

TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC TÂY PHƯƠNG
MICHAEL INWOOD

TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC HEGEL

Tập thể dịch giả:

Bùi Văn Nam Sơn, Cù Ngọc Phương, Đinh Hồng Phúc, Đoàn Tiểu Long,
Hoàng Phong Tuấn, Hoàng Phú Phương, Huỳnh Duy Thanh, Lưu Quốc
Khánh, Nguyễn Trúc Phương, Nguyễn Văn Sương, Thánh Pháp, Tôn Nữ
Thùy Dương, Trần Thị Ngân Hà, Trương Trọng Hiếu.

Bùi Văn Nam Sơn chủ trương và hiệu đính



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

A HEGEL DICTIONARY

Nguyên bản : A Hegel dictionar

by MICHAEL INWOOD, Blackwell Publishing

Copyright © 1992 by Michael Inwood. All rights reserved.

First published 1992

Reprinted 1993, 1995, 1996, 1997

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data has been applied for
ISBN 0-631-17532-6 (hard) – ISBN 0-631-17533-4

TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC HEGEL

Bản quyền tiếng Việt © 2015 Công ty Sách Phương Nam và tập thể dịch
giả:

Bùi Văn Nam Sơn, Cù Ngọc Phương, Đinh Hồng Phúc, Đoàn Tiểu Long,
Hoàng Phong Tuấn, Hoàng Phú Phương, Huỳnh Duy Thanh, Lưu Quốc
Khánh, Nguyễn Trúc Phương, Nguyễn Văn Sướng, Thánh Pháp, Tôn Nữ
Thùy Dương, Trần Thị Ngân Hà, Trương Trọng Hiếu.

Bùi Văn Nam Sơn chủ trương và hiệu đính.

Bản tiếng Việt được xuất bản dựa theo thỏa thuận với John Wiley & Son,
Inc, UK.

MICHAEL INWOOD

TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC TÂY PHƯƠNG
TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC
HEGEL
| A HEGEL DICTIONARY

Tập thể dịch giả:

*Bùi Văn Nam Sơn, Cù Ngọc Phương, Đinh Hồng Phúc, Đoàn Tiểu Long,
Hoàng Phong Tuấn, Hoàng Phú Phương, Huỳnh Duy Thanh, Lưu Quốc
Khánh, Nguyễn Trúc Phương, Nguyễn Văn Sướng, Thánh Pháp, Tôn Nữ
Thùy Dương, Trần Thị Ngân Hà, Trương Trọng Hiếu.*

Bùi Văn Nam Sơn chủ trương và hiệu đính



NHÀ XUẤT BẢN TRUTHỨC

TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC TÂY PHƯƠNG
MICHAEL INWOOD

TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC HEGEL

Tập thể dịch giả:

Bùi Văn Nam Sơn, Cù Ngọc Phương, Đinh Hồng Phúc, Đoàn Tiểu Long,
Hoàng Phong Tuấn, Hoàng Phú Phương, Huỳnh Duy Thanh, Lưu Quốc
Khánh, Nguyễn Trúc Phương, Nguyễn Văn Sương, Thánh Pháp, Tôn Nữ
Thùy Dương, Trần Thị Ngân Hà, Trương Trọng Hiếu.

Bùi Văn Nam Sơn chủ trương và hiệu đính



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

TỪ ĐIỂN ĐỂ... HỌC!



Thông thường, các bộ Từ điển dày cộp được trưng bày trình trọng trên giá sách, nhưng lại chịu số phận khá hẩm hiu: để thời gian phủ bụi và hiếm khi được sử dụng! Trừ một số ít Từ điển nhật dụng, các sách công cụ năm thì mười họa mới được ta để mắt đến khi thật sự thấy cần phải tra cứu. Đó là chưa nói đến hạn chế hiển nhiên của loại sách công cụ đặc biệt này, như nhận xét của Jarod Kintz: “Định nghĩa của tôi về “từ điển” thì không thể tìm thấy trong Từ điển. Từ điển - một ngục tù ngôn ngữ, giam giữ từ ngữ trong những phòng giam chật chội, hiếm có cơ hội được cất lên tiếng nói” hay như của Jorge Luis Borges: “Từ điển dựa trên giả thuyết - không được kiểm chứng - rằng ngôn ngữ chỉ gồm toàn những từ đồng nghĩa!”

