

TOÁT YẾU VÀ CHÚ GIẢI DẪN NHẬP (§§1-72)

-----o0o-----

LỜI TỰA

VỀ NHẬN THỨC KHOA HỌC

TOÁT YẾU

1. Không thể mở đầu một tác phẩm triết học bằng cách giải bày về mục đích hay quan điểm nó định thiết lập, hoặc về mối quan hệ của nó với những gì người khác đã viết ra. Vì lẽ triết học nhắm đến tính phổ biến vốn bao hàm những cái đặc thù và cá biệt, nên không thể phát biểu điều gì trước khi tất cả những cái đặc thù và cá biệt này được trải nghiệm và tính phổ biến nói trên thực sự được thu hoạch. Ta không thể có môn Giải phẫu học mà không biết những bộ phận của nó có chức năng gì trong cái toàn bộ.
2. Nhấn mạnh đến mối quan hệ của một tác phẩm triết học với những công trình khác cũng là việc làm sai lạc, vì điều này tạo nên cảm tưởng rằng những công trình khác đều là sai và bây giờ được dẹp bỏ bằng cái đúng. Thật ra, các hệ thống triết học không thay thế cái sai bằng cái đúng; tất cả chúng đều thể hiện sự phát triển ngày càng sáng tỏ hơn của Chân lý. Chân lý chỉ hoàn chỉnh trong sự phát triển toàn bộ bao hàm tất cả mọi giai đoạn phát triển trước đó, giống như nụ, hoa, quả đều là các giai đoạn thiết yếu và tương hỗ của chính thể hữu cơ, tạo nên sự sống của cái toàn bộ.
3. Nêu các mục đích và kết quả của công cuộc nghiên cứu triết học là việc làm chính đáng chỉ trong chừng mực xem đó là khởi điểm còn hời hợt của nhận thức, chứ không phải là phát lộ bản chất của Sự việc [đối tượng nghiên cứu]. Vì bản chất này không được tấp cạn chỉ ở trong mục đích mà ở trong việc thực hiện đầy đủ chi tiết về nó như thế nào. Nó cũng không nằm ở kết quả mà ở chỗ những kết quả ấy được hình thành nên ra sao. Chỉ nêu kết quả mà không nói rõ bằng cách nào đi đến được kết quả ấy thì chỉ là trưng bày một cái xác chết. Phán đoán về một sự việc là dễ dàng nhất; khó hơn là nắm bắt bản chất của nó; khó hơn cả là hợp nhất hai việc ấy lại để hình thành nên **sự trình bày có hệ thống** về nó.
4. Những Nguyên tắc và quan điểm chung chung, khái quát chỉ mới là khởi điểm của đời sống tư tưởng. Khi tâm trí đã thực sự thâm nhập sâu vào Sự việc – bằng **kinh nghiệm** sống thực và sự nghiêm chỉnh của **Khái niệm** –, chúng trở lại với vị trí thích đáng dành cho chúng: ở trong sự đàm luận hời hợt thường ngày.

5. Chân lý triết học chỉ có thể hiện hữu trong hình thức của **Hệ thống khoa học** đã được khai triển hoàn toàn. Triết học phải cho thấy sự **tất yếu nội tại** đã thúc đẩy cái biết trở thành khoa học; và bản thân nó phải hiện thân sự thúc đẩy này khi **Thời điểm** thích hợp đã tới.
6. Hình thái đúng thật của Chân lý là có tính **Khái niệm**. Ở bước đầu này, ta chỉ có thể khẳng định lập trường này một cách sơ bộ để chống lại lập trường [của phái lãng mạn như Jacobi, Novalis, Schlegel...], những người muốn biến Trực quan (Anschauung) trực tiếp, phi-lý tính, vô-khái niệm và biến cảm xúc (Gefühl) thành phương pháp trong triết học và xem đó là bản thân sự tồn tại của cái Tuyệt đối.
7. Lập trường này của họ nảy sinh từ lòng mong mỏi – sau khi đã mất hết ảo tưởng và thất vọng ê chề – muốn được quay trở về lại với sự an bình của lòng tin không thắc mắc mà tư duy triết học đã phá vỡ. Điều họ mong mỏi nơi triết học không phải là khai thông sự khấp kỉnh kiên cố của Bản thể, cũng không phải để nâng đời sống bản thể lên cấp độ sáng sủa của Tự-ý thức. Họ khinh thường và đè nén tư duy Khái niệm, vì mục đích của họ là sự phấn khích nội tâm hay “nâng cao tâm hồn” (Erbauung) và sự xuất thần (Ekstase) hơn là sự thức nhận (Einsicht) lạnh lùng của Khái niệm.
8. Các quan niệm ấy là nỗ lực quay trở lại với cái nhìn **hướng lên trời** của thời kỳ tư duy nguyên thủy, trước khi tư duy ấy buộc phải **hướng xuống đất**, đi vào lãnh vực thường nghiệm để rồi nay Tinh thần cảm thấy mệt mỏi, cùn nhụt trước vô vàn chi tiết của kinh nghiệm trần thế.
9. Tuy nhiên, khoa học đích thực [triết học] không thể thỏa mãn khi để cho mọi chi tiết bị bao phủ bởi lớp sương mù thần bí và tiêu biến đi trong cõi mơ hồ của sự phấn khích nội tâm.
10. Sự hài lòng dễ dãi – khi xem những Khái niệm được biện biệt chính xác và những sự nối kết tất yếu của khoa học là hữu hạn – không thể tự xưng là đứng lên trên cấp độ khoa học được. Những chỗ tự xưng là uyên áo, thâm sâu của nó là trống rỗng; những khẳng quyết mơ hồ của nó là hời hợt và những tuyên bố có tính tiên tri của nó là tùy tiện và giả tạo.
11. Thời đại hiện nay của chúng ta rõ ràng đã chín muồi cho một bước phát triển lớn lao về trí tuệ và tinh thần. Thời đại mới đã lớn lên âm thầm và lâu dài “trong bụng mẹ”, và bây giờ đến lúc sinh nở. Những cơn đau đẻ của nó được cảm nhận rộng khắp từ sự thất vọng, chán nản và cả từ dự cảm mơ hồ về một đổi thay đang đến gần.
12. Tinh thần khoa học mới mẻ thoát đầu chỉ hiện diện ở dạng mầm mống, còn chung chung, khái quát. Nó là sản phẩm của một sự chuyển hóa vất vả, lâu dài của những hình thái tinh thần (văn hóa) trước đó và là sự tóm lược chúng lại trong một “tính đơn giản” mới. “Tính đơn giản” này phải trở nên hoàn toàn **hiện thực**, phải **tái-phát triển** những hình thái ấy, đưa

chúng ra khỏi tính nhất thể đơn giản để đi vào môi trường hay chất liệu (Element) mới mẻ.

13. Khoa học, trong hình thức Khái niệm, mới mẻ này, do chưa được phát triển đầy đủ và chưa được nối kết trọn vẹn với chi tiết phong phú của tư duy đã qua, nên tỏ ra là sở hữu **“bí truyền”** của một số ít người. Muốn trở thành **“công truyền”** và dễ hiểu cho mọi người, nó phải nối kết mọi chi tiết quá khứ với chỗ đứng hiện tại của nó. **“Hiểu”** tức là biến chất liệu **đã quen thuộc thành của chính mình** bằng cách **tổ hợp** nó vào trong cấu trúc khoa học mới mẻ.
14. Khi khoa học mới xuất hiện, **một mặt** nó có xu hướng nhấn mạnh đến tính lý tính mang màu sắc trực quan đơn giản và đến mối quan hệ với cái gì thần linh, nhưng **mặt khác**, có xu hướng muốn phát triển sự thức nhận này thành một toàn bộ phong phú, có tổ chức và đầy đủ chi tiết. Hiện nay, xu hướng thứ hai đang bị sự ồn ào, lớn lối của xu hướng thứ nhất ngăn chặn, nhưng vẫn đang tiếp tục đòi hỏi chính đáng rằng yêu cầu của mình phải được đáp ứng.
15. Xu hướng thứ hai – hướng đến sự phát triển chi tiết – chỉ còn biết tự thỏa mãn cho mình bằng cách sử dụng lại chất liệu đã quen thuộc, thêm vào đó những gì khác thường và đặc dị, rồi áp dụng một cách máy móc cùng một **“ý niệm tuyệt đối”** vào cho mọi chi tiết mà không cần điều chỉnh hay biến thái cho phù hợp với từng trường hợp. Đó chính là **“thuyết sơ đồ hình thức hóa”** một cách đơn điệu, đơn sắc, áp dụng vào cho mọi sự dị biệt sẵn có.
16. Quan niệm **sai lầm** về cái Tuyệt đối như vừa phác họa đã thất bại vì không biết phát triển sự dị biệt và sự phong phú của chi tiết **từ bản thân nó**, và cho rằng đã làm xong nhiệm vụ khi bảo rằng không có điều đặc thù nào lại **không** được tìm thấy ở trong cái Tuyệt đối, vì ở đây, ta chỉ có **sự đồng nhất** của cái Tuyệt đối với chính nó mà thôi. Một cái Tuyệt đối như thế không khác gì một đêm tối trong đó mọi con bò đều là bò đen! (Ám chỉ và công kích triết học đồng nhất của **Schelling** và các nền triết học tương tự, vì chúng không vượt qua được phái lãng mạn). Để bác lại quan điểm sai lầm ấy về cái Tuyệt đối, dưới đây thử phác họa một quan điểm đúng đắn hơn.
17. Theo cách nhìn của tôi, – chỉ được biện minh bằng sự trình bày toàn bộ hệ thống – thì: cái Tuyệt đối đúng thực **không** đơn thuần được suy tưởng như là **Bản thể**, tức như cái gì tồn tại trực tiếp “ở đó”, dù đó là chủ thể nhận thức hay đối tượng được nhận thức. **Nó còn phải được suy tưởng như là Chủ thể**. Ta suy tưởng về nó như là Bản thể, khi ta suy tưởng bằng tính phổ biến bất-phân biệt hay không được dị biệt hóa về cái gì đơn thuần “tồn tại”, hay đơn thuần “tư duy”, hay được kết hợp cả hai trong một “trực quan trí tuệ” duy nhất (theo kiểu Schelling).

18. Trong khi đó, **Bản thể** đúng thật là một tồn tại mà thực sự là **Chủ thể**, nghĩa là cái gì chỉ là chính mình trong chừng mực nó **thụ hóa** chính mình với chính mình, rồi lại có thể thiết định chính mình ở **trong** và **thông qua** cái tồn tại-khác có vẻ xa lạ ấy. Nó không thể hiện hữu như là một điểm xuất phát đơn giản, khẳng định mà chỉ như là bộ phận của một tiến trình vận động tự-xuất phát, tự-quay trở lại (Tự-vận động); một sự vận động vừa phủ định chính mình trong cái tồn tại-khác ngoại tại, dừng dừng, rồi vừa tái-khẳng định chính mình như là sự phủ định [của phủ định] của tất cả cái tồn tại-khác ấy. Tóm lại, nó là **tiến trình “trở thành” của chính mình (das Werden seiner selbst)**.
19. Đời sống và Tri thức-về chính mình (Tự-nhận thức) của cái Tuyệt đối có thể diễn tả như là Tình yêu thương có tính thần linh [chỉ cần] tương tác với chính mình, nhưng hình ảnh ấy dễ trở thành nhạt nhẽo hay rơi xuống lãnh vực “phấn khích tâm hồn”, bởi nó không nhấn mạnh đủ đến sự nghiêm trọng, sự đau khổ và nỗ lực vất vả của việc phủ định cái phủ định. **Bản chất** của cái Tuyệt đối không thể tách rời với sự tự-vận động, tự triển khai của nó, cũng như **hình thức** của nó không thể tách rời với toàn bộ **nội dung** của tiến trình tự phát triển.
20. Cái Tuyệt đối đúng thật chỉ có thể được xem như **cái toàn bộ** của hành vi hay tiến trình **tự-hiện thực hóa**, và cũng là kết quả hay thành tựu của hành vi hay tiến trình ấy. Những gì hiện diện ở khởi điểm của nó chỉ có thể là cái phổ biến còn trống rỗng và chỉ đạt được nội dung đặc thù thông qua sự nối kết với cái gì tỏ ra là “cái khác” với chính nó, nhưng cũng là cái rồi sẽ được xem không phải thực sự là “cái khác”.
21. Ở đây, rõ ràng có sự sợ hãi trước sự **trung giới (Vermittlung)**, vốn bắt nguồn từ sự ngộ nhận về vai trò của sự trung giới trong Tri thức tuyệt đối. Sự trung giới chỉ đơn thuần là sự tự-phủ định và là sự phủ định của sự phủ định này diễn ra trong tiến trình tự-đồng nhất hóa của Chủ thể. Chủ thể chỉ trở thành một nhất thể trực tiếp là thông qua sự phủ định mối quan hệ trung giới của nó với một cái gì khác. **Sự phản tư (Reflexion)** hay là sự đi từ cái này sang cái kia, là điều không nên sợ hãi, bởi nó là thiết yếu và có tính bản chất để quay trở lại với chính mình, và cái “chính mình” sẽ “thủ tiêu” sự phản tư ấy (**“Sự phản tư vào trong chính mình”**, xem: Chú giải dẫn nhập: 3.4.3).
22. Những điều vừa nói cho thấy rằng **lý tính là hoạt động có tính mục đích**. Mục đích (lược) **ngoại tại** đã được dẹp bỏ một cách đúng đắn ra khỏi triết học tự nhiên, nhưng đó không phải là tính mục đích **tự-vận động** vốn không thể phân biệt được với **tính chủ thể**. Bởi, trong mục đích, kết quả hay thành tựu là **một** với nguyên nhân vận động. Nguyên nhân vận động xuất phát từ chính mình để hiện thực hóa chính mình; và trong nguyên nhân vận động (mục đích), tiến trình xuất phát từ chính mình là sự thực hiện chính mình.

23. Những mệnh đề triết học, chẳng hạn: “Thượng đế là trật tự luân lý của thế giới” cho thấy **nguyên vọng** muốn khẳng định bản tính của cái Tuyệt đối, hay nói khác đi, muốn khẳng định cái Tuyệt đối như là **Chủ thể**. Tuy nhiên, những mệnh đề này xuất hiện như thể có một chủ thể **cố định** rồi các thuộc tính được thêm vào cho nó một cách ngoại tại từ phía người nhận thức chứ không phải từ **bản thân** Chủ thể. Chủ thể ấy chỉ đơn thuần **dự đoán** những gì sẽ được thêm vào và chỉ có ý nghĩa cụ thể khi việc gán thuộc tính đã hoàn tất. Những thuộc tính chỉ đơn thuần được **dự đoán** một cách phân tích làm cho việc gán thuộc tính không phải là việc hiện thực hóa bản thân Khái niệm, vì hiện thực của Khái niệm là sự **tự-vận động**.
24. Tri thức triết học, về bản chất, là có tính hệ thống. Do đó, nguyên tắc triết học gọi là “đầu tiên” hay “cơ bản” lập tức chứng tỏ là sai, là tự bác bỏ chính mình bởi đó chỉ đơn thuần là nguyên tắc “đầu tiên, cơ bản”. Vì mọi đơn thuần là “đầu tiên”, “sơ khởi”, sự phát triển tiếp tục của nguyên tắc ấy chính là sự bác bỏ **chính bản thân nó**, là sự phô bày rõ ràng tính chất đơn thuần “sơ khởi” của nó (chứ không phải sự bác bỏ đến từ bên ngoài).
25. Bảo chân lý triết học tất yếu có tính hệ thống, bảo Bản thể phải là Chủ thể tức là bảo rằng cái Tuyệt đối, về bản chất, là **Tinh thần tự-mình và cho-mình**. Nhưng, thoạt đầu, nó mới chỉ là tự-mình và cho-mình đối với sự phản tư triết học, tức “**cho ta**”, nhà hiện tượng học quan sát tiến trình; và, do đó, mới là **Bản thể tinh thần** hay Tinh thần [trong trạng thái] **tự-mình (an sich)**. Nó còn phải trở thành tự mình **cho** chính mình nữa, phải đi đến chỗ nhận biết Tinh thần và nhận biết **chính mình** như là Tinh thần, nghĩa là, phải trở thành đối tượng của chính mình vừa một cách trực tiếp, vừa một cách phản tư. Tinh thần tự-ý thức về mình một cách đầy đủ như thế là **Khoa học**, tức là Tinh thần đã được thiết lập **cho-mình** ở trong môi trường hay chất liệu (im Element) của chính nó.
26. Nhận biết chính mình và “ở trong nhà với chính mình” ngay trong cái gì tuyệt đối khác lạ với chính mình, đây là “bầu thiên khí Ê-te” của Khoa học. Nhưng, đối với ý thức thông thường vốn luôn đối lập chính mình với những đối tượng của mình, sự sống trong một “bầu thiên khí” như thế có vẻ như ngược đời và không hiện thực. Tâm thức ngây thơ, bình thường cần phải từng bước làm quen với điều có vẻ phi thực và ngược đời như thế.
27. Tiến trình “trở thành” (Werden) của khoa học là nội dung của quyển “**Hiện tượng học của Tinh thần**”. Tiến trình này bắt đầu từ Tinh thần **trực tiếp** hay còn gọi là Tinh thần vô-tinh thần (das Geistlose), tức từ ý thức **cảm tính**, và phải trải qua một con đường dài trước khi nó có thể trở thành khoa học đúng thật, có thể khai sinh Khái niệm đúng thật hay “môi trường” (Element) của nó. Một tiến trình như thế sẽ **không** phải là sự “hướng dẫn” để đi đến với khoa học; cũng không phải việc “đặt nền tảng” cho khoa học; lại càng không phải là một phát súng bắn đoàng để đột nhiên đạt ngay được Tri thức tuyệt đối [như chủ trương của các phái triết

học khác].

