

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §§19-78

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

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

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

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

Chính phương diện của “*sự trừu tượng*” này là nổi bật khi ta nói: Lôgic học là Khoa học về Ý niệm-*thuần túy*. Có nghĩa: nó là khoa

học về Ý niệm trong chừng mực Ý niệm là Tư tưởng về chính mình và *chỉ* về chính mình, chứ chưa phải với tư cách tự hiện thực hóa trong các hình thức cụ thể hơn của Tự nhiên và Tinh thần. Vậy, “*sự thuần túy*” ở đây trước hết có nghĩa là “sự thiếu vắng”, theo nghĩa: đó là khoa học về Ý niệm trong môi trường *trừu tượng* của tư tưởng, hay, đúng hơn, của *tư duy* (*des Denkens / of thinking / du penser*): ta chỉ (mới) làm việc với *hình thức thuần túy* của Chân lý.

- Tuy nhiên, định nghĩa – cho dù đúng đi nữa – rằng Logic học là khoa học về [sự] *tư duy*, về *những sự quy định* và *những quy luật* của tư duy có nguy cơ gây nên sự ngộ nhận rằng, trong định nghĩa ấy, ta chỉ chú ý đến *tư duy*, được hiểu một cách trừu tượng, chỉ trong *môi trường* hay trong sự quy định *khái quát* (*general*), tức bỏ hết mọi sự phong phú của nó. Không, trong môi trường trừu tượng này, chính Ý niệm đang tồn tại và đang *tự-vận động*. Đó là lý do tại sao Ý niệm-lôgic – tuy ở trong môi trường trừu tượng của tư duy – vẫn có tính *cụ thể*. Nó là tư duy, nhưng không phải là tư duy *hình thức* – như trong Logic học hình thức cổ truyền – mà là cái toàn thể trong sự phát triển những sự quy định và những quy luật do tư duy *tự mang lại* cho chính mình, tự sản sinh ra khi khai triển sự phong phú đang vận động và đang sống động của Ý niệm. Nói cách khác, tuy là *hình thức* tuyệt đối của chân lý và là bản thân chân lý *thuần túy*, tức, trong sự trừu tượng và thuần túy, nhưng Logos không phải là một thực thể đơn thuần hình thức, thiếu vắng *nội dung*. Tuy Logos là trừu tượng so với những thực tại *tự nhiên* và *tinh thần* (mà nó là bản chất thuần túy khả niệm), nó vẫn là *cụ thể* không chỉ vì nó là nền tảng khả niệm của những thực tại ấy mà, trước hết và trên hết, nó – nơi bản thân nó – là sự sống và sự vận động của Tư tưởng tự-suy tưởng về chính mình. (Ở đây, ta “buộc” phải chấp nhận quan niệm này của Hegel như một tiên-giả định để tiếp tục tìm hiểu mà chưa vội bàn cãi! Xem thêm: “*Mấy lời giới thiệu và lưu ý của người dịch: “Khoa học Lô gíc” và học thuyết của Hegel về Chân lý và Tự do*” ở đầu sách).
- *Một lưu ý để tránh nhầm lẫn:*

Ở đầu §86, khi thực sự bước vào nội dung của Logic học, Hegel sẽ giới thiệu phạm trù đầu tiên của Logic học là “*tồn tại thuần túy*” và ông gọi nó là “*tư tưởng thuần túy*” (*reiner Gedanke / pure thought / pure pensée*). Ta lưu ý rằng: ở cấp độ sơ khai ấy, phạm trù này nói lên sự *thuần túy* hay *trừu tượng* của **sản phẩm** đầu tiên của Tư duy

(vì thế ông dùng chữ “*tu tưởng*”) chứ không phải của bản thân Tư duy. Qua quá trình phát triển và nhất là ở chỗ thành tựu của Lôgic học, Logos sẽ cho thấy nó không còn chỉ là “*tu tưởng thuần túy*” mà như là *cái toàn thể được suy tưởng và tự-suy tưởng* của Ý niệm-tuyệt đối với tư cách là vũ trụ cụ thể của Tư duy tự-suy tưởng chính mình.

2) - §§26-78: “*Ba lập trường của tư tưởng đối với tính khách quan*”
hay: về một cách viết lịch sử triết học kiểu Hegel:

- Ở tiểu đoạn §13, bằng cách viết rất hàm xúc, Hegel đề ra học thuyết về mối quan hệ chặt chẽ giữa Hệ thống - hiểu như Hệ thống của cái Tuyệt đối, bao hàm tất cả – với sự triển khai của nó trong thời gian, tức mối quan hệ giữa *Triết học* và *Lịch sử triết học* (được công bố di thảo trong “*Các bài giảng về lịch sử triết học*”). Với Hegel, lịch sử triết học không đơn thuần là một tập hợp hỗn tạp những ý kiến khác nhau của *nhiều* nền triết học, trái lại, theo ông, chỉ có **Một** nền triết học triển khai trong thời gian, và triết học xuất hiện muộn nhất về mặt lịch sử phải là triết học phong phú nhất, bao hàm mọi cấp độ trước đó. Mặt khác, lịch sử triết học – như là sự trình bày lao động suy tưởng của Tinh thần với tư cách là “*tổng công trình sư trên quy mô lịch sử thế giới* – cũng phải minh chứng những cấu trúc cơ bản và phổ biến của Ý niệm-tuyệt đối được thể hiện trong Khoa học Lôgic. Nếu trước nay, lịch sử triết học được hiểu như là sự tường thuật về những học thuyết của các triết gia, thì bây giờ, nó có năng lực trở thành *khoa học*, vì bản thân nó cũng cho thấy những cấu trúc lôgic cơ bản của triết học xét như **Một** Hệ thống. Vậy, trên thực tế, Hegel là triết gia đầu tiên tiến hành nghiên cứu bản thân lịch sử triết học như là một môn khoa học triết học đúng nghĩa và đã gây ảnh hưởng mạnh mẽ đến việc viết lịch sử triết học ở thế kỷ XIX và thế kỷ XX. Nhìn một cách hệ thống, lịch sử triết học thuộc về học thuyết về “*Tinh thần tuyệt đối*”, trong đó bản thân triết học rút cục xuất hiện ra như là đối tượng nghiên cứu *của chính nó*: lịch sử triết học là triết học của triết học, hay, nói cách khác, là tư duy triết học tự nắm bắt chính mình, kết thúc “*vòng tròn của mọi vòng tròn*” để quay trở lại với sự trực tiếp đơn giản của Tồn tại là chỗ bắt đầu của tất cả.

Ở đây, Hegel sử dụng mô hình về sự quan hệ giữa triết học và lịch sử triết học để giúp người đọc dễ bước vào triết học tư biện của ông. Xuất phát từ sự trùng hợp giữa Hệ thống và Lịch sử, ba

“*lập trường*” - được trình bày một cách tương đối dễ đọc nhất – giới thiệu ba hình thái tư tưởng nối tiếp và kế thừa nhau một cách tất yếu và được xem như là các “mômen” của toàn bộ triết học. Ta sẽ không khó khăn lắm để nhận ra ý đồ của Hegel muốn lý giải lịch sử triết học theo *mô hình tư biện cơ bản* của ông.