Từ điển Triết học, một lĩnh vực khá đặc thù, còn có thêm một nhược điểm: dù được biên soạn bởi một hay nhiều chuyên gia có thẩm quyền, nó khó hoàn toàn tránh khỏi sự thiên lệch, có thể từ nhãn quan, lập trường hay truyền thống Triết học riêng biệt của soạn giả, ảnh hưởng ít nhiều đến cách đọc, cách hiểu, cách trình bày và đánh giá về các triết gia, trường phái hay bộ môn được biên soạn. Chọn được những bộ Từ điển Triết học tương đối tránh được các nhược điểm nói trên là việc khó khăn và ít nhiều may mắn.

Bộ Từ điển các triết gia của nhà Blackwell (*The Blackwell Philosopher Dictionaries*) (với bản dịch tập đầu tiên: *TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC KANT* do Howard Caygill biên soạn đã ra mắt, NXB Tri thức và Công ty sách Phương Nam, 2014) có ưu điểm là luôn cố gắng giữ thái độ khách quan, trung lập trong trình bày, nhận định. Đặc điểm đáng quý khác của bộ Từ điển này là giúp ta có cách nhìn khác, cách tiếp cận khác đối với

“Từ điển” chuyên ngành. Từ điển Triết học có thể thật sự trở thành người bạn đồng hành thường xuyên với bạn đọc yêu thích Triết học:

- Cung cấp những thông tin đáng tin cậy và có hệ thống về từng khái niệm, từng vấn đề hay hệ vấn đề Triết học của tác giả có liên quan.

- Bao quát diễn trình tư tưởng của tác giả từ lúc bắt đầu cho đến cuối đời, giúp ta tránh được cái nhìn phiến diện và những kết luận vội vàng, nhất là ở những quan niệm then chốt của tác giả.

Trong ý nghĩa đó, Từ điển thật sự là một “giáo trình” vô song, từ chỗ giúp ta làm quen sơ bộ với những gì mới mẻ, lạ lẫm nơi mỗi triết gia đến chỗ thâm nhập sâu vào hệ thống khái niệm và cung cách tư duy của triết gia một cách vững chắc qua việc trở đi trở lại với những vấn đề cốt lõi và việc tham khảo / kiểm tra chéo các thuật ngữ “chìa khóa”. Kinh nghiệm cho thấy việc kiên nhẫn “đọc” Từ điển cũng đồng thời là cách “học” và “ôn tập” hiệu quả, cả trước lẫn sau khi đọc chính văn bản của tác giả.

Chúng tôi hân hạnh giới thiệu *TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC HEGEL* trong ý định và ước nguyện khiêm tốn ấy.

Về hành trình tư tưởng của Hegel và đóng góp to lớn của ông trong việc xây dựng và phát triển ngôn ngữ Triết học nói chung và ngôn ngữ Triết học Đức nói riêng, xin độc giả đọc hai bài giới thiệu súc tích của soạn giả ở đầu sách. Về cách trình bày, - như trong quyển *TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC KANT* trước đây -, chúng tôi xin phép sắp xếp lại, căn cứ vào thứ tự chữ cái trong tiếng Việt và có phần *Chỉ Mục* đầy đủ về thuật ngữ ở cuối sách (Việt-Đức-Anh, Đức-Anh-Việt và Anh-Đức-Việt).

Từ điển này tập trung vào khoảng 100 thuật ngữ theo chốt của Triết học Hegel, giải thích và trình bày cặn kẽ từ gốc từ nguyên cho đến tiến trình phát triển của chúng. Chúng tôi tin rằng bạn đọc khó tính nhất cũng sẽ thấy hài lòng trước nỗ lực đặc sắc của soạn giả khi giới thiệu những tư

tưởng khó khăn, phức tạp của Hegel một cách vừa sáng sủa, vừa chặt chẽ, chuẩn xác, đáp ứng các yêu cầu rất cao về học thuật.

Thiết tưởng không cần nói nhiều về những khó khăn, thách thức mà tập thể dịch giả phải đương đầu với thuật ngữ và tư tưởng Hegel, triết gia đỉnh cao của Triết học cổ điển Đức vốn nổi tiếng là uyên thâm và khó hiểu. Thật lòng, chúng tôi thấy chưa đủ điều kiện để đến lúc “tự biện minh” một cách thật rành mạch cho đường lối và phương pháp phiên dịch Triết học Hegel sang tiếng Việt của chúng tôi, vì đây chỉ mới là sự thử nghiệm ban đầu để mong được lĩnh giáo từ các bậc cao minh, với niềm hy vọng rằng dần dần sẽ đạt được sự đồng thuận chung, hay ít ra, một quy ước tạm thời nào đó.