28. Nhiệm vụ phải đi từ tâm trí chưa được đào luyện để tiến tới Tri thức đã thực sự được thực hiện bởi cái **“cá nhân phổ biến”**, tức là bởi Tinh thần tự-giác xét như Tinh thần-tự giác. Còn cá nhân riêng lẻ [như mỗi người chúng ta] chỉ đơn thuần là một biểu hiện **bộ phận, phiến diện** của Tinh thần-tự giác này. Do đó, cá nhân riêng lẻ cũng phải **trải nghiệm** và **tái-chiếm hữu bản thân mình** qua suốt tất cả mọi giai đoạn phát triển đã qua của **“cá nhân phổ biến”**. Tuy nhiên, giờ đây, những giai đoạn này được xem như là những bộ phận của khung cảnh chung, chứ không còn đòi hỏi phải được thể nghiệm sâu sắc theo kiểu lịch đại như trước đây nữa. (Vd: những kiến thức hết sức vất vả mới thu hoạch được trong các thời kỳ lịch sử trước đây nay trở thành những thông tin rất thông thường đối với cả tuổi ấu niên. Trong sự tiến bộ của nền giáo dục, ta có thể nhận ra lịch sử văn hóa của toàn thể giới được tái hiện lại ở những nét phác thảo).
29. Không thể nêu thành tựu khoa học của toàn bộ sự phát triển văn hóa [hay của sự “đào luyện” này] mà không **kiên nhẫn** trải qua từng chặng một của cả tiến trình, như bản thân Tinh thần đã kiên nhẫn gánh vác “lao động khổng lồ của lịch sử thế giới”. Mỗi một giai đoạn trên con đường ấy đều đã là **tất yếu** và đã **hiện thân** ý nghĩa của **toàn bộ tiến trình** trong từng giai đoạn một. Nhưng, việc trải nghiệm ấy nay đã dễ dàng hơn nhiều và được rút gọn bằng cách quy giảm những giai đoạn đã qua thành những tư tưởng **minh nhiên** từ những hiện hữu vốn đơn thuần **mặc nhiên**.
30. Các giai đoạn quá khứ đã mất đi **tính trực tiếp** của sự hiện hữu, nhưng sự mất đi của hiện hữu chỉ mới là lần phủ định **thứ nhất**. Lần phủ định ấy vẫn còn lưu lại tính trực tiếp của **biểu tượng** đơn thuần [về những sự hiện hữu ấy], tức những ý niệm đã trở thành **quen thuộc** và ta thấy không cần phải làm gì nữa. Bản thân sự phủ định thứ nhất này phải được phủ định và những biểu tượng quá quen thuộc phải được **Tự ngã-tư duy** xem xét trở lại.
31. Sở dĩ cái đơn thuần “quen thuộc” [cái “đã biết”] không được nhận thức thực sự là vì nó quá quen thuộc. Dựng nên các Khái niệm quen thuộc và cứng đờ như là: “tính chủ quan”, “tính khách quan”, “Thượng đế”, “Tự nhiên”... mà không cho phép các ý niệm này tự phát triển là việc làm hết sức hời hợt.
32. Việc “phân tích” một ý niệm hay tư tưởng là tháo bỏ **tính quen thuộc** của nó, là quy giảm nó thành những yếu tố để trở nên sở hữu đích thực của tự ngã tư duy. Trong sự quy giảm như thế, bản thân ý niệm cũng biến đổi và tự phân hóa thành không hiện thực. Sức mạnh tạo nên sự phân tích hay tháo rời ấy là của **Giác tính**, một sức mạnh kỳ diệu và tuyệt đối của tự ngã tư duy và cũng là của cái Chết [sức mạnh phá hủy, phủ định triệt để]. Tự ngã tư duy có năng lực cô lập, xem xét riêng từng bộ phận, xem nó chỉ có thể hiện hữu như là một phương diện, một “Moment” trong cái toàn bộ

sống động. Tuy nhiên, Tinh thần tư duy chỉ có thể nắm bắt cái Toàn bộ như thế là nhờ trước hết phải tách rời nó ra thành những bộ phận, xem xét chúng một cách riêng lẻ trước khi đặt chúng trở vào lại trong cái Toàn bộ. Tư ngã tư duy phải phá vỡ cái nhất thể trực tiếp, đơn thuần hiện hữu hòng đạt tới một nhất thể (hay một sự thống nhất) bao hàm trong đó cả **sự trung giới**, và, trong thực tế, là bản thân sự trung giới.

33. Tư duy cổ đại khác với tư duy của chúng ta ngày nay ở chỗ: tư duy cổ đại kiến lập trực tiếp trên ý thức tự nhiên, rồi vượt lên khỏi nó để vươn tới cái phổ biến. Trong khi đó, tư duy của ta tìm thấy cái phổ biến đã có sẵn đây trong hình thức xơ cứng, cố định và vấn đề bây giờ là phải làm cho nó sống dậy và khôi phục tính mềm dẻo, trôi chảy cho nó. Tức là, làm cho những tư tưởng, ý niệm cố định nay đã được tái sinh ấy trở thành những Khái niệm tự-vận động, thành **những “tính bản chất tinh thần” (geistige Wesenheiten)** [hay: “những thể tính tinh thần” = các phạm trù Lô-gíc học biện chứng].
34. Một sự vận động như thế của những “thể tính thuần túy” chính là Khoa học xét như là Khoa học. Nội dung của Khoa học này không gì khác hơn là sự triển khai tất yếu của những “thể tính thuần túy” ấy thành một toàn bộ hữu cơ. Khái niệm khoa học **không** nảy sinh từ lối “triết lý” vu vơ, bắt tắt về đề tài này, đề tài nọ, về các mối quan hệ hay các tư tưởng thông thường; cũng không phải là diễn trình “lý sự” lẫn lộn giữa những tư tưởng cứng nhắc, mà là sự chung tắt của Khái niệm-tự vận động đi vào trong **“tính thể giới hoàn chỉnh” (die vollständige Weltlichkeit)**.
35. Do đó, sự trình bày trong tác phẩm này là phần thứ nhất của [Hệ thống] Khoa học, trong đó sự **hiện hữu** đầu tiên của Tinh thần chỉ đơn thuần là bước khởi đầu và **chưa quay trở lại vào trong chính nó. Tính trực tiếp của sự hiện hữu là đặc điểm phân biệt Phần thứ nhất này của Hệ thống.** Điều này khiến ta phải xem xét một số tư tưởng **cứng nhắc** liên quan đến đặc điểm này.
36. **ý thức** – tức sự hiện hữu trực tiếp của Tinh thần – bao giờ cũng bao hàm hai nhân tố đối lập nhau: nhân tố cái biết [của chủ thể] và nhân tố tính khách quan [của đối tượng]. Cả hai gộp lại tạo nên **Kinh nghiệm** của Tinh thần, và không có gì ở trong Bản thể khách quan được mang lại trong kinh nghiệm mà không ở trong kinh nghiệm như thế. Tuy nhiên, bản thân Tinh thần là nền móng của tính khách quan; và tính khách quan này thoát đầu đối diện với Tinh thần như cái gì xa lạ, để rồi được tái chiếm hữu và được xem như là của chính mình.
37. Sự phân liệt hay không ngang bằng nhau giữa Tư ngã và Bản thể khách quan là **cái trống không (das Leere)** tạo nên nguồn cảm hứng hay **linh hồn** cho sự vận động của cả hai, hướng về nhau. Người xưa đã đúng đắn khi biến **cái trống không** thành nguyên tắc của sự vận động. Sự phân liệt,

không ngang bằng nhau giữa tự ngã và đối tượng vừa là sự không tương ứng của tự ngã trong việc thấu hiểu đối tượng, vừa là sự không tương ứng của đối tượng **với chính bản thân nó**. Một khi đối tượng hoàn toàn là bản thân nó, nghĩa là được khai mở đầy đủ, **sự phân biệt Chủ thể – đối tượng tiêu biến đi và Hiện tượng học nhường chỗ cho Khoa học Lô-gíc**.

38. Có một sự cảm dỗ tự nhiên khiến ta nghĩ rằng: bởi quan điểm của Hiện tượng học – với tư cách là “cái sai” – sẽ được quan điểm của Khoa học lô-gíc vượt bỏ, thế thì chẳng phải là tốt hơn khi ta không cần đề cập đến nó và trực tiếp đến ngay với Khoa học [lô-gíc]? Điều này cho thấy một nhận thức sai lầm về Chân lý và về mối quan hệ của Chân lý (cái đúng thật) với cái Sai (cái chưa Đúng thật).
39. Thật ra, Chân lý không phải là “đồng tiền được đúc sẵn và cứ thế mang ra tiêu dùng” (mượn ý của Lessing) và cái Sai cũng không giản dị là tạp chất cần loại bỏ để đi đến Chân lý; trái lại, cái Sai là kim loại chưa tinh luyện, cần phải được mài giũa, tinh luyện để trở thành Chân lý và tất yếu có mặt trong hình thái tối hậu của Chân lý với hình thức là cái phủ định, là Tự ngã. Điều đó không có nghĩa cái Sai là một bộ phận cấu thành của cái Đúng, vì các từ “đúng” và “sai” không thể được tiếp tục sử dụng một khi sự tồn tại-khác của chúng đã được thủ tiêu và vượt bỏ (aufgehoben).
40. Nhà triết học giáo điều tưởng rằng ta có thể phát biểu một cách chắc nịch về vấn đề triết học không khác gì khi khẳng định ngày sinh của Caesar hay bình phương của cạnh huyền bằng tổng bình phương của hai cạnh còn lại của một tam giác vuông. Họ không thấy rằng Chân lý thuộc các loại ấy khác với bản tính của những chân lý triết học.
41. Những “sự thật” **lịch sử** – trong chừng mực chúng là bất tất và liên quan đến những sự kiện cá biệt – rõ ràng chỉ là những “sự kiện” trần trụi, không có gì là tất yếu cả. Tuy nhiên, ngay ở đây cũng có đủ cơ sở (tư liệu, điều tra...) để tán thành hay bác bỏ, khiến cho sai lầm trở thành bộ phận của sự thật.
42. Những chân lý **toán học** không thể xem là đã được lãnh hội cho đến khi biết cách chứng minh chúng là đúng. Tuy nhiên, những chứng minh toán học **không** phải là những bộ phận cấu thành của những gì chúng chứng minh mà chỉ là những phương tiện **chủ quan** của ta để tiến tới nhận biết được chúng. Ngược lại, trong triết học, những kết quả hay hệ luận bao giờ cũng là bộ phận của cái bản chất được làm cho trở thành minh nhiên ở trong chúng; cái bản chất quay trở về lại với chính nó trong những phát biểu ấy.
43. Nhận thức toán học – khi sử dụng những “cấu tạo” (Konstruktion) và chứng minh – thì trong chừng mực đó, cũng luôn có cái gì “sai” liên quan đến các phương tiện này. Thật thế, ta xuất phát từ một hình tam giác, rồi tổ hợp các bộ phận của tam giác vào trong những hình thể **khác**, rồi sau cùng

mới quay trở lại với bản thân hình tam giác.

44. Nhưng, cái biết toán học có nhược điểm ngay trong phương cách chứng minh và cấu tạo này. Nó xoay sở một cách mù quáng cho tới khi chạm được một sự cấu tạo nào đó có thể dẫn đến kết luận hay đáp số mong muốn. Ở đây, một mục đích **ngoại tại** điều khiển tiến trình nhận thức toán học. Các cấu tạo và chứng minh không phải là các hệ quả của **nội dung Khái niệm** của định lý phải được thiết lập.
45. Toán học có thể tự khoe khoang về tính “hiển nhiên” của mình, nhưng sự “tự-hiển nhiên” này là dựa trên sự nghèo nàn về mục đích và sự khiếm khuyết của chất liệu của nó, điều mà triết học phải cảm thấy xấu hổ nếu mô phỏng theo nó. Toán học chỉ tìm cách xác lập những quan hệ về **lượng**, tức quan hệ chỉ đơn thuần liên quan đến bề mặt của sự vật. Chất liệu của nó là **không gian** và **đơn vị**, một yếu tố trống rỗng, chết cứng, lặp đi lặp lại, được phát biểu trong những mệnh đề cố định, không có sức sống, được gắn lại với nhau chỉ bằng những đẳng thức chứ không bao giờ thông qua sự đối lập để đạt được kết quả khác nhau về **chất**. Trong khi **tính vô ước (Inkommensurabilität)** [tính không thể so sánh với nhau được] là một vấn đề nan giải đối với toán học, thì lại là một sự tất yếu rất sáng tỏ đối với nhà triết học.
46. Toán học hoàn toàn không thành công khi bàn về **thời gian** vì nó không xem thời gian ở trong mối quan hệ đối lập tất yếu và bổ sung cho không gian. Những chứng minh của nó trong khi áp dụng vào vật lý học (chẳng hạn về sự cân bằng của các Moment trong đòn bẩy; về các mối quan hệ của không gian và thời gian trong vận động của luật hấp dẫn...) đều có tính thường nghiệm thô thiển. Trong khi đó, Thời gian – với sự tự dị biệt hóa sống động, mang tính bản chất – chính là bản thân Khái niệm hiện diện trong sự hiện hữu hiện thực. Những “lượng” và “đẳng thức” vô-khái niệm của toán học không thể nắm bắt được bản chất của Thời gian.
47. Triết học không vận động trong môi trường tĩnh tại, trừu tượng, không hiện thực của toán học, mà trong tiến trình hiện thực, sống động của các giai đoạn khác nhau mang tính khái niệm: một số giai đoạn phủ định những giai đoạn trước đó, rồi bản thân bị phủ định trong giai đoạn tiếp sau, nhưng đều là những bước đi tất yếu trong tiến trình và đều được “hồi ức” [bảo lưu] trong kết quả tối hậu của nó. Theo ý nghĩa ấy, Chân lý triết học thật giống như đám rước cuồng nhiệt của thần Rượu Bacchus, trong đó mọi thành viên đều say khướt và ngã gục [bị phủ định] khi muốn đứng dậy một mình, nhưng tất cả đều giống như một giấc ngủ yên bình, tối hậu vì trong đó mọi thành viên đều đã lăn quay ra đất! [phủ định của phủ định].
48. **Phương pháp** của triết học phải được phát triển bởi **Khoa học Lô-gíc** và, trong thực tế, là bản thân Khoa học Lô-gíc, bởi “phương pháp không gì khác hơn là cấu trúc của cái Toàn bộ được trình bày trong tính bản chất

thuần túy [những phạm trù lô-gíc] của nó”. Nó không phải là phương pháp của toán học với các định nghĩa, tiên đề, định lý, chứng minh, cơ sở **chống** hoặc **theo** v.v.. vốn chỉ xử lý một cách ngoại tại với chất liệu chứ không tìm cách phát triển nội dung **bên trong** của chúng. Phương pháp toán học thích dụng cho các loại chất liệu trừu tượng và cho những cái đồng nhất bị cố định hóa của nó về những sự vật cảm tính cụ thể không hề thay đổi khi được xem xét.

49. Nhưng, khi triết học thấy phải từ bỏ các phương pháp lỏng lẻo của lối “lý sự” thông thường và cả các phương pháp gọi là chính xác của toán học, thì không có nghĩa là để cho mình bị rơi xuống trở lại vào trong lối tư duy cố về thần bí, tiên tri và sự xuất thần đầy nhiệt hứng nhưng vô-khái niệm và phản khoa học.
50. Kant đã có công mang “tính nhịp ba” biện chứng (*Triplizität*) vào trở lại trong triết học như là hình thức bản chất của khoa học. Nhưng bản thân ông lẫn các hậu bối đều không đủ sức mang lại sức sống cho nó. Họ đã đối xử với nó như một **sơ đồ** tình tại và đã áp dụng nó vào mọi thứ chất liệu dị tính, khi thì có tính thường nghiệm, khi thì có tính phạm trù và Khái niệm. Cách áp dụng ấy thiếu độ sâu sắc cần thiết.
51. Cách áp dụng vô-tư tưởng cùng một **sơ đồ** vào cho những chất liệu khác hẳn nhau như thế là một thứ chủ nghĩa hình thức sơ đồ hóa thuần túy. Nó dùng một loạt những sự đồng nhất hóa theo kiểu tương tự rồi áp dụng vào mọi nơi. (Chẳng hạn: giác tính được nối kết với điện; động vật với nitrogen v.v..). Nó chỉ có vẻ ngoài của sự nối kết mang tính Khái niệm mà thôi, không khác gì một họa sĩ tồi vẽ mọi thứ chỉ bằng hai màu, thậm chí, một màu duy nhất.
52. Tuy nhiên, cũng chính vì tính nhịp ba biện chứng được “cảm thụ” như là hình thức bản chất của khoa học nên mới dẫn đến tình trạng xơ cứng và bị lạm dụng như thế.
53. Khoa học đích thực không gì khác hơn là sự tự-phát triển của Khái niệm. Khái niệm thoát tiên đối lập tính phổ biến đơn giản của chính nó với cái khách quan xa lạ, rồi mang ý nghĩa của cái “khác” này vào lại trong tính đơn giản của chính mình, qua đó trở thành xác định hơn nhiều. Còn loại giác tính sơ đồ hóa chỉ đơn thuần “lên danh sách” những chặng đường của sự tự-phát triển ấy mà không biết chúng từ đâu tới, sẽ đi đến đâu lần không biết nguyên tắc của sự phát triển của chúng.
54. Mỗi một khía cạnh về **chất** của tồn tại đều có tính tự-đồng nhất do được trừu tượng hóa của nó và tương ứng với tính tự-đồng nhất trừu tượng của một tư tưởng nhất định. Nhưng, khía cạnh về chất tự-đồng nhất này nhất thiết phải tiến hành việc tự-giải thể để trở thành một mô-men (*Moment*) đơn thuần trong một toàn bộ rộng lớn hơn. Tuy nhiên, việc giải thể này

không phải được thực hiện bởi một tiến trình xa lạ nào đó của sự phản tư mà được thực hiện bởi **chính bản thân** nội dung khách quan: nội dung ấy muốn bảo tồn chính mình thì phải vận động đi ra khỏi chính mình. Tư tưởng nhìn thấy điều này không tiến lên bằng cách rút lui vào trong tính chủ thể mà bằng cách tự thâm nhập và “chìm đắm” vào trong sự phát triển của chính đối tượng của mình.

55. Giác tính-trừu tượng hóa không chỉ là một phương diện của tính chủ thể tự giác, mà cũng là phương diện của tồn tại đang hiện hữu. **Hiện hữu** có nghĩa là phân biệt về chất: đó là giác tính của sự hiện hữu, điều đã được **Anaxagoras** gọi là cái **Nous** [Tinh thần] của sự hiện hữu, rồi được các nhà tư tưởng về sau (Platon, Aristote) nâng lên thành **Eidos** [mô thức] hay **Idea** [ý niệm] v.v.. Nhưng, cái tự-đồng nhất này tiến hành sự tự-giải thể của chính nó: nó **có vẻ** như bị phá hủy bởi một bạo lực xa lạ, nhưng, trong thực tế, là bị phá vỡ bởi sự **phủ định**, bởi sự quy chiếu vào cái khác mà nó mang sẵn trong chính mình. Trong diễn trình “trở thành” ấy, khía cạnh giác tính (Verstand) của tồn tại chuyển hóa thành **lý tính (Vernunft)** của tồn tại.
56. Sự **tồn tại** của sự vật là **một** với Khái niệm của nó; và Khái niệm này đồng thời là sự tất yếu của sự phát triển nhịp nhàng của nó và là Khái niệm tư biện cho phép ta nhận biết về nó. Không cần thiết phải **áp dụng** những phạm trù tư biện vào cho cái gì tồn tại một cách cụ thể, vì lẽ bản thân sự tồn tại ấy đã hiện thân những phạm trù ấy trong chính bản thân nó.
57. Phương pháp khoa học của triết học tư biện sẽ tự cho thấy bản thân mình vừa được quy định bởi các nội dung được nó nghiên cứu lần bởi các tiết điệu nội tại của chính nó. Nếu phương pháp này được mô tả như vừa được mô tả, ắt sẽ nảy sinh sự phản đối từ quan điểm của “tâm trí lành mạnh” bình thường lẫn của loại “thức nhận” thần bí. Đó là sự trả lời quen thuộc đối với cái gì mới mẻ: ai cũng muốn làm “nhà cách mạng” trong thời đại của mình và theo kiểu của mình!
58. Suy tưởng ở trong và bằng những Khái niệm thuần túy, chẳng hạn: “tính tự-đồng nhất”; “tồn tại-tự mình”; “tồn tại-cho mình”... là vát vả và khó khăn, cả đối với lối tư duy quen suy tưởng bằng **hình tượng**, trong đó cái phổ biến không được trừu tượng hóa thật rõ ràng; cả đối với lối tư duy đơn thuần **“lý sự”** [của giác tính] không thực sự đắm mình vào trong nội dung suy tưởng mà chỉ thỏa mãn lòng tự phụ bằng cách tuyên bố hơn là để cho nội dung ấy tự phát triển.
59. Lối tư duy “lý sự” [của giác tính] thích bác bỏ nội dung mang tính Khái niệm và quy giảm nó thành hư vô. Lối phản tư phủ định đơn thuần ấy là trống rỗng và hư huyền giống như bản thân nội dung bị nó phủ định. Nó hoàn toàn khác với sự **phủ định nhất định (die bestimmte Negation)** có tính “xây dựng”, luôn mang lại một kết quả **khẳng định**.