- Trước hết, cần làm rõ ý nghĩa chữ “*lập trường của tư tưởng*”: ở §25, Hegel giải thích: “*tư tưởng*” (*Gedanke*) ở đây không phải là hình dung mang tính tư tưởng chủ quan của ta về cái gì khách quan, mà là “*tư tưởng khách quan*” với tư cách là “Chân lý và đó phải là *đối tượng* tuyệt đối chứ không chỉ đơn thuần là *mục tiêu* của triết học”. Theo Hegel, triết học, ngay từ buổi bình minh của nó, đã làm việc với Chân lý theo nghĩa nói trên, nghĩa là, nó tự vận động trên lĩnh vực “những tư tưởng khách quan” dù trong nhiều hình thái được phát triển khác nhau. Các “*lập trường của tư tưởng đối với tính khách quan*” không phải là một mối quan hệ *ngoại tại* giữa tư tưởng và tính khách quan, mà chỉ là các cấu hình khác nhau giữa các mômen chủ quan và khách quan ở trong bản thân những tư tưởng khách quan: *tính khách quan là một mômen của tư tưởng chứ không phải là cái gì để tư tưởng quan hệ từ bên ngoài*.

Ta không đi sâu vào phần trình bày khá sáng sủa của Hegel mà chỉ nêu ra vài nhận xét chủ yếu:

- a) “*Lập trường thứ nhất của tư tưởng đối với tính khách quan*” (§§26-36):

Theo Hegel, “*lập trường*” thứ nhất hiện thân trong hình thái của *Siêu hình học* mà Kant đã tiến hành phê phán: đó là triết học “*trường ốc*” của phái *Leibniz-Wolff* vào thế kỷ 18.

Một mặt, nó hoàn toàn được quy định bởi lòng tin (có tính tôn giáo) vào khả năng có thể nhận thức được cái Tuyệt đối (§26), đồng thời, nó không phải đã vĩnh viễn thuộc về quá khứ, trái lại, vẫn hiện diện như là loại hình: “*quan điểm đơn thuần của giác tính về những đối tượng thuần lý [hay những đối tượng của lý tính]*” (§27) và, vì thế, đáng được xem xét kỹ. “*Quan điểm của giác tính*” là gì? Đó là, trong nền Siêu hình học này, cái Tuyệt đối phải được nhận thức bằng

những quy định trừu tượng, cứng nhắc, và, trong thực tế, đã tỏ ra bất lực. Theo Hegel, “sự phong phú của sự hình dung” về cái Tuyệt đối không thể nắm bắt được bằng những quy định hữu hạn (§29), mặt khác, bản thân *hình thức mệnh đề* (theo mô hình phán đoán đơn giản: $S=P$) là không phù hợp với nội dung được nhắm đến (§30): hình thức phán đoán ấy ($S=P$, vd: Thượng đế là vô hạn...) không thể nắm bắt được cái Đúng thật cụ thể mà phải là một cấu hình biện chứng của nhiều phán đoán – tức “*mệnh đề tư biện*” (đã được bàn ở Lời tựa quyển Hiện tượng học Tinh thần*) – mới có thể làm được điều ấy.

Điều đáng ngạc nhiên trong phần này là:

- “Thuyết giáo điều” của Siêu hình học cổ truyền bị Kant phê phán lại được Hegel suy diễn (khá ngược lại thực tế lịch sử!) từ kinh nghiệm “bất lực” của Siêu hình học với những “quy định giác tính” của nó. Chính Siêu hình học cổ truyền đã cho rằng những “quy định giác tính” (dựa vào kinh nghiệm cảm tính) mới bất lực trong việc nắm bắt cái Tuyệt đối!
 - Việc tư duy kiểu “giác tính” về cái Tuyệt đối tất yếu vướng vào các Nghịch lý (Antinomien) là phát hiện của Kant, và Kant đã hiểu “thuyết giáo điều” là việc đề ra các tham vọng nhận thức một cách thiếu phê phán khi rời bỏ phạm vi của kinh nghiệm khả hữu để phiêu lưu vào lĩnh vực của tư duy đơn thuần. Trong khi đó, Hegel lại lý giải “thuyết giáo điều” (thông qua việc trình bày Bản thể học như là Siêu hình học tổng quát / metaphysica generalis và ba bộ phận của Siêu hình học chuyên biệt / metaphysica specialis: tâm lý học thuần lý, vũ trụ học thuần lý, Thần học thuần lý vốn là các đối tượng phê phán của Kant, §§33-36) như là bị cột chặt trong phạm vi hữu hạn của “giác tính”!
- b) “*Lập trường thứ hai của tư tưởng đối với tính khách quan*” (§§37-60):

Về mặt hệ thống, theo Hegel, lập trường này hiện thân trong hình thái ý thức của thuyết duy nghiệm và trong triết học phê phán của

* “*mệnh đề tư biện*” (*spekulativer Satz*): Xem Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, Lời Tựa, §§54-67 và Chú giải dẫn nhập của BVNS, Sđd, tr. 151-171).

Kant, nói lên sự đánh mất lòng tin siêu hình học ngây thơ và sự phân đôi giữa cái phổ biến và cái đặc thù ở trong tư duy, hay, nói cách khác, nói lên sự “tha hóa” của tính chủ thể – dựa vào sự tự trị của chính mình – đối với tính khách quan của chân lý (theo Hegel, thể hiện triệt để nhất trong thuyết hoài nghi của David Hume).

Hegel dành các tiểu đoạn §§40-60 khá cô đọng để tổng lược về cả ba quyển *Phê phán* của Kant với một giọng điệu rất đặc trưng: vừa khen vừa chê của một kẻ “bề trên”! Giọng điệu tỏ ra khá “trịch thượng” này có thể giải thích được: từ viễn tượng của một triết gia đã nắm trong tay một Hệ thống đã hoàn chỉnh, – sau khi đã hao tổn tâm sức để tìm cách “vượt” Kant – Hegel thấy mình có quyền “nhìn lại” triết học của bậc tiền bối như cái gì đã thuộc về quá khứ, đã được bỏ lại sau lưng! Vì thế, hai mươi tiểu đoạn bàn về triết học Kant thực ra đã nói về *bản thân Hegel* nhiều hơn là nói về... Kant, và người đọc cũng nên thận trọng để không vội xem đây là một sự trình bày hoàn toàn trung thực và một sự lý giải “sòng phẳng”. Trong chừng mực nào đó, ta có thể thấy Hegel đã “uốn cong” Kant cho phù hợp với các phạm trù của mình, và cũng đã phần nào làm cho Kant trở nên tầm thường để dễ bác bỏ! Một vài ví dụ:

- dù bản thân Kant đã nỗ lực bác bỏ thuyết hoài nghi của Hume (sau khi đã nhờ Hume thức tỉnh khỏi “giấc ngủ giáo điều”), nhưng, theo Hegel, Kant vẫn chưa rời bỏ miếng đất hoài nghi của Hume, vì triết học phê phán đã không xem nhận thức là “có giá trị cho Chân lý mà chỉ có giá trị cho những hiện tượng” (§§40 và 45). Sở dĩ Kant giới hạn nhận thức vào những hiện tượng, tức vào những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu là để có thể *kiểm chứng được* Chân lý của nhận thức, và, do đó, loại trừ nhận thức về “vật-tự thân”, thì Hegel lại đồng nhất hóa “vật-tự thân” của Kant với Thượng đế, với cái Tuyệt đối, với “Chân lý” theo nghĩa của Hegel (§44), từ đó kết luận rằng Kant đã không để cho nhận thức có giá trị như là “Chân lý” và, vì thế, còn nằm trong phạm vi của thuyết hoài nghi. Ở §46, Hegel đi đến luận điểm chung quyết rằng triết học phê phán của Kant “chỉ là một thuyết *duy tâm chủ quan* (nông cạn), một thuyết duy tâm không ăn nhập gì đến *nội dung* cả và chỉ có trước mắt nó các hình thức trừu tượng về tính chủ quan và tính khách quan và đứng yên một cách phiến diện ở quy định đầu tiên, tức tính chủ quan, như là quy định tối hậu và hoàn toàn có tính khẳng định”. Ta biết rằng Kant đã công khai và đã nỗ lực rất lớn để chống lại “*thuyết duy tâm chủ quan (nông*

cạn)” (xem: PPLTTT, B274 và tiếp) – dù không phải đã thực sự thành công! –, nhưng với Hegel, bất kỳ triết học nào không thừa nhận là có thể nhận thức được cái Tuyệt đối như triết học của ông thì đều bị ông xem là “triết học duy tâm nông cạn” cả! Chính từ quan điểm “duy tâm tuyệt đối” của mình, Hegel đã không thừa nhận sự khác biệt giữa Hume và Kant.

