

TỐT YẾU VÀ CHÚ GIẢI DẪN NHẬP (§§90-110)

-----o0o-----

CHƯƠNG I: SỰ XÁC TÍN CẢM TÍNH

TỐT YẾU

90. Hình thái cái biết đầu tiên hay đối tượng khởi điểm cho việc nghiên cứu hiện tượng học của chúng ta **không thể** là gì khác hơn ngồi loại cái biết **trực tiếp** một cách tuyệt đối. Dĩ là cái biết một cách trực tiếp, về cái trực tiếp, tức về cái “đang cỡ dĩ”. Cái “đang cỡ dĩ” phải được **nắm lấy**, được **ghi nhận** một cách đơn thuần. Ta không được ra sức nắm bắt nĩ bằng khái niệm, cũng không thêm bớt gì nơi nĩ; nĩ cách khác, ta chỉ đơn thuần **lãnh hội** (*auffassen*) hay **tiếp thu** (*aufnehmen*).
91. Loại cái biết này thoát nhìn cỡ về như **phong phú** vơ hạn về **nội dung** (bên trong) lẫn **phạm vi** (bên ngoài). Cái đang trình diện trước mắt ta dường như được phân chia vơ tận trong **thời gian** và dàn trải vơ tận trong **không gian**. Do dĩ, cỡ về như đây là cái biết **đúng thật nhất** mà ta cỡ được, bởi nĩ không bỏ sót **chi tiết** nào của đối tượng. **Thế nhưng**, nĩ **tự cho thấy** (đối với ta, nhà hiện tượng học quan sát tiến trình nhận thức) là **nghèo nàn nhất, trừu tượng nhất**: nĩ chỉ là cái biết đơn thuần về **sự tồn tại thuần túy** của đối tượng.
- ý thức chỉ biết về cái đơn thuần “cỡ dĩ”, không cỡ nội dung: ý thức **không** suy tưởng, **không** nối kết cái này với cái kia, chỉ đơn thuần **ghi nhận**; đối tượng cũng **không** cỡ thuộc tính, đặc điểm nào cả. Nĩ ngắn, chỉ cỡ **Tôi**, cái ý thức **này**, đối diện với cái nội dung trực tiếp **này**.
92. Nhìn kỹ hơn, ý thức cảm tính **tự bộc lộ** là không hề trực tiếp thuần túy như nĩ tưởng lúc đầu. Thực chất ở đây cỡ **hai** yếu tố: nội dung được ghi nhận một cách chưa được xác định và một chủ thể cũng chưa được xác định ghi nhận nội dung ấy: hai yếu tố này tạo nên “cấu trúc” hay hình thức tắt yếu **được “trung giới”** (*vermittelt*). Sỡ dĩ “cỡ” chủ thể ghi nhận **chỉ** bởi vì cỡ một nội dung trực tiếp để được ghi nhận. Và cỡ một nội dung được ghi nhận chỉ khi cỡ một chủ thể ghi nhận nĩ. Rõ ràng ta đang làm việc với một khuôn khổ **phổ biến** của kinh nghiệm, chứ không phải với một hiện hữu **cá biệt**. [Sự phân biệt “chủ thể/khách thể” là cấu trúc nội tại của ý thức!].
93. Sự xác tín cảm tính không chỉ “mang” cấu trúc chủ thể/khách thể mà cịn gắn liền với một “yêu sách”, khi nĩ **“thiết định”** (*setzen*) một yếu tố là “đúng thật hơn” và “bản chất hơn” yếu tố kia. Đối tượng là cái đúng thật (*das Wahre*), cái bản chất, cho dù nĩ được ý thức biết tới hay không. Ngược

lại, cái biết được mang lại là thứ yếu, không bản chất: nữ phụ thuộc vào đối tượng, được đối tượng **“trung giới”** và lấy đối tượng làm điều kiện tiên quyết. Đối tượng là đúng thật một cách trực tiếp, không phụ thuộc hay không tiên-giả định cái biết. [như thế, thuyết “duy thực” – Realismus – thực ra không phải là một “chủ thuyết” mà là bộ phận của kinh nghiệm thông thường nhất của ta. Bản tính sâu xa của đối tượng lẫn của kinh nghiệm chỉ bộc lộ khi ta đi sâu nghiên cứu nữ, chứ nữ không được mang lại một cách trực tiếp và tối hậu (như “thuyết duy thực” đã tưởng)].

94. Sự xác tín cảm tính vướng vào một sự xung đột nội tại. Đối tượng được mang lại **cho nữ** không tương ứng với đối tượng được nữ **tưởng** là tồn tại đúng thật. Nội dung của việc **kiểm tra** này do chính bản thân sự xác tín cảm tính thực hiện (chứ không phải do người quan sát phản tư).
95. **“Cái Đây”** trực tiếp – đối tượng của sự xác tín cảm tính – nằm trong **hai** hình thức nối kết của cái “Bây giờ” và cái “Ở đây” (Thời gian/không gian). Nếu ta “ghi lại” cái Bây giờ bằng cách cho nữ một nội dung xác định (vd: **bây giờ** là ban đêm), nội dung ấy hẳn tồn không bền vững. Chỉ ít lâu sau, **bây giờ** là buổi trưa. [Bởi lẽ cái gì đang tồn tại, luôn thay đổi “về bên ngoài” của nữ. Chỉ có **tồn bộ** sự vật mới **làm nền tảng** cho mọi về bên ngoài luôn thay đổi].
96. Vậy, **“cái Bây giờ”** của sự xác tín cảm tính tự bộc lộ là **cái phổ biến**, nghĩa là không đồng nhất với một trạng thái nhất định nào và cũng dừng đọng với việc là trạng thái này hay trạng thái kia (“ban đêm”, “buổi trưa” đều thay đổi, nhưng bản thân cái Bây giờ phổ biến vẫn cịn lại). [Hình thức chung của cái đang tồn tại là “phổ biến”, chính đĩ là tính thực tại cụ thể đứng đằng sau những trạng thái luôn thay đổi].
97. Trong việc sử dụng **ngôn ngữ** biểu thị luôn cũ sự xung đột giữa điều ta “muốn” nữ (tư kiến của sự “cho rằng”) và điều ta thực sự nữ ra. Ta “cho rằng” điều nữ ra phải là “cái cá biệt” tối hậu (“cái Bây giờ **này** là ban đêm”), nhưng không thể diễn đạt được điều ấy: tất cả những gì ta diễn đạt đều mang tính **phổ biến**. (“bây giờ”, “này”, “là”, “ban đêm” đều là những khái niệm phổ biến).
98. **“Cái Ở đây”** mang tính biểu thị cũng lâm vào tình trạng như “Cái Bây giờ”. Nữ cũng mang tính chất của **“tính phổ biến thuần túy”**. Ta không thể “ghi lại” một trạng thái **cá biệt** với tư cách là “cá biệt”, mà chỉ ghi lại được một **tính cá biệt nữ chung**, (phổ biến).
99. Tính phổ biến của sự “tồn tại thuần túy” – nay đã tự bộc lộ ra như là bản chất của sự xác tín cảm tính – là **sự trừu tượng** (không phải là trực tiếp mà mang tính phủ định và trung giới). Nhưng, sự trừu tượng này không phải – như thoát nhìn – là sự trừu tượng hĩa **từ** những nội dung phong phú mà chỉ **từ** sự “cho rằng” đơn thuần, hay **từ** yêu sách cho rằng mình cũ nội dung

phong phú.

100. Vì **đối tượng** của sự xác tín cảm tính **không** phải là sự vật cĩ đầy **nội dung** phong phú và được **xác định**, sự kiểm tra (hiện tượng học) quay sang phía **Chủ thể**. Không phải đối tượng mà chính cái **Tôi**, hay đúng hơn, chính **kinh nghiệm** của **tôi** mới là sự vật phong phú. Những gì **tôi** “cho rằng” là quan trọng vì chúng là “của **tôi**” (theo nghĩa cái **Tôi** của Descartes). (“Cái bây giờ” là ban ngày vì **tôi** thấy nĩ; cái **Ở đây** là cái cây, cũng vậy”).
101. Nhưng trong dòng chảy của kinh nghiệm, cái **Tôi** luôn cĩ rất nhiều nội dung tiếp diễn nhau làm thành kinh nghiệm của nĩ, nên không thể đồng nhất hĩa với những nội dung ấy. Cái **Tôi** “cho rằng” mình là cái **Tôi** xác định (cá biệt) nhưng **không** thể diễn đạt tính xác định này. Nĩ là cái **Tôi** đa thể hơn là cái **Tôi** riêng lẻ, đơn độc.
102. Cái **Tôi** đứng đối lập lại với những cái **Tôi** khác, nhưng không thể nĩ cái **Tôi** này phân biệt với cái **Tôi** khác như thế nào. Mỗi cái **Tôi**, như là chủ thể của kinh nghiệm, là bất kỳ cái **Tôi** nào. Nĩ cũng “**phổ biến**” như cái **Bây giờ**, cái **Ở đây**. Cái **Tôi** cá biệt, xét như Cái **Tôi** cá biệt, không thể “diễn dịch” hay diễn đạt ra được.
103. **Bây giờ**, **đối tượng** đơn thuần lẫn **chủ thể** đơn thuần đều không phải là cái gì phong phú, đầy nội dung. Vậy, bước kiểm tra tiếp theo là lấy **tồn bộ** quan hệ chủ thể-đối tượng làm cái đúng thật.
- 104-107. **Tồn bộ** quan hệ chủ thể-đối tượng cũng không bền vững, chẳng khác gì chủ thể hay đối tượng đơn thuần được kiểm tra trước đây. Xét về mặt thời gian, tồn bộ khung cảnh thời gian được xác định bằng cách “**chỉ ra**” lập tức biến thành quá khứ: cái hiện tại duy nhất cịn đứng vững là cái hiện tại **phổ biến**, bao gồm nhiều cái “hiện tại” bên trong nĩ. Từ nhiều “cái **Bây giờ**” nảy sinh và tiêu biến đi, ta đi tới một “cái **Bây giờ**” luôn luôn tồn tại bất kể sự việc diễn ra lâu hay chĩng. “Cái **Bây giờ**” này tất nhiên là một cái “**phổ biến**”. [Cái thường tồn mang tính bản thể là cái **Phổ biến**, chứ không phải cái **Cá biệt**].
108. Cái “**Ở đây**” được xác định tồn bộ, tức cái “điểm này”, cũng không thể nắm bắt được. Mọi “cái **Ở đây**” hiện thực đều biến thành “**những cái Ở đây**”. Nhưng trong tất cả “những cái **Ở đây**” này, cái **Ở đây** **phổ biến** vẫn thường tồn. [Vậy, ta không thể nắm bắt những bộ phận mà chỉ cĩ thể nắm bắt cái **Thực tại** tồn bộ; và cái tồn bộ là cái **Phổ biến** cĩ mặt trong mọi bộ phận của nĩ].
109. Sự xác tín cảm tính không bao giờ nắm bắt được **những cái cá biệt được xác định** (những cái cá biệt **nhất định**), dù luôn luôn tưởng như vậy. Ở lãnh vực **thực hành**, con người “tiêu thụ” sự vật để chứng tỏ tính “hư vô” của những đối tượng của sự xác tín cảm tính (như “bí nhiệm” về việc

ăn bánh và uống rượu đã cho thấy), và cả thú vật đang háu đói cũng chứng tỏ cỡ sự “minh triết” này!. [Tuy nhiên, điều này đòi hỏi một ý thức **“hành động”** – *tätiges Bewusstsein* – vượt ra khỏi phạm vi và cấp độ của ý thức cảm tính].

110. **Ngôn ngữ** – vốn thuộc về ý thức, nên cỡ tính phổ biến, lý tính và thần diệu – làm nản lòng mọi cố gắng của sự xác tín cảm tính nhằm nắm bắt những cái cá biệt: nĩ chỉ diễn đạt được những cái Phổ biến thôi. Cái Phổ biến chính là cái đúng thật của sự xác tín cảm tính; ý thức **nắm lấy cái Đúng thật này (wahr-nehmen)** và chuyển sang cấp độ hay hình thái mới: **Tri-giác (Wahrnehmen)**.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP (§§90-110)

3. §§90-93: SỰ XÁC TÍN CẢM TÍNH: CÁI BIẾT PHONG PHÚ NHẤT NHƯNG NGHÈO NÀN NHẤT !