60. Tư duy “lý sự” thường nối kết nội dung được nó suy tưởng với tự ngã của riêng nó với tư cách là Chủ thể phán đoán. Việc quy định các thuộc tính vào cho chủ thể lô-gíc của mệnh đề có vẻ như việc làm tự do của Chủ thể phán đoán. Tư duy bằng Khái niệm thì vận hành hoàn toàn khác. Bởi Khái niệm là Tự ngã riêng của chính đối tượng (Chủ thể lô-gíc của phán đoán), nên cái Tự ngã này không phải là một Chủ thể đứng yên, mang những tùy thể, thuộc tính một cách bất động, trái lại, Khái niệm tự-vận động và thu hồi những quy định của mình vào lại trong chính mình. Trong tiến trình này, bản thân cái chủ thể đứng yên trước đây thực sự tiêu vong, thâm nhập vào trong nội dung chứ không như là cái đối lập lại với tính quy định của nội dung. Do vậy, nội dung không còn là thuộc tính của chủ thể [lô-gíc] mà chính là Bản thể, là Bản chất và Khái niệm của chính nó. Lối tư duy hình tượng – quen làm việc với những tùy thể và thuộc tính – buộc phải xét lại nội dung của mình. Xét lại chủ thể lô-gíc [của mệnh đề] nghĩa là xét lại chính chủ thể phán đoán, vì nay nó tìm thấy chính mình trong việc phát triển nội dung của chủ thể lô-gíc thông qua nhiều quy định chứ không phải ở trong một số thuộc tính do nó tạo ra một cách tùy tiện. [Ở đây, cần nắm vững tính đồng nhất-trong-phân biệt giữa chủ thể ý thức với chủ thể lô-gíc-ngữ pháp của mệnh đề].
61. Sự xung đột ở đây là giữa cái nhìn hời hợt về mệnh đề của phán đoán, xem mệnh đề như một sự nối kết **ngoại tại** của những yếu tố mang ý nghĩa độc lập, với cái nhìn **tư biện** xem mệnh đề như là sự tự-phát triển, thông qua các sự dị biệt bổ sung cho nhau của một nội dung mang ý nghĩa duy nhất.
62. Rất khó cho lối tư duy “lý sự” (của giác tính) để nhận ra rằng: cái vốn chỉ là thuộc tính trong mệnh đề phán đoán, vd: “Thượng đế là **tồn tại**”; “cái hiện thực là **cái phổ biến**” thì chủ thể lô-gíc (chủ ngữ), với tư cách là chủ thể, tiêu biến đi trong thuộc tính của nó. Tư duy mất đi cơ sở mang tính đối tượng cố định, vì thuộc tính này (“tồn tại”, “cái phổ biến”...) không phải quay về lại trong chính nó nữa mà trong **chủ thể của nội dung** (“Thượng đế”, “cái hiện thực”...). Chủ thể tư duy thực sự không còn quan hệ với một “chủ thể” của thuộc tính hay với bất kỳ chủ thể nào cả.
63. Từ đó nảy sinh yêu cầu cần phải đọc đi đọc lại nhiều lần mới hiểu được các mệnh đề triết học. Sự mở rộng thoải mái và dễ dàng đối với một chủ thể quen thuộc bằng các đơn thuần thêm vào các thuộc tính không còn thực hiện được nữa.
64. Việc trộn lẫn tư duy “lý sự” với tư duy tư biện [biện chứng] không bao giờ có thể thành công được, vì các điểm quy chiếu cố định hóa vốn cần thiết cho loại trước không có ở trong loại sau.
65. Thật ra, phép biện chứng tư biện không phải đơn thuần vứt bỏ các sự phân biệt cố định, cứng đờ của lối tư duy “lý sự” bằng một thứ “thức nhận” cao xa, bay bổng nào cả. Nó chỉ cho thấy chúng sụp đổ khi phản tư vào trong ý

nghĩa nội tại của các mệnh đề.

66. Bản thân phép biện chứng tư biện cũng phải được trình bày bằng những mệnh đề. Nhưng hình thức mệnh đề chỉ là lớp vỏ ngoài trong sự tư biện, vì lẽ những thuộc từ của nó không có nghĩa là được thêm vào một cách ngoại tại cho một chủ thể hay chủ ngữ đã bị cố định hóa. Vì thế trong triết học, cần tránh dùng các tên gọi chung chung như: “Thượng đế” với nội dung bị cố định hóa một cách quy ước.
67. Thường nhầm tưởng rằng các ngành nghề khác cần phải học tập, rèn luyện trước khi thành thạo, còn triết học thì ai cũng “làm” được! Thật ra, không có gì được xem là có giá trị trước khi được triết học xem xét và kiểm nghiệm. Triết học có những kỹ năng và tiêu chuẩn phải được học tập và rèn luyện kỹ càng. Đã đến lúc bức thiết phải phục hồi trở lại thái độ làm việc thật nghiêm chỉnh đối với công việc **triết lý (philosophieren)**.
68. Không được nhầm lẫn khi xem việc thiếu năng lực để hiểu được những mệnh đề triết học trừu tượng hay mối quan hệ tương hỗ giữa chúng là đồng nghĩa với lòng bao dung và sự tự do của tâm hồn, và đó càng không phải là “tư duy” theo kiểu “thiên tài”. Tư duy tùy tiện, không chính xác và vô kỷ luật sẽ chứa đủ hết mọi khuyết điểm của thi ca, ngoại trừ sự hay ho của nó!
69. Còn tư duy theo lối tự ru mình bằng “lý trí con người lành mạnh” là biến mọi điều thành những lẽ phải tầm thường, những châm ngôn nhạt nhẽo đầy khiếm khuyết và nghịch lý không giải quyết được. Còn chỉ biết dựa vào “cảm xúc” theo kiểu “sấm ngôn” của riêng mình và không chịu tương giao với những ai không chia sẻ “cảm xúc” ấy, cũng như không chịu lý giải, biện minh trong sự đồng thuận của cộng đồng có ý thức là **“chà đạp lên chính gốc rễ của tính nhân văn”**.
70. Tất nhiên, con đường “vương giả” nhẹ nhàng để đến với khoa học là cứ ngủ yên trên “lý trí lành mạnh”, được bổ sung bằng cách đọc thêm vài “Lời Tựa” hay một vài đoạn mở đầu của các tác phẩm triết học! Tuy nhiên, khoa học đích thực thì đòi hỏi rằng Chân lý phải được thu hoạch bằng lao động nặng nhọc của Khái niệm tự phát triển trong môi trường của chính mình.
71. Dù đã có thời người ta đánh giá cao **Platon** vì các tác phẩm huyền thoại đầy tính văn học của ông, nhưng cũng có lúc người ta thấy đối thoại **Parmenides** của ông mới thực sự là tác phẩm sâu sắc và vĩ đại nhất của phép biện chứng cổ đại. Cũng thế, đã có lúc người ta biết đánh giá về độ sâu tư biện của các tác phẩm của **Aristote**. Tôi có thể hy vọng rằng hệ thống này của tôi (Hegel) sẽ đi vào được quần chúng, vì nó đã chờ đợi cho đến khi thời gian đã chín muồi và công chúng của nó đã có mặt. Công chúng này không bao gồm những người tự xưng là “những đại biểu” của công luận!

72. Trong thời đại hiện nay, khi Tinh thần đã cường tráng lên rất nhiều, vai trò của cá nhân ngày càng giảm phần quan trọng. Trong tình hình đó, cá nhân nên tự quên mình đi và hãy làm tất cả những gì mình có thể làm được, còn xã hội không nên đòi hỏi quá nhiều ở cá nhân cũng như cá nhân nên chờ đợi ít hơn **từ** chính mình và đòi hỏi ít hơn **cho** chính mình.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP (§§1-72)

1. “LỜI TỰA” (§§1-72): CƯƠNG LĨNH CỦA CẢ HỆ THỐNG: “CÁI ĐÚNG THẬT LÀ CÁI TOÀN BỘ”

Ngạn ngữ Đức có câu: “Muốn bắt con sơn dương cần tìm cách nắm cho được cái sừng của nó”. “Cái sừng” của triết học Hegel có lẽ chính là “Lời Tựa” nổi tiếng của quyển HTHTT này ⁽¹⁾. Chúng tôi đã chú thích khá kỹ về Lời Tựa này, do đó, khuôn khổ chú giải dẫn nhập không cho phép đi sâu hơn. Nhiều tác giả đã phải dành hàng trăm trang để chú giải riêng cho Lời Tựa như B. Bourgeois (2000), E. Metzler (1949) hay thậm chí cả quyển sách dài như W. Marx (1971), F. P. Hausen (1994). Để giúp bạn đọc mới lần đầu tiên tiếp xúc với Hegel đỡ bối ngỡ, ở đây chỉ xin thử “tóm gọn” “cái sừng” ấy, hay đúng hơn, một “cặp sừng” gồm hai “nhánh” chính: quan niệm về “**Bản thể còn như là Chủ thể**” và “**mệnh đề tư biện**”.

1.1 ý nghĩa và nhiệm vụ chủ yếu của “Lời Tựa”:

Theo quan niệm của Hegel, trong triết học, không thể có một sự “dẫn nhập” từ bên ngoài mà phải là sự phát triển có hệ thống của bản thân cái toàn bộ. Cho nên, Lời Tựa là sự phát triển của triết học Hegel chứ không phải là một sự phân tư được đưa đến từ bên ngoài.

Do đó, ý nghĩa đặc biệt của Lời Tựa là, khi viết nó (ngay sau khi hoàn tất tác phẩm), có thể nói Hegel, lần đầu tiên, có được cái nhìn toàn bộ về triết học của mình, đúng như nhận xét của **H. Glockner** (1924: 419): “Ngay khi ông [Hegel] vừa kết thúc tác phẩm HTHTT, sự thay đổi của các hình thái ý thức không còn hành hạ ông nữa, nhưng sự hồi tưởng về con đường vừa trải qua vẫn còn nóng hổi nơi ông; lần đầu tiên, ông thấy mình đã đến đích; và, nhìn trở lại, ông có thể nói đúc kết những gì ông muốn nói. “Lời Tựa” ra đời trong khung cảnh ấy. Nếu có giây phút nào trong đời ông nói chung để có thể nói lời tổng kết và đồng thời nhìn về phía trước trong sự tự tin về toàn bộ triết học của mình thì đó chính là các tuần lễ ông ngồi viết Lời Tựa cho quyển HTHTT. Thời điểm ấy, ông đang ở trên đỉnh cao của sự nghiệp triết lý của mình”. **Rudolf Haym**, ngay từ năm 1875 trong: “**Sự ra đời và phát triển, bản chất và giá trị của triết học Hegel**”, đã cho rằng: “Ai muốn hiểu triết học Hegel, phải hoàn toàn làm chủ về ý nghĩa của Lời Tựa này”.

Nicholai Hartmann (1929: 14) còn dùng những lời trang trọng hơn nữa: “Lời Tựa cho tác phẩm này là một tượng đài minh chứng cho độ cao tư biện, - có tính cương lĩnh cho tất cả những gì đến sau và hầu như là Lời Tựa cho toàn bộ sự

⁽¹⁾ Hay rộng hơn một chút, có thể kể thêm: - “**Khoa học phải bắt đầu với cái gì?**”/“**Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden**” (“Khoa học Lô-gíc” I, tr. 65 và tiếp) và: “**Ba lập trường của tư tưởng đối với tính khách quan**”/“**Drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität**” (Bách khoa thư các khoa học triết học, Ấn bản 2, 1827, I, §19-83).

nghiệp của ông -, mình chứng cho độ chín muồi của sự thỏa mãn mà các tác phẩm về sau chỉ thỉnh thoảng mới đạt đến được; một tài liệu có một không hai của thuyết duy tâm Đức, để lại sau lưng nó tất cả những gì mới được gây men nơi Fichte và Schelling; và tinh thần triết học, trong sự vĩ đại an nhiên, đang ngắm nhìn tổng quan về chính mình và về tiến trình phát triển của mình”.

Với ý nghĩa ấy, Lời Tựa dẫn người đọc vào trung tâm cuộc tranh biện triết học đương thời, trong đó Hegel phát triển tư tưởng của mình trong sự đối lập lại với trào lưu lãng mạn (Jacobi, Schleiermacher...), với thuyết duy tâm chủ quan tuyệt đối (Fichte) và thuyết duy tâm khách quan phi-lý tính (Schelling). Lời Tựa phác họa bối cảnh sinh động, trong đó Hegel đặt ra nhiệm vụ mới cho triết học, và nhiệm vụ ấy chưa lúc nào được đặt ra một cách triết để và toàn diện như trong Lời Tựa này. Trong Lời “tự giới thiệu” (Selbtanzeige) về tác phẩm này của mình (in lại trong bản Hoffmeister), Hegel nói rõ về mục đích của Lời Tựa: “Trong Lời Tựa, tác giả tuyên bố về điều mà đối với tác giả tỏ ra là **nhu cầu của triết học** trong thế đứng hiện nay của nó; về yêu sách và bao điều tệ hại của những công thức triết học hiện đang **hạ nhục** nó và về những gì là **cốt yếu đối với triết học và với việc nghiên cứu triết học**”. Câu trên đây của Hegel vạch rõ ba mục tiêu và cũng là ba chủ đề chính của Lời Tựa:

- **“nhu cầu của triết học trong thế đứng hiện nay của nó”**: nhu cầu trở thành “hệ thống khoa học”.
- phê phán những **“điều tệ hại đang hạ nhục triết học”**: phê phán các quan niệm đối lập như đã nói trên.
- **“những gì là cốt yếu đối với triết học”**: tức phải quan niệm “Bản thể đồng thời như là Chủ thể”, và **“đối với việc nghiên cứu triết học”**: tức “mệnh đề” hay “phương pháp” tư biện.

1.2 “Hình thái đúng thật trong đó chân lý hiện hữu chỉ có thể là hệ thống khoa học về chân lý”

“Chân lý”, “triết học”, “hệ thống khoa học” hầu như đồng nghĩa với nhau trong cách nhìn của Hegel. Ngay từ các tiểu đoạn đầu tiên của Lời Tựa (§§1-6), ông đã phản đối “tính phổ biến trừu tượng”, nhất là phản đối sự đánh đồng nó với cái phổ biến đích thực vốn là bản chất của triết học. Cái phổ biến của triết học không phải là cái phổ biến trống rỗng, trừu tượng, trái lại chỉ được nắm bắt trong những cái đặc thù mà nó là nguyên tắc của chúng. Điều này không chỉ có ý nghĩa lô-gíc mà còn có cơ sở **bản thể học**. Cái phổ biến chỉ **tồn tại** (theo nghĩa bản thể học chứ không chỉ về mặt khái niệm) ở trong những cái đặc thù cụ thể như là trong những mô-men (Momente) của nó, và đồng thời, của tiến trình “trở thành” của nó. Cho nên, không thể nắm bắt nó như là “kết quả đơn thuần”, như là “nguyên tắc” hay “mục đích” mà “không đi cùng với sự trở thành của nó” (§3). Nói khác đi, “bản thân Sự việc”, tức cái phổ biến lẫn sự trình bày triết học về nó, là cái gì tự phát triển. Một sự “khởi đầu” không có tiến trình và không có sự phát triển sẽ tự hủy như là sự khởi đầu đơn thuần. Tiểu đoạn §4 nêu ba cấp độ của sự phát triển, tức của sự “đi ra khỏi tính trực tiếp của đời sống bản thể” để đạt đến chân lý trong hình thức của “Hệ thống khoa học” và là hình thức duy nhất phù hợp với nó: a) – sở đắc những kiến thức cụ thể để vươn đến những tư tưởng về Sự việc nói chung và hiểu

được sự phong phú dựa trên những tính quy định; b) – “sự nghiêm chỉnh của đời sống” đi vào trong kinh nghiệm về bản thân Sự việc, và c) – “sự nghiêm chỉnh của Khái niệm” đi vào trong bề sâu của Sự việc. Tiểu đoạn §5 nêu rõ tính tất yếu **bên trong lẫn bên ngoài** về việc phải “nâng triết học lên thành “Hệ thống khoa học””: - tất yếu “bên trong”, trong chừng mực cái biết (hay tri thức) chỉ được lấp đầy ở trong “khoa học”; - tất yếu “bên ngoài”: trong chừng mực sự phát triển của tư duy ở trong bản thân thời gian đã đi đến thời điểm cho thấy việc “nâng triết học lên thành khoa học” đã chín muồi.

Từ nhận định đó, ông phê phán (§6 và tiếp) những quan niệm đương thời về triết học. Ông không bác bỏ chúng một cách đơn giản mà – từ kinh nghiệm về tiến trình nhận thức của bản thân ông vốn đã thông qua chúng – xem chúng như là các mô-men (Momente) trong toàn cảnh phát triển có tính lịch sử của việc nhận thức chân lý triết học và việc vượt qua chúng sẽ mở thông con đường thực hiện sứ mệnh của triết học.

Khái niệm hay hình thức **“khoa học”** được Hegel nói ở đây không theo nghĩa của một khoa học riêng lẻ mà là “hình thức đích thực mang tính hệ thống về tri thức” (“die wahre systematische Form des Wissens”). Điều này thật ra không mới vì trước đó, **Fichte** cũng đã xem triết học của mình là “học thuyết khoa học” (“Wissenschaftslehre”) như là nền tảng của mọi cái biết; còn **Schelling** cũng nói về “Khái niệm tuyệt đối về khoa học” (trong bài giảng về “Học vấn hàn lâm” năm 1802). Có thể nói, các triết gia của thuyết duy tâm Đức đều chỉ xem triết học của mình mới là “khoa học” đúng nghĩa! Nói rộng hơn, từ **Descartes** đến **Kant**, yêu cầu về “tính khoa học” nghiêm ngặt của triết học đã được đề ra (xem: **Kant**, Phê phán Lý tính thuần túy, “Làm thế nào để Siêu hình học có thể có được như **một khoa học?**”, BVII và tiếp)⁽¹⁾. Nhưng trong nỗ lực chung ấy, ta thấy bản thân khái niệm và ý niệm về “khoa học” cũng đã có sự biến chuyển. Hegel xem “học thuyết khoa học” của Fichte là chủ quan; còn chính vì Schelling nâng **nghệ thuật** lên thành “cơ quan đích thực” của triết học nên mới gọi lên sự phê phán mạnh mẽ của Hegel. Yêu cầu về “tính toàn thể” tuy đúng – như Hegel đồng tình với Schelling trong tác phẩm đầu tay của mình – nhưng không đủ. Ông phản đối mạnh mẽ chủ trương của Schelling tách rời cái Tuyệt đối ra khỏi việc triển khai nó thành “Hệ thống”. Theo ông, xu hướng vươn đến “hệ thống khoa học” đã nằm ngay trong bản tính tự nhiên của tri thức hay của cái biết, vì nó không thể dừng lại ở cái cá biệt, cái bị cô lập vốn tự vượt ra khỏi chính mình. Mỗi nhận thức cá biệt chỉ có ý nghĩa và được thử thách là ở trong sự nối kết bao trùm của cái biết, nếu không, chỉ là chủ quan, tùy tiện. Đó là lý do giúp ta hiểu tại sao có yêu cầu “nâng triết học lên thành khoa học”, và Hegel lại đặt nhan đề chung cho cả LỜI TỰA là **“Về nhận thức khoa học”**. Nhan đề này mang hai ngụ ý:

- cần phải phê phán những quan điểm “phân khoa học” khác nhau đương thời.
- cho thấy: “cái đúng thật [chân lý] là cái Toàn bộ” (§20), là “kết quả” của sự

⁽¹⁾ **I. Kant: Phê phán lý tính thuần túy**, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Văn học, 2004.

phát triển của bản thân nó và của sự trình bày có hệ thống về nó: “cái khởi điểm, cái Nguyên tắc – hay cái Tuyệt đối mới được phát triển lúc đầu, một cách trực tiếp – chỉ đơn thuần là cái phổ biến [trừu tượng]. Khi tôi nói: “mọi con vật” thì từ này chưa thể thay thế cho môn động vật học được”... (§20) và: “Một tòa nhà chưa thể hoàn tất khi mới làm xong nền móng, cũng thế, đạt được một Khái niệm [đơn thuần, trên nguyên tắc] về cái toàn bộ thì chưa phải là bản thân cái toàn bộ” (§12). Hegel nêu ví dụ dễ hiểu: “Khi ta muốn xem một cây sồi với tất cả sức mạnh của bộ rễ, sự hùng vĩ của bộ nhánh cùng tán lá đồ sộ của nó, hẳn ta sẽ không hài lòng nếu chỉ được cho xem một quả sồi làm hạt giống” (§12). Tuy nhiên, điều quan trọng cần lưu ý là: bản thân “quả sồi làm hạt giống”, về mặt “tự-mình”, (trong tiềm năng, mặc nhiên), vốn **đã bao hàm** mọi bước “trung giới”, mọi bước “quá độ” để trở thành “cây sồi đồ sộ” trong sự phát triển nội tại của nó ⁽²⁾.