- Nhưng, tất cả vấn đề có lẽ nằm ở cách hiểu về chữ “*Vật-tự thân*”. Kant đã gây không ít ngộ nhận khi viết khá mơ hồ về khái niệm “*Vật-tự thân*”, nhất là, có khi bảo rằng *Vật-tự thân* là “nguồn gốc hay nguyên nhân của hiện tượng” (PPLTTT, B344) như thể đó là nguyên nhân bản thể học (dễ bị hiểu như là Thượng đế!). Trong khi đó, nếu đọc kỹ, ta thấy “*Vật-tự thân*” phải được dùng theo nghĩa “số nhiều”: “**những** *Vật-tự thân*”, và nó chỉ là một *khái niệm giới hạn* (*Grenzbegriff*), có tính phủ định để lưu ý rằng: mọi đối tượng khả hữu cho nhận thức của ta đều phục tùng các điều kiện nhận thức chủ quan của ta, nghĩa là, không bao giờ có cái gì “*tự thân*” được mang lại cho ta cả, tức, không bao giờ trong tính khách quan thuần túy của nó, và đó chính là khái niệm của Kant về “*hiện tượng*”. Khi nói về “*những nguyên nhân không biết được của những hiện tượng*”, Kant chỉ muốn lưu ý rằng nhận thức không bao giờ chỉ phụ thuộc đơn độc vào bản thân ta mà còn phải có một cái gì đó thêm vào nữa: cái thêm vào này thì ta không thể có được *một cách tiên nghiệm*. Kant nhận diện và đồng nhất hóa “*cái mà ta không có được một cách tiên nghiệm*” này với “*chất liệu*” được mang lại của những hiện tượng, trong khi hình thức hay mô thức của chúng thì có thể quy về cho trực quan và giác tính của ta một cách tiên nghiệm. Như thế, theo Kant, trong “*Vật-tự thân*” (mà lý tính không thể nhận thức được), lý tính phê phán suy tưởng về *sự hữu hạn* của chính mình (Hegel cũng xác nhận như thế ở §44), còn bảo rằng nhận thức bị giới hạn ở những hiện tượng thì chỉ có nghĩa rằng: ta không thể triết lý trong viễn tượng hay từ quan điểm của cái Tuyệt đối. Trong khi đó, Hegel lại rút ra các hệ quả trái hẳn với tinh thần của Kant. Một mặt, như đã nói, Hegel đồng nhất hóa “*Vật-tự thân*” (số ít!) với cái Tuyệt đối (vốn không phải là chủ trương của Kant!) và, từ đó, khẳng định rằng, nếu cái Tuyệt đối – được suy tưởng như là *Vật-tự thân* – ắt trở thành đối tượng của nhận thức nhưng không có quy định nào hết: là “*cái trừu tượng hoàn toàn*”, là cái *Trống rỗng* toàn bộ, chỉ còn được xác định như là *cái ở phía bên kia*, là cái *phủ định* đối với sự hình dung, với cảm xúc, với tư duy nhất định”... (§44), và, kết

luận: “Cho nên, ta chỉ ngạc nhiên khi được đọc đi đọc lại rằng ta không biết Vật-tự thân là gì, trong khi không có gì dễ dàng hơn là biết được về nó” (§44 và §§124 và tiếp). Ở đây, Hegel làm cho ta có cảm tưởng rằng Kant đã không biết phân biệt giữa *những vật-tự thân* với khái niệm về một “*đối tượng nói chung*” (“*Gegenstand überhaupt*”) (không có mọi quy định)*.

* Xem: “*Đối tượng siêu nghiệm*” hay “*khách thể siêu nghiệm*”, trong I. Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, Chú giải dẫn nhập của BVNS, 9.6.2, chú thích 1, NXB Văn học 2004 / tái bản 2005, tr. 577-579: “*Đối tượng siêu nghiệm*” (*transzendentaler Gegenstand*) hay “*khách thể siêu nghiệm*” (*transzendentales Objekt*) là từ rất khó, được Kant dùng theo ba ý nghĩa:

- a) là cấu trúc của một “*đối tượng nói chung*” được quy định bởi các phạm trù *thuần túy* (không được niệm thức hóa).
- b) là “*cái gì đó = X*” (Etwas = X) đồng nhất, *chung cho mọi* hiện tượng.
- c) là “*cơ sở*” hay “*nguyên nhân*” (Grund) siêu nghiệm riêng biệt - nhưng ta không biết được - của những đối tượng khác nhau.

Ba ý nghĩa này gắn liền với nhau: Ta đi từ ý nghĩa *a* sang ý nghĩa *b* khi ta xác định nội dung cho khái niệm về một “*đối tượng nói chung*” bằng cái đa tạp của trực quan. Bằng cách ấy ta nhận thức được một đối tượng *thường nghiệm*. Nhưng, nếu ta trừ tượng hóa (lược bỏ) mọi thuộc tính do cảm năng đem lại về đối tượng này, cái còn lại sẽ là *b*, tức “*biểu tượng về những hiện tượng dưới khái niệm của một “đối tượng nói chung”, của cái gì đó = X*” giống hệt nhau cho mọi hiện tượng, vì ta đã trừ tượng hóa tất cả những gì nhờ đó ta phân biệt được chúng. “*Đối tượng siêu nghiệm*” này, về mặt ý nghĩa, là “*độc lập*” với những biểu tượng của ta, vì ta đã lược bỏ mọi thuộc tính của chúng, thế nhưng, trong thực tế, nó không hề “*tách rời*” khỏi những dữ liệu cảm tính bởi nó vẫn là một đối tượng của *trực quan* cảm tính.