Tiến trình nhận thức khởi đầu từ cái khởi đầu: **sự xác tín cảm tính** là hình thái đầu tiên của ý thức. Ngay lúc ý thức **tưởng rằng** mình đang nắm chắc trong tay chân lý đích thực về một cái gì “**cụ thể**”, “**cá biệt**”, **phong phú nhất** – tức “cái này”, “cái ở đây và bây giờ” – thì, qua quá trình **tự** kiểm tra, ý thức sẽ học được bài học **kinh nghiệm** đầu tiên và thấm thía rằng dĩ chỉ là cái gì “**trừu tượng**”, “**phổ biến**” và **nghèo nàn nhất**. “**Trừu tượng**” – theo Hegel – dĩ nghĩa là trống rỗng, thiếu mọi đặc điểm của cái “cụ thể” quy định, cịn “**phổ biến**” ở đây dĩ nghĩa là chung chung, khái quát, cịn thiếu mọi tính đặc thù và cá biệt.

Trên con đường dài đầy vất vả để đi từ cái trừu tượng đến cái cụ thể, tức đi theo nguyên tắc cơ bản của khoa học, ý thức cịn phải trải nghiệm nhiều bài học nữa, và dĩ chính là “**khoa học về kinh nghiệm của ý thức**”, hay nĩ cách khác, là bản thân môn “**Hiện tượng học Tinh thần**”. Vậy, “**sự xác tín cảm tính**” là gì ? Và “**kinh nghiệm**” đầu tiên này diễn ra như thế nào?

3.1. Thế nào là “xác tín cảm tính”?

Câu hỏi quen thuộc nhất nhưng cũng đầy tính “triết lý” là: Thực tại là gì? hay đơn giản hơn: Cái gì là thực? Tôi trả lời: là cái gì chính mắt tôi thấy! Nếu bạn nhắc tôi: “đâu chỉ dĩ mắt, ta dĩ đến cả năm giác quan!”, tôi phải điều chỉnh lại và dĩ chút tiến bộ. Nhưng nếu tôi lại chỉ tin vào ngũ quan thôi, chắc sẽ khĩ hiểu được những gì “cao xa” hơn: tình yêu, lý tưởng, tự do, công lý, bác ái... và vợ số những điều khác nữa! Tuy nhiên, nhận thức bằng năm giác quan vẫn là khởi điểm tự nhiên, là cần thiết và không thể từ khước được. Đặt chân vào một gian hàng hội chợ, ta chống ngọp trước vẻ rực rỡ muôn màu, bị tràn ngập bởi vợ số hàng hĩa đủ loại, thử hỏi cịn dĩ “cái biết” nào vừa **phong phú** vừa **trực tiếp** hơn thế nữa? Cách suy nghĩ ấy được Hegel gọi là “**sự xác tín cảm tính**”.

3.2. Sự thật của sự xác tín cảm tính

Hegel không để ta chờ lâu khi lập tức vạch rõ hai đặc điểm của hình thái nhận thức này liên quan đến tính “**trực tiếp**” và “**phong phú**”:

- Trong quan hệ với cái trực tiếp ấy, “chúng ta phải hành xử theo một phương cách cũng trực tiếp không kém, hay tiếp thu cái biết ấy như nĩ đang trình ra cho ta; do dĩ, không được biến đổi điều gì hết nơi nĩ, và giữ việc **lãnh hội** nĩ độc lập với việc **thấu hiểu** nĩ [bằng khái niệm]”. (§90).
- ... “Sự xác tín cảm tính cũng xuất hiện ra như là nhận thức đúng thật nhất, bởi nĩ chưa gạt bỏ bất cứ điều gì ra khỏi đối tượng, trái lại dĩ đối tượng trước mặt mình trong tất cả tính hồn chỉnh trọn vẹn. Thế nhưng, trong thực tế, sự xác tín này tự cho thấy bản thân nĩ là sự thật **trừu tượng nhất** và **nghèo nàn nhất**. Nĩ chỉ nĩ được về cái nĩ biết điều sau đây: “**đĩ là**” và sự thật của nĩ chỉ chứa đựng đơn

độc cái **tồn tại** của Sự việc. Trong sự xác tín này, ý thức – về phía mình – chỉ như là cái Tôi **thuần túy**; hay trong dĩ, cái Tôi chỉ như là Con người này **thuần túy**, và cũng thế, đối tượng chỉ như là Cái [vật] này **thuần túy**... (§91).

Đi sâu phân tích hai đặc điểm này, ta thấy (hay nữa đúng hơn: ý thức đang cử sự xác tín cảm tính sẽ **tự** thấy):

- **về tính “trực tiếp”**: khi xác tín cảm tính, ta hành xử một cách thụ động, “tiếp thu”, nghĩa là cái biết đầu tiên của ta vận hành mà không cần nỗ lực riêng, không cần vốn kiến thức hay kinh nghiệm nào trước dĩ. Dĩ là hình thức quan hệ **trực tiếp nhất** giữa tôi và đối tượng, không cần điều kiện tiên quyết của sự phản tư hay lý luận gì hết. Song tiếc thay, sự thật không phải như vậy! Sự xác tín cảm tính tưởng nhằm: ở đây không hề gì là trực tiếp cả mà đã hàm chứa một mối quan hệ giữa một bên là người biết (Hegel gọi là “Cái Tôi này”) và bên kia là cái được biết (gọi là “Cái này” với tư cách là đối tượng). Thêm nữa, cả “cái Tôi” lẫn “đối tượng” đều không phải là “trực tiếp” mà là **“được trung giới”**. “Trung giới” [cái trung gian làm môi giới (Vermittlung)] là thuật ngữ cực kỳ hệ trọng đối với Hegel như ta đã biết trong Lời Tựa. (Xem: chú thích 58). “Trung giới” ở đây trái nghĩa với “trực tiếp” và dĩ nghĩa là: cái này cần tới cái kia làm môi giới mới hình thành được: sự xác tín cảm tính sở dĩ chỉ được là nhờ tới đối tượng; đối tượng cần cái Tôi (nhiều cái Tôi xét cho cùng cũng là cái Tôi!) mới trở thành sự xác tín, tức cho “sự được biết đến” của tôi.

Bây giờ ta cần ôn lại hai khái niệm “cơ cụ” mà thiếu chúng ắt không thể hiểu được triết học Hegel: cái **“tự-mình”** (*das An-sich*) và cái **“tồn tại-cho-cái-khác”** (*das Für-ein-anderes*). Cái cây (sẽ được Hegel dùng làm ví dụ trong chương này) **tự-mình** là cái cây, không cần ai biết tới. Cái “tự-mình” này là không thể phủ nhận được, nhưng chẳng giúp ích gì cho nhận thức. Khi cái cây là **“cho tôi”**, tức “cho cái biết của tôi”, bấy giờ tôi mới mang thêm tính quy định được Hegel gọi là “cái tồn tại-cho-cái-khác” [tức “cho tôi”].

Với nhận xét này, tính xác tín **trực tiếp** không đứng vững được nữa!.

- **về tính “phong phú”**:

“Tôi [sự xác tín cảm tính] chỉ mới được về cái tôi biết điều sau đây: ĐĨ LÀ” (§91). “**Đĩ là**” tức **“sự tồn tại”** suông của đối tượng, chưa hề thêm chi tiết hay thông tin nào khác về đối tượng cả. “Tồn tại” mà không hề thuộc tính thì không khác gì hư vô nên Hegel gọi dĩ là “tồn tại **thuần túy**”. Trong mối quan hệ phân tích ở trên chỉ có cái Tôi **thuần túy** đối diện với đối tượng hay với “Cái này” **thuần túy**. Biết về cái “tồn tại thuần túy” cũng đồng nghĩa với không biết gì cả! Ta lưu ý: trong truyền thống Siêu hình học tây phương, “tồn tại” là mục đích tối hậu mà triết học phải đạt tới thì với Hegel chỉ là bước khởi điểm. Cịn chữ **“thuần túy”** vốn dĩ ý nghĩa tích cực trong triết học **Kant** (= hồn tồn độc lập với kinh nghiệm) thì ở cấp độ này, từ này dĩ ý nghĩa khác hẳn, đồng nghĩa với chữ **“đơn thuần”**. “Tồn tại thuần túy” là “tồn tại đơn thuần”, một khởi điểm nghèo nàn nhất của nhận thức: ta bắt đầu nhận ra sự song hành giữa **“Hiện tượng học Tinh thần”** và **“Khoa học Lô-gíc”** khi Hegel cũng bắt đầu Khoa học Lô-gíc với khái niệm “tồn tại thuần túy = hư vô thuần túy”.

3.3. §94: Tiến trình “tự-vận động biện chứng” hay tiến trình “tự kiểm tra” của sự xác tín cảm tính.

Hegel viết: “Nếu ta quan sát kỹ hơn, ta sẽ thấy nơi **tồn tại thuần túy** tạo nên cái bản chất của sự xác tín cảm tính này và được sự xác tín cho là sự thật của nó sẽ **cịn diễn ra nhiều trị khác nữa**. Một sự xác tín cảm tính hiện thực thì không chỉ là tính trực tiếp thuần túy này mà cịn là một **trường hợp điển hình (Beispiel)** của tính trực tiếp” [đang diễn trị]. (§92).

- “Tính trực tiếp thuần túy” là cái “bản chất”, cái “tự-mình”, “cái đúng thật” của đối tượng; cịn “trường hợp điển hình” chính là “cái tồn tại-cho-ý thức”, là “sự xác tín”, là “cái biết” mà ý thức đang cĩ về đối tượng.

Sự xác tín cảm tính **cho rằng** cái tự-mình (chân lý đúng thật) và cái tồn tại-cho-ý thức (sự xác tín) là đồng nhất với nhau. Bây giờ chính bản thân sự xác tín cảm tính phải **tự kiểm tra** xem cĩ phải như thế không. Với tư cách là một hình thái của tri thức “đang xuất hiện ra”, nó không thể không tiến hành việc tự kiểm này được: “**Chính bản thân sự xác tín cảm tính phải hỏi: Cái này là gì?**” (§95).

Tiến trình tự kiểm tra này “sẽ cịn diễn ra nhiều điều khác nữa” chính là tiến trình tự vận động biện chứng của mỗi hình thái ý thức: tự vận động tức là tự mình **tiến hành** và cũng tự mình mang lại **kết quả** của sự vận động để làm tiền đề cho tiến trình vận động mới nơi một hình thái cao hơn. Tất cả sự khĩ khăn để đọc và hiểu “Hiện tượng học Tinh thần” là ở chỗ: ý thức – với nhiều hình thái khác nhau – tuy vẫn làm việc với những “quy định tư duy”, tức cĩ cái biết nhưng không bao giờ hiểu những gì mình khẳng định, những gì mình làm, hay nĩ cách khác, không bao giờ hiểu được “lơ-gíc” của cái biết của mình một cách **trực tiếp**. **Cái biết về cái biết của mình** là kết quả của sự điều chỉnh (Korrektur) đối với những gì đã khẳng định, đã tưởng là thật.

- Chính vì thế, Hegel bảo rằng: “Nhằm mục đích này [xét xem đối tượng cĩ đúng như là sự xác tín đã nghĩ về nó như thế không], chúng ta [người quan sát, nhà hiện tượng học] **không** cần phải phân tư và suy nghĩ xem đối tượng cĩ thể là gì trong tính đúng thật của nó, mà chỉ cần đơn thuần **quan sát** nó như nó đang được chứa đựng trong sự xác tín cảm tính” (§94). Vậy, ta hãy **quan sát ba** bước tự kiểm tra của sự xác tín cảm tính.

3.3.1. §§95-99: Bước kiểm tra thứ nhất: từ phía cái “tự-mình” của đối tượng

Sự xác tín cảm tính **cho rằng** mình trực tiếp nắm bắt được cái tự-mình của đối tượng như cái gì **cá biệt** [“cái Đây”]. Cái biết chính xác về cái cá biệt quả là lý tưởng và mục đích của nhận thức, nhưng tiếc thay thực tế chỉ nắm được cái “tồn tại thuần túy”. Tại sao?

- như đã thấy, từ “tồn tại thuần túy” của đối tượng (vd: cái cây) nảy sinh ra hai “cái Đây”:
 a) Cái Tôi này hay Cái Tôi thuần túy
 b) đối tượng này: cái cây

Ta thấy: khi tôi bảo: “cái Đây” thì bao giờ cũng bao hàm một cái gì cĩ tính không gian và thời gian: một “Cái Ở đây” và một “Cái Bây giờ”. Như thế, cái “Đây” cĩ hai cái “tồn tại” nơi nó; nĩ cách khác, Cái Ở đây và Cái Bây giờ thực chất

cũng là các cái “tồn tại” (thuần túy!) chứ không chỉ đơn giản là việc chỉ tay vào đồng hồ và chỉ ra ngôi vườn. Thật vậy, ta hình dung chỉ hai cái lọ, một lọ dán nhãn: “Cái Bây giờ” và lọ kia: “Cái Ở đây”. Trong lọ trước, ta bỏ vào đi mọi thời điểm “bây giờ” cỡ thế cỡ: buổi sáng, buổi tối, lúc 7 giờ, tháng giêng này, năm này... Trong lọ sau, ta bỏ vào đi mọi cái “ở đây” cỡ tính xác định địa điểm: đây là cái cây, cái nhà, kia là con đường, chiếc xe...