Mặt khác, chỗ mới mẻ của ý niệm về “hệ thống khoa học”, như đã nói, là kết quả của một tiến trình biến chuyển từ Descartes đến Hegel. Nếu **Descartes/Spinoza** còn lấy mô hình **toán học** làm mẫu mực của “lý tưởng khoa học” thì **Kant** đã bắt đầu thấy có sự dị biệt giữa nhận thức toán học – khoa học tự nhiên và nhận thức triết học (xem: *Phê phán Lý tính thuần túy*, B741-766) và, do đó, theo Kant, triết học không thể “mô phỏng” phương pháp của toán học được nữa. Tiếp theo Kant, bước quyết định cho sự ra đời của tư duy triết học tư biện-biến chứng là sự thoát ly ngày càng dứt khoát của Fichte, Schelling và nhất là Hegel ra khỏi sự định hướng theo lý tưởng “chính xác toán học” đối với Khái niệm về nhận thức và tri thức phổ biến và tuyệt đối. Sở dĩ Hegel dành nhiều trang (§§41-49) để phê phán những hạn chế của phương pháp toán học là để gián tiếp phê phán Schelling chưa dứt khoát trong vấn đề này khi Schelling còn muốn áp dụng phương pháp toán học trong “triết học đồng nhất” năm 1801, đồng thời để phòng sự ngộ nhận rằng “Khoa học Lô-gíc” của ông sau này cũng có vẻ giống với phương pháp diễn dịch toán học. Sâu xa hơn, tuy không bác bỏ phương pháp toán học một cách giản dị (Hegel không “phủ định sạch trơn” bất kỳ điều gì!) vì vẫn xem nó là sự vận động “nội tại” của tư duy, chỉ có điều, sự vận động nội tại này lại là “việc làm bên ngoài”, “ngoại tại” đối với bản thân Sự việc: đối tượng của toán học là “lượng”, “một quan hệ không bản chất, vô-khái niệm”, nên “bản thân bản tính tự nhiên của hình tam giác [sự việc, lượng] không **tự** phân hóa khi nó được trình bày trong sự cấu tạo toán học”. Nhận định sau đây của Hegel cũng có thể góp phần “cải chính” không ít định kiến về tính “thần bí,

⁽²⁾ Như ta sẽ thấy, hình thái “trừu tượng nhất, nghèo nàn nhất” của cái biết là sự “**xác tín cảm tính**” (Chương I) tạo nên cái khởi điểm, nhưng lại **chứa đựng trong lòng nó** mọi bước trung giới để sẽ trở thành “cái biết” hay “tri thức tuyệt đối”, không khác gì “hạt sồi” sẽ trở thành “cây sồi”. Hegel tiến hành toàn bộ sự chứng minh của mình theo phương pháp diễn dịch nội tại này ở trong quyển HTHTT cũng như trong quyển “Khoa học Lô-gíc” sau này. (Ta có thể liên tưởng đến phương pháp trình bày của Karl Marx xuất phát từ **hình thức hàng hóa** đơn giản như là nguyên tắc và hạt mầm để từ đó hiểu được toàn bộ những hình thức sản xuất và lưu thông của chủ nghĩa tư bản. “**Khái niệm**” của chúng đã được bao hàm trong hình thức trừu tượng của hàng hóa và K. Marx sẽ chứng minh bằng cả bộ “*Tư bản*”).

phản hiện thực” của ông: “Cái Hiện thực [cụ thể] thì không phải là cái gì [đơn thuần] có tính không gian như được xem xét ở trong toán học. Trực quan cảm tính cụ thể lẫn triết học đều không liên quan gì đến những cái không-hiện thực giống như những “sự vật” của toán học ấy cả” (§45). Đi liền với nhận định ấy là việc Hegel xem nội dung của toán học (khác với nội dung của triết học) là “đứng dừng, ngoại tại và chết cứng”. Việc vạch ra (có chính xác hay không và có “thâm quyền” đến đâu là chuyện khác!) những “ranh giới” của toán học và phương pháp toán học là để xác định rằng toán học chỉ là một “phương diện” (Moment) trong cái toàn bộ của triết học với tư cách là khoa học (vì thế, trong Khoa học Lô-gíc, ông bàn đầu tiên về phạm trù “Lượng” và trong Triết học tự nhiên, bàn đầu tiên về không gian và thời gian), đồng thời, quan trọng hơn, cho thấy “sự tất yếu và cần thiết của một cái biết hay một tri thức khác”: đó là, tri thức và phương pháp tư biện-biện chứng (spekulativ-dialektisch) (§47 và tiếp).

Tóm lại, theo Hegel, “**hình thức khoa học**” nhờ đó triết học trở thành “**nhận thức đúng thật**” gồm ít nhất **ba** đặc điểm: khái niệm, chứng minh và hệ thống:

- hình thức “khái niệm” tương ứng với phương diện chủ thể của tư duy theo mô hình của Aristote rằng khoa học (episteme) là cái biết về cái phổ biến và theo mô hình của Kant về sự dị biệt căn bản giữa khái niệm và tư duy với cảm xúc và trực quan. (Ta sẽ bàn sau về chỗ khác biệt giữa Hegel và Kant, xem: chú thích 149, 150).

- khoa học là tri thức **làm công việc chứng minh** và **được chứng minh**, cũng theo mô hình Aristote: khoa học không chỉ biết về cái phổ biến của sự vật mà còn biết về cái “tại sao” (dihóti), về các căn cứ, nguyên tắc và nguyên nhân của chúng. (Khoa học là “**apódeixis**”: sự chứng minh, diễn giải). Sự chứng minh làm cho việc “nhận biết” (Kennen) trở thành việc “nhận thức” (Erkennen) (§31), tức vạch ra được **tính tất yếu** của nội dung của cái chỉ được nhận biết (Bách khoa thư I, §1).

- “Hệ thống” thoát thai từ sự “chứng minh” theo mô hình lý tưởng của **tính hoàn chỉnh** từ thời cận đại (**Descartes**: bốn quy tắc trong “luận văn về phương pháp”; **Leibniz**: nguyên tắc về nguyên nhân đầy đủ; **Kant**: tính hoàn chỉnh trong “Lời Tựa I”, PPLTTT). Để tránh sự “quy thoái” đến vô tận của các chứng minh (chứng minh của chứng minh), việc chứng minh phải dựa vào những căn cứ không thể và không cần chứng minh nữa (mô hình của hình học Euclid) → hệ thống. Nhiều hệ thống (được gọi là “các thể giới quan”/Weltanschauungen) phải quy về **một** hệ thống duy nhất, bao hàm mọi hệ thống đặc thù, vì, với Hegel, chỉ có “một khoa học” và “một chân lý”.

1.3 “Theo cách nhìn của tôi [...], tất cả vấn đề là ở chỗ phải lãnh hội và diễn đạt cái **Đúng thật không [chỉ] như là Bản thể mà cả như là Chủ thể**” (§17).

Đến nay, chúng tôi vẫn chưa tìm thấy lời chú giải nào về “luận điểm trung tâm” này của Hegel gọn gàng, sáng sủa hơn của **Erwin Metzke** (1949: 159-162), nên xin được phép nhường lời cho ông:

“Đây là luận điểm then chốt không chỉ của Lời Tựa này mà của toàn bộ triết học Hegel. Chữ: “**cả như là**” (**ebensosehr**) cho thấy nửa câu phủ định đầu tiên của luận điểm cần đọc chính xác hơn là: cái **Đúng thật** không được phép lãnh hội và diễn đạt đơn độc và phiến diện **chỉ như là** Bản thể, mà “**cả như là**”... Để hiểu luận điểm

thoạt nhìn khá lạ lùng này, cần xuất phát từ việc Hegel quay lưng lại với Schelling [như đã nói ở các § trước]. Việc Schelling hoàn toàn rời bỏ thuyết chủ quan của Fichte để đến với Spinoza (Khái niệm trung tâm của Spinoza là “Bản thể”) bây giờ lại được Hegel lật ngược lại (từ Bản thể đến Chủ thể, tương ứng với tiến trình từ Spinoza đến Leibniz), tuy nhiên, ở một cấp độ **cao hơn**, trong chừng mực quan điểm về triết học Bản thể đã được vượt qua và không những “cái Tôi” của Fichte mà cả cái “Tuyệt đối” của Schelling cũng đều được hàm chứa trong “Chủ thể” của Hegel. Nhưng tại sao lại cần có bước ngoặt này từ Bản thể sang Chủ thể? Vì đó chính là khả thể cho việc nhận thức được cái Tuyệt đối; đồng thời điều này lại có nghĩa rằng: khả thể của triết học tùy thuộc vào việc cái Tuyệt đối, cái Đúng thật không phải là một Bản thể bất động ở trong sự trì trệ bất phân biệt, mà như là một cái gì tự triển khai trong những sự phân biệt và đi ra khỏi tính đơn giản trực tiếp của nó để đi vào trong cái đang phản tư về chính mình này⁽¹⁾, như là cái gì tự “thiết định” (“setzt”) chính mình, và trong chừng mực đó, chính là Chủ thể trong thuật ngữ của Hegel (xem thêm câu đầu của §18). (Xem thêm: §54: “qua đó, nói chung, Bản thể là Chủ thể nơi chính nó [an ihr], là sự phản tư của chính mình vào trong chính mình của mọi nội dung”). Tất nhiên, đây mới chỉ là một luận điểm. Việc “biện minh” cho nó chỉ có thể “thông qua việc bày cả bản thân Hệ thống”. Các câu tiếp theo cho thấy rõ hơn ý đồ của Hegel: ngay trong câu thứ hai, ông đã cho rằng cái Đúng thật không thể nào được phát biểu như một cái phổ biến đơn thuần trong tính trực tiếp trừu tượng của nó – dù như là một cái phổ biến (vd: các nguyên tắc phổ biến) **của** bản thân cái biết hoặc như là một tồn tại phổ biến **cho** cái biết. Bất kỳ nơi đâu và lúc nào, nếu triết học dừng lại ở một nguyên tắc trong “tính phổ biến” và “tính trực tiếp” bất động, bất phân biệt thì nó đều gặp thất bại, dù đó là một Bản thể, tức một Tồn tại tự-mình như nơi Spinoza; hay một “tư duy như là tư duy” như trong học thuyết của Kant và của Fichte theo cách nhìn của Hegel; hay dù được giả định như là một sự thống nhất giữa tư duy và tồn tại như ở Schelling với “trực quan trí tuệ” của ông; vì, xét như là “sự thống nhất” [đơn giản], sự thống nhất ấy vẫn có thể rơi trở lại vào trong “tính đơn giản trì trệ, cứng đờ”. Cho nên, tất cả vấn đề quy lại ở chỗ phải đưa nguyên tắc đến sự triển khai, khiến cho nó đi ra khỏi chính mình, tự phân biệt với chính mình, để, chính trong sự tự-vận động này của nó, nguyên tắc được thử thách và tự chứng tỏ mình như là nguyên tắc. “Sự vận động của việc thiết định chính mình” này để “trung giới sự tự trở thành cái khác với chính mình” là điều Hegel gọi là **Chủ thể** trong §18. Còn khái niệm **“Tự-ý thức”** xuất hiện trong §17 và cũng đã từng xuất hiện ở §7 như là khái niệm đối lập với “tính khép kín kiên cố của Bản thể” giúp soi sáng rõ hơn, không chỉ về mặt lịch sử như là sự hồi tưởng lại bước đi từ Spinoza đến Leibniz – như một “Moment” đã đi vào trong tư tưởng Hegel – mà còn có ý nghĩa về nội dung nữa. Vì, với tư cách là Tự-ý thức, bản chất của Chủ thể (khác với bản chất của cái tồn tại đơn thuần như là Bản thể) mang đặc điểm của việc biết-về-chính mình, tức, của sự tồn tại-ngang bằng-với chính mình như là kết quả của việc “tự phân biệt chính mình với chính mình” và “việc trở thành cái khác chính mình” (Tôi biết về tôi! Tôi ý thức về chính tôi). [Xem thêm: **Chú giải**

⁽¹⁾ “**phản tư-vào trong-chính mình**” (Reflexion-in-sich): Xem: Chú giải dẫn nhập 3.4.3).

dẫn nhập: 6.1 và tiếp]. Nhưng, để hoàn toàn hiểu rõ điều này, cần chú ý đến các mặt và các mối liên kết khác [về lịch sử tư tưởng]:

1. Bước ngoặt Cópécnic của Kant ngay khởi điểm của phong trào triết học của thuyết duy tâm Đức: việc quay trở lại với những điều kiện nằm ngay trong chủ thể; những điều kiện không chỉ của việc nhận thức về đối tượng mà thống nhất làm một với việc hình thành những đối tượng như là những đối tượng của sự nhận thức; làm cơ sở để từ đó Fichte phát triển phép biện chứng về cái Tôi và cái không-Tôi, trong đó cái Tôi, cái Chủ thể là cái bao trùm.
2. (trong một chân trời rộng hơn) thì chỉ ít là bước ngoặt từ sự Tồn tại sang ý thức và Tự-ý thức được thực hiện nhờ sự nghi ngờ và sự phân biệt của Descartes, qua đó nhận thức về tồn tại mới có được cơ sở đầy đủ hơn.
3. (trong chân trời rộng nhất) đó là, đằng sau công thức về “Bản thể như là Chủ thể” cần phải nghĩ đến cả sự tổng hợp của tư duy về tồn tại và về bản thể của thời cổ đại [Hy Lạp] và sự phát hiện về tính chủ thể trong Ki-tô giáo [sự nhập thể thành người của Thượng đế]. Thuyết duy tâm mô thức cổ Hy Lạp được tiếp thu vào trong tính chủ thể sâu sắc của Ki-tô giáo. Bản thân Hegel, trong vài tiểu đoạn sau (§25), cũng cho rằng Khái niệm “Tinh thần” trở thành Khái niệm tối cao cho triết học của ông chính là Khái niệm “vốn thuộc về thời cận đại [Descartes – Kant] và nền tôn giáo [Ki-tô giáo] của nó”.

Thế nhưng, đồng thời, ta cũng luôn phải nhớ rằng, với Hegel, đây hoàn toàn không phải là một sự “chủ thể hóa” hay “chủ quan hóa” về cái tồn tại, càng không phải là một sự chủ thể hóa theo nghĩa thuyết duy tâm về ý thức. Đúng hơn, đây là cái **“Tồn tại-tự mình và-cho mình” (An-und Fürsich sein)**. Cái “tồn tại-tự mình” [Bản thể] vẫn là điều kiện tiên quyết của cái “tồn tại-cho mình”⁽¹⁾. Hegel, vốn không xa lạ với sự hướng đến Tồn tại của thời cổ đại, hiểu rằng bản thân cái Tồn tại như là “Bản thể” tự thể hiện – trong tiến trình suy tưởng triết học – như là cái “tồn tại-khác” của Tinh thần, và, với tư cách ấy, đồng thời là cái tồn tại-khác của chính nó. Bởi bản chất của Tồn tại không phải cứ khép kín mà tự phơi mở, tự phát triển, và, như thế, đi đến [trở lại] với chính mình ở trong sự phát triển, tức không chỉ hiện hữu “tự mình” như là Bản thể mà còn hiện hữu “cho mình”, tức trở thành Chủ thể. Ở các trang cuối cùng của quyển HTHTT, Hegel sẽ còn nói rõ hơn về “sự chuyển hoá” này của “cái Tự-mình thành cái Cho-mình, của Bản thể thành Chủ thể, của đối tượng của ý thức thành đối tượng của Tự-ý thức”, qua đó, cái Tồn tại-cho mình thể hiện sự “hoàn tất trọn vẹn” của cái Tồn tại-tự mình”. Cho nên, Hegel tập trung chú ý đến sự “trở thành” này của Tồn tại, tức tiến trình trở thành “cho-mình” trong sự tự phân biệt với cái khác, và, qua đó, đi đến hay trở về lại với chính mình, đối lập lại với tính bất biến của khái niệm “Bản thể” truyền thống. Đồng thời, sự “trở thành” này cũng đi đến chỗ đối lập lại với học thuyết về cái Tuyệt đối “yên nghỉ trong chính mình” của Schelling, là cái người ta chỉ có thể “tự đặt mình” vào trong đó một cách trực tiếp bằng “trực quan trí tuệ” mà thôi. Hegel đặt toàn bộ sức nặng

⁽¹⁾ “Tự-mình”, “cho-mình”, “tự-mình và cho-mình”...: Xem: Chú giải dẫn nhập: 4.2.

vào sự tự-vận động và tự-triển khai của cái Tuyệt đối thông qua việc tự-phân biệt, thông qua “sự trung giới của việc trở thành cái khác **với** chính mình”, tức thông qua cái phủ định, khiến cho sự nhận thức có phân biệt về cái Tuyệt đối mới có thể có được⁽¹⁾. Do đó, luận điểm về “Bản thể như là Chủ thể” trực tiếp gắn liền với luận điểm trước đó về sự hiện hữu của chân lý chỉ ở trong hình thái của Hệ thống khoa học. Diễn tiến của Lời Tựa sẽ hợp nhất hai luận điểm này lại để tiếp tục phát triển thành luận điểm: “cái Đúng thật là cái Toàn bộ” (§20), trong đó cái Toàn bộ “là một bản chất tự hoàn chỉnh chính mình thông qua sự phát triển”. Tóm lại, khái niệm của Hegel về Chủ thể tuyệt nhiên không dính líu gì đến Chủ thể xét như nhân cách cá thể với sự “ném trái” chủ quan-riêng tư (theo nghĩa của phái lãng mạn). Nhiệm vụ của Lời Tựa cuốn HTHTT chính là đã phá các yêu sách triết học của tính chủ thể [tính chủ quan] đơn thuần như thế⁽²⁾.

1.4 “Mệnh đề tư biện” và “phương pháp tư biện”: sự diễn tả cái Đúng thật như là cái Toàn bộ:

Các tiểu đoạn từ §§54-67 là cao điểm mới, là “cái sừng” thứ hai của Lời Tựa, thậm chí là mục đích chính yếu của bài viết. Thay vì tóm tắt nội dung hay lặp lại những gì đã chú thích khá kỹ, ta thử tìm cách tiếp cận một cách khác để vấn đề sáng sủa và dễ hiểu hơn.

