive / disjonctif / phân đôi, ly tiếp

(Schluss) / (syllogism) / (syllogisme) / (suy luận): §191, 3) (Urteil) / (judgment) / (jugement) / (phán đoán): §177, 3)

diskrete / discrete / discrète / gián đoạn

(Grösse) / (magnitude) / (grandeur) / (độ lớn): §100

Eigenschaften / properties, features, attributes (of God) / propriétés / thuộc tính (các): §125

Einheit / unity, unit / unité / thống nhất (sự), nhất thể (cái), đơn vị (cái): §§88, 100, 102

Eins / One / Un / Một (cái): §96

Einteilung / division / division / phân chia (sự): §230

Einzelnheit / singularity / singularité / cá biệt (tính): §163

Ende / end / fin / kết thúc (sự): §242

endlich / finite / fini / hữu hạn (tính, sự): §92

Entgegensetzung / opposition / opposition / đối lập (sự): §119

Entwicklung / development / développement / phát triển (sự): §161

EPICURUS: §§81-82

Erkennen / a process of cognition / connaissance (connaître) / nhận thức (tiến trình): §§224, 225

als solches / as such / comme tel(le) / xét như là nhận thức: §§225, 226

Erscheinung / appearance, phenomenon / phénomène (= apparition) / hiện tượng: §§130, 131

(Welt der –) / world of / (monde du ou de l'–) / thế giới (hiện tượng): §132

Etwas / something / Quelque-chose / cái-gì-đó: §90

EVE: §24

Existenz / existence / existence / hiện hữu (sự): §§122, 123

extensive / extensive / extensive / trương độ, quảng tính

(Grösse) / (magnitude) / (grandeur) / (lượng (trương độ)): §103

Extreme / Extreme / extrêmes / đối cực: §182

FICHTE, J.G.: §42, §§60-61; §§94-95, §234; §§131-132; §194

Figur / figure / figure / dạng thức

(erste – des Schlusses) / (first of syllogism) / (syllogisme de la première –) / (dạng thức thứ nhất của suy luận): §183

(zweite – des Schlusses) / (second of syllogism) / (syllogisme de la deuxième –) / (dạng thức thứ hai của suy luận): §186

(dritte – des Schlusses) / (third of syllogism) / (syllogisme de la troisième –) / (dạng thức thứ ba của suy luận): §187

Form / form / forme / hình thức: §§128, 129, 133

formeller / formal / formel ./ hình thức (đơn thuần)

(Begriff) / (concept) / (concept) / (khái niệm): §162;

(Mechanismus) / (mechanism) / (mécanisme) / (cơ giới luận): §195

Fortgang / advance, progression, course / progression / tiến lên (sự): §239

Freiheit / liberty / liberté / tự do (sự): §§158, 160

Fürsichsein / being-for-itself / être-pour-soi / tồn tại-cho-mình (sự, cái): §95

Ganze (das) / the whole / tout (le) / toàn bộ (cái): §135

Gattung / genus, kind / genre / loài: §§171, 177, 1)

(Prozess der –) / (process of) / (processus du –) / (tiến trình của loài): §§220, 221

Geschlecht / sex / sexes / giới tính

(–s-differenz) / (difference) / (différence des –) / (dị biệt): §220

Gesetz / law / loi / quy luật, định luật: §133

gesetzte / posited / posée / thiết định (được, đã được)

(Notwendigkeit) / (neccessity) / (nécessité) / tất yếu (sự): §157

Gesetztsein / positedness / être-posé / được thiết định (sự): §116

Gewalt / power, violence / violence / bạo lực: §196

Gleichheit / equality / ressemblance (= égalité ou parité) / giống nhau (sự): §117

GOETHE, J.W. von: §38; §24, §80, §140; §140

Grad / degree / degré / độ: §§103, 104

Grenze / limit / limite / ranh giới: §92

Grösse / magnitude / grandeur / độ lớn (lượng): §99

diskrete / discrete / discrète / gián đoạn: §100;

extensive / extensive / extensive / trương độ: §103;

intensive / intensive / intensive / cường độ: §103;

kontinuierliche / continuous / continue / liên tục: §100

GROTIUS, H.: §7

Grund / ground, reason, basis / fondement / cơ sở: §§120, 121

Gute (das) / good / Bien (le) / Thiện, Tốt (cái): §§225, 233

Haben / have / avoir / có: §125

HALLER, A. von: thi sĩ, §104, §140

HERACLEITUS: §12-13, §§88-89

HERDER, J.G. von: §136

HOMER: §§133-134

HOTHO, H.G.: §64

HUME, D.: §§39-41, §47, §50, §§53-54

hypothetisch (er, es) / hypothetic / hypothétique / giả thuyết (tính)

(Schluss) / (syllogism) / (syllogisme) / (suy luận): §191, 2);

(Urteil) / (jugement) / (judgment) / (phán đoán): §177, 2)

Idealität / ideality / idéalité / Ý thể (tính): §95, Nhận xét

Idee / Idea / Idée / Ý niệm: (§§18, 19, 83), §§162, 212-214

absolute / absolute / absolue / tuyệt đối: §§235, 236;

spekulative / speculative / spéculative / tư biện: §§235, 236

ideell / ideal / idéel / ý thể (tính): §95, Nhận xét

identisches / identical / identique / đồng nhất (tính)

(Urteil) / (judgement) / (jugement) / (phán đoán): §173

Identität (mit sich) / identity with itself / identité (avec soi) / đồng nhất (sự) (với mình): §115

Induktion / induction / induction / quy nạp (sự): §190, 2)

(Schluss der –) / (syllogism of) / (syllogisme de l'–) / (suy luận): §190, 2)

Inhalt / content / contenu / nội dung: §133

und Form / and form / et forme / và hình thức: §133

inhärieren / inhere / inhérer / thuộc về bản tính cố hữu: §170

Inneres / inside / intérieur / bên trong, nội tại (tính, cái): §137 sqq.

intensive / intensive / intensive / cường độ

(Grösse) / (magnitude) / (grandeur) / (lượng): §103

JACOBI, EH.: §63, §§64-65; §50, §61-63; §86, §153

JESUS (Christ): §19; §§20-21, §24

KAESTNER, A.G.: §98

KANT, I.: thảo luận chính, §§39-61; Vật-tự thân, §§43-46, §§124-125, §131; phê phán §10, §§39-42; "Tôi tư duy" §20, §§41-45; hiện tượng, §§39-40, §§45-46, §§58-60, §§60-61, §131; và Hume, §§40-41, §50, §§53-54; tầm quan trọng, §§41-42, §60; phán đoán, §42, §171; C.P.R., §§42-53; phạm trù, §§42-45; Nghịch lý, §§47-50; Thượng đế, §§48-53; Phê phán năng lực phán đoán, §§54-55; luân lý, §§51-55, §§58-60, §§94-95, §234; mục đích luận, §§54-58, §204, §234; sự vô hạn tồi, §60, §104; biện chứng pháp, §81; vật chất, §§97-98; tình thái, §§142-143; việc chia làm ba, §§229-230; học thuyết về phương pháp, §231

kategorisch (er, es) / categorical / catégorique / nhất quyết

(Schluss) / (syllogism) / (syllogisme) / (suy luận): §191, 1);