Tất cả những gì “là” và “không là” đều ở trong hai lọ, nhưng chẳng cỡ gì bền vững vì thời gian và không gian không ngừng thay đổi. Cơ gái mà Thơi Hộ mới gặp trong mùa đào năm trước, hôm nay tìm lại đã “bất tri hà xứ khứ!”. Mọi thời điểm và địa điểm cá biệt đều “tiêu biến” cả. Nhưng cái không tiêu biến, cái thường tại là “những cái Đây”. “Cái Bây giờ”, với tư cách là tồn tại, vẫn cịn nguyên trong khi đồng hồ không ngừng chỉ một thời điểm khác với thời điểm hiện tại. “Cái Ở đây” cũng thế: “Cái Ở đây không phải là một cái cây mà đúng hơn là một ngôi nhà. Nhưng bản thân Cái Ở đây thì không tiêu biến, nĩ vẫn tồn tại... và đứng vững với việc là nhà, là cây” (§98). Ngay cả “Cái Tôi này” cũng cỡ thế xem là một lọ thứ ba đựng mọi tên gọi, của tôi, của anh, của chị, của hũn...

Các từ “Cái Đây”, “Cái Bây giờ”, “Cái Ở đây” được Hegel gọi là cái **phổ biến**, đối lập lại với cái **cá biệt** mà sự xác tín cảm tính tưởng rằng mình nắm bắt được. Do đi, kết quả của bước kiểm tra thứ nhất là: chính cái phổ biến chứ không phải cái cá biệt hay các ấn tượng cá biệt mới là **cái đúng thật** của sự xác tín cảm tính!.

Nĩ cách khác, trong sự kiểm tra này, **khái niệm** không tương ứng với **đối tượng**: thay vì cái tự-mình, cái này hay tính cá biệt (được “cho rằng”) thì thực ra là “không phải cái này” hay là tính phổ biến, tức cái đối lập với “chân lý” thứ nhất. Lý do: ta không thể nắm bắt cái luôn thay đổi; và chỉ cỡ cái phổ biến hay đối tượng trong tính tồn bộ mới là **nền tảng** của những biểu hiện ra bên ngoài của nĩ. Mặt khác, những cái phổ biến tuân theo một lơ-gíc khác với những gì chúng biểu hiện ra: không chỉ những đặc điểm của cái gì **tồn tại** là những cái phổ biến mà bản thân hình thức của nĩ cũng cỡ tính phổ biến, đi là thực tại **cụ thể** đứng đằng sau những biểu hiện luôn thay đổi. Tính cá biệt chỉ là một mơ-men (Moment) của tính phổ biến cụ thể, sống động.

Tuy nhiên, kết quả tiêu cực (phủ định!) này **tự nĩ** chưa mang lại khả thể để tiến trình biện chứng tiến lên. Khả thể này chỉ nảy sinh khi “sự thật” thứ nhất thực sự bị bể tắc: “Chúng ta **phát biểu** về cái cảm tính như là về một cái phổ biến; điều ta **nĩ** là: “cái này” thì tức là **nĩ**: cái này phổ biến, hay là: nĩ tồn tại, tức là cái tồn tại **nĩ chung**. Thực ra, trong xác tín cảm tính, ta không hề [muốn] hình dung cái này phổ biến hay cái tồn tại nĩ chung, nhưng ta lại [phải] **nĩ ra** cái phổ biến, hay nĩ khác đi, ta tuyệt đối **không nĩ ra được** điều mà ta thực sự **cho rằng** ở trong sự xác tín cảm tính này. Như ta thấy, **ngon ngữ** là cái đúng thật hơn; trong ngon ngữ [khi nĩ ra], bản thân ta bác bỏ trực tiếp điều ta “cho rằng”; và bởi cái phổ biến là cái đúng thật của sự xác tín cảm tính, và ngon ngữ chỉ diễn đạt cái đúng thật này thôi, thế thì rõ ràng: ta không bao giờ cỡ thế nĩ ra được [bằng từ ngữ] về cái tồn tại cảm tính mà ta “cho rằng” (§97).

Một ví dụ để minh họa phát hiện quan trọng này: ai cũng biết tôi nghĩ gì (“cho

rằng”) khi tôi chỉ tay vào cái bàn [cá biệt] trong gic phing. Nhưng khi tôi **nữ ra** chữ “bàn” thì tôi đã đối xử với vật được chỉ ra này như cái phổ biến. Khái niệm “bàn” rõ ràng là **phổ biến** hơn nhiều so với cái được tôi chỉ ra. Tức là, ngôn ngữ không bao giờ diễn tả đúng được nội dung của sự xác tín cảm tính. “Cái Đây”, “đó là” là các **từ ngữ** với tư cách là “**thực tại thứ nhất**” mà khái niệm của cái biết hiện tượng cũ được. Và chính sự phân biệt này giữa điều ta **nữ ra** và điều ta “**cho rằng**” mới thúc đẩy tiến trình biện chứng chuyển sang bước đối lập. Khi sự xác tín cảm tính không thể nữ ra “chân lý” của nữ bằng từ ngữ một cách **trực tiếp**, nữ bị “xua đuổi ra khỏi đối tượng” (§100), tức khẳng định thứ nhất là sai. Nữ rời bỏ “thực tại” này để chuyển sang thực tại **thứ hai**, tức khẳng định cái đối lập với thực tại thứ nhất: cái tự mình cá biệt [ở đối tượng] không phải là cái “được nữ ra” nữa mà là cái “được cho rằng” ở trong **chủ thể**. Sự xác tín cảm tính chuyển bình diện để kiểm tra lần thứ hai: nữ vẫn bám giữ vào tính chân lý của mình [nắm bắt cái tự mình cá biệt], nhưng bây giờ ở trong chính mình chứ không ở nơi đối tượng nữa. Tiến trình vẫn chưa kết thúc, và đó là ý nghĩa của câu: “Sự xác tín cảm tính tuy đã bị xua đuổi ra khỏi đối tượng, nhưng qua đó vẫn chưa được **vượt bỏ (aufgehoben)** [phủ định của phủ định, chuyển sang “chân lý” mới] mà chỉ bị đẩy lùi vào trong cái Tôi” (nt) (phủ định đối với khẳng định thứ nhất).

3.3.2. §§100-102: Bước kiểm tra thứ hai: “cái tự mình cá biệt” ở nơi **chủ thể** = cái tồn tại-cho mình (das Für-sich Sein)

Trong lần kiểm tra thứ nhất, cái biết đầu tiên là sự phát biểu ra, nhưng đối tượng trong sự phát biểu chứng tỏ là cái phổ biến, chứ không phải là cái cá biệt như đã xác tín. Vậy, để giữ vững “chân lý” của mình, sự xác tín cảm tính phải khẳng định **cái đối lập** với kết quả ấy: “Sự thật của sự xác tín là ở trong đối tượng nhưng như là ở trong đối tượng **của tôi**; đối tượng sở dĩ tồn tại, vì tôi biết về nữ (...) Sức mạnh của sự thật của xác tín cảm tính bây giờ nằm ở trong **cái Tôi**, ở trong tính trực tiếp của cái thấy, cái nghe v.v.. **của tôi**, qua đó sự tiêu biến của cái Bây giờ và cái Ở đây **riêng lẻ** được ta “cho rằng” đã được chặn đứng, bằng cách tôi giữ chặt chúng lại. Cái Bây giờ là ban ngày, vì tôi **nhìn thấy** nữ; cái Ở đây là một cái cây, cũng vậy” (§101); nghĩa là, **không ở trong việc phát biểu ra bằng ngôn từ**.

Thế nhưng, mặt đối lập này cũng sai sót: “Tôi [con người] **này** nhìn thấy cái cây và khẳng định [cho rằng] cái cây là cái Ở đây, nhưng một cái Tôi **khác** lại nhìn thấy ngôi nhà và khẳng định [cho rằng] cái Ở đây không phải là một cái cây mà đúng ra là một ngôi nhà. Cả hai sự thật ấy đều cũ cùng một sự chứng thực, đó là tính trực tiếp của cái thấy và đều cũ sự vững chắc và sự đảm bảo của cả hai cái Tôi về cái biết của họ, tuy nhiên, **sự thật này tiêu biến đi trong sự thật kia**” (nt).

Sự xác tín cảm tính trước đây chỉ là “tự-mình”, bây giờ trở thành “cho-mình”: Trước đây, sự xác tín đi vào sự kiểm tra bằng cách tự gác lại **sự phản tư** vốn là bản chất của hoạt động ý thức để hy vọng đến **trực tiếp** với đối tượng. Nay, nữ đi vào sự kiểm tra vì nữ thiết định chân lý ở trong cái Tôi (kiểu Descartes) và do đó, ở trong tiến trình vận động của sự phân biệt và hợp nhất các yếu tố của chân lý. Thông qua sự phản tư này - trong đó ý thức phân biệt chính mình với tư cách là sự xác tín với chân lý của mình -, ý thức trở thành một trong nhiều cái Tôi: cái Tôi nào cũng cũ sự xác tín và do đó, tất yếu phải đi vào sự **so sánh** với nhau. Nhưng sự so sánh thì không thể tiến hành một cách câm nín trong cái “cho rằng” khép kín trong đầu óc,

mà lại chỉ cĩ thể bằng cách **nĩ ra**. Lần này ý thức không trực tiếp nĩ ra đối tượng của mình như trước nữa, mà phải nĩ ra “ý kiến” của mình về đối tượng; và khi Tôi và một cái Tôi khác cùng làm như vậy, thì cái biết cá biệt bị tiêu biến đi trong đĩ. Nhưng, “cái trong đĩ **không** tiêu biến là cái Tôi với tư cách là cái **phổ biến**. Bởi lẽ trong định chấy kinh nghiệm, cái Tôi là “nhiều cái Tôi” cĩ kinh nghiệm về nhiều nội dung khác nhau, nên cái Tôi không thể đồng nhất hĩa với một nội dung cá biệt nào. Do đĩ, cái thấy của nĩ không phải là một cái thấy cái cây hay ngôi nhà này mà là một cái thấy đơn giản [nĩ chung] được trung giới qua sự phủ định của ngôi nhà và v.v., và trong khi tồn tại như vậy, nĩ lúc nào cũng là đơn giản và dừng dừng với những gì kết hợp với nĩ như ngôi nhà, cái cây. Cái Tôi chỉ là **một cái phổ biến**, giống như Cái Bây giờ, Cái Ở đây hay Cái Đây nĩ chung; rõ ràng ý tôi muốn “cho rằng” cĩ một Cái Tôi cá biệt, nhưng cũng giống như tôi không thể nĩ ra được điều tôi “cho rằng” nơi Cái Bây giờ, Cái Ở đây, tôi cũng không thể nĩ ra được Cái Tôi [cá biệt] (...) Khi tôi nĩ: “Tôi, cái tôi cá biệt này, thì tôi lại nĩ chung: **MỌI** Cái Tôi; bất cứ ai cũng đều là cái được tôi nĩ: “Tôi”, “cái Tôi cá biệt này” (§102).

Vậy là, khái niệm thứ hai mà sự xác tín cảm tính mang lại nhằm chứng minh sự trùng hợp giữa cái biết của nĩ với chân lý của nĩ lại là **cái đối lập** của chúng: Cái Tôi không phải là cái tự-mình cá biệt, mà là Cái Tôi phổ biến; hay nĩ đúng hơn, mỗi cái Tôi không phải là tính phổ biến không cĩ tính cá biệt mà là sự **thống nhất đơn giản** giữa tính cá biệt và tính phổ biến.

Kết quả của hai lần kiểm tra cho thấy: cái biết không tương ứng với chân lý mà chỉ tương ứng với cái đối lập của chân lý. Cái đối lập này **thoạt đầu** mang tính chất của một cái trực tiếp hay khẳng định với tư cách là cái “tồn tại-cho-ý thức”, **rồi** lại mang tính chất của một cái được trung giới [thông qua cái Tôi] hay phủ định với tư cách là cái “tồn tại-cho mình” của đối tượng. Bây giờ, nếu sự xác tín cảm tính vẫn cịn muốn bám giữ chân lý đầu tiên, đơn giản của nĩ - tức cái tự-mình **cá biệt** của đối tượng -, nĩ chỉ cịn cách khẳng định một cái gì đối lập lại với **cả hai** phương cách đã chứng tỏ là sai [không phải “chân lý”] nĩ trên. Cái ấy không cịn là một *mơ-men* (Moment) của mối quan hệ [đối tượng/chủ thể] nữa mà là **bản thân** mối quan hệ phủ định tính độc lập hay tính bản chất của cả hai yếu tố này: “Vậy, chỉ cĩ bản thân **tồn bộ** sự xác tín cảm tính mới bám chặt vào nơi nĩ với tư cách là tính trực tiếp, và qua đĩ, **logi trũ** ra khỏi bản thân nĩ tất cả mọi sự đối lập vốn đã cĩ chỗ ở bên trong các yếu tố trước đây” (§103). Sự xác tín cảm tính rồi bỏ “thực tại thứ hai” của nĩ để chuyển sang “thực tại thứ ba”: sự phủ định của phủ định.