1.4.1 Mô hình cơ bản của “mệnh đề tư biện”:

Ở phần trên, ta đã thấy truyền thống của triết học nói chung là dùng **tư duy** để nhận thức về cái toàn bộ của thế giới, hay, nói theo ngôn ngữ của thuyết duy tâm Đức, về tính toàn thể của thực tại hay của cái Tuyệt đối. Điều ấy không mới, nhưng, khi Hegel khẳng định “Bản thể như là Chủ thể”, ông muốn đặt lại vấn đề cơ bản: **ta làm thế nào để suy tưởng được và suy tưởng đúng về cái toàn bộ?** Ta quen nói (và cũng đúng) rằng “cái toàn bộ là nhiều hơn tổng số những bộ phận của nó”. Ví dụ đơn giản về số học cũng cho thấy điều ấy: một dãy số không chỉ cần được ghi ra mà còn cần phải được cộng lại mới thành một tổng số: những con số không tự chúng cộng lại với nhau được!

Cái toàn bộ là nhiều hơn những bộ phận của nó càng rõ khi nghĩ đến những gì được cấu trúc hóa: một tinh thể, một vật hữu cơ, một thực thể xã hội. Việc kể ra và cộng dồn những nguyên tử, những cơ quan hay những con người được chứa đựng trong đó không cho ta biết được chúng quan hệ với nhau như thế nào trong sự nối

⁽¹⁾ “cái Tuyệt đối”: Xem: Chú giải dẫn nhập: 2.1.

⁽²⁾ Để dễ hình dung về sự thống nhất giữa Bản thể và Chủ thể nơi Hegel, ta có thể dùng một vài “ví dụ” của chính Hegel (xem: Phác thảo hệ thống thời kỳ Jena 1803/04); đó là ngôn ngữ và cái Tôi. Ở đây chỉ nói về “ngôn ngữ”.

- **ngôn ngữ** xuất hiện như cái gì “có sẵn” với vô âm thanh, hiểu như là Bản thể (ngôn ngữ **tồn tại** như là **hiện hữu** của ý thức, của tính chủ thể). Nhưng chính ý **nghĩa** của nó, được sử dụng trong quan hệ ngôn ngữ, tức khi được “chủ thể hóa”, “khẳng định hóa”, ngôn ngữ mới có giá trị chân lý. Vậy, ngôn ngữ vừa là bản thể, tức cái **biết trực tiếp**, vừa là chủ thể, tức cái **biết được thiết định**.

kết chung của chúng⁽¹⁾. Nhưng, câu khẳng định: “cái toàn bộ là nhiều hơn những bộ phận của nó” sẽ trở thành “có vấn đề” khi ta cho rằng cái toàn bộ này hiện hữu như một thực thể độc lập ở **bên cạnh** hay thậm chí **có trước** những bộ phận, dù gọi nó bằng danh hiệu gì: quy luật tự nhiên hằng cửu, “Đạo”, “linh hồn” (hay, như kinh nghiệm xương máu của người Đức dưới thời phát xít được H. Schnädelbach (1999) nhắc lại: cái toàn bộ “độc lập” đã bị mệnh danh là “dân tộc Đức”, và từ đó dẫn đến câu: “người không là gì cả, dân tộc của người mới là tất cả!” chỉ còn là một bước nhỏ!).

Nhận định nền tảng của Hegel là: không thể phân biệt cái toàn bộ với những bộ phận của nó bằng cách đặt chúng đứng đối lập với nhau một cách đơn thuần! Trước sự đa tạp quá lớn của thế giới, Siêu hình học cổ truyền luôn đi tìm cái nhất thể, cái phổ biến, bản chất hay nền móng của vạn vật, và, do đó, buộc phải lược bỏ cái Nhiều, cái đặc thù, cái lệ thuộc. Cái Nhất thể ấy bị cố định hóa thành cái Nguyên tượng, Nguyên ngôn (arché, Logos), ý niệm, Thượng đế hoặc Vật chất, Tự nhiên, Bản thể... ý cơ bản của Hegel là: trong cái toàn bộ, nếu ta phân biệt cái toàn bộ với những bộ phận của nó theo kiểu đặt cái toàn bộ như một thực thể độc lập bên cạnh những bộ phận, thì bản thân cái toàn bộ bị cố định hóa này cũng chỉ là một bộ phận bên cạnh những bộ phận khác mà thôi, do đó, theo ông, cái toàn bộ **đích thực** phải được suy tưởng như là **sự thống nhất giữa cái toàn bộ-được-phân-biệt-với-những-bộ-phần và những bộ phận của nó**. Cái Một, cái phổ biến cũng thế: cái Một, cái phổ biến bị cô lập và cố định hóa khỏi cái nhiều, cái đặc thù sẽ chỉ là cái một trong số cái nhiều, chỉ là cái đặc thù bên cạnh những cái đặc thù khác: vậy, chúng phải được suy tưởng như là tính nhất thể ở trong tính đa thể, như là sự thống nhất giữa tính nhất thể và tính đa thể, hay như sự thống nhất của bản thân cái phổ biến với cái đặc thù. Hegel sẽ áp dụng tư tưởng nền tảng này vào mọi mối quan hệ: giữa bản chất và hiện tượng, giữa cơ sở và cái được đặt cơ sở, giữa bản thể và tùy thể, giữa cái hữu tận và cái vô tận..., và nói chung, vào mọi sự phân biệt cơ bản của Siêu hình học cổ truyền được trình bày cặn kẽ trong “**Khoa học Lô-gíc**” của ông, và theo ý nghĩa đó, “**Khoa học Lô-gíc**” còn là một sự phê phán đối với Siêu hình học cổ truyền.

Điểm trung tâm của sự phê phán là “**tính trừu tượng**” (*Abstraktheit*). Không chỉ chúng ta trong đời sống hàng ngày mà ngay cả những nhà siêu hình học cũng thường gặp khó khăn và hay ngộ nhận khi đồng nhất hóa “việc phân biệt” (tất yếu, cần thiết giữa cái Một với cái nhiều, cái phổ biến với cái đặc thù, cái hữu tận với cái vô tận...) với “việc tách rời” chúng một cách cứng nhắc, sai lầm. Hegel gọi cái phổ biến (hay cái toàn bộ, cái Một, cái Tuyệt đối) không chỉ được phân biệt mà còn bị tách rời với cái đặc thù, với những bộ phận của nó và chỉ xem xét nó trong sự tách rời này là cái phổ biến, cái toàn bộ “**trừu tượng**”, theo nghĩa đen của từ này (latinh: **abstraho**: kéo ra, rút ra, tách ra): cái phổ biến trừu tượng là cái phổ biến

⁽¹⁾ Ngày nay, trong lý thuyết hệ thống, người ta cũng thường nói đến những thuộc tính “**hợp trội**” hay “**tân xuất**” (*emergent*) được tạo ra từ cái “toàn bộ” và các tương tác nội tại của nó. **Xem thêm**: Về quan hệ giữa cái toàn bộ và những bộ phận của nó: **Hegel**: Bách khoa thư I (Lô-gíc học) §135 và tiếp.

“bị tách rời”, bị “kéo ra khỏi” cái phổ biến đích thực; ngược lại, cái phổ biến đích thực là sự thống nhất giữa cái phổ biến “trừu tượng” với cái đặc thù, hay nói khác đi, đó mới là cái phổ biến “**cụ thể**” (**konkret**) từ nghĩa gốc (latinh: **concreresco**: cùng lớn lên, hình thành nên, tự làm dày chính mình). Bất kể ta muốn suy tưởng về cái toàn bộ đích thực, về tính toàn thể, về cái Tuyệt đối, cái Vô tận như thế nào, (chẳng hạn: như là cái Một, cái phổ biến hay Bản chất...), theo Hegel, ta chỉ suy tưởng một cách “cụ thể” khi suy tưởng về một cái gì vừa là chính nó vừa đồng thời là cái đối lập với nó, tức cái đồng nhất với cái không phải là nó. Trong cái Một “cụ thể”, cái Một được phân biệt với cái Nhiều, tức không đồng nhất với cái Nhiều, còn trong cái Một “trừu tượng”, bản thân nó chỉ đơn thuần là cái một trong số những cái nhiều, tức đồng nhất với cái Nhiều. Vậy, ta phải hợp nhất chúng lại trong **một** tư tưởng: tức trong tư tưởng về một cái Một cụ thể: trong sự đồng nhất của cái Một này, tính nhất thể và tính đa thể vừa đồng nhất vừa không đồng nhất. Ta buộc phải suy tưởng một cái gì vừa là bản thân nó vừa không phải là bản thân nó: cái Một và không phải Một, cái phổ biến và không phải phổ biến, cái bản chất và không phải bản chất v.v.. Ngay từ tác phẩm đầu tay năm 1801 (“**Sự dị biệt giữa hệ thống của Fichte và của Schelling về triết học**”, thường gọi tắt là “**Sự dị biệt**”), Hegel đã tìm ra “công thức” cho mô hình tư biện cơ bản này bằng cách nói khá lắt léo nhưng rất chính xác với tư tưởng trên đây: “**sự đồng nhất của sự đồng nhất và sự không đồng nhất**” (“**Identität der Identität und Nichtidentität**”). Áp dụng công thức này, ta sẽ có “mệnh đề tư biện”, chẳng hạn: cái toàn bộ là cái toàn bộ và những bộ phận của nó; cái phổ biến là cái phổ biến và những cái đặc thù của nó v.v... Hegel biết rằng công thức này không quen thuộc với lối tư duy thông thường, nhưng nếu không thế, không thể suy tưởng về cái toàn bộ, tức về cái Tuyệt đối một cách “đúng thật” được.

1.4.2 Tìm hiểu thêm về khái niệm “**tư biện**” (**Spekulation**) và “**mô hình tư biện**”:

Vì khái niệm “**tư biện**” giữ vai trò trung tâm của triết học Hegel, thiết tưởng nên tìm hiểu sâu hơn. Trong nhiều ngôn ngữ Châu Âu ngày nay, chữ “**Speculation**” chỉ còn mang ý nghĩa... đời thường, cách rất xa triết học: sự “**đầu cơ**” trên thị trường chứng khoán hay nhà đất! Trong khi đó, trước kia, “**tư biện**” (gốc latinh: **speculator**: dò tìm, thám sát) là phương thức tối cao của nhận thức con người, theo nghĩa là “**con mắt của Tinh thần**” (xem chú thích 23) trong truyền thống Platon-Augustin cho phép con người vượt khỏi kinh nghiệm cảm tính để nhận thức được tồn tại đích thực, những ý niệm hay Thượng đế. Đến thời Hegel, chữ “**tư biện**” mất nhiều uy tín sau khi bị công cuộc phê phán “**lý tính tư biện**” của **Kant** vạch trần tính ảo tưởng của nó. Việc Schelling và Hegel dùng lại chữ “**tư biện**” theo nghĩa tích cực là ý đồ không che dấu về việc muốn “**phục hồi**” nền Siêu hình học, tất nhiên, trong viễn tượng tiếp thu tinh thần phê phán của Kant.

Hegel không ngạc nhiên khi “**giác tính lành mạnh, thông thường**” không quen, thậm chí e ngại, bác bỏ sự tư biện. Ngay trong quyển “**Sự dị biệt**”, ông đã viết: “**Sự tư biện hiểu rõ giác tính lành mạnh thông thường, nhưng giác tính lành mạnh thông thường lại không hiểu việc làm của sự tư biện. Sự tư biện chỉ thừa nhận sự tồn tại của nhận thức ở trong tính toàn thể; và đối với nó, mọi cái nhất định [được quy định] đều chỉ có hiện thực và chân lý là ở trong mối quan hệ được nhận thức với cái Tuyệt đối. Vì thế, nó biết về cái Tuyệt đối làm nền tảng cho các yêu sách của giác tính lành mạnh, nhưng bởi lẽ, với nó, nhận thức chỉ có hiện thực ở trong cái Tuyệt đối, nên nó đồng thời phá hủy mọi điều được sự phản tư [của giác tính lành mạnh]**”

phát biểu ra dưới một hình thức nhất định” (II. 31)⁽¹⁾. Giác tính lành mạnh thông thường xem sự “phá hủy” này như là sự thủ tiêu tất cả những gì đã được cố định hóa – tức những gì được quy định dựa vào những khái niệm trừu tượng trong sự phản tư của mình; bởi chúng sẽ mất hết tính quy định cứng nhắc trong mối quan hệ tư biện với cái Tuyệt đối: “giác tính lành mạnh thông thường không thể hiểu được tại sao trong triết học, điều được nó xác tín một cách trực tiếp lại đồng thời là cái hư vô” (nt). Sự tư biện làm cho mọi quy định trở thành “trôi chảy” (Verflüssigung) khiến giác tính lành mạnh e ngại mọi việc cũng sẽ “trôi tuột” hết! Cho nên, đối với “triết học phản tư” – như Schelling và Hegel gọi đối phương của mình –, sự tư biện không khác gì sự “phá hủy” bản thân lý tính. Lý do sâu xa của “sự phi lý tính” này là: cái toàn bộ, tính toàn thể hay cái Tuyệt đối – khi được suy tưởng một cách “cụ thể”, tức bằng sự tư biện –, không gì khác hơn là được suy tưởng như là **mâu thuẫn nội tại**, như là **ngịch lý (Antinomie)**. (Xem: Kant: Phê phán Lý tính thuần túy, “Các nghịch lý của Lý tính thuần túy” B454-489). Nói dễ hiểu, giác tính không thể tránh khỏi rơi vào nghịch lý vì chỉ có thể phát biểu về sự nghịch lý ($A=A$ và $A=B$) bằng **hai** mệnh đề khác nhau như là chính đề (These) và phản đề (Antithese): “đối với lối tư duy phân tích ấy, nó không có ý thức rằng hiện tượng thuần túy hình thức của cái Tuyệt đối chính là sự mâu thuẫn” (II. 41). Trái lại, sự tư biện đứng vững trước kinh nghiệm tất yếu này về nghịch lý, không trốn chạy và sợ hãi trước nó. Schelling và Hegel sẽ gọi quan năng của sự tư biện là “Lý tính” (Vernunft) để phân biệt với “giác tính” (Verstand) đơn thuần⁽²⁾, vốn xem sự mâu thuẫn là “phi lý” và muốn loại bỏ nó. Về sau, cả hai ông sẽ cải tạo khái niệm **“biện chứng”** cổ xưa để chỉ sự tư biện. Tóm lại, Hegel không những không xa lạ mà còn biết rõ lý do tại sao người ta hay quy kết phép biện chứng của ông là “phi lý”.

Nhưng rồi hai ông đi mỗi người một con đường riêng dẫn đến sự đổ vỡ cả tình bạn lâu năm giữa hai người, chủ yếu chung quanh vấn đề: làm sao xác định một cách **“thuần lý” (rational)** đối với sự tư biện có vẻ “phi lý” này trước con mắt của giác tính “trừu tượng”?

Trong tác phẩm “Sự dị biệt” (1801) nói trên, Hegel vẫn còn tán thành học thuyết về “trực quan trí tuệ” của Schelling và lập luận như sau: trong cái nhìn của giác tính, cái Tuyệt đối – tức sự đồng nhất tuyệt đối giữa cái chủ quan và khách quan – phải xuất hiện ra trong hình thái của các nghịch lý; ngược lại, Lý tính – như là quan năng của sự tư biện – nắm bắt trong “đêm tối mờ này của giác tính” cả sự đồng nhất của cái đối lập trong nghịch lý, và nắm bắt như là **trực quan không-thường nghiệm, trí tuệ hay siêu nghiệm**. Ông nói: “Trực quan trở thành **siêu nghiệm** [hay trí tuệ] khi sự đồng nhất của cái chủ quan và cái khách quan vốn bị tách rời ở trong trực quan thường nghiệm đi vào trong ý thức [...]. Việc tạo ra ý thức này về sự đồng nhất là **sự tư biện**; và, sự tư biện là **trực quan**, vì ý thể tính và thực tại tính là một ở trong nó” (II. 42 và tiếp).

⁽¹⁾ Ký hiệu trích dẫn (vd: II. 31) là số tập và số trang theo: **G. W. F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden** (Suhrkamp Theorie Werkausgabe), Frankfurt/M. 1970 (Tác phẩm 20 tập, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970).

⁽²⁾ “Giác tính” và “Lý tính”: Xem: Chú giải dẫn nhập: 7.2.

Nhưng, như ta đã biết, chỉ ít năm sau, trong Lời Tựa này (1807), ông lại xem “trực quan trí tuệ” của Schelling là “thuyết thần bí triết học”, xem việc phá hủy “đêm tối mờ” của những cái đối lập cứng đờ của giác tính trước đây một cách khinh bỉ là “đêm tối mờ trong đó mọi con bò đều là bò đen cả” (§16), làm tổn thương nặng nề người bạn cũ. Điểm quan trọng then chốt ở đây là, với quan niệm mới về khái niệm “tư biện”, Hegel đã hoàn toàn đoạn tuyệt với việc “trực quan trí tuệ” mang màu sắc Platon và tẩy sạch mọi dấu vết của “con mắt tinh thần” ra khỏi tư duy tư biện. Có thể nói, Hegel rời bỏ Schelling để trở về lại với Kant, người đã kiên quyết bác bỏ rằng tư duy của con người có thể “trực quan theo kiểu thần thánh” (Phê phán Lý tính thuần túy, B72). Về sau, ông cũng tán thành sự phê phán của Kant đối với “thuyết Platon” thời thượng của những kẻ tự xưng là “thiên tài” có thể dùng “trực quan tinh thần” thay cho “lao động của Khái niệm”. (Xem: **Kant: “Về một giọng điệu “quý tộc” mới cất lên trong triết học”** (1786)). Như thế, từ nay, Hegel nỗ lực diễn tả sự tư biện triết học như là một công việc **hoàn toàn thuần lý** và chứng minh rằng “mô hình tư biện” là một mô hình của **tư duy** chứ không phải của bất kỳ kiểu trực quan nào. Bộ **“Khoa học Lô-gíc”** của ông chính là việc thực hiện ý đồ này.