Chỉ có “*đối tượng siêu nghiệm*” theo nghĩa *c* (Kant còn gọi là “*đối tượng khả niệm*” - intelligible Gegenstände -) mới có thể là “*cơ sở*” cho từng hiện tượng riêng lẻ, nhưng ta không thể biết được nó có hay không. Tức là, sau khi trừ tượng hóa khỏi mọi thuộc tính, vẫn có thể “*còn lại*” một cái gì, không phải “*cho ta*” mà có thể chỉ dành cho một loại trí tuệ *khác* với ta, cho một loại “*trực quan “trí tuệ”, không-cảm tính*” nào đó mà ta hoàn toàn không thể biết được. Trong bản A, Kant gọi “*đối tượng siêu nghiệm*” này một mặt là “*Noumenon*”, mặt khác lại bảo rằng nó “*không thể là “Noumenon” được*”. Ở bản B, điều này dễ hiểu hơn khi ông phân biệt “*Noumenon*” theo nghĩa *tiêu cực* và “*Noumenon*” theo nghĩa *tích cực* như là *hai phương cách* để có hình dung về “*một đối tượng tự thân*” (an sich selbst) (tức “*Vật-tự thân*” - Ding an sich), theo đó:

- Từ §46, Hegel dành nhiều trang để đánh giá phần *Biện chứng pháp siêu nghiệm* của Kant. Ta biết rằng sau Hegel, ít ra là từ Schopenhauer, giới triết học nói chung thường đánh giá phần phê phán “*thứ nhất*”, tức phân biệt giữa “hiện tượng” và “Vật-tự thân” (nói lên tính hữu hạn của nhận thức con người) là quan trọng hơn phần thứ hai. Trong khi đó, ngược lại, Hegel lại xem phần Phê phán thứ hai này là “quan trọng hơn phần thứ nhất”, bởi, sau khi xem phần thứ nhất này chỉ là “thuyết duy tâm chủ quan, nông cạn”, Hegel thấy phần Biện chứng pháp siêu nghiệm này mới đích thực là *bước chuẩn bị* cho phép biện chứng của chính ông như là *phương pháp tuyệt đối*. Trong §48, Hegel không tiếc lời ca ngợi học thuyết về các Nghịch lý (Antinomien) của Kant như là phát hiện lớn lao rằng: lý tính – nếu cố suy tưởng về cái Tuyệt đối, cái Vô-điều kiện bằng những quy định của giác tính – nhất định sẽ rơi vào các mâu thuẫn, thậm chí, ông xem đó là một trong “những bước tiến bộ quan trọng nhất và sâu sắc nhất của triết học trong thời hiện đại”. Nhưng, sau khi khen, Hegel liền cho rằng Kant đã sai lầm khi quy lỗi một cách phiến diện vào cho tư duy, trong khi dành “sự âu yếm cho những sự vật trong thế giới”, bởi theo Hegel, trong thực tế, không chỉ có bốn Nghịch lý như Kant nêu, trái lại, phải tư duy về nghịch lý tất yếu ở *trong tất cả mọi đối tượng* và chính điều này tạo nên “mômen biện chứng của cái Lôgic”. Ở đây, ta không bàn về bản thân phép biện chứng của Hegel mà chỉ nên lưu ý đến sự khác biệt *cơ bản* giữa Kant và Hegel để hiểu rõ hơn về hai ông: nếu “tư tưởng khách quan” của

“*Noumenon*” theo nghĩa *tiêu cực* là một đối tượng của *kinh nghiệm của chúng ta*, nhưng chỉ *trong chừng mực* ta trừ tượng hóa nó khỏi phương cách trực quan của ta, nó mới trở thành đối tượng không phải của trực quan cảm tính của ta. Ngược lại, một “*Noumenon*” theo nghĩa *tích cực* là cho rằng có thể có đối tượng cho loại trực quan trí tuệ (thần thánh) hoặc đối tượng hoàn toàn siêu việt, mà nếu quả có thật thì *chỉ* có mặt “khả niệm” thôi (vd: Thượng đế, linh hồn...).

Cả hai loại “*Noumena*” này đều được Kant gọi là “Vật-tự thân”. Nhưng, khái niệm này không gì khác hơn là khái niệm chung để phân biệt giữa *Noumena* theo nghĩa tiêu cực và tích cực. Mục đích chứng minh của Kant trong Chương này chỉ nhằm cho thấy chức năng thuần túy *tiêu cực* của chúng: những đối tượng của *kinh nghiệm* (của ta) *không* phải là những *Noumena* theo nghĩa tích cực và tổng thể của chúng không phải là một “thế giới khả niệm”. Những sự phân biệt này chỉ có ý nghĩa giới hạn nhận thức chứ không có ý nghĩa bản thể học tích cực nào cả.

Hegel” tất yếu tiên-giả định một sự *thống nhất giữa tư duy và nhận thức* (suy tưởng về sự mâu thuẫn, nghịch lý cũng đồng thời có nghĩa là *nhận thức* được nó), thì lập trường nguyên tắc của Kant là: phải dứt khoát *phân biệt giữa tư duy và nhận thức*: việc *suy tưởng* một cách tất yếu về sự mâu thuẫn không có nghĩa là *nhận thức* được sự mâu thuẫn, nghịch lý ngay trong bản thân sự vật. Đây cũng là điểm then chốt liên quan đến phần phê phán các luận cứ về sự tồn tại của Thượng đế của Kant (phần cuối của Biện chứng pháp siêu nghiệm: phê phán Thần học thuần lý với Ý thể siêu nghiệm là Thượng đế). Ở phần này, Hegel đưa ra ba lập luận để “khôi phục” các luận cứ về sự tồn tại của Thượng đế (sẽ được triển khai trong “*Các bài giảng về triết học về tôn giáo*”):

- a) Hegel “liên minh” với ý thức tiên-phê phán và “lý trí con người lành mạnh” để cho rằng luận cứ danh thếp của Kant chống lại sự nâng mình lên đến nhận thức về Thượng đế không khác gì “ngăn cấm tư duy” (§50, S131), bởi vì, “chỉ có thú vật mới không có tôn giáo!”
- b) Hegel đồng ý với Kant rằng có sự khác biệt giữa *khái niệm* (vd: tam giác có ba góc) và *tồn tại* (hình tam giác hiện thực) (“trong thực tế, liệu có một sự hiểu biết nào tầm thường hơn thế?”, §51), nhưng, theo Hegel, sự khác biệt này nằm ngay trong bản thân “Khái niệm” và sẽ được vượt bỏ ở trong nó. Chữ “Khái niệm” (viết hoa!) của Hegel rõ ràng không liên quan gì đến quan niệm bình thường về “khái niệm” (viết thường!) của Kant và chắc hẳn Kant cũng không tài nào hiểu được làm sao có thể có được sự thống nhất biện chứng như thế *giữa tư duy và nhận thức*, chẳng hạn như khi Hegel viết: “Nhận xét thật tầm thường của sự Phê phán rằng tư tưởng và tồn tại là khác nhau cùng lắm chỉ có thể cản trở chứ không hề xóa bỏ được sự vận động của tinh thần con người đi từ *tư tưởng* về Thượng đế đến sự xác tín rằng Thượng đế *tồn tại*”. (Phần Nhận xét cho §51, S137). Câu hỏi nền tảng của triết học Kant bao giờ vẫn là: làm sao một sự “vận động” như thế có thể có được?
- c) Sau cùng, ở §60, Hegel đưa ra luận cứ nổi tiếng về “*ranh giới*”, một luận cứ tỏ ra rất hùng hồn để khắc phục việc “vạch ranh giới” của Kant. Luận cứ ấy như sau: khi ta vạch một ranh giới, tức là ta đã vượt ra khỏi ranh giới ấy; ta không thể suy