3.3.3. §§103-110: Bước kiểm tra thứ ba: tính cá biệt ở trong “sự tiếp xúc” trực tiếp, hay bằng cách [dùng tay] chỉ ra (zeigen) sự thật chứ không nỡ ra bằng ngôn từ một cách trực tiếp lần trung giới nữa:

Cái biết lần thứ ba này – mà sự xác tín cảm tính hy vọng chỉ sự trùng hợp giữa cái biết và chân lý – không để cho cái tự mình-cá biệt tiêu biến đi trong đối tượng lần trong cái Tôi: các yếu tố bị cơ lập này bây giờ được xem là không-bản chất so với bản thân mối quan hệ giữa chúng. Mối quan hệ này sẽ là đúng, trong chừng mực các yếu tố này của nữ đều là sai; và các yếu tố này đã chứng tỏ là sai, bởi chúng đều là những cái phổ biến chứ không phải cá biệt như đã khẳng định. Vậy, tính cá biệt chỉ có thể diễn ra trong sự **tiếp xúc** đơn thuần, do đó, là “mối quan hệ đồng nhất với chính nữ” (nt), không thể bị tác động bởi một đối tượng khác (“nhà” chứ không phải “cây”, “ban ngày” chứ không phải “ban đêm”...) cũng như bởi một cái Tôi khác (thấy nhà chứ không thấy cây, thấy bây giờ là ban ngày chứ không phải ban đêm). Do đó, thực tại của sự tiếp xúc là cái gì khác hơn cái trước nay, tức là sự phủ định đối với việc phát biểu ra bằng ngôn từ một cách trực tiếp (lần 1) và qua trung giới (lần 2): đó là: **chỉ ra** sự thật: “Do vậy, ta phải bước vào trong cùng một thời điểm hay cùng một vị trí trong không gian để chỉ ra các điểm này, tức là ta để cho mình đồng nhất hĩa hay biến thành kẻ giống hệt như **cái Tôi cá biệt** này, là kẻ đang chỉ cái biết xác tín” (§105).

Nhưng, mối quan hệ loại trừ các yếu tố của nữ (loại trừ cái được quan hệ) thì chỉ là bản thân sự phủ định cái cảm tính trực tiếp: “cái **Bây giờ** - như nữ được chỉ ra cho ta - là một cái **Bây giờ đã qua** [đã tồn tại] và cái sau này mới là sự thật của nữ, chứ nữ không chỉ tính chân lý của sự tồn tại. Vậy, đúng thật rằng nữ đã tồn tại. Nhưng cái gì **đã** tồn tại thì trong thực tế, không phải là cái bản chất [cái thực tồn]: nữ **không tồn tại**, trong khi vấn đề ở đây [đối với sự xác tín cảm tính] lại là liên quan đến sự tồn tại” (§106). Cái **Ở đây** cũng thế: Việc “chỉ ra” không phải là cái biết trực tiếp mà là một tiến trình vận động từ Cái **Ở đây** được “cho rằng” thông qua nhiều Cái **Ở đây** để trở thành Cái **Ở đây** phổ biến” (nt). Vậy, thay vì cái cá biệt được “chỉ ra”, kết quả của lần kiểm tra thứ ba vẫn là cái phổ biến dành cho ý thức: chính trong sự vận động thông qua nhiều Cái **Ở đây** và sự “bảo lưu” chúng mới chỉ trực quan về không gian, rồi trong sự vận động của bản thân Cái **Bây giờ** mới chỉ trực quan về thời gian. Chúng đều là bản thân sự phản tư được trực quan. Tiến trình vận động của Cái **Bây giờ** [và Cái **Ở đây**] diễn ra như sau:

- a) Tôi chỉ ra Cái **Bây giờ** và xem nữ là cái đúng thật: (**khẳng định**). Nhưng tôi chỉ nữ ra như cái **đã** tồn tại hay như cái đã bị phủ định: tôi thủ tiêu chân lý thứ nhất.
- b) **Bây giờ** tôi khẳng định chân lý thứ hai rằng nữ đã tồn tại, đã bị thủ tiêu: (**phủ định**).
- c) Nhưng cái đã tồn tại thì không tồn tại; tôi thủ tiêu cái tồn tại đã qua, tức thủ tiêu chân lý thứ hai, qua đó phủ định sự phủ định của Cái **Bây giờ**: (**phủ định của phủ định**), và như thế, quay trở lại với khẳng định đầu tiên rằng “Cái **Bây giờ** đang tồn tại” (nhưng trong hình thức đã thay đổi, vd: **bây giờ** là buổi trưa). Hegel gọi sự khẳng định được tái lập này là “**sự phản tư vào trong chính nữ**” (**Reflektion-in-sich**): “Nhưng cái thứ nhất được phản tư vào trong chính nữ ấy [phủ định của phủ định] **không** phải hồn tồn chính xác giống như cái ban đầu,

tức cái biết một cái trực tiếp mà cũng là một cái đã được phản tư vào trong chính mình hay là cái đơn giản vẫn mãi tồn tại như chính nữ trong **cái tồn tại khác** của nữ: một Cái Bây giờ là nhiều Cái Bây giờ một cách tuyệt đối và dĩ mới là Cái Bây giờ **đúng thật**... (§107).

Vậy là, lần thứ ba, cái tự mình-cá biệt vẫn chứng tỏ là cái phổ biến. Nhưng, cái phổ biến **thứ ba** này dĩ hình thái riêng, vì khi sự xác tín cảm tính tự trực quan sự phản tư ở trong tiến trình vận động của Cái Bây giờ và Cái Ở đây, sự xác tín cảm tính “**chính là lịch sử đơn giản của tiến trình vận động của nữ hay của kinh nghiệm của nữ** và trong thực tế, không gì khác hơn chỉ là lịch sử này” (§109). Nữ khác đi, - như thuật ngữ sau này Hegel sẽ dùng - , lịch sử ấy là **sự xuất nhượng (Entäußerung)** và **sự đối tượng hóa (Vergegenständlichung)**. Bây giờ ta ơn lại “lịch sử” này để nhận rõ “cấu trúc” biện chứng của nữ.

3.3.4.

- Sự xác tín cảm tính khẳng định cái đúng thật như là cái tự-mình cá biệt. Cái Bây giờ và Cái Ở đây phải trùng hợp với **thước đo (Maßstab)** này: **Khẳng định**.
- Nhưng, Cái Bây giờ và Cái Ở đây **được nữ ra** không phải là cái tự mình cá biệt mà là cái tự-mình phổ biến. Vì thế, ý thức khẳng định Cái Bây giờ và Cái Ở đây được “cho rằng” **ở trong chủ thể** mới là cái trùng hợp với chân lý: **Phủ định**.
- Nhưng, Cái Bây giờ và Ở đây được “cho rằng” (ở trong đầu óc của chủ thể) cũng không phải là cái tự-mình cá biệt mà là phổ biến; do đó, lần thứ ba, ý thức khẳng định Cái Bây giờ và Ở đây **được chỉ ra** (được tiếp xúc trực tiếp) hay là mối quan hệ loại trừ cả hai cái phổ biến trước đây mới là cái trùng hợp với chân lý: **Phủ định của phủ định**.
- Nhưng, Cái Bây giờ và Ở đây được chỉ ra cho thấy cũng là cái tự-mình phổ biến, do đó, lại là cái Tự-mình phải được nữ ra: **Khẳng định được tái lập**.

Khẳng định được tái lập hay được khôi phục này khác với khẳng định trực tiếp đầu tiên ở chỗ: nữ cơ hình thức của sự phản tư-vào trong chính mình, hay cơ các *moment* (*Momente*) đối lập trước nay như là đã được vượt bỏ, do đó là chính mình ở trong cái tồn tại-khác.

Qua đó, ý thức **tự đảo hĩa** (*sich umkehren*): thay vì nắm bắt cái tự-mình cá biệt **đầu tiên**, nữ nắm bắt cái “tồn tại-cho-ý thức của cái Tự-mình” này, tức là cái đã trở thành phổ biến ba lần trong suốt lịch sử của nữ, trong hình thức của **sự phủ định đơn giản** của cái thứ nhất, như là **chân lý mới** hay **đối tượng mới** của mình (xem lại: 2.3.2): **cái tự-mình phổ biến**: “Tôi tiếp thu cái phổ biến này đúng như là nữ trong sự thật, và như thế, thay vì biết về một cái trực tiếp, tôi **nắm lấy cái đúng thật**, tức tôi **tri giác** [chữ “tri giác” – *wahr-nehmen* – trong tiếng Đức cơ nghĩa đen là “nắm lấy cái đúng thật”]. Tri giác sẽ là hình thái **mới** của ý thức.

Ta thấy: với sự khẳng định được tái lập, tính quy định đầu tiên của chân lý của ý thức đã **bị tắt cạn**: đối tượng đầu tiên của nữ là **“vô-khái niệm”** (*begrifflos*) (chưa được phản tư), cịn khái niệm đầu tiên của nữ (cái tự-mình cá biệt) là **“vô-đối tượng”** (*gegenstandlos*) (không tồn tại), nên trở thành sai, không đúng thật. Nữ buộc phải chuyển sang hình thái mới.

Tất nhiên, ngồi việc “nữ ra” hay “chỉ ra”, nữ cịn một phương cách khác để “chứng minh” rằng điều nữ “cho rằng” là cơ sự hiện hữu cá biệt, hay đối tượng là đối tượng cá biệt của tôi: dĩ là “tiêu thụ” đối tượng, nghĩa là cơ thể “tiêu trừ” (*vertilgen*) đối tượng về mặt “thực hành”. Nhưng muốn vậy, tôi phải là “sự ham muốn”, tức phải là một ý thức **“hành động”**. ý thức hành động là Tự-ý thức, một hình thái cịn xa, trong khi hiện nay nữ chưa thể là gì khác hơn là ý thức tiếp thu hay ý thức “đơn thuần”. Do đó, nửa đùa nửa thật, Hegel cho rằng thú vật cũng không bị loại trừ ra khỏi sự “minh triết” này, dĩ là hãy vô lấy và ăn sạch đối tượng một khi chúng “tuyệt vọng” trong việc “nhận thức” cái tự-mình cá biệt (§109). Chúng ta thì chưa đến nỗi “tuyệt vọng” vì cịn nhiều hình thái mới của ý thức đang chờ đợi!.

3.4. Vài nhận xét:

3.4.1. Tiến trình biện chứng mà kết quả của nữ là sự **“phản tư-vào trong chính mình”** của đối tượng [“Phản tư vào trong chính mình”, xem: 3.4.3], xét đơn thuần về hình thức, diễn ra tổng cộng **24 lần** (C.A. Scheier, 1980) trên con đường của ý thức cho đến **Tri thức tuyệt đối**, sẽ được gọi là những **“cấp độ”** (*Stufe*) của sự phản tư. Mỗi cấp độ gồm 3 hay 4 **bước** (*Momente*)⁽¹⁾ nên ghi nhớ:

⁽¹⁾ – **“Moment”**: xem chú thích 8 cho §2.

- Việc “đếm” các “*Mô-men*” trong một vận động biện chứng thành 3 hay 4 (thậm chí có thể là 5, xem trang 412, §776), theo Hegel, là việc làm thừa thãi, vô ích, thậm chí là “vô khái niệm” và “vô nghĩa” [không nói lên được gì cả] vì đó là lối tư duy **“sơ đồ hóa”**, phản biện chứng, chỉ chú ý đến mặt “lượng” (ngoại tại) của “Sự việc”. (Xem: **Lời Tựa**, mục 14, §50 và tiếp). Do đó, việc phân chia thành những “bước” (theo kiểu: “chính đề, phản đề, hợp đề” hay “khẳng định, phủ định, phủ định của phủ định”) là chỉ để “dễ hiểu” mà thôi.