“Ông (Hegel) cho rằng điều quan trọng cho sự phát triển của một dân tộc là phải sở hữu cho được những sản phẩm văn học và văn hóa bằng tiếng mẹ đẻ (...). Vì thế, mục tiêu của ông là “dạy cho Triết học biết nói tiếng Đức”, cũng giống như “Martin Luther đã làm cho Kinh Thánh nói tiếng Đức và Ngài [Voss] cũng làm giống như thế đối với Homer”” [thư của Hegel cho Voss năm 1805, Voss dịch *Odyseey* (1781) và *Iliad* (1793) sang tiếng Đức] (*Ngôn ngữ Hegel*, đầu sách).

Hegel đã thành công trong cao vọng không giấu giếm nói trên, còn chúng tôi chỉ có thể lấy đó làm nguồn cảm hứng và cổ vũ cho những nỗ lực bền bỉ chưa biết bao giờ mới thành hiện thực! Nguồn cảm hứng ấy hy vọng sẽ giúp chúng tôi có thêm nghị lực để sớm cho ra mắt *TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC DESCARTES*, và sẽ tiếp tục với một số đại triết gia trong bộ Từ điển đáng quý này cũng như một số triết gia đương đại khác.

Bùi Văn Nam Sơn

Thay mặt tập thể dịch giả

Xuân Ất Mùi 2015

VIẾT TẮT TÊN CÁC TÁC PHẨM
ĐƯỢC TRÍCH DẪN

(Sắp theo ABC...)



TÁC PHẨM CỦA HEGEL

Viết tắt tiếng Việt	VIỆT - ANH - ĐỨC (nguyên tác)
BKT	<i>Bách Khoa Thư các khoa học Triết học I, II, III (1817, 1827, 1830) (Encyclopaedia of the Philosophical Sciences / Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften)</i>
DBTH	<i>Dự bị Triết học (1808-12) (The Philosophical Propaedeutic / Philosophische Propädeutik)</i>
HPĐ	<i>Hiến pháp Đức (1800-2) (in PW) (The German Constitution / Die deutsche Verfassung)</i>
HTHTT	<i>Hiện tượng học Tinh thần (1807) (The Phenomenology of Spirit / Phänomenologie des Geistes)</i>
KBFS	<i>Sự khác biệt giữa hệ thống Triết học của Fichte và Schelling (1801) (Difference between the Systems of Fichte and Schelling / Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie)</i>
KHLG	<i>Khoa học Lô-gíc (1812-16) (The Science of Logic / Wissenschaft der Logik)</i>
LSTH	<i>Các bài giảng về Lịch sử Triết học I, II, III (Lectures on the History of Philosophy / Vorlesungen über die Geschichte der</i>

	<i>Philosophie)</i>
<i>MH</i>	<i>Các bài giảng về Mỹ học (Lectures on Aesthetics / Vorlesungen über die Ästhetik)</i>
<i>PQTN</i>	<i>Pháp quyền tự nhiên (1802) (Natural Law / Naturrecht)</i>
<i>TCPP</i>	<i>“Tập chí Phê phán về Triết học”, Hegel và Schelling ấn hành, đăng tải nhiều luận văn và bài điểm sách thời trẻ của Hegel (1801-1803) (The Critical Journal of Philosophy / Kritisches Journal der Philosophie)</i>
<i>TĐKTG</i>	<i>Tính thực định của Kitô giáo (trong THPT) (The Positivity of the Christian Religion / Die Positivität der Christlichen Religion)</i>
<i>THLS</i>	<i>Các bài giảng về Triết học Lịch sử (Lectures on the Philosophy of History / Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte)</i>
<i>THPQ</i>	<i>Đại cương các nguyên lý của Triết học pháp quyền (1821) (The Philosophy of Right / Grundlinien der Philosophie des Rechts)</i>
<i>THTG</i>	<i>Các bài giảng về Triết học tôn giáo I, II (Lectures on the Philosophy of Religion / Vorlesungen über die Philosophie der Religion)</i>
<i>THTT</i>	<i>Tác phẩm thần học thời trẻ (1795-1800) (Early Theological Writings / Theologische Jugendschriften)</i>
<i>TPCT</i>	<i>Các tác phẩm về chính trị (1798-1831) (Hegel”s Political Writings / -)</i>
<i>TTKT</i>	<i>Tinh thần của Kitô giáo và số phận của nó (trong THPT) (The Spirit of Christianity and its Fate / Der Geist des Christentums und sein Schicksal)</i>
<i>TTĐ</i>	<i>Các bài giảng về các luận cứ chứng minh sự hiện hữu của Thượng Đế (Lectures on the Proofs of the Existence of God / Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes)</i>
<i>TVB</i>	<i>Tin và Biết (1802) (Faith and Knowledge / Glauben und</i>