(Urteil) / (judgment) / (jugement) / (phán đoán): §177, 1)

Kausalität / causation, causality / causalité / nhân quả (tính)

(–s-Verhältnis) / (relation of) / (Rapport de –) / (quan hệ): §152

KLOPSTOCK, FG.: §104

Konkrete (das) / concrete / concret (le) / cụ thể (cái): §164

Konstruktion / construction / construction / cấu tạo (sự): §231

kontinuieren (sich) / continues itself / continuer (se) / tự-liên tục: §240

kontinuierliche / continuous / continue / liên tục

(Grösse) / (magnitude) / (grandeur) / (độ lớn, lượng): §100

Kontinuität / continuousness / continuité / liên tục (tính, sự): §100

Kraft / force / force / lực: §136

LALANDE, J.J.: §§62-63

Leben / life / vie / sự sống: §216

Lebendigen / living being / vivant / sinh thể (cái)

(Prozess des –) / (process of) / (processus du –) / (tiến trình của): §217;

(– – innerhalb seiner) / (inside itself) / (– – à l'intérieur de lui-même) / (bên trong nó): §218;

(– – gegen eine unorganische Natur) / (against an inorganic nature) / (– – contre une nature inorganique) / (chống lại một tự nhiên (bản tính) vô cơ): §219

Leere (das) / void (the) / vide (le) / trống rỗng (cái): §98, Nhận xét

LEIBNIZ, G. W. von: §§116-118; §121; §151, §194

LOCKE, J.: §§227-229

Logik / the Logic, logic / Logique / Lôgíc học: (§§18, 19)

LUTHER, M.: §§6-7

Macht / might, power / puissance / sức mạnh, quyền lực: §151

Manifestation / manifestation / manifestation / biểu lộ (sự): §142, Nhận xét

Mass / measure / mesure / hạn độ: §§106, 107

masslos / measureless / sans-mesure / vô-hạn độ (sự, tính): §109

Material / material / matériau / chất liệu: §205

Materie(n) / matter / matière(s) / chất liệu: §§126, 127

Eine (die) / One matter / une (la) / Một (chất liệu): §128;

und Form / and form / et forme / và hình thức: §129

mathematischer / mathematical / mathématique / toán học;

(Schluss) / (syllogism) / (syllogisme) / (suy luận): §188

Mechanismus / mechanism / mécanisme / cơ giới luận: §195

absoluter / absolute / absolu / tuyệt đối: §197;

differenter / differentiated / différencié / dị biệt hóa: §196;

formeller / formal / formel / hình thức: §195

Merkmal / characteristic / caractéristique / đặc điểm: §229

Methode / method / méthode / phương pháp

analytische / analytic / analytique / phân tích: §227;

spekulative / speculative / spéculative / tư biện: §237 sqq.;

synthetische / synthetic / synthétique / tổng hợp: §228

Mitte / middle term / moyen-terme / hạn từ trung gian: §182

Mittel / means / moyen / phương tiện: §§206, 208

Möglichkeit / possibility / possibilité / khả năng, khả thể: §143

reale / real / réelle / hiện thực: §147

MOHAMMED: §112, §151

MOSES: §24

MOZART, W.A: §140

Negation / Negation / négation / phủ định (sự): §91

Negative (das) / negative / négatif (le) / phủ định (cái): §§119, 120

negative / negative / négative / phủ định (tính)

(Unendlichkeit) / (infinity) / (infinité) / vô hạn, vô tận (tính, sự): §94

negatives / negative / négatif / phủ định

(Urteil) / (judgment) / (jugement) / (phán đoán): §§172, 2), 173

Neutrale (das) / neutral / neutre (produit) / trung tính (cái): §201

NEWTON, I.: §7, §98; §§136-137

Nichts / nothing / néant / hư vô: §87

Notwendigkeit / necessity / nécessité / tất yếu (sự, tính): §147 sqq.

äussere / external / extérieure / bên ngoài: §148;

enthüllte / unveiled / dévoilée / không bị che giấu: §157;

gesetzte / posited / posée / được thiết định: §157;

(Schluss der –) / syllogism of / (syllogisme de la –) / suy luận về / của: §191;

(Urteil der –) / judgment / (jugement de la –) / phán đoán về / của: §177

Obersatz / major / majeure / đại-tiền đề: §185

Objekt / object / objet / khách thể: §§162, 193, 194

differentes / differentiated / différencié / dị biệt hóa: §§199, 200.

PARMENIDES: §86, §104

partikuläres / particular / particulier / đặc thù

(Urteil) / (judgment) / (jugement) / (phán đoán): §175, 2)

passive / passive / passive / thụ động, bị động

(Substanz) / (substance) / (substance) / (bản thể): §154

PILATE, Pontius: §19

PLATO: Ý niệm, §§142-143; sự hồi tưởng, §§65-67, §§161-162; phép biện chứng, §81, §121; Thượng đế, §92, §140

Positive (das) / positive / positif (le) / khẳng định (cái): §§119, 120

positives / positives / positif / khẳng định (tính)

(Urteil) / (judgment) / (jugement) / (phán đoán): §172, 1)

Prädikat / predicate / prédicat / thuộc tính, vị ngữ: §166

praktische / practical / pratique / thực hành

(Tätigkeit) / (activity) / (activité) / (hoạt động): §225

Prämissen / premises / prémisses / tiền đề (các): §185

problematisches / problematic / problématique / nghi vấn

(Urteil) / (judgment) / (jugement) / (phán đoán): §179, 2)

Progress / progress, progression / progrès / diễn trình

unendlicher (ins Unendliche) / ad infinitum / infini (à l'infini) / đến vô hạn, vô tận: §§93, 94

PROTAGORAS: §81

Prozess / process / processus / tiến trình: §215

chemischer / chemical / chimique / hóa học: §201;

der Gattung / of genus / du genre / của loài: §§220, 221;

des Lebendigen / of living being / du vivant / của sinh thể: §217;

innerhalb seiner / inside itself / à l'intérieur de lui-même / bên trong chính mình: §218;

gegen eine unorganische Natur / against an inorganic nature / contre une natur inorganique / chống lại một bản tính vô cơ: §219

PYTHAGORAS: §104

Qualität / quality / qualité / chất: §90

qualitativ(er, es) / qualitative / qualitatif / về chất

(Schluss) / (syllogism) / (syllogisme) / (suy luận về): §183;

(Urteil) / (judgment) / (jugement) / (phán đoán về): §172

Quantität / quanlity / quantité / lượng: §98

reine / pure / pure / thuần túy: §99

quantitativer / qualitativ / quantitatif / về lượng

(Schluss) / (syllogism) / (syllogisme) / (suy luận về): §188;