tưởng về sự hữu hạn của ta nếu ta đồng thời không suy tưởng về sự vô hạn. Do đó, triết học về sự hữu hạn của Kant chỉ là “sự bất lực không tập hợp chung lại được hai tư tưởng vốn chỉ có mặt như thể là *hai*, về mặt hình thức mà thôi” (tức tư tưởng về sự hữu hạn và tư tưởng về sự vô hạn). Và Hegel viết tiếp: “Vây, chỉ có sự thiếu ý thức mới không nhận ra được rằng ngay việc biểu thị một điều gì đó như là một cái hữu hạn hay bị hạn chế thì cũng đã chứa đựng bằng chứng về sự *hiện diện hiện thực* của cái Vô hạn, cái Không-bị hạn chế; rằng cái biết về sự giới hạn chỉ có thể có được, trong chừng mực cái Không-bị giới hạn là có mặt trong ý thức và có mặt ở *phía bên này* [của ý thức]” (§60, phần Nhận xét). Sau này, *Wittgenstein* cũng có nói tương tự khi *tư duy* về ranh giới: “... để rút ra được một ranh giới cho tư duy, ta phải có thể suy tưởng được về hai phía của ranh giới này (do đó, ta phải có thể suy tưởng cái không thể suy tưởng được”*. Thật ra, Kant, cũng như *Wittgenstein*, đều biết rằng *tư duy* về sự hữu hạn nhất thiết tiên-giả định tư duy về sự vô hạn và ngược lại, chỉ có điều: đó chỉ là... tư duy mà thôi! Theo Kant, tư duy thì tha hồ, nhưng nhận thức thì có-điều kiện; cả hai tuyệt nhiên không phải là một, nghĩa là: trong tư tưởng về ranh giới, tôi mặc nhiên đã suy tưởng đến một cái gì ở bên ngoài ranh giới ấy, nhưng đâu có nghĩa là tôi *nhận thức* được cái ở bên ngoài ấy! “Mơ Tiên hồ dễ mấy lần gặp Tiên!”. Do đó, luận cứ nổi tiếng về ranh giới của Hegel chỉ chấp nhận được với điều kiện có sự liên tục hay sự thống nhất giữa tư duy và nhận thức trên lập trường của một học thuyết *duy tâm tuyệt đối* mà ông muốn dẫn ta đến khi bàn về “lập trường thứ ba”. Điều có thể tạm thời đúc kết ở đây là: triết học của Kant và của Hegel, trong thực tế, là *hai mô hình* hoàn toàn khác biệt, buộc người đời sau phải lựa chọn, chứ không hẳn theo kiểu lý giải của Hegel: triết học Kant chỉ là bước chuẩn bị chưa hoàn chỉnh để chờ Hegel “phủ định”, “bảo lưu” và “nâng lên” như là một sự “vượt bỏ” (*Aufheben*) về triết học.

* *Ludwig Wittgenstein*: “Tractatus logico-philosophicus” / “Luận văn Logic-triết học, 1921.

3) - §§61-78: “*Lập trường thứ ba của tư tưởng đối với tính khách quan*”:

- Về mặt hệ thống, đối với Hegel, “lập trường thứ ba” là hình thái ý thức gần gũi nhất với ông, nghĩa là, từ trình độ ấy, ta có thể bắt đầu biến triết học thành khoa học đúng nghĩa ở trong môi trường của “tư duy thuần túy”, tức, với tư cách là Khoa học Lôgíc. Về mặt lịch sử, Hegel thấy trình độ này đã được thể hiện trong “triết học về lòng tin” của *Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819)* đang có ảnh hưởng mạnh đương thời và được bản thân Hegel dành cho nhiều bài nghiên cứu có tính tranh luận (xem lại: *ba Lời Tựa* cho bộ *Bách khoa thư* ở đầu sách).
- Trong việc đánh giá về Jacobi, đã có một sự thay đổi lớn trong thái độ của Hegel. Nếu trong các cuộc tranh luận trước đây (xem: “*Biết và Tin*”, 1802 và bài điểm sách về Jacobi năm 1817), Hegel công kích dữ dội Jacobi, thì trong *Bách khoa thư* này, ông bàn về chủ trương của Jacobi như là bước chuẩn bị *trực tiếp* cho khoa học-tuyệt đối của ông, và, vì thế, ông dành khá nhiều trang viết cho chủ đề này (17 tiêu đoạn!).
- Lý do là vì: theo Hegel, Jacobi không còn khẳng định như Kant rằng Thượng đế hay cái Tuyệt đối là không thể nhận thức được, chỉ có điều Jacobi cho rằng tư duy khái niệm là không phù hợp với đối tượng này, vì thế, “cái Biết [lý tính] về Thượng đế... phải là cái Biết trực tiếp, là Lòng tin” (§63). Như thế, theo Hegel, “triết học về lòng tin”, về mặt lịch sử lẫn hệ thống, là “ưu việt” hơn triết học phê phán của Kant và là hình thái ý thức triết học *sau* Kant: trở lại với cái Tuyệt đối, vì thế, ông xem đó là cơ sở xứng đáng để cho trình độ phát triển hiện nay của Tinh thần dành cho nó “*sự quan tâm chủ yếu*” (§69), mặc dù nó có khuyết điểm là ở tham vọng nắm bắt cái Tuyệt đối chỉ bằng con đường của *sự trực tiếp*.
- Trong phần “*Lôgíc học về Bản chất*” (phần II của sách này, từ §§122 và tiếp), Hegel mới có đầy đủ cơ sở lập luận để phê phán “lập trường thứ ba” này bằng cách vạch rõ cấu trúc của mối quan hệ giữa sự trực tiếp và sự trung giới. Ở đây, (§§69 và tiếp), lập luận chủ yếu của Hegel được tóm gọn trong nhận định: “*Tư duy trừu tượng* (hình thức của Siêu hình học phản tư) và *trực quan trừu tượng* (hình thức của cái Biết trực tiếp) là cùng một cái như

nhau” (§74). Điều này có nghĩa: triết học về lòng tin (của Jacobi) – với nguyên tắc về cái Biết trực tiếp – là một sự thống nhất *trừu tượng* (vì bản thân còn là “trực tiếp”) giữa tư duy và trực quan, nhưng đó chính là chỗ mà Khoa học Lôgíc (của Hegel) có thể lấy làm khởi điểm. Sở dĩ như thế, vì, theo Hegel, nó đã bỏ lại đằng sau sự đối lập của Kant giữa tư duy và trực quan, hay, đã bỏ lại đằng sau “sự đối lập của ý thức”, cho dù mới còn ở hình thức trừu tượng, trực tiếp.

(Điều đáng lưu ý là ở đây (§§76-77), Hegel mặc nhiên xem “Lập trường thứ ba” là một sự “khôi phục” trở lại “lập trường thứ nhất” (Siêu hình học) trên một cơ sở cao hơn, đúng theo cấu trúc “tư biện” quen thuộc của ông, và không xem trọng sự khác biệt nền tảng giữa Siêu hình học (lập trường thứ nhất) và triết học phê phán (lập trường thứ hai)).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP: §§79-83

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

- §79: Logic học là Khoa học về Logic, tức là về Logos hay Ý niệm thuần túy tự-mình-và-cho-mình. Ở §83, ta sẽ thấy rằng, xét về mặt nội dung, Logic học sẽ chia ra làm ba phần (Học thuyết về Tồn tại, về Bản chất và về Khái niệm), trong đó trình bày *toàn bộ* những quy định của tư tưởng. Nhưng, xét về mặt hình thức, trong bất kỳ mômen nào của Logic học, thì bản thân *cái logic* đều có ba phương diện hay ba khía cạnh: a) phương diện *trừu tượng* của *giác tính*; b) phương diện *biện chứng* hay *lý tính-phủ định* và c) phương diện *tư biện* hay *lý tính-khẳng định*. Ba tiểu đoạn tiếp theo (§§80-83) sẽ bàn sơ bộ về ba phương diện ấy.

Trong phần *Nhận xét* của §79, Hegel lưu ý ta rằng:

Ba phương diện hình thức trên đây của Logic *không* tạo nên ba *bộ phận* trình bày *toàn bộ* nội dung của Logic học. Đúng hơn, chúng là *các mômen* của *bất kỳ* cái “thực tồn-lôgic” nào (jedes Logisch-Reellen / everything logically real / toute réalité logique), nghĩa là, của mọi khái niệm lôgic và của mọi cái đúng thật nói chung.