- a) Một khái niệm được thiết định như là tương ứng với chân lý được tường thật: dĩ là sự **khẳng định (Position)**; nhưng khái niệm này tự chứng tỏ là sai, không đúng thật (unwahr).
- b) Vì vậy, thế chỗ cho khái niệm ấy, khái niệm **đổi lập** được thiết định: dĩ là sự **phủ định (Negation)**; nhưng, khái niệm đổi lập này cũng tự chứng tỏ là sai.
- c) Thế chỗ cho khái niệm được khẳng định lẫn khái niệm đổi lập chỉ cĩ thể thiết định khái niệm loại trừ cả hai (về hình thức lơ-gíc, cả hai là mối quan hệ bị cơ lập, phiên diện): dĩ là sự **phủ định của phủ định (Negation der Negation)**. Khái niệm này cũng không tương ứng với chân lý được khẳng định, giống như hai khái niệm trước.
- d) Qua dĩ, chân lý này đã được **tát cạn**. Thay chỗ cho “chân lý” này, ý thức nắm lấy chân lý đổi lập (sự phủ định đơn giản của chân lý thứ nhất) như là đối tượng mới: dĩ là, sự **khẳng định được tái lập (wiederhergestellte Position)**, mở đầu một tiến trình vận động mới. Hegel gọi sự khẳng định được tái lập này là “**sự phản tư-vào trong chính mình**” (**Reflexion-in sich**) xét về phía chân lý của ý thức đang ở cấp độ hay giai đoạn nhận thức ấy; cịn gọi nữa là “**tính phủ định tuyệt đối**” (**absolute Negativität**) xét về mặt “**cho ta**” (**für uns**), tức cho nhà hiện tượng học quan sát tiến trình này.

Cấp độ hay giai đoạn [đã được] phản tư đầu tiên vào trong chính mình của ý thức (sự xác tín cảm tính vừa xét), **đến lượt nữa**, lại chỉ mới là **tính khẳng định đơn thuần** về cái Tự-mình (tính cá biệt); cấp độ hay giai đoạn kế tiếp (tri giác) sẽ là tính phủ định đơn giản của nữa, tức sẽ là **tính phổ biến trừu tượng**. Nữa cách khác, mỗi giai đoạn cĩ nhiều bước, rồi bản thân mỗi giai đoạn cũng là một bước trong tiến trình “rộng” hơn của một vịnh trịn xố tron ốc. (Xem thêm: 3.4.3).

3.4.2. Cuộc thảo luận chung quanh “sự xác tín cảm tính”

Khuon khổ của “chú giải dẫn nhập” không cho phép đi sâu vào cuộc thảo luận hết sức phức tạp chung quanh “khởi điểm” này. Hàng trăm trang sách, hàng chục bài nghiên cứu đã tốn bao giấy mực! Ở đây, chỉ cĩ thể nhắc qua mấy điểm gợi ý:

- a) “Sự xác tín cảm tính” phải chăng chỉ là “một sự trừu tượng không hiện thực” (eine unwirkliche Abstraktion), vì “cái biết của ta về thế giới bên ngoài không bắt đầu ở trong một môi trường “bị pha loãng” của cảm năng thuần túy mà là ở trong “thế giới sống” (Lebenswelt) cụ thể của ý thức thường nhật về những sự vật và những thuộc tính của chúng” (Westphal 1973); hay nữa cách khác, chỉ là sản phẩm của một mơ hình “**lý tưởng hóa**” (**Idealisierung**), khi chính Hegel dùng cách nữa cĩ tính cường bức: khởi điểm của cái biết hiện tượng học “không thể cái gì khác hơn là”... (A. Graeser, 1985; Heinrich 1983).

Mặt khác, so với mơ hình nhận thức khá “tĩnh tại” của Kant về mối quan hệ giữa cái cá biệt và cái phổ biến, hay giữa “cảm năng” và “giác tính”, theo dĩ các giác quan cung cấp cho ta các tri giác (cá biệt) như là chất liệu thô, rồi chất liệu ấy sẽ được tư duy “xử lý” thành những đối tượng của kinh nghiệm thông qua “sự tổng hợp”, ta thấy quan niệm của Hegel cĩ tính năng động và hiện thực

hơn nhiều. Nếu quan niệm của Kant cịn mang đậm dấu ấn của môn tâm lý học về các dữ liệu cảm tính theo kiểu nguyên tử luận của thế kỷ 17 và 18, trong dĩ tiến trình nhận thức hành xử như thế là một “xưởng thủ công” hay “nhà máy sản xuất” (“không nghi ngờ gì, kinh nghiệm là sản phẩm đầu tiên do giác tính của ta tạo ra bằng cách xử lý chất liệu thô của các ấn tượng cảm tính”, Kant, PPLTTT, A1) thì cách nhìn của Hegel gần với các kết quả nghiên cứu thường nghiệm của môn tâm lý học – Gestalt và với các thí nghiệm hiện đại về tri giác, cho thấy ta bao giờ cũng chỉ nắm bắt được cái cá biệt trong tồn cảnh của các trường tri giác, do dĩ, cái tưởng là cái đầu tiên và nguyên thủy đối với các nhà “nguyên tử luận” về tri giác (dữ kiện cảm tính cá biệt) thực ra là **kết quả** đến sau của tiến trình triu tượng và cá biệt hĩa.

- b) “Sự xác tín cảm tính” **xét như là ý thức cảm tính dĩ thể tự mình “kiểm tra”, tức “tự hỏi và trả lời”?** (Heinrich 1983). Dĩ thể dĩ một khái niệm chặt chẽ về cái gọi là “sự quan sát thuần túy” (reines Zusehen) từ bên ngoài? Mơ hình lý tưởng về một viễn tượng mơ tả thuần túy (nhất là trong triết học hiện đại, kể từ Heidegger trong “Tồn tại và thời gian §31 và tiếp) chỉ là ảo ảnh? Hiểu như thế nào khi Hegel vừa nĩ chính **chúng ta** là người hỏi và trả lời, thậm chí “**lưu ý** sự xác tín cảm tính rằng...” (§105), vừa bảo: “Chính sự xác tín cảm tính **phải tự** hỏi rằng...” (§95)? (Heinrich, 1983; Claesges 1981).
- c) “**Ngon ngữ**” giữ vai trị là kẻ “điều chỉnh” (Korrektiv) đối với sự xác tín cảm tính [“Chính trong ngon ngữ mà ta tự bác bỏ một cách trực tiếp điều ta “cho rằng”...], theo dĩ “biết một cái gì” vốn dĩ bao hàm việc “cĩ thể diễn tả ra được bằng ngon ngữ” (Charles Taylor, 1976)? Hay ngon ngữ không phải là điều kiện tiên quyết, bởi vẫn dĩ thể “chỉ ra” mà không cần dùng ngon ngữ, vì mục đích chứng minh của Hegel ở phần này chủ yếu chỉ là ở chỗ: khi “chỉ ra” thì cái “Bây giờ” được chỉ ra “không cịn tồn tại nữa”? (Solomon, 1983). Câu hỏi rộng hơn là: nĩ chung dĩ thể dĩ một nhận thức “vơ-khái niệm” không? và dĩ thể dĩ một khả năng tiếp cận **trực tiếp** với thực tại không?

(Xem tìm lược tồn cảnh cuộc thảo luận trong: **Andreas Graeser**: “Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewissheit”/“Về chân dung của sự xác tín cảm tính của Hegel”; Klassiker Auslegen 16, chủ biên: Dietmar Kuhlner và Otto Purggeler; NXB Akademie Verlag, Berlin, 1998).

- d) Chừng mực nào dĩ thể cho rằng lập luận của Hegel trong chương này chịu ảnh hưởng của **Platon** (trong đối thoại **Theaetetus**), khẳng định sự bất khả “hĩa giải” giữa cái biết với định chĩa “chủ thể/đối tượng” không ngừng biến dịch và sự tất yếu của những “ý niệm phổ biến thường hằng”?

Và phải chăng **Wittgenstein** sẽ xem lập luận của Hegel ở đây là dựa trên một sự “hiểu lầm” về chức năng của ngon ngữ biểu thị (demonstratives), vì chúng chỉ là những “công cụ ngữ học” đơn thuần chứ không miêu tả lần định danh? (J.N. Findlay 1977).

- e) Khác với “Khoa học lơ-gíc” vốn bắt đầu với “tồn tại thuần túy”, HTHTT lại bắt đầu với việc chỉ ra tính bất khả thi của tư tưởng về sự tồn tại trong sự hiện hữu **cụ thể, thường nghiệm** của nĩ. Như thế, mục đích của Hegel ở đây rõ ràng là muốn phê phán tư duy phản-siêu hình học của **thuyết duy nghiệm** thời cận

đại, vì nó không còn muốn phát biểu về một sự tồn tại **tuyệt đối** nào cả mà chỉ về một tồn tại **cá biệt**, dĩ thể chứng minh được một cách **thường nghiệm**. Tuy nhiên, nhìn chung, khi khăn lớn trong tư tưởng của Hegel là ở câu hỏi: phải chăng ông – giống như Kant – thừa nhận rằng thế giới và kinh nghiệm của ta về nó chứa đựng **yếu tố cảm tính** không thể loại bỏ được hay yếu tố ấy chỉ là cái gì được dân xuất từ tư tưởng? Dĩ nhiên lý do cho thấy Hegel không thừa nhận như thế:

- ông thường xuyên đả kích “thuyết nhị nguyên” của Kant;

- hệ thống của ông tương ứng với quan niệm thần học về sự sáng tạo thế giới từ hư vô hơn là với quan niệm của cổ Hy Lạp về việc tạo hình thể cho sự hỗn mang nguyên thủy (mang lại “hình thức”/hay “mơ thức”/Eidos); điều này bao hàm việc tư tưởng thuần túy không cần tới sự bổ sung cảm tính hay chất liệu;

- theo ông, ta không thể “nhặt” ra yếu tố cảm tính còn thơ hay đơn thuần dĩ tính chất liệu mà không dĩ dấu ấn của khái niệm hay mơ thức (như Chương I đã cho thấy). Ông cũng không xem tư tưởng và chất liệu cảm tính (hay mơ thức và chất liệu) là đan xen nhau: “**Khoa học lơ-gíc**” nỗ lực tách rời tư tưởng (cĩ tính mơ thức) ra khỏi cái cảm tính (chất liệu). Do dĩ, câu hỏi: tư tưởng thuần túy quan hệ như thế nào với cái cảm tính (hay với giới tự nhiên) không được giải đáp thỏa đáng (việc chứng minh yếu tố cảm tính đơn thuần không thể nắm bắt được một cách độc lập với tư tưởng không dĩ nghĩa rằng yếu tố ấy không tồn tại). (M. Inwood, 1994: 146).

3.4.3. “**Phản tư vào trong chính mình**” (Reflexion in sich) và “**tính phủ định**” (Negativität)

Trước khi đi vào các chương sau, ta nên trở lại tìm hiểu sơ qua hai thuật ngữ cơ bản và riêng biệt này của Hegel:

3.4.3.1. “**Phản tư vào trong chính mình**” và “**các quy định phản tư**”:

Hegel không chỉ hiểu “phản tư” là lối tư duy tiền-biến chứng (tư duy phản tư, tư duy “siêu hình”)⁽¹⁾ mà còn hiểu như là mối **quan hệ** biến chứng khách

⁽¹⁾ Hegel xem “phản tư” là một phương pháp triết học và cho rằng “triết học phản tư” (Reflektionsphilosophie) đạt cao điểm ở Kant và Fichte, với ba đặc điểm: - a) không đơn giản chấp nhận những gì được mang lại mà đặt câu hỏi, “phản tư” về chúng; - b) rút ra từ chúng những cặp khái niệm đối lập và cố biện biệt, tách rời chúng, vd: giữa chủ thể/đối tượng; lòng tin/lý tính; hữu tận/vô tận...; - c) nhận định về chính mình (chủ thể phản tư) như là cái gì được phân biệt và ngoại tại đối với đối tượng được phản tư. Theo nghĩa ấy, phản tư là công việc của giác tính (Verstand), đối lập lại với trực quan, lòng tin và sự tư biện. Theo Hegel, sự phản tư theo nghĩa này là sự **phản tư ngoại tại** (äussere/äußerliche Reflexion), không phù hợp với cái Tuyệt đối. Tuy nhiên, sự phản tư ấy vẫn là cần thiết và tất yếu:

- Sự phản tư không-triết học là đặc điểm không thể thiếu của sự tiến bộ và trưởng thành của con người. Chẳng hạn, nhờ phản tư về những tình cảm của chính mình và giữ khoảng cách với chúng, ta mới tách mình ra khỏi những trạng thái tâm thể để

quan. Theo cách hiểu này, khái niệm **“phản tư”** ít nhất cỡ mấy nội dung sau đây:

- a) Phản tư là mối quan hệ của một sự vật với cái đối lập **của** **nữ**, với cái “khác” **của** **nữ**. “Phản tư vào trong chính mình” diễn tả mối quan hệ biện chứng nội tại của một hiện tượng với chính nữ thông qua trung giới của cái khác. Chẳng hạn con vật là sự phản tư vào trong chính nữ, như là nhất thể được phản tư vào trong chính mình (dựa vào ý của **Kant** trong “Phê phán năng lực phán đoán”, Hegel hiểu con vật tồn tại như là mục đích tự tạo ra chính mình trong tiến trình tự-bảo tồn, tức thực hiện một sự vận động quay trở lại vào trong mỗi cá thể). Vì thế, ông bảo sự tồn tại của cái hữu cơ về bản chất là “tính phổ biến” hay “phản tư vào trong chính mình”. Đây là sự vận động liên lý, “trôi chảy” như một tiến trình, trong đó các hệ thống cơ bắp, thần kinh... là những “yếu tố trôi chảy”, là những phương diện không ngừng tự đổi mới. Ở đây, “phản tư vào trong chính mình” là mối quan hệ “trôi chảy” của cái hữu cơ với chính nữ (sự “tự-tái tạo”, gần với khái niệm hiện đại về “tự-điều chỉnh”, “phản hồi”...).
- b) Hegel dùng khái niệm “phản tư vào trong chính mình” để chỉ sự thống nhất giữa **bản thể** và **chủ thể**. Theo Hegel, bản thể là cái gì năng động, được thúc đẩy bởi biện chứng nội tại nên cũng đồng thời là chủ thể. Nữ là “sự nhân đôi đối lập” (entgegengesetzte Verdoppelung), nghĩa là nữ tự sản sinh cái đối lập hay sự “phủ định” của chính mình từ chính mình trong từng cấp độ phát triển. Nhưng sự vận động không dừng lại ở đây, trái lại, cái đối lập phải được “vượt bỏ”. Nội dung này được Hegel diễn tả bằng “công thức”: **sự phản tư vào trong chính mình ở trong cái tồn tại khác** [của mình], tức một sự “quay trở về lại” vào trong chính mình từ cái đối lập như là **kết quả của**

trở nên **tự-giác**. Hoặc phản tư về những động cơ và sự ham muốn, ta mới làm chủ được chúng và lấy quyết định hợp lý, tránh những phản ứng tự phát trước sự bức xúc trực tiếp. Theo Hegel, cơ sở cho điều này được hình thành từ thuở ấu thơ khi những mong muốn bị đè nén hay không thực hiện được, khiến con người phải “phản tư ngược lại vào trong chính mình” (như sự phản chiếu trở lại của ánh sáng).

- **Triết học phản tư** cũng không thể bị vứt bỏ một cách đơn giản để quay lại với lòng tin trực tiếp hay sự trực quan. Trái lại, nó là một giai đoạn tất yếu trong lịch sử của sự đào luyện văn hóa và trong tư duy triết học. Giải pháp là phải “phản tư tiếp tục” để khắc phục những sự đối lập ấy.

- Sự phản tư không chỉ là hoạt động ngoại tại được ta áp dụng vào cho sự vật và cho những khái niệm, trái lại, cũng giống như giác tính, sự phản tư là **nội tại (immanent)** trong bản thân sự vật và khái niệm. Sự phản tư **của** **ta** trở nên trọn vẹn trong chừng mực nó tương ứng với sự phản tư **của** đối tượng. Do đó, sự phản tư **ngoại tại** là một giai đoạn của sự phản tư **nội tại** của đối tượng, vì bản thân ta và hoạt động của ta là một giai đoạn của cái Tuyệt đối. (**Xem thêm:** ba giai đoạn của sự phản tư: sự phản tư thiết định/setzende Reflexion; sự phản tư ngoại tại/äusserliche Reflexion và sự phản tư xác định/bestimmende Reflexion trong “Khoa học lô-gíc”).

một tiến trình vận động biện chứng. Mấy ví dụ: - trong “Khoa học lơ-gíc”, phạm trù “Chất” chuyển hóa sang cái đối lập là “Lượng”. Cái đối lập này được vượt bỏ thông qua phạm trù “Độ” thể hiện sự “quay trở về lại” của Chất vào trong chính nó; sự trở về “đã được làm phong phú thêm” thông qua Lượng. - Trong nhận thức cảm tính, đặc điểm của “tri giác” (chương II) “không phải là một sự lãnh hội thuần túy đơn giản, trái lại, trong sự lãnh hội của nó, đồng thời cũng **được phản tư ra khỏi cái đúng thật và đi vào trong chính mình**” (§118). Sự “quay trở lại của ý thức vào trong chính mình” này (nt) cũnghĩa là: ở cấp độ tri giác, ý thức không hành xử một cách thuần túy “khách quan” theo kiểu lãnh hội, “thụ nhận” của sự xác tín cảm tính mà **biến thái** hình ảnh của cái được tri giác bằng các sự “thêm thắt chủ quan”, bằng “sự lãnh hội cái đúng thật”; nữa khác đi, ý thức phản tư vào trong chính mình trong tri giác là đặt dấu ấn lên hình ảnh tri giác bằng các điều kiện nhận thức của con người...; - “Sự phản tư vào trong chính mình” cũng thể hiện trong quan hệ giữa cá nhân với “thành quả” hay “sự nghiệp” (Werk) của mình. Theo Hegel, cá nhân không thể biết được bản chất của mình như thế nào trước khi tự hiện thực hóa bằng “hoạt động”. Kết quả của hành động của con người không đơn thuần là một “sự vật” mà là “thành quả”, là sự “đối tượng hóa” hoạt động của con người. Trong khi sự vật – như là đối tượng của tri giác – được **mang lại** cho cá nhân thì thành quả là do con người **tạo ra**, là **thông qua** con người. Do đó, cá nhân **tự phản tư** từ cái khác (thành quả) **vào trong chính mình**, tức nhận biết bản chất của mình trong những công trình sáng tạo của mình. Đó là mối quan hệ **phản hồi** của cá nhân **với chính mình** thông qua thành quả, tức **tìm thấy** hay **nhận ra lại** chính mình ở trong thành quả.

- c) Gắn gũi với ý nghĩa **chính yếu** trên đây, sự “phản tư vào trong chính mình” cũng được Hegel hiểu như là mối quan hệ **đơn thuần, loại trừ cái khác** của một sự vật hay một hiện tượng với chính nó. Chẳng hạn Hegel nói về sự “tồn tại như là một” (Einssein) của sự vật như là sự phản tư vào trong chính mình của nó. Hay trong Chương V, mục C, a, ông gọi “bản thân Sự việc” là cái “tự-mình” [cái bản chất] của ý thức hay là “sự phản tư vào trong chính mình” của ý thức. Trong Chương VI, mục B, II, a, ông gọi Tự-ý thức là sự phản tư vào trong chính mình, tức như là mối quan hệ của ý thức với chính nó⁽¹⁾.
- d) Trong sách này, Hegel cịn phân biệt giữa sự phản tư **đơn giản (ein-fache)** và sự phản tư **gấp đôi [kép] (doppelte Reflexion)**. Điều này sẽ rõ hơn khi tìm hiểu Chương IV về sự phát triển của Tự-ý thức. Phản tư đơn giản là khi Tự ý thức thoát tiền lấy chính mình như cái Tự ngã đơn giản, thuần túy làm đối tượng. Nó xem xét chính mình trong tính trực tiếp, không phân biệt với những

⁽¹⁾ Chính trong nghĩa này khi K. Marx nói về “những lợi ích riêng **được phản tư vào trong chính mình** của những người sản xuất hàng hóa” (xem: **Karl Marx**: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie/Đại cương về phê phán kinh tế chính trị học Berlin 1953, tr. 156).

Tự ngã và những sự vật khác. Nhưng tính trực tiếp này (giống như tính trực tiếp trong sự xác tín cảm tính ở trên) thực ra là cái đối lập của nữ, là sự trung giới: cái Tôi được trung giới với những sự vật và hiện tượng chung quanh. Vì thế, Tự ý thức chỉ trở thành xác tín về chính mình thông qua việc vượt bỏ (Aufheben) những hiện tượng tự nhiên, khách quan bằng cách “tiêu thụ” những sản phẩm tự nhiên để kéo dài cuộc sống. Như thế, trong việc thỏa mãn sự ham muốn, Tự ý thức đạt được sự xác tín về chính mình một cách khách quan. Việc thỏa mãn sự ham muốn thể hiện **sự phản tư vào trong chính mình** của Tự ý thức. (Tự ý thức hầu như “tự phản tư” trong những sản phẩm hữu cơ mà mình tiêu thụ, trải nghiệm quyền lực của mình trên môi trường tự nhiên). Nhưng, bằng cách phản tư **đơn giản** này, Tự ý thức chưa đạt được ý thức về mình một cách đích thực vì sự tự xác tín ở đây chỉ mới được trung giới thông qua những sản phẩm tự nhiên vô ý thức. Tự ý thức đúng thực là khi nữ không tự phản tư trong giới Tự nhiên bên ngoài mà trong **Tự ý thức khác** (§§175-177) trong tiến trình “thừa nhận như là thừa nhận lẫn nhau”: tiến trình này là **sự phản tư gấp đôi**⁽²⁾.

⁽²⁾ Dưới góc độ lý luận xã hội, **K. Marx** đã vận dụng mối quan hệ “phản tư vào trong chính mình” trong việc phân tích các **hình thức giá trị** trong bộ “**Tư bản**”. Ông so sánh sự “soi rọi của hàng hóa” (Warenspiegelung) với sự soi rọi qua lại của con người và viết: “Trong một phương cách nào đó, tình hình xảy ra cho con người cũng giống như cho hàng hóa. Vì lẽ con người không đi vào thế giới với một tấm gương [trong tay], cũng không phải như triết gia kiểu Fichte: Tôi là Tôi, mà trước hết con người tự soi rọi mình trong một con người khác. Chỉ khi thông qua con người [mang tên] Paul giống như mình mà con người [mang tên] Peter mới tự quan hệ với chính mình như là con người. Nhưng qua đó con người Paul bằng da bằng thịt, trong tính thể xác của Paul cũng có giá trị đối với Peter như là hình thức xuất hiện của **genus** [loài] Người”. (**K. Marx: Das Kapital/Tư bản**, tiếng Đức, tập I, tr. 58). (Để nhận ra “bản chất loài” của riêng mình, con người không chỉ đơn thuần nhìn vào chính mình mà phải tự liên hệ với những người khác, tức mối quan hệ đồng thời là một mối quan hệ quay ngược lại hay một sự “phản tư”). Quan hệ giá trị của những hàng hóa cũng là “phản tư vào trong chính mình” (soi rọi). Trong biểu hiện giá trị của hàng hóa này = một hàng hóa khác thì giá trị của hàng hóa trước được biểu hiện trong giá trị sử dụng của hàng hóa sau (vd: mấy mét vải = 1 cái áo). Như Marx nói, hàng hóa B trở thành “tấm gương giá trị” của hàng hóa A. Trong hình thức giá trị được phát triển toàn diện, bất kỳ hàng hóa nào cũng thành “tấm gương giá trị” cho hàng hóa A. Ông vạch rõ sự tương tự của quan hệ trọng lượng với quan hệ giá trị. Để xác định trọng lượng của một đối tượng, ta phải đặt nó vào mối quan hệ soi rọi với một vật thể khác, chẳng hạn với một đồng cân bằng sắt đã được xác định trọng lượng từ trước. “Trong mối quan hệ này, viên sắt có giá trị như một vật thể **không thể hiện điều gì khác hơn ngoài trọng lượng**” (Sđd, tr. 62). Cũng thế, trong quan hệ giá trị, vật thể hàng hóa B đối với hàng hóa A chỉ biểu hiện **giá trị** mà thôi. Trong một quan hệ “soi rọi”, một phương diện như là tấm gương, phương diện kia là cái tự soi mình, nhưng cũng không loại trừ mối quan hệ ngược lại: chẳng hạn,

- e) Sự “**phản tư gấp đôi**” thể hiện rõ nhất ở các “**khái niệm phản tư**” (**Reflexionsbegriffen**). Ta biết rằng thuật ngữ này (“các khái niệm phản tư”) bắt nguồn từ Kant khi ông bàn về “**tính nước đôi của các khái niệm phản tư**” trong “**Phê phán lý tính thuần túy**”. (B316-348). Kant kể ra các khái niệm phản tư sau đây: đồng nhất và dị biệt, nhất trí và đối lập, bên trong và bên ngoài, chất thể và mơ thức. Hegel sẽ gọi chúng là “**các quy định phản tư**” (**Reflexionsbestimmungen**) và định nghĩa chúng là “các khái niệm mà chân lý của chúng chỉ ở trong mối quan hệ của chúng với nhau và do đó, ở chỗ mỗi khái niệm chứa đựng cái kia ở trong bản thân nó...” (Xem: G. W. F. Hegel, Khoa học lơ-gíc, phần II, tr. 56).