(Verhältnis) / (relation) / (rapport) / (quan hệ về): §105

Quantum / quantum / quantum / đại lượng: §101

RAPHAEL (Raffaello Sanzio): §140

reale / real / réelle / thực tồn

(Möglichkeit) / (possibility) / (possibilité) / (khả thể, khả năng): §147

Realität / reality / réalité / thực tại: §91

Reflexion / reflection / réflexion / phản tư (sự): §112

in Anderes / in the other / dans de l'autre / trong cái khác: §112

in sich / in itself / dans soi / trong mình: §§112, 113

–s-Allgemeinheit / universality / (universalité de la –) / tính phổ biến của: §175, 3);

–s-Schluss / syllogism / (syllogisme de La –) / suy luận về / của: §190;

–s-Urteil / judgment / (jugement de la –) / phán đoán về / của: §174

Regel / rule / règle / quy tắc: §108

Reichtum / rich / richesse / giàu có (sự): §151

reine(s) / pure / pur(e) / thuần túy

(Quantität) / (quantity) / (quantité) / (lượng): §99;

(Sein) / (being) / (être) / (tồn tại): §86

REINHOLD, K.L.: §10

relatives / relative / relatif / tương đối, tương quan

(Zentrum) / (centre) / (centre) / (trung tâm): §§197, 198

Repulsion / repulsion / répulsion / đẩy (sự): §97

ROUSSEAU, J.J.: §163

Sache / matter, matter [itself], thing in question, thing [Sache] / Chose / Sự việc, bản thân Sự việc: §§147, 148

Schein / shine, semblance / apparence / ánh tượng, vẻ ngoài: §112

Scheinen / shine, seem / paraître / ánh hiện: §112

in Anderes / in the other / dans de l'autre / trong cái khác: §§161, 240

SCHELLING, FW.J.: §24; §§229-230

SCHILLER, J.C.F von: §§54-55

schlechte / bad, spurious (infinity), wrongly / mauvaise / tồi, sai lầm

(Unendlichkeit) / (infinity) / (infinité) / vô hạn, vô tận (tính, sự): §94

Schluss / syllogism / syllogisme / suy luận: §§180, 181

der Allheit / of allness / de l'ensemble (= de la totalité) / về tính toàn thể: §190, 1);

der Analogie / of analogy / de l'analogie / loại suy, về sự tương tự: §190, 3);

der Induktion / of induction / de l'induction / của sự quy nạp: §190, 2);

der Notwendigkeit / of necessity / de la nécessité / về / của sự tất yếu: §191;

des Daseins / of being-there / de l'être-là / về / của tồn tại-hiện có: §183;

disjunktiver / disjunctive / disjonctif / ly tiếp, phân đôi: §191, 3);

hypothetischer / hypothetical / hypothétique / giả thiết: §191, 2);

mathematischer / mathematical / mathématique / toán học: §188;

qualitativer / qualitative / qualitatif / về chất: §183;

quantitativer / quantitative / quantitatif / về lượng: §188;

(Reflexions- –) / of reflection / de la réflexion / về / của sự phản tư: §190;

(Verstandes–) / of understanding / de l' entendement / của giác tính: §182;

(erste Figur des –es) / first figure of / de la première figure / dạng thức thứ nhất của: §183;

(zweite Figur des –es) / second figure of / de la deuxième figure / dạng thức thứ hai của: §186;

(dritte Figur des –es) / third figure of / de la troisième figure / dạng thức thứ ba của: §187

Schranke / restriction / borne / giới hạn: §92

Sein / being / être / Tồn tại: (§83), §84

reines / pure / pur / thuần túy: §86

Sein-für-Anderes / being-for-another / être-pour-de-l'autre / tồn tại-cho-cái-khác: §91

Sein-für-Eines / it is for One / être-pour-Un / tồn tại-cho-một-cái: §239

SEXTUS EMPIRICUS: §§81-82

SHAKESPEARE, W.: §§133-134

singuläres / singular / singulier / đơn nhất

(Urteil) / (judgment) / (jugement) / (phán đoán): §175, 1)

SOCRATES: §81, §121

Sollen / ought, to have to be, to be supposed / devoir-être / phải-là: §94

Sollizitation / sollicitation / sollicitation / kích thích (sự): §136

SOLOMON, Vua: §19

SOLON: §§21-22

Spekulative (das) / the speculative / spéculatif (le) / tư biện (cái): (§§79, 82)

spekulative / speculative / spéculative / tư biện (tính)

(Idee) / (Idea) / (Idée) / (Ý niệm): §§235, 236;

(Methode) / (Method) / (méthode) / (phương pháp): §§237 sqq.

SPINOZA, B.: Bản thể, §151, §159, §§229-230; Thượng đế, §193; Vô-vũ trụ (thuyết), §50; Jacobi về, §61, §86; sự phủ định nhất định, §§90-91; sự tưởng tượng, §104; tình yêu thương, §§158-159; phương pháp, §§229-230, §231

Subjekt / subject / sujet / Chủ thể, chủ ngữ: §§162, 163, 164, 166

subjektiver / subjective / subjectif / chủ quan

(Begriff) / (Concept) / (Concept) / (Khái niệm): §162

Substanz / substance / substance / bản thể: §§150, 151

Substanzialität / substantiality / substantialité / bản thể (tính)

–s-Verhältnis / relationship / (Rapport de –) / quan hệ về / của: §150

subsumieren / subsume / subsumer / thâu gồm: §170

synthetisch(e) / synthetic / synthétique / tổng hợp: §88

(Methode) / (method) / (méthode) / (phương pháp): §228

systematische / systematic / systématique / hệ thống (tính)

(Totalität) / (totality) / (totalité) / (cái toàn thể): §243

Tätigkeit / activity / activité / hoạt động: §§147, 148

praktische / practical / pratique / thực hành: §225;

theoretische / theoretical / théorique / lý thuyết: §225;

zweckmässige / purposive / finalité / có mục đích: §206

Teile / parts / parties / bộ phận (các): §135

Teleologie / teleology / téléologie / mục đích luận: §204 sqq.