Giống như mômen thứ nhất – mômen của giác tính trừu tượng, tức của sự *tách rời* những quy định của tư duy –, tất nhiên ta có thể đặt cả ba mômen hình thức ấy theo kiểu phân lập trừu tượng để làm cho mỗi mômen ấy tương ứng với một *bộ phận* nhất định của Logic học (Tồn tại, Bản chất, Khái niệm), nhưng bấy giờ chúng không còn được xem xét trong chân lý đúng thật của chúng và mất mọi ý nghĩa. Và chẳng, ở cấp độ hiện nay, các quy định hình thức (§§79-82) lẫn sự phân chia về nội dung của Logic học (§83) chỉ có tính “*dự đoán*” và mô tả theo kiểu “*lịch sử*”^{*} chứ chưa nói lên được sự tất yếu có tính tiến trình và nội tại.

* “*historisch*” / *Historie* (chứ không phải “*Geschichte*”): ở đây, theo nghĩa một sự *kể lể* ngoại tại, trong đó những sự kiện chỉ được đặt bên cạnh nhau một cách đơn giản (giống như sự “*kê khai*”, sự “*kết toán*” khi nói về “*lịch sử*” còn trùng

- §80: mômen “giác tính-trừu tượng”

Với tư cách là mômen giác tính-trừu tượng, tư duy (hay tư tưởng) bám chặt lấy những quy định cứng nhắc và bị phân lập của Logos và *phân biệt* chúng với những quy định khác. Một “cái trừu tượng bị hạn chế” (beschränktes Abstraktum) như thế vẫn có giá trị riêng của nó và giác tính tìm cách không để cho nó bị “ô nhiễm” bởi những phạm trù khác. Cần lưu ý rằng: chữ “giác tính” ở đây là một mômen của *tư tưởng lôgic* chứ không chỉ là một phương tiện của sự phản tư chủ quan của chúng ta. Bản thân tư duy lôgic là giác tính một cách *khách quan*, trong chừng mực nó thoát đầu đặt những quy định của tư tưởng dưới hình thức của những phạm trù bị đông cứng lại, bị cô lập một cách trừu tượng đối với nhau (có khi Hegel còn gọi là “giác tính của bản thân sự vật”^{**}).

hay thú vật...) chứ chưa phải sự phát triển nội tại của nó. Trường hợp sau, tiếng Đức dùng chữ “*Geschichte*”. (Không có chữ tương đương trong tiếng Anh và Pháp. Trong tiếng Việt, nên chằng dịch là... “*sử lịch*”?!).

^{**} Xem thêm: Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, Chú giải dẫn nhập 7.2.1: “Giác tính” và “Lý tính” trước và trong Hegel. Sđd, BVNS, tr. 563 và tiếp: ... “Đặc điểm nổi bật trong quan niệm của Hegel là: giác tính và nhất là lý tính không phải là các thao tác do chúng ta, như là kẻ quan sát ở bên ngoài, thực hiện đối với các khái niệm mà là *nội tại* nơi bản thân khái niệm hay Sự việc. Cũng thế, ông xem giác tính (hay “cái giác tính”) và lý tính (hay “cái lý tính”) là đặc điểm *nội tại* của những thực thể chứ không đơn thuần là của khái niệm của ta về chúng. Vậy, giác tính và lý tính vận hành trong bản thân sự vật như thế nào? Có hai cách chủ yếu:

- xét sự phát triển *theo thời gian*, một thực thể hiện tồn (vd: đế quốc La Mã) là một sản phẩm của giác tính [của sự vật]. Sự sụp đổ của nó (do phân biệt và tách rời giữa công dân và định chế, tức một đặc điểm cứng nhắc của “giác tính”) là kết quả của lý tính phủ định, rồi việc thiết lập một trật tự mới (vd: thời trung cổ Châu Âu) trên cơ sở của trật tự cũ là thành quả của lý tính khẳng định. Trật tự mới này, khi phát triển đến độ trưởng thành, lại trở thành một giai đoạn của giác tính để bắt đầu một tiến trình giải thể và khôi phục mới mẻ.
- xét theo trình tự *không mang tính thời gian*, một thực thể hiện tồn (vd: pháp nhân với các quyền trừu tượng) được xem như bị tiêu vong (lý tính phủ định) để được vượt bỏ hay tiêu gồm vào một toàn bộ cao hơn: đời sống đạo đức hay Nhà nước (lý tính khẳng định). Bản chất của thuyết duy tâm khách quan,

- §81: *mômen biện chứng hay lý tính-phủ định*

Đó là mômen khi những phạm trù bị cô lập và được đặt đối lập với nhau một cách trừu tượng tự-thải hồi hay tự-thủ tiêu chính mình bằng sự vận động và chuyển sang những quy định hay những quy định đối lập của chúng. Vd, cái khẳng định – quy định hữu hạn mà giác tính bảo tồn một cách trừu tượng, chống lại cái phủ định – tự thủ tiêu chính nó bằng sự vận động nội tại và chuyển sang cái đối lập của nó là cái phủ định.

Phương diện này được gọi là “*biện chứng*” (*dialektisch*) vì đó là mômen *trung gian* hay *bất cầu* (“*địa*”), qua đó Logos (“*logos*”) chuyển từ phạm trù này sang phạm trù khác. Nó còn được gọi là “*lý tính-phủ định*”, vì, trong chừng mực đối lập lại giác tính phân lập, lý tính nắm lấy sự thống nhất cụ thể của những cái đối lập, và việc làm của lý tính bắt đầu một cách phủ định bằng sự giải thể những quy định cứng nhắc và bằng sự quá độ của chúng sang những cái đối lập của chúng.

Phần *Nhận xét* của §81 lý giải rõ hơn ý nghĩa của chữ “*biện chứng*” theo cách hiểu của Hegel:

- Nếu mômen biện chứng cũng được nắm bắt một cách cô lập (tách rời với mômen thứ nhất của giác tính và mômen thứ ba của lý tính khẳng định), nhất là khi áp dụng vào các khái niệm khoa học, nó sẽ

tuyệt đối của Hegel chính là sự *khách thể hóa lý tính và giác tính*: ông xem những tiến trình và trật tự bản thể học của Tự nhiên và Tinh thần được ngự trị bởi một giác tính và lý tính nội tại. Giác tính và lý tính này, trong sự phát triển của chúng, *tương tự* với giác tính và lý tính trong đầu óc con người. Cho nên, tính hợp lý tính là ở chỗ làm cho lý tính của ta phục tùng và tương ứng với lý tính nội tại *trong sự vật*. Cụ thể là: trong nhận thức, ta phải đi theo biện chứng nội tại của những khái niệm, đối tượng và tiến trình; trong đời sống thực tiễn, ta phải sống tương ứng với tính hợp lý tính nội tại của xã hội, của “*cái hiện thực*”. Mặt khác, những đặc tính phi-lý tính hay phản-lý tính của tự nhiên và xã hội, trong thực tế, cũng đều là những yếu tố bản chất *bên trong* một tính hợp lý tính bao trùm, cũng như sai lầm không chỉ là một bước thiết yếu trên con đường đi đến chân lý mà còn là một bộ phận cấu thành có tính bản chất của nó”.

trở thành *thuyết hoài nghi của thời Cổ đại*. Nó trở thành sự phủ định trừu tượng đối với mọi quy định của tư tưởng. Thuyết hoài nghi, theo nghĩa đó, là một nhận thức *cao hơn* (và đó là công hiến của nó), nhưng chưa chứa đựng cái gì tích cực, khẳng định.