3.4.3.2. Tính phủ định

Hegel tiếp thu và phát triển mạnh mẽ quan niệm về cái phủ định ở ngay trong cái khẳng định như là động lực của vận động từ các người đi trước, nhất là từ Kant, Fichte, Schelling (**Kant**: các nghịch lý – Antinomien – của lý tính thuần túy; bản tính vừa vị kỷ vừa dĩ tính hợp quần của con người; sự đối kháng giữa các lợi ích xã hội khác nhau...; **Fichte**: giải thích sự phát triển bên trong cái Lơ-gíc, cái Khái niệm từ các yếu tố đối lập; **Schelling**: tính phủ định nội tại như là động lực phát triển trong giới Tự nhiên...). Vấn đề tính phủ định hay sự phủ định biện chứng nơi Hegel là một đề tài rất rộng và hết sức phức tạp. Ở đây, trong khuôn khổ dẫn nhập, ta chỉ có thể tìm hiểu sơ lược bằng cách cố gắng phân biệt một số khái niệm, thuật ngữ dễ lẫn lộn hoặc khi hiểu:

- a) Sự **phủ định (Negation)**⁽¹⁾ được hiểu ít nhất theo ba nghĩa hay ba khía cạnh cơ

lý luận là sự phản chiếu của một thực tiễn nhất định nhưng đồng thời thực tiễn cũng phản chiếu trình độ nhất định của lý luận.

⁽¹⁾ Về thuật ngữ, Hegel không dùng chữ Đức “ròng”: “**Verneinung**” (trả lời “không” cho một câu hỏi; phủ nhận hay mâu thuẫn với sự xác quyết) mà chuộng chữ “**Negation**” có nguồn gốc Latinh (negare) với các biến dạng liên quan: việc phủ định (negieren), cái phủ định (das Negative), tính phủ định (Negativität: mang tính phủ định, tiến trình phủ định). Các từ này đối lập với “thực tại” (Realität), với “sự khẳng định” (Affirmation) và với “sự thiết định, đặt định” (Position). (Chữ “**Possitivität**”, “**positiv**” thường không đối lập trực tiếp với từ “**Negativität**”, “**negativ**” mà đối lập với “tính hợp lý” (Rationalität, rational) hay “tính tự nhiên” (Naturalität) để chỉ sự hiện hữu đơn thuần của một cái gì được đặt định (vd: luật pháp, tôn giáo...) không xét đến tính hợp lý tính của nó.

Trong triết học trước Hegel, khái niệm “sự phủ định” đã được dùng rộng rãi. Trước hết, được áp dụng vào những phán đoán hay mệnh đề phủ định: vd: “Hoa hồng này không phải màu đỏ”. Mở rộng hơn, được áp dụng vào khái niệm hay thuộc tính: “không-đỏ” hay “không phải đỏ” và trong toán học để chỉ số âm (-a; -6...). Sự phủ định cũng được quy cho **bản thân sự vật**: chẳng hạn, Kant xem bất kỳ sự vật hay chất của sự vật nào cũng đều là nằm trong một dãy liên tục giữa **thực tại** và **sự phủ định**, vd: từ màu đỏ nhất cho đến màu hồng và nhạt dần đến chỗ không còn màu sắc (Kant dùng ý tưởng này để bác lại luận cứ của Mendelssohn về sự bất tử của linh

quan hệ chặt chẽ với nhau:

- là **sự phân biệt (Unterscheidung)**: chẳng hạn, trong Chương II (Tri giác) khi ông viết: “Sự phong phú của cái biết cảm tính là thuộc về tri giác chứ không phải thuộc về sự xác tín trực tiếp (...) vì chỉ tri giác mới chứa đựng **sự phủ định**, [tức là] sự phân biệt hay tính đa tạp bên trong bản chất của nữ” (§112). Thật vậy, khi chàng Kim “tri giác”: “bằng Kiều nhắc thấy nẻo xa, xuân lan thu cúc mặn mà cả hai”, ở đây chỉ có sự “phân biệt” trong quá trình tri giác chứ chàng Kim không hề có ý muốn “phủ định” hai nàng Thúy! Cũng thế, để có được khái niệm về quả chanh, ta phải phân biệt vị chua như là **thuộc tính** bản chất của nữ với bản thân nữ! ⁽¹⁾
- là hiện thân của **tính mâu thuẫn nội tại** của sự vật, hiện tượng: chẳng hạn, cũng trong Chương II, khi ông bảo cái tồn tại là một cái phổ biến khi nữ có **sự trung giới** hay **cái phủ định nơi chính nữ**, ông muốn nói rằng: đối tượng của tri giác hàm chứa một mâu thuẫn: nữ là cái Một, trong chừng mực nữ tự phân biệt với những sự vật khác (quả chanh phân biệt với những quả chanh khác và không phải là quả táo). Nhưng nữ đồng thời cũng là một cái phổ biến vì nữ phân hóa ra thành vô số những tính quy định **cho tại** (tức “cho-cái khác”) (quả chanh chỉ những thuộc tính phổ biến, chẳng hạn vị chua là “phổ biến” cho cả dấm và quả khế...). Mâu thuẫn này (“cái phủ định”/“das Negative”) giữa cái Một (cái cá biệt) và cái Phổ biến là chủ đề trung tâm của cả quyển Hiện tượng học này!
- thể hiện sự phủ định biện chứng của cái “**thấp**” bằng cái “**cao hơn**” trong các tiến trình phát triển: điều này ta vừa chứng kiến trong quá trình tiến lên của “sự xác tín cảm tính” thành “tri giác” do mâu thuẫn nội tại của nữ.

hồn, theo đó, linh hồn có thể phai nhạt dần đến chỗ = 0) (xem: **Kant**: Phê phán Lý tính thuần túy, B209, B413 và tiếp). Trong truyền thống Leibniz-Wolff, bất kỳ thực thể **hữu tận** nào cũng có sự phủ định, nghĩa là không chất nào của nó là thực tồn ở độ cao nhất mà chỉ có Thượng đế mới là thực tồn hoàn toàn và không có sự phủ định nào. Hegel tán đồng quan niệm của **Spinoza** rằng mọi khẳng định đều là phủ định, nhưng bác ý kiến của **Spinoza** cho rằng thực tại, tận nền tảng, là một bản thể hoàn toàn bất định, bởi bản thân bản thể cũng chứa đựng tính phủ định và nếu khác đi, những sự phủ định cấu tạo nên những thực thể nhất định chỉ có thể đến từ một “trí tuệ” ở bên ngoài bản thể hay ở bên ngoài cái Tuyệt đối. Các phái huyền học (vd: J. Böhme) đều quy sự phủ định, - giống như sự mâu thuẫn -, vào bản tính tự nhiên của sự vật.

⁽¹⁾ Khác với quan niệm thông thường về sự phủ định trong mệnh đề và với quan niệm của Kant rằng sự phủ định đối với một thực tại = 0 (xem chú thích 1), Hegel cho rằng nếu một vật là sự phủ định (hay sự phân biệt) của cái khác thì sự phủ định cũng có **tính xác định** giống như cái mà nó phủ định. Chẳng hạn, màu đỏ cũng là sự phủ định, vì nó không phải là màu xanh, màu vàng v.v.. và chỉ nhờ chỗ không phải là xanh, vàng..., nó mới là màu đỏ. Vậy, màu xanh, vàng... “**phủ định**” hay **giới hạn** màu đỏ cũng như màu đỏ “phủ định” chúng.

- b) Sự giải quyết mâu thuẫn tiến hành thông qua một khái niệm **thứ ba**, tạo nên khởi điểm cho sự tiếp tục phát triển bằng cách thiết định và giải quyết những mâu thuẫn mới. Chẳng hạn trong Hiện tượng học, dĩ là sự chuyển hĩa từ sự xác tín cảm tính (Chương 1) thông qua tri giác (Chương 2) tiến đến giác tính (Chương 3), hay trong “Khoa học lô-gíc” từ Chất qua Lượng đến Độ v.v..

Tiến trình này được xác định bằng phạm trù **“tính phủ định tuyệt đối” (absolute Negativität)**, cách gọi khác của sự **“phủ định của phủ định”**. Theo nghĩa này, tính phủ định dĩ đặc điểm hàng đầu là thông qua mơ-men (Moment) của sự **trung giới (Vermittlung)**. Việc phủ định một tình trạng nhất định thể hiện đồng thời sự trung giới của tình trạng này với một cái khác, cao hơn; tính phủ định là cái “trung gian” (Mitte) giữa hai tình trạng và là **phương tiện (Mittel)** – với tư cách là động lực phát triển – qua dĩ tình trạng này chuyển hĩa sang một hình thái hiện hữu khác. Như thế, tính phủ định cũng đồng thời là **mối quan hệ (Beziehung)**: sự phủ định một tình trạng thể hiện một mối quan hệ với tình trạng này và với sự phủ định, với tình trạng hay cấp độ phát triển cao hơn của tình trạng ấy.

- c) Tư tưởng nền tảng của **“tính phủ định tuyệt đối”** là quan niệm về sự phát triển như là tiến trình **“tự-vận động” (Selbstbewegung)** hay **“sự tự trở thành chính mình” (Sichselbstwerden)** (xem: *Lời Tựa*, §20; và §48: “Chân lý là sự vận động của chính nĩ nơi bản thân nĩ”), gắn liền với Khái niệm “phản tư vào trong chính mình” nĩ ở trên. Sự vận động không cịn được hiểu đơn giản như kết quả của việc chuyển trao những động lực vận động đơn thuần từ bên ngoài⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Đây cũng chính là nội dung của một khái niệm quan trọng khác của **Hegel**: khái niệm về **phương pháp** [biện chứng]: **“Phương pháp không gì khác hơn là cấu trúc của cái toàn bộ được trình bày trong tính bản chất thuần túy của nó”** (§48). Theo đó **phương pháp** không phải là cái gì bị tách rời với nội dung mà do chính nội dung quy định, tức là sự nắm bắt về lý luận những quy luật của sự tự-vận động của nội dung, đối tượng. Từ đó mang lại điều mà **Hegel** gọi là **“sự tất yếu lô-gíc”** của phương pháp biện chứng. Tính tất yếu này đặt cơ sở trong bản chất của mọi cái tồn tại, khi **“Khái niệm của nó ở trong sự tồn tại của nó”**. Cách nói khá bí hiểm này có nghĩa là: tính tất yếu có cơ sở trong sự tự-vận động khách quan của Khái niệm (hay sự vật), trong tính mâu thuẫn nội tại tạo ra sự chuyển hóa sang hình thái cao hơn. Cũng vì thế, sự tất yếu lô-gíc, theo ông, là “cái [hợp] lý tính” (das Vernünftige) và là “tiết điệu” (Rhythmus) của hiện thực tự phát triển; **“nó đồng thời là cái biết về nội dung cũng như nội dung là Khái niệm và bản chất”** (§56, *Lời Tựa*) (sự đồng nhất giữa tư duy và tồn tại!).

d) Vì thế, ông phân biệt “tính phủ định tuyệt đối” với những hình thức khác của tính phủ định, trong đó sự tự-vận động, tức sự trung giới tự thực hiện với chính mình thông qua sự phát triển **không** thể hiện được trọn vẹn theo phương cách này:

- phân biệt với “**tính phủ định đơn giản**” (*einfache Negativität*). Tính phủ định này chỉ diễn tả **một** phương diện của tính phủ định tuyệt đối. Chẳng hạn, ông gọi “cái Bên trong” (bản chất) của cái hữu cơ là “tính phủ định đơn giản” hay “tính cá biệt thuần túy” (§285), vì ở đây tính phủ định “không được hiểu như vận động của tiến trình mà như sự thống nhất [nhất thể] yên tĩnh hay cái “**tồn tại cho mình đơn giản**” (§289). (= cái “Bên trong” được xem xét bên ngoài mối quan hệ của nó với cái “Bên ngoài”, tức chỉ nắm bắt **một** phương diện của sự mâu thuẫn). Nỗi khác đi, cái phủ định đơn giản là cái phủ định được xem xét bên ngoài sự trung giới và vận động, được xem xét một cách cơ lập.
- gần gũi với khái niệm “**tính phủ định đơn giản**” là “**tính phủ định trừu tượng**”. Ông dùng khái niệm này để chỉ một sự phủ định đứng yên trong sự phủ định đơn thuần, không cho thấy con đường đi đến sự “khẳng định” từ sự phủ định. Tính “phủ định trừu tượng” là “không có sự an ủi, hạ giải nội chính mình”. Chẳng hạn, sự “Khai sáng” (§540 và tiếp) chỉ hành xử “thuần túy phủ định” chống lại “Lặng tin” (tín ngưỡng) mà không thể “trung giới” với cái phủ định của nó, tức với nội dung của Lặng tin, không nhận ra chính mình trong cái bị nó phủ định.