Theorem / theorem / théorème / định lý: §231

theoretische / theoretical / théorique / lý thuyết (tính)

(Tätigkeit) / (activity) / (activité) / (hoạt động): §225

Totalität / totality / totalité / toàn thể (tính, cái): §§121, 160, 192, 193

systematische / systematic / systématique / có hệ thống: §243

Übergehen in Anderes / passing-over (into the other) / transition (= passage) dans de l'autre / chuyển sang (quá độ sang) cái khác: (§84), §§161, 240

unendlich(er, es) / infinite / infini / vô hạn, vô tận

(Progress) / (progress) / (progrès) / (diễn trình đến): §§93, 94;

(Urteil) / (judgment) / (jugement) / (phán đoán): §173

Unendlichkeit / infinity / infinité / vô hạn, vô tận (tính, sự)

negative / negative / négative / phủ định: §94

Ungleichheit / dissemblance / dissemblance (= inégalité ou disparité) / không-giống nhau (sự): §117

universelles / universal / universel / phổ biến

(Urteil) / (judgment) / (jugement) / (phán đoán): §175, 3)

Untersatz / minor / mineure / tiểu-tiền đề: §185

Unterschied / distinction, distinctness / différence / khác biệt, phân biệt (sự, cái): §116

an sich selbst / in its own self / en soi-même / trong chính mình: §118;

bestimmter / determinate / déterminée / nhất định: §118

Unwesentliche (das) / inessential / inessentiel (l') / không-bản chất (cái): §114

Ursache / cause / cause / nguyên nhân: §153

wirkende / efficient / efficiente / tác động: §204

(End–) / final / finale / mục đích: §204

Urteil / judgment / jugement / phán đoán: §§165, 166

apodiktisches / apodictic / apodictique / tất nhiên: §179, 3);

assertorisches / assertoric / assertorique / khẳng định: §178;

der Notwendigkeit / of necessity / de la nécessité / về / của sự tất yếu: §177;

des Begriffs / of concept / du concept / về / của Khái niệm: §§177, 3), 178;

des Daseins / of being-there / de l'être-là / về / của tồn tại-hiện có: §172;

disjunktives / disjunctive / disjonctif / ly tiếp, phân đôi: §177, 3);

hypothetisches / hypothetical / hypothétique / giả thiết: §177, 2);

identisches / identical / identique / đồng nhất: §173;

kategorisches / categorical / catégorique / nhất quyết: §177, 1);

negatives / negative / négatif / phủ định: §§172, 2), 173;

partikuläres / particular / particulier / đặc thù: §175, 2);

positives / positive / positif / khẳng định: §172, 1);

problematisches / problemate / problématique / nghi vấn: §179, 2);

qualitatives / qualitative / qualitatif / về chất: §172;

singuläres / singular / singulier / đơn nhất: §175, 1);

unendliches / infinite / infini / vô hạn: §173;

universelles / universal / universel / "phổ biến" hay "tất cả mọi cái": §175, 3);

(Reflexions- –) / reflection / de la réflexion / về / của sự phản tư: §174

veränderlich / alterable / variable (= altérable) / khả biến: §92

Vergehen / disappear / disparaître / mất đi: §88

Vergleichendes / make the comparision / (terme) comparant / hạn tử so sánh: §117

Verhältnis / relation / Rapport / Quan hệ

absolutes / absolute / absolu / tuyệt đối: §133;

der Kraft und ihrer Äusserung / force and its utterance / de la force et de son extériorisation / lực và sự

thể hiện ra bên ngoài của nó: §136;

der Wechselwirkung / of reciprocal action / de l'action réciproque / của sự tương tác: §154;

des Ganzen und der Teile / the whole and the parts / du tout et des parties / của cái toàn bộ và những bộ phận: §135;

des Innern und des Äussern / what is inner and what is outer / de l'intérieur et de l'extérieur / của cái bên trong và cái bên ngoài: §137;

(Kausalitäts- –) / of causality / de causalité / của tính nhân quả: §152;

(Substanzialitäts- –) / of substantiality / de substantialité / của tính bản thể: §150

Verhältnis / relationship, ratio, perspective, situation / rapport / tỷ lệ, quan hệ

quantitatives / quantitative / quantitatif / về lượng: §105

Vermittlung / mediation / médiation / trung giới (sự): §86

Vernunft / reason / raison / lý tính: §214

Vernünftige / rational / rationnel / lý tính (cái)

(das Negativ- –) / (negatively rational side) / (le négativement- –) / (phủ định): (§§79, 81);

(das Positiv- –) / (positively rational one) / (le positivement- –) / (khẳng định): (§§79, 82)

Verschiedenheit / Diversity / diversité / khác nhau (sự, tính): §117

Verstand / understanding / entendement / giác tính: (§§79, 80), §226

–esschluss / syllogism / (syllogisme de l'–) / suy luận của: §182

Vielen (die) / the many / Plusieurs (le ou les) / Nhiều (cái): §97

Wahre (das) / what is true / vrai (le) / đúng thật (cái): §213

wahrhafte / genuine(ly), truly / véritable / đích thực, đúng thật (tính)

(Unendlichkeit) / (infinity) / (infinité) / vô hạn, vô tận (tính, sự, cái): §95

Wahrheit / truth / vérité / Chân lý, sự thật: §213;

Wechselwirkung / reciprocal action / action réciproque / tác động qua lại, tương tác (sự): §154

Welt / world / monde / thế giới: §§123, 132

der Erscheinung / the appearance / du phénomène (= de l'apparition) / của

hiện tượng (của vẻ ngoài): §§130, 131

Werden / Becoming / devenir / trở thành (sự): §88

Wesen / essence / essence / Bản chất: (§83), §§111, 112

wesentlich / essential / essentiel / bản chất (tính): §114

Widerspruch / contradiction / contradiction / mâu thuẫn: §§114, 120

Wirklichkeit / actuality / effectivité / hiện thực: §§141, 142

Wirkung / effect, operation / effet / tác động, hậu quả: §153

WOLFF, C.: §231

Wollen / want / vouloir (= volonté) / ý muốn, ý chí: §§225, 232

Zahl / number / nombre / con số: §102

ZENO (ở Elea): 88-89; §§103-104

Zentralität / centrality / centralité / trung tâm (tính): §196

absolute / absolute / absolue / tuyệt đối: §198

Zentrum / centre / centre / trung tâm: §§196, 197

absolutes / absolute / absolu / tuyệt đối: §198;

relatives / relative / relatif / tương đối: §§197, 198

Zufall / chance / hasard (= contingence) / ngẫu nhiên (bất tất): §144

Zufälliges / something-contingent / contingent / bất tất, ngẫu nhiên (cái): §144

Zufälligkeit / contingency / contingence / bất tất, ngẫu nhiên (tính, sự): §144

Zusammen / the ensemble / ensemble / tập hợp chung lại (cái): §135

Zweck / purpose / but / mục đích, cứu cánh: §§203, 204

(Realisieren des –es) / (realisation of) / (réalisation du –) / (thực hiện (việc)): §204

zweckmässige / expedient / finalisée / hợp mục đích (tính)

(Tätigkeit) / (activity) / (activité) / (hoạt động): §206

Zweckmässigkeit / purposiveness / finalité / hợp mục đích (tính, sự)

äusserliche / external / extérieure / bên ngoài: §205

THƯ MỤC CHỌN LỌC

1. Thư mục: Triết học Hegel nói chung

Adorno, Theodor W: 1963: Drei Studien zu Hegel. Frankfurt a. M.

Beiser, F. C. (Hg.) 1993: The Cambridge Companion to Hegel. Cambridge.

Bloch, Ernst ^{2}1962: Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Frankfurt a. M.