CÁC TÁC GIẢ KHÁC (Việt – Anh – Đức (nguyên tác))

BRUNO	F. W. J. Schelling: <i>Bruno, hay về nguyên tắc tự nhiên và thần linh của sự vật (Bruno or On the Natural and Divine Principle of Things / Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge , 1802)</i>
CC	G. E. Lessing: <i>Người xưa hình dung cái chết như thế nào? (How the Ancients Represented Death / Wie die Alten den Tod gebildet , 1769)</i>
CC2	J. G. Herder: <i>Người xưa hình dung cái chết như thế nào? (bổ sung) (How the Ancients Represented Death: A Supplement to Lessing”s Essay of the same Title and Content / Wie die Alten den Tod gebildet. Ein Nachtrag zu Lessings Abhandlung desselben Titels und Inhalts , 1769)</i>
CCM	J. H. Lambert: <i>Công cụ mới hay một số ý tưởng về việc nghiên cứu và biểu thị chân lý và phân biệt với sai lầm và ảo tượng (New Organon, or Thoughts on the Investigation and Designation of the Truth and its Discrimination from Error and Illusion / Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren, und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein, 1764)</i>
CSĐL	I. Kant: <i>Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý (Foundations of the Metaphysic of Morals / Grundlegung zur Metaphysik der Sitten , 1785)</i>
DTSN	F. W. J. Schelling: <i>Hệ thống thuyết Duy tâm siêu nghiệm (System of Transcendental Idealism / System des</i>

	<i>transzendentalen Idealismus</i> , 1800)
DVCDTĐ	J. G. Fichte: <i>Diễn văn cho dân tộc Đức (Addresses to the German Nation / Reden an die deutsche Nation, 1808)</i>
GDCN	F. Schiller: <i>Về sự giáo dục thẩm mỹ đối với con người trong một loạt các lá thư (On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters / Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, 1795)</i>

GDNL	G. E. Lessing: <i>Giáo dục loài người (The Education of the Human Race / Erziehung des Menschengeschlechts , 1780)</i>
GTKN	J. G. Herder: <i>Giác tính và Kinh nghiệm: một Siêu-phê phán về Phê phán Lý tính thuần túy (Understanding and Experience: a Metacritique on the Critique of pure Reason / Verstand und Erfahrung, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft , 1799)</i>
HBVC	I. Kant: <i>Hướng đến nền Hòa bình vĩnh cửu (On Perpetual Peace / Zum ewigen Frieden , 1795)</i>
HTKH	J. G. Fichte: <i>Học thuyết Khoa học (Science of Knowledge / Wissenschaftslehre , 1794)</i>
LHTG	F. W. J. Schelling: <i>Về Linh hồn thế giới (On the World Soul / Von der Weltseele , 1798)</i>
LSNL	J. G. Herder: <i>Các ý tưởng về Triết học của lịch sử nhân loại (Ideas on the Philosophy of the History of Mankind / Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit , 1784-91)</i>
LSPQ	I. Kant: <i>Các ý tưởng về một lịch sử phổ quát, hướng đến mục đích làm công dân thế giới (Ideas for a Universal History with a Cosmopolitan Intent / Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht , 1784)</i>