- Theo cách hiểu thông thường, “biện chứng” thường đồng nghĩa với sự lạm dụng (như một nghệ thuật nguy hiểm) để tạo ra vẻ ngoài lừa dối của những sự mâu thuẫn, thay vì phát hiện những mâu thuẫn nội tại, đích thực. Do đó, theo Hegel, công hiến lớn của Kant là đã phục hồi ý nghĩa *khách quan* cho mômen biện chứng khi vạch rõ rằng một số quy định của tư tưởng, do chính bản tính của chúng, tất yếu phải mang tính mâu thuẫn và dẫn đến những ảo tưởng không thể khắc phục được nếu lý tính áp dụng chúng và cho những vật-tự thân. Nhưng, theo Hegel, đáng tiếc rằng Kant đã rút ra kết luận rằng: chính bản thân lý tính thuần túy bất lực chứ không phải bản thân những quy định hữu hạn!
- Theo Hegel, trong quy định đích thực, – trái với biện chứng chủ quan của thuyết hoài nghi và biện chứng (lừa dối) theo nghĩa của Kant –, biện chứng là bản tính đúng thật của mọi quy định của giác tính, của mọi sự vật và của cái hữu hạn nói chung, qua đó chúng tự thủ tiêu sự không-chân lý của chúng và chuyển sang cái đối lập để, cùng với cái đối lập, tạo nên một sự thống nhất cụ thể và đúng thật.
- “Biện chứng” khác với sự phản tư. Sự phản tư chỉ là sự “vượt ra khỏi” (Hinausgehen / transcending / dépassement) quy định bị cô lập, đặt nó trong mối quan hệ với một cái khác (vẫn có giá trị một cách cô lập). Biện chứng, ngược lại, là sự vượt bỏ *nội tại*, trong đó bản tính phiến diện và bị hạn chế của những quy định hữu hạn của giác tính bộc lộ như là sự phủ định của chính bản thân chúng. Mọi sự quy định hữu hạn và hạn chế đều, với tư cách ấy, là một sự phủ định. Do đó, biện chứng là vận động nội tại qua đó những quy định hữu hạn tự thủ tiêu chính mình và chuyển sang những cái đối lập của chúng: cái khẳng định chuyển sang cái phủ định, cái hữu hạn sang cái vô hạn v.v... Biện chứng, vì thế, tạo nên cái “*linh hồn vận động*” (*die bewegende Seele / the moving soul / l’âme motrice*) của tiến trình khoa học vì nó đảm bảo sự thủ tiêu, vượt bỏ mọi phạm trù hữu hạn, đồng thời là sự nối kết và sự tất yếu nội tại trong nội dung của khoa học.

- §82: mômen tư biện hay lý tính-khẳng định

- Momen hình thức thứ ba của Logic học nắm bắt sự thống nhất của những quy định bên trong bản thân sự đối lập của chúng, nghĩa là, nắm bắt *cái khẳng định* được chứa đựng trong sự giải thể (Auflösung / dissolution) và sự quá độ sang cái đối lập của chúng. Lý tính vừa đối lập lại với giác tính trừu tượng, vừa với thuyết hoài nghi biện chứng thuần túy, không dừng lại ở sự khẳng định *trừu tượng* của giác tính và sự phủ định *trừu tượng* của biện chứng thuần túy, mà làm phong phú hơn cho sự vững chắc của giác tính bằng tính năng động của biện chứng và ngược lại: nó nắm bắt cái khẳng định được chứa đựng một cách hiện thực trong chính sự giải thể và sự quá độ sang nhau của những quy định hữu hạn. Chẳng hạn, như sẽ thấy ở phần *Học thuyết về Tồn tại*, lý tính nắm bắt sự thống nhất của Chất và Lượng ở trong Hạn độ và lĩnh hội tại sao ở trong Hạn độ, Chất là khẳng định khi chuyển sang cái đối lập của nó, tức khi được phủ định ở trong Lượng. Phần *Nhận xét* của §82 sẽ còn minh giải thêm mấy ý quan trọng.
 - Ở đây, ta lưu ý ý nghĩa của chữ “*tu biện*” hay “*lý tính-khẳng định*”. Nó được gọi là “*tu biện*” (*spekulativ*), vì, khi thủ tiêu những sự đối lập hữu hạn của giác tính, phương diện này thâm nhập vào trong bản chất của lý tính và của mọi sự vật bằng một sự “huyền bí mà không có gì là bí mật cả”, đúng theo nguyên nghĩa Hy Lạp của chữ “*Theoria*” (Theo-ria / “lý thuyết”), tức của tư tưởng hợp nhất (những cái đối lập phản chiếu và làm cơ sở cho nhau) trong một “*tám gương*” (*speculum*) khả niệm. Còn gọi là “*lý tính-khẳng định*”, vì trong đó lý tính – như là sự thống nhất cụ thể của những cái đối lập – không chỉ thể hiện một cách phủ định (giải thể những quy định của giác tính và chuyển sang những cái đối lập của chúng) mà còn một cách khẳng định bằng cách *bảo lưu* và *nâng cao* chúng. Cần lưu ý rằng: tính khẳng định này của lý tính luôn dựa trên tính phủ định tuyệt đối (còn gọi là phủ định của phủ định), vì, nơi Hegel, sự khẳng định đúng thật bao giờ cũng là sự khẳng định của cái phủ định, là sự trùng hợp với chính mình của tính phủ định tuyệt đối.
- Phần *Nhận xét* của §82
1. Dù mang tính phủ định, phép biện chứng có một kết quả *khẳng định*, vì nó có một *nội dung nhất định*, hay nói khác đi, kết quả không phải là một cái hư vô trống rỗng, trừu tượng, đơn giản và

thuần túy mà là sự phủ định của *những quy định nhất định*, là một sự phủ định *nhất định* và là một cái hư vô *cụ thể* (chữ “kết quả” có nghĩa là “ra đời” từ sự phủ định những quy định nhất định, không phải là cái hư vô *trực tiếp* mà là một cái hư vô *được trung giới* bởi những quy định ấy và bởi sự phủ định của chúng).

2. Chữ “*cụ thể*” (*konkret / concret*), đúng theo nghĩa từ nguyên của chữ Latinh “*concrecere*”, là một thực tại *tập hợp* và *thống nhất* nhiều quy định. Lý tính là tư tưởng tư biện nhưng là tư biện *cụ thể*, *phức tạp* vì nó là *sự thống nhất của những quy định khác nhau*. Vì thế, trái với quan niệm thông thường, triết học, theo Hegel, không làm việc với những tư tưởng *hình thức*, những sự trừu tượng *đơn giản* mà chỉ làm việc với những tư tưởng *cụ thể*, vận động và phức tạp, nói ngắn, với những “Khái niệm”, hay, gọn hơn nữa, với: “*Khái niệm*” (*Begriff / Concept*), cũng theo nghĩa từ nguyên của chữ Đức “*Begreifen*” (nắm bắt toàn bộ) hay chữ Latinh: “*concipere*” và *con-capere*.
3. Logic học *hình thức* hay Logic học đơn giản của *giác tính* vẫn được bao hàm trọn vẹn trong Logic học tư biện, mặc dù chỉ như một “*lịch sử*”, một sự “*kết toán*” (*Historie*) những quy định cứng nhắc của giác tính và, do sự hữu hạn của nó, thường bị lạm dụng và xem là có giá trị như cái gì vô hạn, tuyệt đối và bất biến. (Hegel sẽ trở lại với vấn đề này sâu hơn khi Ý niệm-tuyệt đối suy tưởng về chính *phương pháp* của nó, §§238-242).