Engelhardt, Tristram Jr./Pinkard, Terry (Hg.) 1994: Hegel Reconsidered. Beyond Metaphysics and the Authoritarian State. Dordrecht u. a.

Findlay, John N. 1958: Hegel. A Re-examination. London.

Fulda, Hans Friedrich/Horstmann, Rolf-Peter (Hg.) 1996: Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung Bd. 21). Stuttgart.

Gadamer, Hans Georg 1971: Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien. Tübingen.

Haym, Rudolf 1857: Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie. Berlin. Nachdruck Hildesheim 1962.

Henrich, Dieter 1967: Hegel im Kontext. Frankfurt a. M.

Henrich, Dieter 1983 (Hg.): Kant oder Hegel? Formen der Begründung in der Philosophie (Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981. Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung Bd. 12). Stuttgart.

Henrich, Dieter/Horstmann, Rolf-Peter (Hg.) 1988: Metaphysik nach Kant (Stuttgarter HegelKongreß 1987. Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung Bd. 17). Stuttgart.

Hösle, Vittorio 1987 u. ö.: Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. 2 Bde. Hamburg. 2., erweiterte Auflage, Studienausgabe 1998.

Horstmann, Rolf-Peter (Hg.) 1989: Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels. Frankfurt a. M.

Horstmann, Rolf-Peter 1990: Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel. Frankfurt a. M.

Inwood, Michael 1983: Hegel. London.

Litt, Theodor 1953: Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung. Heidelberg.

Marcuse, Herbert ²1968: Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit. Frankfurt a. M.

McIntyre, Alasdair (Hg.) 1972: Hegel. A Collection of Critical Essays. Garden City/New York.

Pinkard, Terry 2000: Hegel. A Biography. Cambridge.

Pippin, Robert B. 1989: Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness. Cambridge.

Pöggeler, Otto (Hg.) 1977: Hegel. Einführung in seine Philosophie. Freiburg/München.

Priest, Stephen (Hg.) 1987: Hegel's Critique of Kant. Oxford.

Rosenkranz, Karl 1840: Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems. Königsberg. Nachdruck Hildesheim 1963.

Stepelevich, Lawrence (Hg.) 1994: Selected Essays on G. W. F. Hegel. Atlantic Highlands. Stern, Robert (Hg.) 1993: G. W. F. Hegel. Critical Assessments. 4 Bde. London/New York. Taylor, Charles 1983: Hegel. Üb. v. G. Fehn. Frankfurt a. M.

2. Thư mục về "Khoa học Lô gíc" nói chung

- Các bản dịch Anh-Pháp

T. F. Geraets / W. A. Suchting / H. S. Harais, 1991: The Encyclopaedia Logic / Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze, Hackett Publishing Company, Indianapolis / Cambridge.

William Wallace with Foreword by J. N. Findlay 1873, 1892, 1975: Hegel's Logic (Part one of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830), Oxford, 1975.

A. V. Miller with Foreword by J. N. Findlay 1969: Hegel's Science of Logic ([Đại] Khoa học Lôgíc). Humanity Books, NewYork.

B. Bourgeois 1970: La science de la logique, Encylopédie des sciences philosophiques I. Paris, Vrin.

S. Jankélévitch 1947, 1949: Science de la Logique ([Đại] Khoa học Lôgíc), 2 vol. Paris, Aubier.

- **Sách tham khảo:**

Brauch, Rüdiger 1986: Hegels "Wissenschaft der Logik". Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Ontologie. Tübingen.

Bubner, Rüdiger 1980: Zur Sache der Dialektik, Stuttgart.

Burbidge, John W: 1981: On Hegel's "Logic": Fragments of a Commentary. Atlantic Highlands.

Burkhardt, B. 1993: Hegels "Wissenschaft der Logik" im Spannungsfeld der Kritik. Historische und systematische Untersuchungen zur Diskussion um Funktion und Leistungsfähigkeit von Hegels "Wissenschaft der Logik" bis 1831 (= Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie Bd. 18). Hg. v. G. Funke und R. Malter. Hildesheim u. a.

Butler, Clark 1996: Hegel's Logic. Between Dialectic and History. Evanston (Illinois).

Comoth, Katharina 1986: Die Idee als Ideal: Trias und Triplizität bei Hegel. Heidelberg.

Demmerling, Christian/Kambartel, Friedrich (Hg.) 1992: Vernunftkritik nach Hegel. Analytischkritische Interpretation zur Dialektik. Frankfurt a. M.

Di Giovanni, George 1990 (Hg.): Essays on Hegel's Logic. Albany.

Doz, André 1987: La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie. Paris.

Düsing, Klaus 1976 (^{3}1995): Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik (= Hegel-Studien Beiheft 15). Bonn.

Elder, Crawford 1980: Appropriating Hegel. Hg. v. A. Brennan. Aberdeen.

Eley, Lothar 1976: Hegels Wissenschaft der Logik. Leitfaden und Kommentar. München.

Falk, Hans-Peter 1983: Das Wissen in Hegels "Wissenschaft der Logik". Freiburg/München.

Fricke, Christel/König, Peter/Petersen, Thomas (Hg.) 1995: Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln. Hans Friedrich Fulda zum 65. Geburtstag. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Fulda, Hans Friedrich 1965: Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik. Frankfurt a. M.

Fulda, Hans Friedrich/Horstmann, Rolf-Peter/Theunissen, Michael 1980: Kritische Darstellung der Metaphysik: Eine Diskussion über Hegels "Logik". Frankfurt a. M.

Grau, Alexander 2001: Ein Kreis von Kreisen. Hegels postanalytische Erkenntnistheorie. Paderborn.

Guzzoni, Ute ^{3}1982: Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels "Wissenschaft der Logik". Freiburg/München.

Hackenesch, Christa 1987: Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion. Frankfurt a. M.

Hansen, Frank-Peter 1997: G. W. F. Hegel: "Wissenschaft der Logik". Ein Kommentar. Würzburg.

Harris, Errol E. 1983: An Interpretation of the Logic of Hegel. London.

Hartmann, Eduard v. 1868: Über die dialektische Methode. Berlin.

Hartmann, Klaus 1999: Hegels Logik. Hg. v. O. Müller. Vorwort K. Brinkmann. Berlin/New York.

Hartnack, Justus 1995: Hegels Logik. Eine Einführung (= Hegeliana. Studien und Quellen zu Hegel und zum Hegelianismus Bd. 5). Hg. v. H. Schneider. Frankfurt a. M. u. a.

Henrich, Dieter 1976: Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die "Wissenschaft der Logik". In: U. Guzzoni u. a. (Hg.): Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag. Hamburg, 208-230.

Henrich, Dieter (Hg.) 1986: Hegels Wissenschaft der Logik: Formation und Rekonstruktion (= Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung Bd. 16). Stuttgart.

Henrich, Dieter/Nicolin, Friedhelm/Pöggeler, Otto (Hg.) 1978: Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion. (Hegel-Tage Chantilly 1971. Hegel-Studien Beiheft 18). Bonn.