MH	J. P. Richter: <i>Dự bị Mỹ học (Primer of Aesthetics / Vorschule der Ästhetik , 1804)</i>
NGNN	J. G. Herder: <i>Về nguồn gốc của ngôn ngữ (On the Origin of Language / Über den Ursprung der Sprache , 1772)</i>
PPLTTH	I. Kant: <i>Phê phán Lý tính thực hành (Critique of Practical Reason / Kritik der praktischen Vernunft , 1788)</i>
PPLTTT	I. Kant: <i>Phê phán Lý tính thuần túy (Critique of Pure Reason / Kritik der reinen Vernunft , 1781, 1787) (Ấn bản A và B)</i>
PPMK	J. G. Fichte: <i>Nỗ lực Phê phán mọi sự Khải thị (Attempt at a Critique of all Revelation / Versuch einer Kritik aller Offenbarung, 1792)</i>

PPNLPĐ	I. Kant: <i>Phê phán năng lực phán đoán (Critique of Judgment / Kritik der Urteilskraft , 1790)</i>
PQTN	J. G. Fichte: <i>Các cơ sở của Pháp quyền tự nhiên (Foundations of Natural Right / Grundlage des Naturrechts , 1796)</i>
SHHĐL	I. Kant: <i>Siêu hình học về đức lý (Metaphysic of Morals / Metaphysik der Sitten , 1797)</i>
SHHTN	I. Kant: <i>Cơ sở siêu hình học của Khoa học tự nhiên (Metaphysical Elements of Natural Science / Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft , 1786)</i>
SMCN	J. G. Fichte: <i>Vận mệnh của con người (The Vocation of Man / Die Bestimmung des Menschen , 1800)</i>
TĐ	J. G. Herder: <i>Thượng Đế: Mấy đối thoại (God: Some Conversations / Gott. Einige Gespräche , 1787, 1800)</i>
TG	I. Kant: <i>Tôn giáo bên trong các ranh giới của lý tính đơn thuần (Religion Within the Limits of Reason Alone / Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft , 1793)</i>

<i>THTN</i>	F. W. J. Schelling: <i>Các ý tưởng về một Triết học về Tự nhiên (Ideas for a Philosophy of Nature / Ideen zu einer Philosophie der Natur , 1797)</i>
<i>TTTL</i>	C. F. Wolff: <i>Tư duy thuần lý về Thượng Đế, thế giới, linh hồn và mọi sự vật nói chung (Rational Thoughts on God, the World, the Soul, and all Things in General / Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele, auch allen Dingen überhaupt , 1719)</i>

Xin lưu ý: các từ viết hoa trong Từ điển này là tên các mục từ có trong Từ điển để tiện xem thêm.

NGÔN NGỮ HEGEL



Hegel viết và giảng dạy bằng tiếng Đức. Ông làm như thế vào cuối một thời kỳ khi ngôn ngữ Đức - trong tay của Goethe, Schiller, Lessing, v.v. - đã trở thành công cụ chuyên chở cho cả một nền văn học dân tộc lớn lao, có thể sánh với nền văn học Pháp, Anh và Ý, đồng thời được sử dụng để diễn đạt những ý tưởng khoa học, văn hóa và Triết học như chưa từng có trước đó. Hegel không xem Triết học của ông là Triết học Đức đặc thù, theo nghĩa nó chỉ có giá trị cho ngôn ngữ Đức hoặc chỉ có thể diễn đạt thích hợp bằng tiếng Đức, trái lại, ông cho rằng điều quan trọng cho sự phát triển của một dân tộc là phải sở hữu cho được những sản phẩm văn học và văn hóa bằng tiếng mẹ đẻ, và rằng cấu trúc và từ vựng của tiếng Đức là thích hợp đặc biệt cho việc diễn đạt nhiều chân lý hệ trọng: tiếng Đức có “tinh thần tư biện” (*KHKG, Lời tựa II*). Vì thế, mục tiêu của ông là “dạy cho Triết học biết nói tiếng Đức”, cũng giống như “Martin Luther đã làm cho Kinh Thánh nói tiếng Đức và Ngài [Voss] cũng làm giống hệt như thế đối với Homer”^[1].

Trong bài này, trước hết, tôi phác họa vài đặc điểm khái quát cần ghi nhớ về ngôn ngữ Đức khi đọc Hegel cũng như khi sử dụng Từ điển này. Thứ hai, tôi xét một số phương diện của sự phát triển của tiếng Đức như là một ngôn ngữ Triết học, nhất là vào thế kỷ XVIII. Sau cùng, tôi khảo sát một ít đặc điểm trong việc Hegel sử dụng tiếng Đức và khái quát về những đóng góp của ông cho tiếng Đức Triết học.