1.4.2.1 Mô hình “mệnh đề tư biện”:

Tài liệu đầu tiên về nỗ lực “lô-gíc hóa” hay “thuần lý hóa” sự tư biện chính là các tiểu đoạn §§60-67 của Lời Tựa này về “mệnh đề tư biện” (spekulativer Satz). Ở đây, cũng như trong quyển “Sự dị biệt”, Hegel cho rằng sự tư biện sẽ phá vỡ lô-gíc của giác tính. Nhưng, thay vì tìm đến với “trực quan trí tuệ”, ở đây là nỗ lực vượt ra khỏi lô-gíc của giác tính **cũng bằng con đường lô-gíc**, thể hiện trong “lô-gíc” của mệnh đề tư biện. Ông viết: “Điều vừa nói trên đây có thể diễn tả một cách **hình thức (formell)** như thế này: bản tính của phán đoán hay của mệnh đề nói chung vốn bao hàm sự phân biệt giữa chủ thể và thuộc tính ở bên trong nó đã bị mệnh đề tư biện phá hủy; và mệnh đề đồng nhất [mệnh đề tư biện] – do mệnh đề thứ nhất [phân biệt chủ thể-thuộc tính] trên đây biến thành – chứa đựng **cái phản lực (der Gegenstoß)** để bác bỏ mối quan hệ trên đây giữa chủ thể và thuộc tính” (đầu §61). Rồi ông cho ví dụ: hãy xét mệnh đề “Thượng đế là sự tồn tại” (§62). Thoạt nhìn, có vẻ phần câu “là sự tồn tại” nói lên thuộc tính của Thượng đế, khiến cho “Thượng đế” và “sự tồn tại” tỏ ra khác nhau, theo nghĩa một cái đặc thù được gán cho một thuộc tính phổ biến. Nhưng, thật ra mệnh đề ấy không có ý muốn nói như vậy, vì, trong tính chân lý, ý câu ấy muốn đồng nhất hóa Thượng đế và sự tồn tại, khiến ta có cảm tưởng có thể thay thế từ “Thượng đế” bằng từ “sự tồn tại”, và như thế, chủ ngữ của mệnh đề có nguy cơ bị mất đi. Kết quả là nảy sinh một “**phản lực**”: tư duy, thay vì cứ tiếp tục đi từ chủ thể (hay chủ ngữ) đến thuộc tính (hay vị ngữ), cảm thấy chủ thể (chủ ngữ) bị mất đi, nên bị “chặn đứng lại” và bị “ném trở ngược lại” với tư tưởng về chủ thể [tức: Thượng đế] đã bị mất, nghĩa là tất yếu phải quay trở lại với quy định khởi điểm nguyên thủy. Việc “quay trở lại” này có nghĩa rằng, trong sự đồng nhất của điều đã giả định về chủ ngữ-vị ngữ theo ngữ pháp cần phải nắm lấy cả sự **không** đồng nhất giữa chúng, nếu không, mệnh đề “Thượng đế là sự tồn tại” sẽ không phải là một mệnh đề về Thượng đế. Vấn đề quan trọng là, việc “quay trở lại” này cần nhiều mệnh đề bổ sung để cho thấy sự “**tư-vận động**” của mệnh đề tư biện. Do đó, ông viết: “Việc xóa bỏ hình thức của mệnh đề không được phép diễn ra chỉ theo cách trực tiếp, tức chỉ thông qua **nội dung** đơn thuần của mệnh đề. Trái

lại, tiến trình đối lập này cũng phải được phát biểu ra [một cách minh nhiên]; tiến trình này không được phép chỉ là sự chặn đứng [hay kìm hãm] nội tại, mà việc quay trở lại này của khái niệm **vào trong chính nó** cũng phải được trình bày ra. Tiến trình vận động này – tạo nên điều mà trước kia vốn là nhiệm vụ của việc “chứng minh” – chính là tiến trình **vận động biện chứng của bản thân mệnh đề**. Chỉ duy vận động biện chứng này mới là **cái tư biện hiện thực**, và chỉ có sự phát biểu về vận động ấy mới là một sự trình bày mang tính tư biện” (§65).

1.4.2.2 “Mệnh đề tư biện” và “sự phủ định nhất định” (die bestimmte Negation):

“Sự vận động biện chứng của bản thân mệnh đề” (cách nói khác của “sự vận động của Khái niệm”, “của bản thân Sự việc”) sẽ mất đi về “thần bí” hay “ma thuật vật linh” nếu ta giữ vững luận điểm của Hegel, theo đó cái Tuyệt đối không thể được diễn tả trong một mệnh đề đơn độc, cứng nhắc theo mô hình ngữ pháp “chủ ngữ-vị ngữ” mà chỉ trong một chuỗi những mệnh đề nảy sinh từ nhau một cách tất yếu. Sự vận động này là biện chứng vì trong đó có những bước chuyển sang cái đối lập và mâu thuẫn giữa điều “muốn nói” và điều “được nói ra”. Tất nhiên, “vận động biện chứng” chỉ có khi những mệnh đề nói về cái Tuyệt đối, về cái toàn bộ, tức chỉ trong những mệnh đề “tư biện” thôi, như chính Hegel đã lưu ý: “trong thực tế, tư duy **không** được cũng có cái lý của nó; cái lý này có giá trị, nhưng chỉ có điều theo kiểu không được mệnh đề tư biện lưu ý đến mà thôi” (§65). Như thế, không phải Hegel không biết phân biệt giữa mệnh đề biểu thị (prädikativ) và mệnh đề đồng nhất [tư biện] như thường bị ngộ nhận, trái lại, học thuyết về phán đoán của ông dựa trên sự phân biệt này (xem: A. Kulenkamp, 1970: 43 và tiếp; dẫn theo H. Schnädelbach, 1999), và đúng là: khi nói về cái Tuyệt đối, cái toàn bộ, cái phổ biến thì mệnh đề biểu thị (S là P) tất yếu chuyển hóa sang mệnh đề đồng nhất, tư biện (P cũng là S) như các ví dụ đã nêu (“Thượng đế là sự tồn tại”, “cái hiện thực là cái phổ biến”... (§62)).

Ngoài ra, cái “phản lực” mà ông nói ở trên liên quan chặt chẽ với lý luận về “**sự phủ định nhất định**” (tất nhiên cũng chỉ ở cấp độ tư biện). Tư tưởng cơ bản của nó là: khi cái gì là sự phủ định của một cái khác thì bản thân nó cũng bị quy định bởi cái mà nó phủ định, bởi, với tư cách là sự phủ định cái khác, bản thân nó cũng là sự phủ định của cái khác! Từ đó mang lại chữ “**vượt bỏ**” (Aufheben) đa nghĩa nổi tiếng của Hegel: trong sự phủ định cái khác, cái bị phủ định đồng thời được “vượt bỏ”, theo nghĩa bị “thủ tiêu” và “bảo lưu”, đồng thời, qua **sự phủ định nhất định**, cái bị phủ định lẫn cái phủ định đều được nâng lên trong một thể thống nhất cao hơn, cụ thể hơn, “được quy định nhất định” chính xác hơn. Trong việc “phủ định sạch trơn” vốn thường xảy ra trong đời sống hàng ngày, tất nhiên không phải kẻ giết người và nạn nhân của hắn ta là “quy định lẫn nhau” và cả hai đều được “nâng lên” một hình thái nào cao hơn hay cụ thể hơn! Nhưng, trong các mệnh đề tư biện liên quan đến tính toàn thể như là cái Một, ta chỉ suy tưởng “cụ thể” là khi suy tưởng nó như là sự thống nhất của cái Một và cái không phải-Một, tức cái Nhiều, do đó, là mâu thuẫn; cái Nhiều không đơn giản là sự thủ tiêu cái Một mà – với tư cách là sự phủ định nhất định của sự thống nhất của cái Một –, đồng thời là tính đa thể của nhất thể này hay là tính đa thể ở trong tính nhất thể này, qua đó cái Một được tiếp tục tự xác định như là nhất thể của tính đa thể của nó.

Sự phủ định nhất định là “động cơ” thực sự của phương pháp triết học, và

Hegel gọi nó là “**ý thức về hình thức của sự tự vận động nội tại của nội dung của nó**” (Khoa học Lô-gíc, I, Lời Tựa, tr. 49). Cách viết khúc mắc này của ông muốn nói rằng: đó là sự tự vận động của bản thân nội dung, còn nhiệm vụ của ta chỉ là phải “ý thức về hình thức” ấy của nó mà thôi! Nói khác đi, “phương pháp” không phải là cái gì do ta đặt ra, rồi muốn theo hay không theo tùy thích, mà là “con đường” (Hy Lạp: *methodos*: con đường) đã có sẵn, tự nó mang lại và ta chỉ cần đi theo nếu muốn triết lý “đúng thật”. Trong “Bách khoa thư các Khoa học triết học” (8, tr. 188 và tiếp), Hegel gọi phương pháp này là “cái Lô-gíc” hay “tính Lô-gíc” (das Logische) và nêu ra “ba phương diện” hay đúng hơn, ba cấp độ của nó:

- a) phương diện trừu tượng hay [có tính] giác tính
- b) phương diện biện chứng hay lý tính-phủ định, và
- c) phương diện tư biện hay lý tính-khẳng định

Ông giải thích rõ như sau:

- a) Tư duy, với tư cách là giác tính, đứng yên nơi tính quy định và tính dị biệt cố định, cứng nhắc, xem một cái trừu tượng bị hạn chế như thế là cái gì tự tồn [...]
- b) phương diện hay yếu tố “biện chứng” là việc-tự-thủ tiêu những quy định hữu tận ấy và việc “quá độ” sang những quy định đối lập.
- c) phương diện tư biện hay lý tính-khẳng định thấu hiểu sự thống nhất của những quy định ấy trong sự đối lập của chúng, tức cái khẳng định chứa đựng trong lòng nó sự quá độ và sự giải thể của chúng.

Bước chuyển từ a) sang b) là sự xuất hiện của nghịch lý (Antinomie) khi nỗ lực suy tưởng về cái tuyệt đối trong những quy định của giác tính. Bước chuyển từ b) sang c) là sự phủ định nhất định. Cả ba “phương diện” này gộp lại thường được gọi là “phép biện chứng” của Hegel, hay đúng hơn, phải gọi là “phương pháp tư biện” của ông, vì “phép biện chứng” theo nghĩa hẹp chỉ là một “Moment” (latin: momentum: lực vận động, sức nặng) thúc đẩy tư duy tư biện, dù là “Moment” quyết định: “[Phương diện] biện chứng (das Dialektische) [...] tạo nên linh hồn vận động của việc tiếp tục tiến lên trong khoa học và là nguyên tắc qua đó mọi sự nối kết và sự tất yếu nội tại đi vào trong nội dung của khoa học, cũng như nói chung, trong đó có sự nâng lên đúng thật khỏi cái hữu tận chứ không phải một cách ngoại tại” (Sđd, tr. 173). Như thế, Hegel nhấn mạnh rằng “biện chứng” chỉ diễn ra khi tư duy nâng lên đến cấp độ tư biện, tức khi nỗ lực suy tưởng về cái Tuyệt đối. Nói cách khác, theo ông, chỉ khi ta muốn suy tưởng về cái Tuyệt đối một cách đơn giản, “phi-mâu thuẫn” (widerspruchsfrei), thì “nghịch lý”, “mâu thuẫn”, “biện chứng” mới tự nảy sinh ra, chứ không phải ông kêu gọi hãy vi phạm nguyên tắc loại trừ mâu thuẫn trong tư duy (như không ít người trách ông, như Kroner hay Popper⁽¹⁾ chẳng hạn). (Xem: “**cái Tuyệt đối**”: Chú giải dẫn nhập: 2.1).

⁽¹⁾ – **Richard Kroner**: Von Kant bis Hegel/Từ Kant đến Hegel; Tübingen 1921/24; 1961. Đối với Kroner, Hegel là “nhà phi-lý tính vĩ đại nhất trong lịch sử” (tập 2,

1.5 Nguồn gốc của “mô hình tư biện”: Kant, Fichte, Hlderlin, thần học Ki-tô giáo:

Phần chú giải dẫn nhập đã quá dài, nhưng để nhận diện rõ hơn về “mô hình tư biện” của Hegel, ta nên bổ sung thêm vài trang để lược qua nguồn gốc của nó, dành cho các bạn đọc quan tâm đến lịch sử triết học.

1.5.1 Kant:

Hegel luôn thừa nhận một trong những phát hiện lớn của Kant là: trong một số điều kiện nào đó, lý tính tất yếu vướng vào “nghịch lý” (Antinomie). Kant hiểu “nghịch lý” là “tình trạng của lý tính” (PPLTTT, B398) khi rơi vào vòng xoáy của hai quy luật đối nghịch nhau: hai bên đều có lý lẽ mạnh mẽ như nhau, khiến cho sự bất khả của bên này suy ra sự tất yếu của bên kia, nhưng rồi bên kia cũng bất khả, nên bên này lại có lý và cứ thế qua lại mãi mà không thể quyết định được bên nào thực sự đúng. Kant phát hiện các cặp nghịch lý này trong lãnh vực vũ trụ học thuần lý (tức độc lập với kinh nghiệm), và là một môn *Metaphysica specialis* (Siêu hình học chuyên biệt) ít ra từ Christian Wolff (1679-1754). Trong đó, người ta bàn chằng hạn về câu hỏi: thế giới vô tận hay hữu tận về không gian và thời gian. Ai cũng tỏ ra có lý cả! Lấy phương diện thời gian làm ví dụ: thế giới là hữu tận, vì, nếu giả thiết thế giới không có một khởi đầu trong thời gian thì với mỗi thời điểm luôn có một thời gian vô tận đã trôi qua: $\infty+1$ cũng lại là ∞ , ta không thể phân biệt thời điểm t_1 với những thời điểm t_{2-n} khác được. Còn nếu bảo thời gian có một khởi đầu trong thời gian (tức hữu tận), câu hỏi lại là: cái gì đã tồn tại trước đó? Không có thời gian? Vô lý, vì như thế không thể nói về “trước cái khởi đầu”. Hay là một thời gian rỗng? Cũng vô lý vì thế giới không thể bắt đầu tồn tại trong một thời gian rỗng, vậy, thế giới phải là vô tận trong thời gian, tức phải quay trở lại với giả định thứ nhất v.v... Kant phát hiện và phân tích bốn cặp nghịch lý như thế. (PPLTTT, B454-489).

Ta không bàn ở đây về các nghịch lý ấy, nhưng điều quan trọng cần chú ý là “cách chẩn đoán và điều trị” của Kant. Ông cho rằng nghịch lý tất yếu xảy ra khi ta, khác với giác tính đơn thuần chịu khép mình trong khuôn khổ kinh nghiệm, muốn suy tưởng về cái toàn bộ, tức muốn mang lại cái vô-điều kiện tối hậu cho cái có điều kiện. Nếu tôi suy tưởng cái có-điều kiện như là luôn luôn có điều kiện, thì khi suy tưởng tính toàn thể của chuỗi những điều kiện của một cái có-điều kiện, ắt nảy sinh câu hỏi: cái gì kết thúc chuỗi ấy để có thể nói về tính toàn thể của chuỗi. Cái đó phải là cái vô-điều kiện, nhưng tư tưởng này lại mâu thuẫn với nguyên tắc đã được tiền giả định là cái có-điều kiện luôn luôn có điều kiện và không thể có ngoại lệ được. Còn bảo chuỗi những điều kiện của cái có-điều kiện là vô tận thì lại ngược với nguyên tắc về tính toàn thể của chuỗi mà lý tính luôn đòi hỏi. Luận điểm của Kant là: tư tưởng về tính toàn thể vô-điều kiện của những điều kiện đối với một cái

VII) và phép biện chứng “là bản thân thuyết phi lý tính được biến thành thuần lý và thành phương pháp” (tập II, 272). (tiếp trang sau).

- **Karl Popper**: Was ist Dialektik? (“Phép biện chứng là gì?”) (1940), trong: **Ernst Topitsch** (chủ biên), Logik der Sozialwissenschaften/Lô-gíc của các khoa học xã hội; Kln/Berlin 1965, tr. 262 và tiếp.

có-điều kiện tất yếu dẫn đến các nghịch lý (sau này, trong “Lý thuyết nhóm”/Mengenlehre, B. Russell cũng thấy như thế đối với “nhóm của mọi nhóm”). (Xem: A. Kulenkampff, 1970: 43 và tiếp)⁽¹⁾.

Với Kant, việc phát hiện các nghịch lý cho thấy “triệu chứng chấn thương” trầm trọng của Siêu hình học duy lý kiểu Leibniz-Wolff và thôi thúc ông tiến hành phê phán mọi thứ Siêu hình học muốn vượt ra khỏi những ranh giới của kinh nghiệm. Kant viết: “Sản phẩm này của lý tính thuần túy trong việc sử dụng nó một cách siêu nghiệm [ra khỏi kinh nghiệm] là hiện tượng lạ lùng nhất của nó, nhưng đồng thời cũng có tác động mạnh mẽ nhất để thức tỉnh triết học ra khỏi giấc ngủ giáo điều và khiến triết học phải làm công việc nặng nề nhất là phê phán bản thân lý tính” (Sor luận, A142). “Giáo điều”, theo Kant, chính là bệnh căn, là triết lý mà không biết tự phê phán về khả thể và ranh giới của chính lý tính. Cách “điều trị” của ông, do đó, là: không cho phép lý tính vượt ra khỏi ranh giới của kinh nghiệm, bởi chỉ ở bên ngoài kinh nghiệm, khái niệm về tính toàn thể của những điều kiện của cái có-điều kiện mới lồi cuốn lý tính đi vào những cuộc phiêu lưu tùy tiện, còn bên trong kinh nghiệm, khái niệm ấy cùng lắm chỉ là một “ý niệm điều hành” để định hướng phần đầu cho kinh nghiệm chứ không bao giờ có thể trở thành một đối tượng của kinh nghiệm. (B. Russell cũng đề ra cách “điều trị” ấy khi ngăn cấm mọi khái niệm như là “nhóm của mọi nhóm”).

Nhận định về việc chẩn đoán và điều trị này của Kant, Hegel vừa khen vừa chê. Sau khi tường thuật ngắn gọn, ông khen: “Tu tưởng cho rằng sự mâu thuẫn được thiết định nơi lý tính do các quy định của giác tính là có tính bản chất và tất yếu phải được xem là một trong những tiến bộ quan trọng nhất và sâu sắc nhất của triết học thời gian gần đây”. Liên sau đó, ông chê: “Cách nhìn này sâu sắc bao nhiêu thì sự giải quyết cũng tầm thường bấy nhiêu; sự giải quyết chỉ là một sự âu yếm đối với những sự vật trong thế giới. Theo đó, thực thể trong thế giới không được phép mang vết chàm của sự mâu thuẫn, trái lại, sự mâu thuẫn chỉ thuộc về lý tính đang tư duy, chỉ thuộc về thực thể của tinh thần thôi”. (Bách khoa thư, 126 và tiếp). Có nghĩa là, Kant chỉ buộc lý tính phải chịu trách nhiệm về sự mâu thuẫn, còn quá “âu yếm”, “guơng nhẹ” đối với thế giới, tránh cho nó vướng vào mâu thuẫn, trong khi, trong thực tế, bản thân thế giới là sự mâu thuẫn nội tại, tức như là sự thống nhất của cái có-điều kiện và cái Vô-điều kiện. Do đó, Hegel trách Kant chỉ thấy có bốn [cặp] nghịch lý, trong khi, theo Hegel, “điều chính yếu cần để ý rằng nghịch lý không chỉ ở trong bốn đối tượng đặc thù được rút ra từ môn vũ trụ luận mà đúng hơn, ở trong mọi đối tượng thuộc mọi loại, ở trong mọi biểu tượng, khái niệm và ý niệm. Biết điều này và nhận thức những đối tượng trong đặc tính ấy là điều cốt yếu của việc nghiên cứu triết học; chính đặc tính này tạo ra cái sẽ tự xác định như là “Moment” (mô-men) biện chứng của cái Lô-gíc” (Sđd, tr. 127 và tiếp).

Hegel rút ra kết luận: một triết học, như kiểu Kant, tìm cách tránh nghịch lý bằng cách giới hạn lý tính trong những ranh giới để nghịch lý không xuất hiện, thực

⁽¹⁾ **Arend Kulenkampff**: Antinomie und Dialektik. Zur Funktion des Widerspruchs in der philosophie/Nghịch lý và phép biện chứng. Về chức năng của mâu thuẫn trong triết học; Stuttgart 1970.

chất là ngăn chặn nhận thức lý tính về bản thân thực tại, bởi, trong viễn tượng tư biện, thực tại đầy rẫy mâu thuẫn và vì thế, đòi hỏi phải có phép biện chứng.

Ở đây không phải và cũng không thể là chỗ có thể thẩm định về “toa thuốc” của hai bậc đại triết gia. Có chăng, chỉ xin lưu ý đến hai cách “đánh giá” khác nhau về vấn đề này:

- cách đánh giá khá quen thuộc là cho rằng Hegel, qua việc tiếp thu, phê phán, phát triển, đã vượt xa hơn Kant “một cái đầu”, mở ra một tầm nhìn mới về “bản thân thực tại” tối hậu và tuyệt đối bằng phương pháp tư biện-chứng.
- cách đánh giá khác cho rằng ở đây không phải là sự “kế thừa, phát triển” mà là sự dị biệt cơ bản của hai “lẽ lối tư duy” (Denkungsart), của hai quan niệm khác nhau về chất đối với vấn đề nhận thức và chân lý.