Horstmann, Rolf-Peter 1984: Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen. Königstein im Taunus.

Iber, Christian 1999: Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus. Frankfurt a. M.

Jarczyk, Gwendoline 1980: Système et liberté dans la logique de Hegel. Paris.

Johnson, Paul Owen 1988: The Critique of Thought: A Re-examination of Hegel's Science of Logic. Aldershot.

Kemper, P. 1980: Dialektik und Darstellung. Eine Untersuchung zur spekulativen Methode in Hegels "Wissenschaft der Logik". Frankfurt a. M.

Kesselring, Thomas 1981: Dialektik und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik. Frankfurt a. M.

Kesselring, Thomas 1984: Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik. Frankfurt a. M.

Knahl, Andreas/Müller, Jan/Städtler, Michael (Hg.) 2000: Mit und gegen Hegel. Von der Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion zur Begriffslosigkeit der Gegenwart. Lüneburg.

Koch, Anton Friedrich 1999: Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 53, 1-29.

Lakebrink, Bernhard 1979/1985: Kommentar zu Hegels "Logik" in seiner "Enzyklopädie" von 1830. Bd. 1: Sein und Wesen. Bd. 2: Begriff. Freiburg/München.

Léonard, André 1974: Commentaire littéral de la Logique de Hegel. Paris.

Liebrucks, Bruno 1974: Der menschliche Begriff. Sprachliche Genesis der Logik, logische Genesis der Sprache (= Bde. 6.1, 6.2, 6.3 von: Liebrucks, Bruno: Sprache und Bewußtsein). Frankfurt a. M./Bern.

Lucas, Hans-Christian/Planty-Bonjour, Guy (Hg.) 1989: Logik und Geschichte in Hegels System. Stuttgart.

Lugarini, Leo (Hg.) 1983: Hegel fra logica ed etica. Roma.

Majetschak, Stefan 1992: Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels. Berlin.

Marx, Wolfgang 1972: Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktionen in der "Wissenschaft der Logik". Smttgart-Bad Cannstatt.

McTaggart, John 1964: A Commentary on Hegel's Logic (1910). New York.

Movia, Giancarlo (Hg.) 1996: La logica di Hegel e la storia della filosofia. Cagliari.

Mure, Geoffrey R. G. 1950: A Study of Hegel's Logic. Oxford.

Nikolaus, Wolfgang 1985: Begriff und absolute Methode. Zur Methodologie in Hegels Denken. Bonn.

Opiela, Stanislas 1983: Le Réel dans la logique de Hegel. Développement et autodétermination. Paris.

Paetzold, Detlev/Vanderjagt, Arjo (Hg.) 1991: Hegels Transformation der Metaphysik (= dialectica minora 2). Köln

Petry, Michael John (Hg.) 1993: Hegel and Newtonianism. Dordrecht.

Pinkard, Terry B. 1988: Hegel's Dialectic. The Explanation of Possibility. Philadelphia.

Puntel, Leo Bruno 1973: Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der Systematischen Philosophie G. W. F. Hegels (= Hegel-Studien Beiheft 10). Bonn.

Rademaker, Hans ^{2}1979: Hegels Wissenschaft der Logik: Eine darstellende und erläuternde Einführung. Wiesbaden.

Rinaldi, Giacomo 1992: A History and Interpretation of the Logic of Hegel. Studies in the History of Philosophy Vol. 26. Lewiston/Queenston/Lampeter.

Rockmore, Tom 1996: On Hegel's Epistemology and Contemporary Philosophy. Atlantic Highlands.

Rosen, Michael 1982: Hegel's Dialectic and its Criticism. Cambridge.

Rosen, Stanley 1974: G. W. F. Hegel. An Introduction to the Science of Wisdom. New Haven.

Sarlemjin, Andries 1971: Hegelsche Dialektik. Berlin/New York.

Schäfer, Alfred 1992: Der Nihilismus in Hegels Logik. Kommentar und Kritik zu Hegels Wissenschaft der Logik. Berlin.

Schmidt, Josef 1977: Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg. München.

Schmitz, Hermann 1992: Hegels Logik. Bonn.

Schubert, Alexander 1985: Der Strukturgedanke in Hegels "Wissenschaft der Logik". Königstein (Taunus).

Steinkraus, Warren E./ Schmitz, Kenneth L. (Hg.) 1980: Art and Logic in Hegel's Philosophy. Papers delivered at the 4th meeting of the Hegel Society of America. Atlantic Highlands.

Stekeler- Weithofer, Pirmin 1992: Hegels Analytische Philosophie: Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung. Paderborn u. a.

Stern, Robert 1990: Hegel, Kant and the Structure of the Object. London.

Theunissen, Michael 1978: Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Frankfurt a. M.

Topp, Christian 1982: Philosophie als Wissenschaft: Status und Makrologik wissenschaftlichen Philosophierens bei Hegel. Berlin/New York.

Trendelenburg, Adolf 1840: Logische Untersuchungen. 2 Bde. Berlin.

Utz, Konrad 2001: Die Notwendigkeit des Zufalls. Hegels spekulative Dialektik in der "Wissenschaft der Logik". Paderborn u. a.

Wandschneider, Dieter 1995: Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels "Wissenschaft der Logik". Stuttgart.

Wandschneider, Dieter (Hg.) 1997: Das Problem der Dialektik (= Studien zum System der Philosophie Bd. 3). Bonn.

Wende, Michael 1987: Das Werden der "Wissenschaft der Logik", die Genesis des Problems der Logik bei Hegel, der Begriff der Logik und das Problem der Dialektik. Berlin.

Wetzel, Manfred 1971: Reflexion und Bestimmtheit in Hegels Wissenschaft der Logik. Hamburg.

White, Alan 1983: Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics. Athens, Ohio/London.

Wohlfart, Günter 1981: Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel. Berlin/New York.

Wolff, Michael 1981: Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels. Königstein (Taunus).

3. Thư mục chuyên đề: "Học thuyết về Tồn tại"

Alexandrowicz, Dariuz 1985: Das Problem des Anfangs bei Hegel. In: Philosophisches Jahrbuch 92, 225-238.

Arndt, Andreas/Iber, Christian (Hg.) 2000: Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven. Berlin.

Biard, Joel/Buvat, D./Kervegan, J.-F./Kling, J.-F. 1981: Introduction à la lecture de la "Science de la logique" de Hegel. Bd. 1: L'être. Paris.

Brenner, Xaver 1987: Die Kategorie des Werdens in der Hegelschen Logik des Seins: Strukturuntersuchung über Hegels Wissenschaft der Logik. München.

Ferrini, Cinzia 1988: On the Relation between "Mode" and "Measure" in Hegel's "Science of Logic". Some Introductory Remarks. In: Owl of Minerva 20, 21-49.

Ferrini, Cinzia 1991/92: Logica e filosofia della natura nella dottrina dell'essere hegeliana (I und II). In: Rivista di storia di filosofia 46,701-733 und 47, 103-124.