Tính phủ định đích thực không đơn thuần là sự phủ định trừu tượng. Nó bao hàm cả cái đối lập của nó (tính khẳng định) và về bản chất, thể hiện **tính khẳng định**, sống động. Cái phủ định là phủ định một cái gì **nhất định** (*Bestimmtes*) và trong chừng mực đó, có một nội dung: “Được lãnh hội như là **kết quả**, cái phủ định thoát thai từ tiến trình vận động này là **cái phủ định nhất định** (*das bestimmte Negative*), và, do đó, cũng đồng thời là một nội dung **khẳng định**” (§59) và “Nếu cái kết quả được nhận thức đúng như nó trong sự thật, [tức] như là **sự phủ định nhất định**, thì từ đó nảy sinh **trực tiếp** một hình thái **mới**; và sự quá độ (*Übergang*) được thực hiện ở trong sự phủ định, qua đó tiến trình tiến lên sẽ **tự mình** diễn ra thông qua chuỗi hỗn chỉnh của các hình thái” (§79).

e) Về mối quan hệ giữa cái phủ định và cái khẳng định, Hegel nhấn mạnh đến sự thống nhất, sự tương tùy (*Zusammengehörigkeit*) giữa chúng. Cái khẳng định chỉ có thể được xác định và lãnh hội trong quan hệ của nó với cái phủ định và ngược lại. Cả hai là một nhất thể mâu thuẫn, trong đó cái này khẳng định và phủ định cái kia. Đó là sự **thâm nhập** vào nhau (*Durchdringung*) của các mặt đối lập. Sự thâm nhập không chỉ có nghĩa là sự quan hệ với nhau như giữa các cực của một mối quan hệ mà còn ở chỗ: cái phủ định – ở một phương diện khác – đồng thời có thể được hiểu như cái khẳng định. Đó là sự **chuyển hóa hay đảo hóa** (*Umschlagen, Umkehren*) giữa các mặt đối lập:

- **cái phủ định chuyển hóa thành cái khẳng định**: chẳng hạn, trong Chương IV, mục B, việc từ bỏ ý chí riêng – trong quan hệ của “ý thức bất hạnh” với giới giáo sĩ – thoát tiên phải được xác định là “phủ định”. Nhưng tính phủ

định này chỉ là một phương diện. Xét một cách “tự mình và cho mình”, tức xem xét **mọi** yếu tố, thì việc từ bỏ ý chí riêng đồng thời cũng là “khẳng định”: dĩ là thiết định nên ý chí của một cái khác, không cịn là ý chí cá biệt nữa mà về bản chất là một ý chí **phổ biến**...

- **cái khẳng định, dưới những điều kiện nhất định, chuyển hĩa thành cái phủ định**: chẳng hạn, trong tiết “Khởi lạc và tất yếu” (Chương V, B a; §360 và tiếp), ông cho thấy sự khởi lạc được Tự-ý thức hưởng thụ – trong khi lao vào cuộc đời để khẳng định tính cá nhân của mình – là cĩ ý nghĩa khẳng định đối với Tự-ý thức, làm cho nĩ đạt được sự xác tín về hiện hữu hiện thực **của chính mình**. Nhưng mặt khác, sự xác tín này cũng cĩ ý nghĩa phủ định, dĩ là cá nhân tự thủ tiêu **chính mình** với tư cách là cá nhân riêng lẻ và phải trải nghiệm về sự thống nhất của mình với những cá nhân khác, tức cĩ kinh nghiệm về mình như về một cái phổ biến. Nhưng sự phủ định này, đến lượt nĩ, như đã nĩ, lại cĩ tính khẳng định, thể hiện sự phủ định của cá nhân đồng thời là sự khẳng định cái phổ biến v.v..

f) Trong “Hiện tượng học Tinh thần”, Hegel sử dụng thuật ngữ “**Aufheben**” (sự **vượt bỏ**) để chỉ sự phủ định biện chứng. Như ví dụ điển hình sẽ gặp ở Chương II ngay sau đây, cảm giác cảm tính sẽ được “vượt bỏ” trong tri giác. Trong tri giác, cái cảm tính không cịn đơn thuần là cái cá biệt, là phương diện cá biệt của một đối tượng cá biệt nữa mà đã là cái gì phổ biến: nĩ xuất hiện ra với tư cách là “thuộc tính”, tức cái chung cĩ mặt trong nhiều sự vật (ví dụ: vị chua của quả chanh). Trong “Khoa học lơ-gíc”, ông sẽ trình bày vấn đề này tồn diện hơn. (Xem: **Khoa học lơ-gíc**, Học thuyết về tồn tại, tr. 101). Theo dĩ, sự vượt bỏ mang cả **ba** ý nghĩa: một mặt là phủ định (thủ tiêu, kết thúc), mặt khác là bảo lưu, và mặt khác nữa là nâng lên một cấp độ cao hơn. Hegel rất đặc ý với thuật ngữ này về nội hàm triết học của nĩ (thậm chí cho rằng dĩ là ưu thế tư biện của ngôn ngữ Đức trong tư duy triết học !) vì ngay tiếng La tinh cũng cần đến ba từ để nĩ lên nội dung sự “**thống nhất của các mặt đối lập**” trong bản thân từ này (xem: **Khoa học lơ-gíc**, Lời Tựa II, tr. 10): **negare**: tự phân biệt, phủ định; **conservare**: bảo tồn, bảo lưu; **elevare**: nâng lên⁽¹⁾. (Cái gì đấy được “vượt bỏ”

⁽¹⁾ Chữ “**aufheben**” quả thật khó dịch, cả trong các ngôn ngữ Châu Âu. Theo J. Hyppolite, chữ này hầu như không thể dịch được sang tiếng Pháp. Ông thử dùng “**dépasser**”, “**surmonter**” (có khi thử cả chữ “**transcender**”), nhưng đều từ bỏ vì chúng không nêu được minh nhiên “lao động của cái phủ định”; rút cục ông đành dùng chữ “**supprimer**” và, trong vài trường hợp ngoại lệ, dùng chữ “**dépasser**”. (J. H; Sđd, tr. 19, chú thích 34). Chúng tôi tạm dịch “**aufheben**” là “**vượt bỏ**” và có khi: “**thủ tiêu, vượt bỏ**” (nhiều tác giả khác dịch là “**lột bỏ**”), mặc dù chưa vừa ý lắm, bởi vẫn chưa nói lên được khía cạnh “bảo lưu”, “giữ lại”. Ở Việt Nam, có lẽ **Phan văn Hùm** là người đầu tiên (?) thử dịch chữ “**aufheben**” ra tiếng Việt và ông đã đề nghị dịch là “**dung hóa**”. Vì theo ông, “cứ theo nghĩa ấy” [của chữ Aufheben] mà dịch chữ aufheben ra là **hiệp**, hay là **synthèse**, đều là sai cả. Tân thể [hình thái mới] vốn không phải **hiệp** không mà thôi, mà nó là hai cái mâu thuẫn nhau, giải quyết cùng nhau, làm ra tân thể. Cái tân thể này gồm hai cái mâu thuẫn

là trong chừng mực nữ thể hiện sự thống nhất với cái đối lập, với sự phủ định của nữ. Trong quan hệ này, nữ được gọi là **“Moment”**, một thuật ngữ độc đáo khác của Hegel (xem: chú thích 8). Và trong chừng mực cái được phủ định là **“Moment”** của một cấp độ hay giai đoạn phát triển cao hơn, nữ đồng thời được nâng lên cấp độ cao hơn ấy. Khác với sự phủ định trừu tượng (sự thủ tiêu đơn thuần), sự phủ định biện chứng – như ông trình bày trong Hiện tượng học – vừa bảo lưu, vừa nâng cao cái bị phủ định, thủ tiêu. Sự **“phủ định”** vừa dĩ nghĩa là một **“thời đoạn” (Moment)** nhất định của tiến trình vận động, phát triển, vừa là **diễn trình** của sự phủ định biện chứng, dẫn đến thời đoạn ấy).

Ở Chương sau (Tri giác), ta sẽ làm quen hơn với tiến trình **“chuyển hóa của các mặt đối lập”**, tức sự chuyển hóa của cái cá biệt thành cái phổ biến. (Nên lưu ý thêm rằng, trong Hiện tượng học, ý thức – đang chìm đắm trong diễn trình kinh nghiệm – chỉ thấy được ý nghĩa phủ định, thủ tiêu. Chỉ **“cho ta”** (nhà hiện tượng học quan sát tiến trình), sự thủ tiêu này mới là mặt trái của một sự thật khác. Vì thế, người đọc cần nắm bắt sự thủ tiêu đồng thời như là một sự bảo lưu, đúng theo ý nghĩa của chữ **“aufheben”**). Về khía cạnh **“nâng lên” (elevare)** trong **“phủ định của phủ định”**, ta lưu ý thêm:

- Trong lô-gíc học lưỡng giá (lô-gíc học hình thức duy nhất dĩ mặt ở thời Hegel), phủ định của phủ định chỉ đơn thuần quay trở lại điểm xuất phát. Với Hegel, phủ định của phủ định cũng mang lại một sự khẳng định nhưng là một sự khẳng định **khác** với sự khẳng định đã bị phủ định lúc đầu. Giai đoạn đầu chỉ là một **“tồn tại nhất định”** nữ chung chứ chưa phải là một **“cái gì đi”** nhất định (ein bestimmtes Etwas). Giai đoạn 2, trở thành một **“cái gì đi”** và sự phủ định cái khác của nữ; giai đoạn 3 là sự khẳng định **“cái gì đi”** về bản tính tự-mình của nữ.
- Cũng như sự phủ định, sự phủ định của phủ định vận hành theo nhiều **cấp độ** và nhiều **phương thức** khác nhau:
 - a) dĩ thể là nỗ lực theo đuổi luân phiên kết quả dĩ về như vợ tận của tiến trình phủ định của phủ định;
 - b) quay trở vào lại trong chính mình, thoát ly khỏi mọi kết quả đang xung đột với nhau;
 - c) tiếp nhận một kết quả bao hàm tất cả mọi cái khác, không phủ định chúng mà chỉ phủ định tính phiến diện, tính loại trừ và tính phủ định nhau của

trước, nhưng không còn giống phần nào trong hai cái mâu thuẫn kia. Tân thể vẫn còn gốc là nguyên thể mà vẫn khác nguyên thể, hoặc hơn nguyên thể [...]. Nghĩ như thế, nên tôi dùng chữ **đụng hóa** mà dịch chữ aufheben”... Ông còn cho biết: **“Tàu, có người dịch nó ra là dương khí. Dương là cất nhắc lên; khí là bỏ đi”**. (Xem: **Phan Văn Hùm**. Biện chứng pháp phổ thông, 1936; trong: **Tuyển tập Phan Văn Hùm**. Nguyễn Q. Thắng tuyển chọn, giới thiệu, NXB Văn hóa thông tin, 2003. tr. 193). (Xem thêm định nghĩa chi tiết của **Hegel** về chữ **“Aufheben”** trong **“Khoa học Lô-gíc”**, I, Học thuyết về Tồn tại, tr. 101 (NXB Meiner Verlag, Ấn bản 2, 1832).

chúng.

Các hình thức phủ định của phủ định này được Hegel gọi là “**tính vô tận**” (**Unendlichkeit**). (Xem: chú thích 270). Hình thức a) là **tính vô tận tồi** (**schlechte Unendlichkeit**), tức sự tiếp diễn vô tận của những thực thể hữu tận, trong đó mỗi cái phủ định cái đi trước. Hình thức b) và c) là **tính vô tận tốt, đúng thật** (**gute, wahre Unendlichkeit**). Hình thức b) nổi lên sự quay trở lại một cách tuần hoàn của “cái gì đi” vào trong chính mình. Trong Khoa học lô-gíc, nó xuất hiện ra như là sự ‘tồn tại-cho mình’, điển hình là cái Tôi-tự phân tư, vượt lên trên chuỗi những chất nhất định. Hình thức c) là điển hình của “**ý niệm tuyệt đối**” bao hàm mọi quy định tư duy xuất hiện trước đó trong Khoa học lô-gíc. Dù Hegel xem a) và b) là các giai đoạn lịch sử tất yếu, nhưng ông chú ý c) hơn như là hình thức đúng thật, chẳng hạn, để đối xử thích đáng với mọi tính dị biệt của những nền triết học cũ về đối lập và cạnh tranh với nhau.