Do đó, chủ đề một Hội nghị quốc tế lớn về Hegel (tại Stuttgart, quê hương của Hegel, năm 1981) là câu hỏi **“Kant hay Hegel?”** thực chất xoay quanh câu hỏi quyết định: Chúng ta có muốn và có thể ngăn ngừa và loại trừ mâu thuẫn – vốn nảy sinh không thể tránh được khi hình thành khái niệm toàn thể hóa – bằng những hạn định chặt chẽ về phương pháp cho triết học như Kant, hay liệu có triển vọng trong việc tiếp tục suy tưởng một cách **thuần lý ở trong** và **cùng với** những mâu thuẫn như sự xác tín của những nhà biện chứng từ thời Hegel? Nói cách khác, nên “triết lý” trong viễn tượng của lý tính hữu tận nơi “thân phận con người” hay có thể đạt được “tri thức hiện thực” (§5) tối hậu và chung quyết trong viễn tượng của lý tính vô tận?⁽¹⁾.

1.5.2 Fichte:

Tiểu sử Hegel cho thấy ông nghiên cứu Fichte – qua sự trung gian và lý giải của Schelling – trước khi đến với Kant. Hegel nói về Fichte trong quyển “Sự dị biệt”: “Cơ sở của hệ thống Fichte là trực quan trí tuệ, là Tư duy thuần túy về chính mình, là Tự-ý thức thuần túy Tôi = Tôi; Tôi là; cái Tuyệt đối là Chủ thể-Khách thể, và cái

⁽¹⁾ Xem thêm:

- **Dieter Henrich** (chủ biên): “Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981. Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie”/“Hội nghị Stuttgart về Hegel 1981. Kant hay Hegel? Về các hình thức đặt cơ sở [lập luận] trong triết học”, Stuttgart, 1983.
- **Bùi Văn Nam Sơn**:
 - “Triết học Kant”, hồi niệm và viễn cảnh. (Lời giới thiệu nhân tái bản quyển “Triết học Kant” của GS Trần Thái Đình, NXB Văn hóa thông tin, 2005.
 - “Tương lai của Khai sáng?”. Trong “Từ Đông sang Tây” mừng GS Lê Thành Khôi, NXB Đà Nẵng, 2005.

Tôi là sự thống nhất này của Chủ thể và Khách thể” (II.52)⁽²⁾. Vậy, điều quan trọng ở đây là: theo Fichte, tư duy thuần túy về chính mình theo thể cách của trực quan trí tuệ là **“tuyệt đối”** (latin: **absolutus**: hoàn chỉnh, hoàn tất, thoát ly khỏi mọi sự lệ thuộc), nghĩa là, không còn có gì ở bên ngoài nó để nó phải bị lệ thuộc hay bị quy định. Ta nhớ rằng “cái Tôi-tư duy” (das “Ich denke”) của Kant (PPLTTT, B132 và tiếp) vẫn còn được hiểu như là cái phải được những đối tượng cảm tính bên ngoài kích động và chỉ có thể mang lại nhận thức dưới điều kiện ấy, do đó, từ sự phân biệt giữa cái khả giác (do được kích động) và cái khả niệm (chỉ có thể được suy tưởng), Kant đã đi đến sự phân biệt cơ bản giữa vật-tự thân và hiện tượng (“hiện tượng” là “đối tượng chưa được [phạm trù] xác định của một trực quan cảm tính”). Bước đi quyết định của Fichte ra khỏi Kant là dẹp bỏ khái niệm “vật-tự thân”, vì ông cho đó là một ý tưởng phi lý về một cái gì ở bên ngoài, độc lập với tư duy, lại có thể quy định cái “Tôi-tư duy” vốn có tính tự khởi (Spontaneität) như Kant nói. Thêm nữa, chấp nhận vật-tự thân như nơi “thuyết giáo điều” và “thuyết duy vật” là phủ nhận **sự tự do**, trong khi thuyết duy tâm [của ông] lấy “trí tuệ hành động tự do” (freihandelnde Intelligenz) làm nguyên tắc. Theo Fichte, đây không phải là vấn đề lý luận đơn thuần mà do... tính khí và bản lĩnh của mỗi người, như câu nói nổi tiếng của ông: “Chọn triết học nào là tùy vào việc người ấy là người như thế nào!” Tuy nói vậy nhưng ông vẫn lập luận: “Nguyên tắc của nhà giáo điều, tức vật-tự thân, là hư vô, và, như bản thân người bảo vệ nó cũng phải thú nhận, vật-tự thân là không có thực, ngoại trừ việc người ta phải giữ nó lại để chỉ từ đó mới có thể **giải thích được kinh nghiệm**”⁽¹⁾. [Nhưng] nhà duy tâm [Fichte] phá hủy sự chứng minh này bằng cách **giải thích kinh nghiệm một cách khác**, tức bằng cách phủ nhận ngay cái nền móng ấy [Vật-tự thân] của thuyết giáo điều. Vật-tự thân trở thành cái ảo ảnh hoàn toàn và không cho thấy còn có lý do gì để giả định nó, và, cùng với nó, toàn bộ tòa nhà giáo điều cũng sụp đổ”. (“Lời dẫn nhập thứ nhất cho Học thuyết khoa học”, 1797, Hamburg 1954, tr. 17 và tiếp).

Cách giải thích “khác” đó là: cái Tôi không chỉ thiết định chính mình mà thiết định cả cái đối lập của nó, tức cái không-Tôi, và như thế, hợp nhất chính mình với

⁽²⁾ Thật ra, cách gọi này bắt nguồn từ tác phẩm xuất sắc thời trẻ của Schelling: “Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt”/“Về khả thể của một hình thức cho triết học nói chung” (1794) và trong “Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen”/“Về cái Tôi như là nguyên tắc của triết học hay về cái Vô-điều kiện trong tri thức con người” (1795), trong đó Schelling trình bày “Học thuyết khoa học” của Fichte như là sự chuẩn bị cho “Triết học đồng nhất” của ông sau này.

⁽¹⁾ Dù chính Kant là người đề ra khái niệm “vật-tự thân”, nhưng Fichte lại bảo triết học Kant dựa trên “trí tuệ tự quy định mà không cần những điều kiện bên ngoài”, nghĩa là không khác gì Fichte, chỉ mang lớp áo khác thôi! “Triết học Kant không phải là một thuyết giáo điều mà là thuyết duy tâm siêu nghiệm, theo đó đối tượng không phải được mang lại hoàn toàn hay một nửa mà là được tạo ra” (Sđd, tr. 31). Suốt đời, Fichte bảo vệ Kant nồng nhiệt đến mức Kant phải lên tiếng “giữ khoảng cách” với “Học thuyết khoa học” của Fichte! (Xem: A. Gulyka: I. Kant, Frankfurt/M, 1985, tr. 298, dẫn theo H. Schnädelbach, 1999).

cái khác của mình, cái Tôi và cái không-Tôi, trong một cấu trúc; cấu trúc ấy cũng chính là cái Tôi. Sau khi loại bỏ vật-tự thân, không có gì tồn tại ngoài cái Tôi và sự thiết định bởi cái Tôi, vì thế, Hegel mới gọi cái tuyệt đối của Fichte là “Chủ thể-Khách thể, và cái Tôi là sự đồng nhất của Chủ thể và Khách thể”.

Ta dễ dàng thấy ngay ở đây rằng, trước khi làm quen với các nghịch lý của Kant, mô hình tư biện của Hegel – tức tư tưởng về cái Một như là sự đồng nhất của cái Một và cái Nhiều; về cái Phổ biến như là sự thống nhất giữa cái Phổ biến và cái Đặc thù, về sự đồng nhất của sự đồng nhất với sự không-đồng nhất – đã tìm thấy sự chuẩn bị trong mô hình của Fichte: cái Tôi như là sự thống nhất của Tôi và không-Tôi, cái Tuyệt đối là “Chủ thể-Khách thể” và bản thân cũng là cái Tôi, tức sự đồng nhất của Chủ thể và Khách thể trong sự không đồng nhất của chúng.

Mặt khác, toàn bộ cấu trúc này phụ thuộc vào tiền đề là Tự-ý thức cũng phải được mô tả như một cấu trúc trong đó bản thân Chủ thể là Khách thể và nhận ra **chính mình** ở trong Khách thể ⁽¹⁾. (Do đó, trong §231, Hegel định nghĩa thuyết duy tâm kiểu Fichte là “sự xác tín của ý thức rằng mình là tất cả thực tại”, một khi vật-tự thân đã bị xóa bỏ và không còn có tính khách quan nào, kể cả của thế giới cảm tính, ngoại trừ sự tồn tại như là Khách thể của bản thân Chủ thể ở trong Tự-ý thức thuần túy). Yếu tố năng động mới mẻ được Fichte đưa vào cho cấu trúc của Tự-ý thức là sự “**thiết định**” (*Setzung*). Cấu trúc tư biện không phải là hình thức có sẵn của một cái tuyệt đối **được mang lại**, mà là do Chủ thể (“cái Tôi”) hay Tự-ý thức thuần túy tạo ra với sự tự do vô-điều kiện như Fichte vốn mong muốn. Như đã trình bày trong 1.3 về sự phục hồi của học thuyết của Spinoza về bản thể vào thập niên đầu thế kỷ 19 (đi tìm sự thống nhất tuyệt đối của vạn vật ở trong một Bản thể trong công thức Deus sive natura/Thượng đế là/hoặc Tự nhiên), thuyết duy tâm của Fichte và của Schelling thời trẻ là nỗ lực cải tạo triết học Spinoza trên cơ sở của một lý luận về **Tự-ý thức** do Kant khởi xướng nhưng đã được “tẩy sạch” hết mọi dấu vết của vật-tự thân. “Cái Tôi” của Fichte bây giờ trở thành “**cái Một và Tất cả**” (Hy Lạp: **hén kai pân**, khẩu hiệu của Lessing). Do đó, khi Hegel chủ trương Bản thể “còn như là” (*ebensosehr*) Chủ thể (xem: Chú giải 1.3), thực chất là ông muốn mang lại sức sống cho “Bản thể” của Spinoza bằng **ba** nguyên tắc của Học thuyết khoa học của Fichte. Nhưng, như ta đã thấy trong 1.3, Hegel, cùng với Schelling (trong quyển “Sự dị biệt”), phê phán Fichte là đã chỉ suy tưởng về Bản thể **đơn thuần** như là Chủ thể nên chỉ đạt tới một thứ “Chủ thể-Khách thể chủ quan”. Hegel, ngược lại, nỗ lực hợp nhất các quy định “tính bản thể” và “tính chủ thể” trong tư tưởng về cái Tuyệt đối như là các quy định “bình đẳng”, và cương lĩnh này xuyên suốt hệ thống triết học của ông, Sự thống nhất của “Bản thể” và “Chủ thể” nơi Hegel không chỉ cho phép ta hiểu được cách nói bí hiểm của ông về “sự vận động của Khái niệm”, “sự tự cai quản của bản thân Sự việc” mà còn về cấu trúc cơ bản của Khái niệm lô-gíc tối cao của ông, đó là “ý niệm” (*Idee*). Khi ông nói, chẳng hạn (trong Lời Tựa quyển “Đại cương triết học pháp quyền”) rằng “Khoa học triết học

⁽¹⁾ Xem sự phê phán mô hình này trong: **Ernst Tugendhat**, “*Selbstbewußt-sein und Selbstbestimmung*”/“Tự-ý thức và sự tự quy định”, Frankfurt/M, 1979, tr. 50 và tiếp.

về pháp quyền có ý niệm về pháp quyền, Khái niệm về pháp quyền và sự hiện thực hóa của nó làm đối tượng” và [...] “chỉ có Khái niệm [không phải theo nghĩa một quy định tư tưởng trừu tượng] mới là cái duy nhất có **hiện thực**, có nghĩa là, **nó tự mang lại hiện thực này cho chính mình**” (tr. 29), thì, khó phủ nhận rằng đằng sau Khái niệm “tự mang lại hiện thực cho chính mình” này chính là cái Tôi của Fichte, thiết định cái không-Tôi và nhận thức chính mình thông qua cái được chính mình thiết định nên. Chỉ có điều, cái nguyên tắc tuyệt đối thiết định nên hiện thực này bây giờ không còn mang tên là “cái Tôi” nữa. Cái Tuyệt đối của Hegel vẫn là Chủ thể nhưng nó “còn như là” Bản thể, và vì thế, “ý niệm tuyệt đối” chứ không còn là “cái Tôi” hay “Tự-ý thức thuần túy” mới là sự biểu thị lô-gíc đúng đắn cho cái Tuyệt đối, cho cái “Chủ thể-Khách thể” tuyệt đối. Hegel “phi tâm lý hóa” cái Tôi của Fichte, nhưng ông giữ vững nguyên tắc duy tâm về tính chủ thể “ở khắp nơi” (chứ không chỉ ở trong “cái Tôi”, trong “Tự-ý thức thuần túy”). Không lạ gì khi Hegel về sau gọi triết học về “ý niệm tuyệt đối” (“Chủ thể-Khách thể tuyệt đối”) của mình là “**thuyết duy tâm tuyệt đối**”. (Bách khoa thư, 123 và 307).

1.5.3 Hulderlin:

Ta biết rằng Hegel, Schelling và Hulderlin là bạn nối khố, cùng ở chung một phòng trong thưở hoa niên khi họ còn học thần học ở Tübingen (1788-1792). Cũng như đối với Schelling, Hegel rất gắn bó với Hulderlin thời trẻ, chịu nhiều ảnh hưởng của nhà tư tưởng kiêm nhà thơ này trước khi đi con đường riêng của mình. Chính Hulderlin là người đã đi bước đầu tiên – để sau đó, Hegel nói gót trong thời kỳ ông ở Frankfurt/M (1797-1801) – khi rút ra mô hình tư biện từ việc tiếp thu có phê phán đối với triết học Fichte, và mô hình ấy, như ta đã biết, là tư tưởng về cái Tuyệt đối như là **causa sui** (nguyên nhân tự thân) (nói theo Spinoza) hay tự thiết định chính mình (nói theo thuật ngữ của thuyết duy tâm), đồng thời thiết định cái đối lập với chính mình để rồi tự thực hiện như là sự thống nhất của chính mình với “cái khác” do chính mình đã thiết định.

Dieter Henrich, trong bài nghiên cứu nổi tiếng: “**Hegel và Hulderlin**” (1971)⁽¹⁾ cho thấy Hulderlin đã chịu ảnh hưởng như thế nào trước “triết học hợp nhất” của Shaftesbury theo truyền thống Platon thần luận do cuộc tranh luận giữa Hemsterhui và Herder mang lại. Vấn đề trung tâm của triết học này là sự **hòa giải** giữa hai xu hướng đối lập trong **tình yêu** giữa vị ngã và hiến dâng. Hulderlin cũng lưu tâm đến nỗ lực của F. Schiller muốn “hợp nhất” tính nhị nguyên của Kant giữa cảm năng và giác tính, giữa xu hướng và nghĩa vụ trong một nguyên tắc không có tính siêu việt mà rất đời thường, đó [lại] là trong “**tình yêu**” (**Liebe**). Nhưng, khác với Schiller và phái Kant, Hulderlin không xem sự nhị phân ấy là hai nguồn lực **nguyên thủy** để rồi

⁽¹⁾ trong “**Hegel im Kontext**”/“**Hegel trong văn cảnh**”, Frankfurt/M, 1971; ngoài ra, các nghiên cứu về quan hệ giữa Hegel và Hulderlin trong: **Manfred Baum**, “Die Entstehung der Hegelschen Dialektik”/“Sự ra đời của phép biện chứng Hegel”, Bonn 1986 và **Panajotis Kondylis**: “Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hulderlin, Schelling und Hegel bis 1802”/“Sự ra đời của phép biện chứng. Một phân tích về sự phát triển tinh thần của Hulderlin, Schelling và Hegel đến năm 1802”, Stuttgart 1979.

việc hợp nhất chúng sẽ đến sau, trái lại, ông xem cái sẽ làm công việc hợp nhất ấy [“tình yêu”] đồng thời chính là nguồn gốc, căn nguyên của bản thân sự đối lập, phân đôi. Sau khi tìm hiểu Fichte, Hülderlin thấy rằng cái căn nguyên này không thể là “cái Tôi”, tức không thể tìm thấy nó ở trong Tự-ý thức thuần túy được, bởi cái Tôi cũng chỉ nhận ra chính mình như là cái đối lập lại Khách thể, chưa phải là sự hợp nhất căn nguyên. Cái Một-căn nguyên này phải có trước mọi ý thức, không thể phân tích bằng suy lý mà chỉ có thể diễn tả bằng các ẩn dụ (Metapher) như “tình yêu”, “sự sống” (Leben).

Sau khi đến Frankfurt/M năm 1797, lại được gần gũi và chịu ảnh hưởng của Hülderlin, Hegel bắt đầu xa cách Fichte, và các khái niệm chủ đạo cho tư tưởng của Hegel lúc này là “tình yêu” và “sự sống” của Hülderlin theo mô hình chung: nhất thể-phân ly-hợp nhất (hay hòa giải). (Xem: Hegel: các tác phẩm thời kỳ Frankfurt, Suhrkamp I, tr. 239 và tiếp). Tuy nhiên, Hegel khác Hülderlin ở chỗ: ông hiểu sự hợp nhất giữa các mặt đối lập hoàn toàn theo kiểu “nhận thức luận” tương tự với quan hệ chủ thể/đối tượng của Kant, tức ông muốn xác định nó một cách sáng sủa, mang tính khái niệm chứ không chấp nhận sự tư biện mang tính “thi ca” và cách nói huyền hoặc của Hülderlin. Hegel không còn đi theo môn “huyền thoại mới về lý tính” (Mythologie der Vernunft) của Hülderlin⁽¹⁾ mà chọn con đường “duy lý” có phương pháp của Kant, và con đường này, sau đó ở Jena, cũng sẽ dẫn ông đến chỗ chia tay với Schelling như ta đã biết (xem: 1.3).

Trong các “tác phẩm thần học thời trẻ” của Hegel, khái niệm “tình yêu” của Hülderlin giữ vị trí trung tâm, nhưng rồi dần dần nhường chỗ cho khái niệm “**sự sống**” hay “**đời sống**” (Leben). Lý do: “tình yêu” chỉ biểu lộ một “**trạng thái**”, gọi đến những liên tưởng tĩnh tại, trong khi “sự sống” nói lên được tính **tiến trình**. “Sự sống” thích hợp hơn với quan niệm về “Bản thể còn như là Chủ thể” nói trước đây. Bởi, trong Siêu hình học về bản thể của Spinoza, tuy **amor Dei** (tình yêu Thượng đế) là một khái niệm quan trọng, nhưng sự sống, hay đúng hơn, cái sống thực vẫn còn bị giải thích một cách cơ giới, cho nên, việc cải tạo Spinoza cũng đòi hỏi phải làm cho “tình yêu” mang tính tiến trình, tức phải suy tưởng nó như là cái sống thực. Mặt khác, tư tưởng về sự hợp nhất và vận động thể hiện trong sự sống rõ hơn là trong tình yêu, như Hegel sẽ trình bày rất hàm súc trong tiểu đoạn §171 mà chúng tôi không dẫn lại ở đây cho đỡ rườm rà⁽¹⁾. Cần lưu ý rằng: phép biện chứng giữa sự sống

⁽¹⁾ “**Huyền thoại học về lý tính**” là đề án của Hülderlin, được ông tìm cách thực hiện trong thi ca. Từ này xuất hiện trong “**Cương lĩnh hệ thống cũ nhất của thuyết duy tâm Đức**”/“Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus” (1796/97), một bản chép tay ngắn độ một trang từ thủ bút của Hegel nhưng vẫn chưa rõ tác giả thực sự. Xem: Tác phẩm **Hegel**, bản Suhrkamp, I, 236 và **Uwe Beyer**: “Huyền thoại học và lý tính. Bốn nghiên cứu triết học về F. Hülderlin”/“Mythologie und Vernunft. Vier philosophische Studien zu F. Hülderlin”, Tübingen, 1993.