Graeser, Andreas 1985: Bemerkungen zur Beschreibung des Anfangenden in Hegels Logik. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 32, 439-454.

Harris, Errol E. 1994: Being-for-Self in the Greater Logic. In: Owl of Minerva 25, 155-162.

Henrich, Dieter 1964: Anfang und Methode der Logik. In: Hegel-Studien Beiheft 1 (Heidelberger Hegel-Tage 1962), 19-35.

Holz, Harald 1974: Anfang, Identität und Widerspruch. In: Tijdschrift voor Filosofie 36, 707-761.

Kesselring, Thomas 1981: Voraussetzungen und dialektische Struktur des Anfangs der Hegelschen Logik. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 35, 563-584.

Lacroix, Alain 1986: La science la plus difficile de toutes: Matière et mesure dans la critique hégélienne de Newton. In: Philosophie 13, 15-37.

Marx, Wolfgang 1967: Spekulative Wissenschaft und geschichtliche Kontinuität. Überlegungen zum Anfang der Hegelschen Logik. In: Kant-Studien 58, 63-74.

Moretto, Antonio 1984: Hegel e la „Matematica" dell'infinito. Trento.

Moretto, Antonio 1988: Questioni di filosofia della matematica nella "Scienza della Logica" di Hegel. Die Lehre vom Sein 1831. Trento.

Movia, Giancarlo 1986/87: Essere, nulla, divenire. Sulle prime categorie della "Logica" di Hegel. In: Rivista di filosofia neo-scolastica 78, 513-544 und 79, 3-32.

Movia, Giancarlo 1994: Finito e infinito e l'idealismo della filosofia: La logica hegeliana dell' essere determinato: Parte prima. In: Rivista di filosofia neo-scolastica 86,110-133.

Nedel, Arkadij J. 1991: Die Fürsichsein-Kategorie in Hegels "Lehre vom Sein". Struktur und Strukturelles, Reflexion und reflexive Bewegung. In: Hegel-Jahrbuch 1991, 253-261.

Parasporo, Leone 1983/84: Sulla storia della "Logica" di Hegel. Saggio di confronto tra le due redazioni delia "Dottrina dell'Essere". In: Ann. dell'ist. ital. per gli studi storici 8, 175-218.

Paterson, Alan 2000: The Successor Function and Induction Principle in a Hegelian Philosophy of Mathematics. In: Idealistic Studies 30, 25-49.

Pechmann, Alexander von 1980: Die Kategorie des Maßes in Hegels "Wissenschaft der Logik". Einführung und Kommentar. Köln.

Richli, Urs 1980: Die Betrachtung der Kategorien an ihnen selbst. In: Hegel-Jahrbuch 1979, 274-278.

Römpp, Georg 1989: Sein als Genesis von Bedeutung: Ein Versuch über die Entwicklung des Anfangs in Hegels "Wissenschaft der Logik". In: Zeitschrift für philosophische Forschung 43,58-80.

Ruschig, Ulrich 1989: Randglossen zur "Knotenlinie von Maaβverhältnissen". In: Hegel-Jahrbuch 1989, 365-371.

Römpp, Georg 1997: Hegels Logik und die Chemie. Fortlaufender Kommentar zum "realen Maaβ" (= Hegel-Studien Beiheft 37). Bonn.

Scheiber, Wolfgang 1985: "Habitus" als Schlüssel zu Hegels Daseinslogik. In: Hegel-Studien 20, 125-144.

Wagner, Hans 1969: Hegels Lehre vom Anfang der Wissenschaft. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 23, 339-348.

Wahsner, Renate 1995: Newtonsche Vernunft und ihre Hegelsche Kritik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43, 789-800.

Werner, Jürgen 1986: Darstellung als Kritik. Hegels Frage nach dem Anfang der Wissenschaft. Bonn.

Wieland, Wolfgang 1973: Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik. In: H. Fahrenbach (Hg.): Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag. Pfullingen, 395-412.

4. Thư mục chuyên đề: "Học thuyết về Bản chất"

Baptist, Gabriella 1993: Il Problema della Modalità nelle Logiche di Hegel. Genova.

Belaval, Yvon 1972/74: La doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz (I-III). In: Archives de Philosophie 33, 547-578. Kant-Studien 63, 436-462. Studi Internazionali di Filosofia 1974,115-138 .

Berti, Enrico 1981: Ist Hegels Kritik am Satz vom Widerspruch gegen Aristoteles gerichtet? In: Philosophisches Jahrbuch 88, 371-377.

Biard, Joel/Buvat, D./Kervegan, J.-F./Kling, J.-F. 1983: Introduction à la lecture de la "Science de la logique" de Hegel. Bd. 2: La doctrine de l'essence. Paris.

Chiereghin, Franco 1981: Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel. In: Verifiche 10, 258-270.

Di Giovanni, George 1973: Reflection and Contradiction. A Commentary on Some Passages of Hegel's Science of Logic. In: Hegel-Studien 8, 131-161.

Ellrich, Lutz 1990: Schein und Depotenzierung: Zur Interpretation des Anfangs der "Wesenslogik". In: Hegel-Studien 25, 65-84.

Emerson, Michael 1987: Hegel on the Inner and the Outer. In: Idealistic Studies 17, 133-147.

Hansen, Frank-Peter 1991: Ontologie und Geschichtsphilosophie in Hegels "Lehre vom Wesen" der "Wissenschaft der Logik". Müchen.

Hegel-Jahrbuch 1980/1981: Identität - Unterschied - Widerspruch. Referate des XIII. Internationalen Hegel-Kongresses Belgrad 1979.

Henrich, Dieter 1978: Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung. In: Hegel-Studien Beiheft 18. Bonn, 203-324.

Huan, Lee Chang 1990, Rückkehr in sich: Eine Studie zum Begriff des Scheins und der Reflexion in Hegels "Wissenschaft der Logik". Bielefeld.

Iber, Christian 1990: Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik. Berlin/New York.

Ilting, Karl-Heinz 1982: Ontologie, Metaphysik und Logik in Hegels Erörterung der Reflexionsbestimmungen. In: Revue internationale de philosophie 36, 95-110.

Kang, Soon-Jeon 1999: Reflexion und Widerspruch. Eine entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs (= Hegel-Studien Beiheft 41). Bonn.

Kondhai, Mohammed Béchir 1981: Logique et dialectique. Essai sur l'identité et la contradiction chez Leibniz et Hegel. Paris.

Kosian, Józef 1992: Der Begriff der Möglichkeit bei Hegel und Bloch. In: Hegel-Jahrbuch 1992, 221-227.

Longato, Fulvio 1981: Essenza e contraddizione in Hegel. In: Verifiche 10, 271-289.

Longuenesse, Béatrice 1981: Hegel et la critique de la métaphysique. Etude sur la doctrine de l'essence, Paris.