- §83 Phân chia nội dung của Logic học

Tiểu đoạn cuối cùng này của phần Dẫn nhập dự báo sơ bộ *nội dung* của Logic học gồm ba phần:

1. Học thuyết về Tồn tại
 2. Học thuyết về Bản chất
 3. Học thuyết về Khái niệm (và về Ý niệm)
- Ta biết rằng đối tượng (nghiên cứu) của Logic học là *tư tưởng* (*Gedanke / thought / pensée*) với tư cách là *sản phẩm* của *Tư duy thuần túy* (*Denken / Thinking / Penser*). Nó là khoa học về những tư tưởng thuần túy của Ý niệm tự-mình-và-cho-mình (§§18-19). Vậy, Logic học là Học thuyết về tư tưởng. Khi Logic học được chia thành Học thuyết về Tồn tại, về Bản chất và về

Khái niệm, nó đồng thời là Học thuyết về tư tưởng ở ba cấp độ khác nhau:

1. trong *sự trực tiếp* của nó, *Khái niệm tự-mình*: Tồn tại
 2. trong *sự phản tư* và *sự trung giới* của nó, – Tồn tại-cho-mình và về ngoài của Khái niệm: Bản chất (và Hiện tượng)
 3. trong *sự tồn tại-đã-quay về-trong-chính-mình* và trong *sự-tồn-tại-nơi-chính-mình đã được phát triển*, – Khái niệm tự-mình và cho-mình: Khái niệm và Ý niệm.
- Phần I của Lôgic học (Học thuyết về Tồn tại) bàn về tư tưởng trong *sự trực tiếp* của nó, tức về tư tưởng trong sự vô-quy định, trong sự không-dị biệt hóa của nó. Ở đây muốn nói lên *vị trí* hay *môi trường* của tư tưởng: đó là tư tưởng ở *trong* sự trực tiếp nguyên thủy của nó. Nhưng, ngay trong môi trường hình thức này, tư tưởng vẫn là Logos tự nhận thức, tự phát triển và tự nắm bắt chính mình; nó là Khái niệm theo nghĩa của §82. Vì thế, ở bình diện nội dung, Học thuyết về Tồn tại không chỉ là học thuyết về tư tưởng trong sự trực tiếp của nó mà đúng hơn, còn là Học thuyết về *Khái niệm tự-mình*, tức về Khái niệm trong chừng mực nó còn khép kín trong sự đồng nhất nguyên thủy và trừu tượng với chính nó, *chưa có sự trung giới* mình nhiên với cái gì khác hơn là với chính mình cũng như chưa quay về lại với chính mình.
- Phần hai của Lôgic học (Học thuyết về Bản chất) bàn về tư tưởng trong *sự phản tư* và trong *sự trung giới*, nghĩa là, về tư tưởng trong sự vận động qua đó nó đi ra khỏi sự trực tiếp ban đầu, vừa phản tư về chính mình, vừa trung giới với cái khác bản thân mình. Nó là mômen trung gian giữa mômen của Tồn tại và mômen của Khái niệm đúng nghĩa. Điều cần lưu ý ở đây là *tính hai mặt (Dualität)*: tư tưởng bắt đầu *tự-phản tư vào trong chính mình*, nhưng vẫn còn [phải] *được trung giới* bởi sự trực tiếp mà nó vừa thoát khỏi. Do đó, về mặt nội dung, nó vừa là Học thuyết về *Tồn tại-cho-mình*, vừa là Học thuyết về *về ngoài* của Khái niệm. Với tư cách là sự phản tư vào trong chính mình, Khái niệm đi ra khỏi cái tồn tại-tự-mình trực tiếp của nó, trở thành tồn tại-cho-mình như là bản chất tự tồn làm cơ sở cho mọi sự hiện hữu trực tiếp. Nhưng, chính vì nó chỉ mới là *tồn tại-cho-mình*, nghĩa là, còn trực tiếp, nên chưa phải là một cái-cho-mình

tuyệt đối (như Khái niệm đúng nghĩa). Vì thế, nó vẫn còn ở trong *mối quan hệ* với cái tồn tại trực tiếp mà bây giờ nó xem là “về ngoài” để tự trung giới một cách ngoại tại (§112). (Chữ “*phản tư vào trong chính mình*” / *Reflexion-in-sich* / *reflection-into-itself* / *réflexion-dans-soi* nói lên bước đầu của tồn tại-cho-mình vô hạn của Khái niệm; còn “*sự trung giới*” là “*phản tư-vào-trong-cái khác*” / *Reflexion-in-anderes* / *reflection-in-the-other* / *réflexion-dans-de-l'autre* nói lên mối quan hệ với về ngoài và với sự hiện hữu hiện tượng).

- Phần ba của Lôgíc học (Học thuyết về Khái niệm và Ý niệm) bàn về tư tưởng *trong sự tồn tại-đã-quay-về-trong-chính-mình* và *trong sự tồn tại-nơi-chính-mình đã phát triển*, nghĩa là, về tư tưởng không còn chỉ ở trong sự vận động của việc phản tư-vào-trong-chính-mình mà *đã* quay về trong chính mình và nối kết tồn tại-tự-mình của mômen thứ nhất với tính phản tư của mômen thứ hai. Về mặt nội dung, đây là Học thuyết về Khái niệm đúng nghĩa hay về Khái niệm *cho-mình* và là cho-mình một cách *tuyệt đối*. Từ nay, Khái niệm tự-phát triển chứ không còn quan hệ với sự biến đổi của về ngoài hữu hạn như Bản chất nữa. Nhưng, trong cái cho-mình tự do này, Khái niệm tự-phát triển, có nghĩa là, khi tự phát triển để trở thành *tự-mình-và-cho-mình*, xuất phát từ cái cho-mình tự do, Khái niệm tự mang lại cho mình sự vững chắc của một cái tự-mình khách quan. Cái tự-mình ở đây không còn là cái tự-mình của Khái niệm trực tiếp nguyên thủy hay của Tồn tại nữa mà là cái tự-mình để Khái niệm tự quy định trước khi trở thành Ý niệm. Khái niệm *tự-mình* (theo nghĩa vừa nói) sẽ là Khái niệm *khách quan* hay *khách thể (Objekt)**; nó tương ứng với *sự phát triển* của tồn tại-nơi-chính mình (hay tồn tại-ở-trong-nhà-của chính mình) *chủ quan* của tư tưởng. Còn Ý niệm – như là Chủ thể-Khách thể – là Khái niệm vừa tồn tại *cho-mình* lẫn *tự-mình*: nó là Khái niệm *tự-mình và cho-mình* và tương ứng với tư tưởng trong sự tồn tại-đã-quay-về-lại-vào-trong-chính-mình **và** trong sự tồn tại-ở-

* “*Tồn tại*” là cái tự-mình trực tiếp, nguyên thủy của Khái niệm, trong khi “*Khách thể*” là cái tự-mình trực tiếp *sau cùng* để Khái niệm tự khẳng định mình một cách tự do như là “cho-mình”.

trong-nhà-của-chính-mình (Beisichsein / Being-at-home / Être-chez-soi) *đã phát triển*.

Sau đây, ta bắt đầu đi vào phần thứ nhất là Học thuyết về Tồn tại. Phần I này chỉ thực sự bắt đầu ở §86. Hai tiểu đoạn §§84-85 lại là một sự dẫn nhập bàn sơ bộ về toàn bộ lĩnh vực của Tồn tại (§84) và phát triển nội dung siêu hình học của những phạm trù nói chung (§85).