⁽²⁾ Hegel, dưới ảnh hưởng của **Hülderlin** (và trong chừng mực nào đó, của **Platon** trong Đối thoại **Symposion** về “Eros”), bắt đầu tư duy biện chứng không phải từ sự tư biện cao xa mà từ hiện thực cụ thể, sinh động của **tình yêu** và, sau đó, của **sự sống**. Thoạt đầu, ông thấy trong “**tình yêu**” sự tự-biểu lộ đích thực của Chân lý

(Leben) và cái sống thực (das Lebendige) là ở chỗ: sự sống, như là tiến trình, chỉ trở thành hiện thực ở trong **những hình thái** của cái sống thực; chúng phải được hiểu như là kết quả của sự tự phân đôi của sự sống. Quan hệ giữa hai bên là một quan hệ phủ định, hay đúng hơn, là sự phủ định **nhất định**, nghĩa là, hình thái sống thực – như là sự phủ định **đối với** sự sống – đồng thời là sự phủ định **của** sự sống; trong nó, sự sống là sức mạnh quy định như là sức mạnh phủ định, tức đưa đến sự giải thể hay cái chết cho cái sống thực. Vậy, sự sống không chỉ là cái đối lập với cái sống thực và với sự chết của cái sống thực mà là toàn bộ sự nối kết của các mô-men (Momente) này. Sự sống, như là sự thống nhất của chính nó với cái đối lập của nó, tức với cái sống thực sẽ phải chết đi, biểu hiện rõ cấu trúc lô-gíc của mô hình tư biện: **sự đồng nhất của sự đồng nhất và sự không-đồng nhất**.

Thế rồi, khá lâu trước khi quyển HTHTT này ra đời, khái niệm **“Tinh thần” (Geist)** bắt đầu đẩy lùi khái niệm “sự sống” ở vai trò là khái niệm nền tảng của sự tư biện; và trong quyển HTHTT, cũng như càng về sau trong hệ thống của ông, phép biện chứng của sự sống chỉ còn là một ví dụ đơn thuần cho phép biện chứng của Tinh thần. “Khoa học Lô-gíc” sẽ chỉ bàn về sự sống như là hình thái trừu tượng,

đang xuyên suốt mọi hiện thực. Phân tích của ông về “tình yêu” sâu sắc, thú vị hơn hàng khối tiểu thuyết diễm tình!

- Một người, tức một cái Tôi cá biệt, đang yêu. Trước nay, Tự ngã của anh ta/chị ta “ở yên” trong chính mình, đứng vững trên đôi chân của mình. (Nói kiểu triết lý: Chính đề: cái Tôi tự khẳng định hay tự thiết định chính mình).
- Khi yêu, tình hình đổi khác. Người đang yêu đi ra khỏi chính mình, quên mình đi và hiến dâng hoàn toàn cho người mình yêu. Rõ ràng là sự “phủ định” cái Tôi nguyên thủy (“Phản đề”). Nếu dừng lại ở “sự phủ định” này, hậu quả sẽ bi đát: sự lệ thuộc và mê muội (“tình yêu như trái phá; con tim mù lòa!”).
- Bước quan trọng “quyết định”: trong sự hiến dâng cho người được yêu, trong sự từ bỏ (“xuất nhượng”, “tha hóa”) Tự ngã, người đang yêu **tìm thấy lại chính mình**, cảm nhận mình một cách hoàn toàn **mới mẻ**, thấy chính mình trong người mình yêu và tình yêu mới thực sự mặn nồng! Hegel sẽ bảo: “Hợp đề” này là sự phủ định của sự phủ định trước đây: việc phủ định cái Tôi được tự phủ định. Với sự phủ định “gấp đôi”, “nhị bội” này, người đang yêu tìm thấy được cái Tôi **mới** của mình.

Tình yêu, nói nôm na, là “mình với ta tuy hai mà một, ta với mình tuy một mà hai”; hoặc nói “phiêu bồng” như Bùi Giáng: “Yêu nhau nghìn vạn nẻo nương, biển dâu lớp lớp mộng trường so le!”. Cái “so le” trong “một” mộng trường; “một” mộng trường mà lại “so le” được Hegel nói rắc rối là: “sự đồng nhất của sự đồng nhất và sự không-đồng nhất” hoặc “sự nối kết của sự nối kết và sự không-nối kết” (mô hình mệnh đề tư biện!). Không chỉ trong tình yêu nam nữ mà trong tình mẹ con cũng thế: khẳng định cái Tôi, “tha hóa” và hy sinh trong đứa con, vượt bỏ sự tha hóa trong tình thương: sự hy sinh không còn là sự hy sinh nữa. (**Hegel**, Các tác phẩm thời kỳ Frankfurt/M, bản Suhrkamp, I, 239 và tiếp). Tuy nhiên, “biện chứng” của tình yêu chưa bộc lộ rõ “sự vận động”, do đó, trong Lời Tựa HTHTT (§2), Hegel chuyển sang dùng ví dụ của “nụ”, “hoa”, “trái”, cho thấy hiện thực ở trong dòng vận động của quy luật về **“sự sống”**. (Xem thêm: chú thích 1 cho mục 2.3.2 của Chú giải).

chưa phát triển đầy đủ của ý niệm tuyệt đối. (Xem: Khoa học Lô-gíc, II). **H. Schnädelbach** (1999) đưa ra một nhận xét đáng lưu ý: “[Quan niệm của Hegel về “sự sống” trong Khoa học Lô-gíc] là một sự dị biệt quan trọng so với “**triết học về sự sống**” (**Lebensphilosophie**) của cuối thế kỷ 19. Ở đây, [trong “triết học về sự sống”], **Dilthey** tuy có nhắc đến mối quan hệ giữa sự sống và Tinh thần nơi Hegel, nhưng với một sự phân biệt quan trọng: Sự sống [nơi “triết học về Sự sống”] không còn là một biểu hiện của Tinh thần mà ngược lại, chính Tinh thần và những hình thái khách thể hóa của nó ở trong đời sống văn hóa phải được hiểu như là những hình thái khách thể hóa của sự sống, và “sự sống” không phải là cái gì chịu phục tùng một sự trình bày mang tính lô-gíc. **Dilthey** đã nhìn đúng rằng “Tinh thần” nơi Hegel có ý nghĩa nhiều hơn là “ý thức” đơn thuần. Trên thực tế, trong phần lớn những văn bản của Hegel, ta có thể dịch chữ “**Tinh thần**” thành chữ “**văn hóa**” (**Kultur**), nhất là khi bàn đến Tinh thần “khách quan” và Tinh thần “tuyệt đối”, và, vì thế, nhiều đoạn dài trong HTHTT có thể được lý giải như là một triết học về văn hóa và về lịch sử⁽¹⁾. Tuy nhiên, chỗ phân ly Dilthey với Hegel chính là một thứ Siêu hình học về cái phi-lý tính [của Dilthey]; cái phi-lý tính (theo gương Schopenhauer) “nối kết thế giới từ trong căn để” [Goethe] hoàn toàn không để cho lý tính có thể vươn đến được. Ngược lại, Siêu hình học của Hegel là “duy lý” từ đầu đến cuối, vì, theo nó, tất cả mọi hiện thực, kể cả hiện thực của sự sống và của cái sống thực, đều là sự hiện thực hóa của ý niệm thông qua bản thân ý niệm” (1999: 41-42).

1.5.4 Thần học Ki-tô giáo:

Mặc dù đã và đang có không ít công trình nghiên cứu về nguồn gốc của phép biện chứng Hegel, nhưng, ngay ở phương Tây, hình như người ta cũng ngại nhắc đến nguồn gốc hay, ít ra, ảnh hưởng của thần học tư biện lên việc hình thành triết học Hegel. Sự e ngại này dường như xuất phát từ động cơ muốn bảo vệ những “hạt nhân hợp lý” trong di sản rất rộng lớn và rất phức tạp của Hegel, tránh đẩy ông vào vòng tay của các trào lưu “phi-lý tính” thịnh hành. Thậm chí, trong bối cảnh đối đầu gay gắt của cuộc chiến tranh lạnh sau thế chiến thứ hai, **Georg Lukács** còn xem những “tác phẩm thần học thời trẻ” của Hegel là một “huyền thuyết phản động”⁽²⁾. Tuy nhiên, tình tảo mà nói, việc đặt các nhà tư tưởng, kể cả các đại triết gia như Descartes, Spinoza, Kant, Hegel... vào trong bối cảnh lịch sử và truyền thống văn hóa-tinh thần của họ là điều không chỉ tự nhiên mà còn cần thiết để có thể tìm hiểu họ một cách đầy đủ, chân thực, và việc tiếp thu họ ở mặt này mặt khác mới có tính phê phán, khách quan và không rơi vào những “huyền thuyết”. Thật ra, khi tìm hiểu triết học Hegel, cũng không khó khăn lắm để, như H. Schnädelbach (1993, 1999) và Dieter Heirich (1976)⁽³⁾, nhận ra mối tương quan mật thiết của ông

⁽¹⁾ Xem thêm: **Chú giải dẫn nhập**: chú thích 1 cho 8.1.2.c.

⁽²⁾ Xem: **Georg Lukács**: “Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft”/“Hegel trẻ và những vấn đề của xã hội tư bản chủ nghĩa”, Zürich 1948/Berlin 1954.

⁽³⁾ Xem: - **Herbert Schnädelbach**: “Hegels Lehre von der Wahrheit”/“Học thuyết của Hegel về chân lý”, trong *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41,

với thần học tư biện, ít ra ở ba mặt: quá trình đào tạo, nguồn gốc thuật ngữ và cương lĩnh triết học.

Hegel, Hülderlin, Schelling – cũng giống như Fichte trước đó – đều xuất thân là các nhà thần học, được đào tạo “chính quy” tại tu viện Tübingen (Tübinger Stift) (1788-1793), rồi do thiên hướng và năng khiếu bẩm sinh, sau khi tốt nghiệp, đã “đổi nghề” trở thành các triết gia chuyên nghiệp. Từ khi tốt nghiệp thần học (1793) cho đến 1801 với sự ra mắt của tác phẩm lớn đầu tay (“Sự dị biệt”...), Hegel, trong các công trình được gọi là “thần học thời trẻ” (xem: “Hegels theologische Jugendschriften”/“Những tác phẩm thần học thời trẻ của Hegel”, H. Nohl ấn hành, Tübingen 1907), đã thử nghiệm và xây dựng được hàng loạt thuật ngữ cơ bản cho hệ thống sau này: “tính khẳng định”, “tính phủ định”, “sự xuất nhượng” (Entäußerung), “sự tha hóa” (Entfremdung), “sự hòa giải” (Versöhnung), “Tinh thần”... Các thuật ngữ này rõ ràng vừa được phát triển trong mối quan hệ mật thiết với suy niệm thần học, vừa bắt đầu mang nội dung triết học (và cả chính trị, xã hội, kinh tế) (xem: **G. Lukács**, 1948). Thuật ngữ triết học Tây phương gắn rất chặt với lịch sử thần học, mặc dù không ít thuật ngữ (vd: “sự tha hóa” đã có vai trò quan trọng trong tư tưởng J. J. Rousseau) ngày càng mang đậm động cơ triết học. Cũng không khó để nhận ra hình tượng Thượng đế Ki-tô giáo trong mô hình tư biện về một tính toàn thể tự phân đôi rồi tự hợp nhất và tự thực hiện bên trong sự phân đôi ấy. Thượng đế này đã sáng tạo nên thế giới **ex nihilo**, từ “hư vô”, - từ những gì không được “thụ tạo”, tức từ chính mình (huyền nhiệm sáng tạo/mysterium creationis), rồi gắn liền sự giáng thế với “Người Con ruột” và sự hòa giải trong Chúa Thánh thần hay Đức Thánh Linh (huyền nhiệm tam vị nhất thể/mysterium trinitatis) như là **spiritus vivificans** (Tinh thần mang lại sự sống). Các tư biện của Hülderlin về tình yêu và sự sống cũng như của Hegel về “Tinh thần” gắn rất chặt với “spiritus vivificans” này.

Bản thân khái niệm “**sự xuất nhượng**” (Entäußerung)⁽¹⁾ như là đặc điểm chủ yếu của “Tinh thần” nơi Hegel mang âm hưởng của cách dịch chữ Hy Lạp *ekkenoun*/latinh: *exinatio* của Luther (làm rỗng, bộc lộ, ngoại tại hóa, phóng thể). Khái niệm đối lập lại với “sự xuất nhượng”, trong HTHTT, là “nội tại hóa” hay

1993, tr. 799 và tiếp; “Hegel zur Einführung”/“Dẫn nhập vào Hegel”, Hamburg, 1999

- **Dieter Heinrich**: “Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die Wissenschaft der Logik”/ “Thao tác cơ bản của Hegel. Nhập môn vào Khoa học Lô-gíc (trong Ute Guzzoni (chủ biên): *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag/Thuyết duy tâm và hiện tại của nó. Mừng Werner Marx 65 tuổi*; Hamburg 1976, tr. 220).

⁽¹⁾ **Sự xuất nhượng** (Entäußerung) hay “sự đối tượng hóa”, “sự khách thể hóa” (Vergegenständlichung) trong Tự nhiên và lịch sử là **hình thái của sự tha hóa** (Entfremdung) của ý niệm tuyệt đối như là sự phủ định **thứ nhất** của Tinh thần thoát đầu chỉ mới tồn tại-tự mình, là giai đoạn quá độ tất yếu trên con đường tự-hiện thực hóa của Tinh thần. (Xem: Chú giải dẫn nhập: 8.3).

“hồi ức-nội tâm hóa” (Er-innerung) theo nghĩa đen là sự thu hồi cái đã được xuất nhượng vào lại bên trong, hay, rõ hơn nữa, là chữ “hòa giải” đậm nét thần học, “vì Thượng đế đã tồn tại trong đáng Christ và hòa giải thế giới với chính mình”, (Korinther II, 5, 19) thông qua cái chết của đức Chúa con. Giống như Paulus (thánh Phao lô), Hegel luôn hiểu sự hòa giải này chỉ có thể là sự **“tự-hòa giải”**, tức công việc của cái Tuyệt đối tự xuất nhượng chính mình với chính mình. Nếu Paulus biết rằng sự “tự-hòa giải” này là khó hiểu, là điều “bực mình” (skándalon) đối với người Do thái và là điều “xằng bậy” (moriá) đối với người Hy Lạp (Korinther, I, 1, 23), thì Hegel, trong Lời Tựa này cũng như trong Lời Tựa quyển Đại cương triết học pháp quyền, cũng cho rằng “sự hòa giải với hiện thực” giữa cái Tuyệt đối và cái bất tất, giữa cái Vô tận và cái hữu tận, giữa Khái niệm và hiện thực là “xa lạ”, “bực mình” và “xằng bậy” đối với lý trí lành mạnh bình thường của con người! Về cương lĩnh triết học, hơn một lần, Hegel luôn xem triết học tư biện và tôn giáo khái thị là có cùng một nội dung, chỉ khác về hình thức diễn đạt; một bên bằng Khái niệm thuần lý ở cấp độ phát triển tối cao, bên kia trong hình thức hình tượng ở cấp độ thấp hơn. (Xem: Chương VII và VIII)⁽¹⁾. Do đó, không thể phủ nhận nguồn gốc thần học trong Hegel một cách đơn giản khi cho rằng triết học đồng nhất của ông không tiền giả định một “Thượng đế của Kinh Thánh” vì lẽ ông đồng nhất hóa Tự nhiên với Tinh thần-sáng tạo (Tự nhiên không phải là sản phẩm hay bản sao của ý niệm tuyệt đối như thường bị ngộ nhận mà là bản thân ý niệm này trong **sự tồn tại-khác** của nó), trong khi giáo lý Ki-tô giáo xem Tự nhiên là sản phẩm của đáng sáng tạo, trong đó đáng sáng tạo và vật thụ tạo được suy tưởng như là dị biệt về bản chất. Theo chúng tôi, nguồn gốc thần học chủ yếu phải tìm thấy ngay trong **mô hình tư biện** (thống nhất – phân ly – hòa giải) như đã trình bày.

1.6 Kết luận:

Cuối Lời Tựa (§72), Hegel tỏ ra rất khiêm tốn về vai trò của cá nhân [mình]: “Khi cái phổ biến – trong toàn bộ phạm vi của nó – **nằm vững trong tay** sự phong phú do nó đã tạo dựng nên và **đòi hỏi quyền làm chủ** đối với tất cả sự phong phú ấy thì phần tham dự do hoạt động của từng cá nhân riêng lẻ vào toàn bộ thành quả của Tinh thần chỉ có thể là rất nhỏ bé. Chính vì thế, **cá nhân riêng lẻ cần phải tự quên bản thân mình đi [...]** và bản thân cá nhân chỉ có thể chờ đợi ít hơn **từ** chính mình và đòi hỏi ít hơn **cho** chính mình”. Sự khiêm tốn này khiến ta nhớ đến câu nói của Kant (PPLTTT, B503-504): “Nhưng, đối với những ai có đầu óc suy tư và tìm tòi một cách nghiêm chỉnh, biết dành một khoảng thời gian nào đó trong đời chỉ cho

⁽¹⁾ Xem: **“Bách khoa thư”** (tr. 23 và tiếp): “Tôn giáo là cách thức của ý thức truyền đạt chân lý cho mọi người, cho mọi trình độ, còn nhận thức Khoa học về chân lý là phương thức đặc thù của ý thức cho một số ít người chứ không phải ai cũng làm được. Nội dung thì giống nhau, nhưng như Homer nói, một số sự vật có đến hai tên gọi, một tên gọi trong ngôn ngữ của chư thần, còn một tên gọi trong ngôn ngữ của con người đời thường, cho nên đối với nội dung ấy cũng có hai ngôn ngữ, một ngôn ngữ của tình cảm, hình tượng và của tư duy giác tính, dễ hiểu, xây tổ trong những phạm trù hữu tận và những sự trừu tượng phiến diện, còn ngôn ngữ kia là của Khái niệm cụ thể”.

việc kiểm tra lại chính lý tính của mình, họ cần bỏ hết mọi sự thiên vị, công khai đưa ra các nhận xét cho công luận đánh giá [...], tức được tự do bảo vệ quan điểm của mình trước **một đoàn hội thẩm cũng đồng đẳng** với cả hai phía [chính đề và phản đề trong các nghịch lý] (**tức cùng chia sẻ thân phận của con người yếu đuối**), và câu nổi tiếng: **“De nobis ipsis silemus”** (Latinh: “Chúng tôi xin không nói gì về mình”) của **F. Bacon** được Kant trân trọng trích dẫn làm đề từ cho quyển PPLTTT khi tái bản lần II.

Sự khiêm tốn của Kant là từ sự “đồng đẳng, cùng chia sẻ thân phận của con người yếu đuối” với chúng ta, còn sự khiêm tốn của Hegel phải chăng là sự “khiêm tốn” quen thuộc của các nhà tiên tri, các bậc giáo chủ luôn tự xem mình chỉ là kẻ phát ngôn cho một chân lý duy nhất, tối hậu đã được “khải thị”?