Longuenesse, Béatrice 1982: L'effectivité dans la Logique de Hegel. In: Revue de métaphysique et de morale 87, 495-503.

Lucas, Hans-Christian 1974: Wirklichkeit und Methode in der Philosophie Hegels. Untersuchungen zur Logik. Der Einfluß Spinozas. Köln.

Pippin, Robert B. 1978: Hegel's Metaphysics and the Problem of Contradiction. In: Journal of the History of Philosophy 16, 301-312.

Richli, Urs 1974: Wesen und Existenz in Hegels "Wissenschaft der Logik". In: Zeitschrift für philosophische Forschung 28, 214-227.

Richli, Urs 1982: Form und Inhalt in G.W.F. Hegels "Wissenschaft der Logik". Wien/München.

Rohs, Peter 1969: Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik (= Hegel-Studien Beiheft 6). Bonn.

Schaefer, Alfred 1975: Setzen und Voraussetzen in der Wesenslogik Hegels, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 29, 572-583.

Schmidt, Klaus-Jürgen 1997: G. W. F. Hegel: "Wissenschaft der Logik - Die Lehre vom Wesen." Ein einführender Kommentar. Paderborn.

Siemens, Reynold L. 1988: Hegel and the Law of Identity. In: Review of Metaphysics 41, 103-127.

Wölfle, Gerhard M. 1994: Die Wesenslogik in Hegels "Wissenschaft der Logik". Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition. Stuttgart-Bad Cannstatt.

5. Thư mục chuyên đề: "Học thuyết về Khái niệm"

Abdilin, Sh. M. 1976: Hegel über die Konkretheit des Begriffs. In: Hegel-Jahrbuch 1975, 494-500.

Biard, Joel/Buvat, D./Kervegan, J.-F./Kling, J.-F. 1987: Introduction à la lecture de la "Science de la logique" de Hegel. Bd. 3: La doctrine du concept. Paris.

Bucher, Theodor G. 1983: Zur formallogischen Identität im Urteil von Hegel. In: Philosophia Naturalis 20, 453-473.

Chiereghin, Franco 1990: Finalità e idea della vita: La recezione hegeliana della teleologia di Kant. In: Verifiche 19, 127-228.

De Vos, Ludovicus 1983: Hegels Wissenschaft der Logik: Die absolute Idee. Einleitung und Kommentar. Bonn.

De Vries, Willem 1991: The Dialectic of Teleology. In: Philosophical Topics 19, 51-70.

Düffel, Gudrun von 2000: Die Methode Hegels als Darstellungsform der christlichen Idee Gottes. Würzburg.

Düsing, Klaus 1986: Die Idee des Lebens in Hegels Logik. In: R.-P. Horstmann/M. J. Petry (Hg.): Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis (= Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung Bd. 15). Stuttgart, 276-289.

Giacché, Vladimiro 1990: Finalità e soggettività. Forme del finalismo nella Logica di Hegel. Genova.

Groll, Meshulam 1974: Der Hegelsche Begriff und das Problem der intellektuellen Anschauung im deutschen Idealismus. In: Hegel-Jahrbuch 1973, 206-240.

Kolar, Heinz 1976: Einige Bestimmungen der dialektischen Methode in der Begriffslogik. In: Hegel-Jahrbuch 1975, 488-493.

Krohn, Wolfgang 1983: Die formale Logik in Hegels "Wissenschaft der Logik". Untersuchungen zur Schlußlehre. München.

Lambrecht, Rainer 1981: "Die Idee des Wahren" und "die Idee des Guten" in Hegels "Wissenschaft der Logik". Überlegungen zum Begriff ihrer Einheit. In: Hegel-Jahrbuch 1980, 154-176.

Marx, Wolfgang 1976: Die Logik des Freiheitsbegriffs. In: Hegel-Studien 11, 125-147.

Menegoni, Francesca 1989: La recezione della "Critica del Giudizio" nella logica hegeliana: finalità esterna e interna. In: Verifiche 18, 443-458.

Netopilik, Jakub 1988: Zur Rolle der Idee. In: H. Holz/J. Manninen (Hg.): Vom Werden des Wissens. Philosophie, Wissenschaft, Dialektik. Köln, 13-22.

Nuzzo, Angelica 1995: Idee bei Kant und Hegel. In: Ch. Fricke/P. König/T. Petersen (Hg.): Das Recht der Vernunft: Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln. Stuttgart, 81-120.

Nuzzo, Angelica 1996: Absolute Methode und Erkenntnis der Wirklichkeit in der Philosophie Hegels. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 44, 475-490.

Perez, Ubaldo R. 1977: Hegels Lehre vom Schluß. Braunschweig.

Peters, Klaus 1986: "Der Begriff ist das Freie". In: Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie. Societas Hegeliana 3, 244-252.

Salomon, Werner 1982: Urteil und Selbstverhältnis. Kommentierende Untersuchung zur Lehre vom Urteil in Hegels "Wissenschaft der Logik". Frankfurt a. M.

Stern, Robert 1995: Transcendental Apperception and Subjective Logic: Kant and Hegel on the Role of the Subject. In: A. B. Collins (Hg.): Hegel on the Modern World. Albany.

Westphal, Merold 1980: Hegel's Theory of the Concept. In: W. Steinkraus/K. Schmitz (Hg.): Art and Logic in Hegel's Philosophy. Atlantic Highlands, 103-119.

Wohlfart, Günter 1985: Das unendliche Urteil. Zur Interpretation eines Kapitels aus Hegels "Wissenschaft der Logik". In: Zeitschrift für philosophische Forschung 39, 85-100.

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC
53 Nguyễn Du, Hà Nội, Việt Nam
Điện thoại: (84-4) 9454661 Fax: (84-4) 9454660
E-mail: lienhe@nxbtrithuc.com.vn

G. W. HEGEL

BÁCH KHOA THƯ CÁC KHOA HỌC TRIẾT HỌC I

KHOA HỌC LÔGÍC

Chịu trách nhiệm xuất bản:
CHU HẢO
Biên tập:
HỒ THỊ HÒA
Thiết kế bìa:
HÁN MINH
Trình bày và sửa bản in:
NGUYỄN HIỀN

Đơn vị liên doanh:
CÔNG TY SÁCH Thời đại
THOIDAIBOOKS.LTD

In 1.500 cuốn tại Công ty In Khuyến Học Phía Nam, TPHCM.
Số đăng ký Kế hoạch xuất bản: 592-2008/CXB/02-20/TrT.
Quyết định XB số 20/QĐ-NXBTrT của Giám đốc NXB Tri Thức ngày 23/6/2008. In xong và nộp lưu chiểu Quý III năm 2008.



BÁCH KHOA THƯ 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 Books
THOIDAIBOOKS LTD
NHÀ SÁCH TRẺ
394 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.3, TPHCM
Website: www.nhasachtre.vn - ĐT: 8344030 - Fax: 8344029. E-mail: nhasachtre@yahoo.com

8 935081 107077

Giá: 240.000Đ