NGÔN NGỮ ĐỨC

Cùng với tiếng Frisian, tiếng Hòa Lan và tiếng Anh, tiếng Đức thuộc về nhóm các ngôn ngữ Giéc-manh phía Tây, và, vì thế, có quan hệ gần gũi với tiếng Anh. Nhưng, tiếng Đức khác với tiếng Anh ở một số phương diện quan trọng. Đáng chú ý nhất, tiếng Đức là ngôn ngữ biến hình cao độ: cấu trúc ngữ pháp của một câu tiếng Đức thể hiện ở phần cuối của danh từ và động từ, cũng như ở trình tự của từ. Mỗi danh từ (và đại danh từ) có bốn Cách (danh cách, đối cách, sinh cách hay sở hữu cách và dữ cách^[2], thường được biểu thị bằng phần cuối của từ và chuyển tải vai trò của danh từ trong câu (chủ ngữ của câu, chẳng hạn, là thuộc danh cách). Thêm nữa, mọi danh từ tiếng Đức đều được chia thành một trong ba giống: giống đực, giống cái và trung tính. Giống của danh từ không nhất thiết tương ứng với giới tính của đối tượng được biểu thị: vì thế, *Mensch* (“đàn ông”, “con người”) là giống đực và *Frau* (“phụ nữ”, “vợ”) là giống cái, nhưng *Weib* (“phụ nữ”, “vợ”) và *Fräulein* (“cô gái trẻ”) lại là trung tính, và *Kunst* (“nghệ thuật”, “tài khéo”) là giống cái. Phần cuối của danh từ theo Cách (cũng như của tính từ, quán từ, đại từ liên hệ, v.v. đi theo hay xác định chúng) thay đổi tùy theo giống của danh từ. (Sự phức tạp bề ngoài này lại thường cho phép tiếng Đức dễ dàng tránh được sự hàm hồ hơn là trong tiếng Anh). Mọi danh từ (nhưng thường không phải các đại danh từ) trong tiếng Đức đều bắt đầu với một chữ cái viết hoa. Vì thế, thói quen thông thường khi dịch những danh từ quan trọng bằng cách viết hoa chữ cái (ví dụ: “Lý tính”/Anh: “Reason”), “Khái niệm”/Anh: “Notion, Concept”, không có sự tương ứng trong tiếng Đức, vì tiếng Đức không phân biệt các danh từ theo cách này.

Giống như tiếng Anh, tiếng Đức có quán từ xác định: *der, die, das* (Anh: “the”) và quán từ không xác định: *ein, v.v.* (Anh: “a”, “an”). Chúng thay đổi tùy theo giống và cách của danh từ đi kèm theo, vì thế, trong danh cách, ta có *der Mensch, die Frau, die Kunst* và *das Weib*. Quán từ không xác định, *ein*, cũng có nghĩa là “một” [theo số lượng]: *eine Frau* có thể có nghĩa là “người phụ nữ” hay “một người phụ nữ”. Hegel đôi khi tiếp thu cách dùng quen thuộc này trong việc phân biệt hai ý nghĩa nói trên bằng cách dùng chữ cái viết hoa cho nghĩa “một” về số lượng: *eine Frau* là

“người phụ nữ”, trong khi *Eine Frau* là “một người phụ nữ”. (Việc cố tái hiện điều này trong các bản dịch tiếng Anh: “One woman”, v.v. là không biện minh được). Cũng giống như tiếng Anh, tiếng Đức có nhiều cách chuyển một phần của lời nói thành danh từ. Vì thế, một tính từ như *schön* (“đẹp”) thường xuất hiện (bổ ngữ) giữa quán từ và danh từ (“một bức tranh đẹp”) hay để vị từ hóa một danh từ (“bức tranh này [là] đẹp”). Việc bổ sung một tiếp vĩ ngữ, nhất là *-heit* và *-keit* chuyển tính từ thành một danh từ trừu tượng. Do đó, *Schönheit* là “vẻ đẹp”, “tính đẹp”. (Khác với tiếng Anh, tiếng Đức thường đòi phải có quán từ xác định cho các trường hợp này). Nhưng, lại giống với tiếng Anh, tiếng Đức cũng có thể chuyển tính từ thành danh từ một cách trực tiếp hơn bằng cách đơn giản thêm vào một quán từ cho tính từ. Ví dụ, tính từ *einzel* có nghĩa “cá biệt”, “đơn nhất”, trong khi *der/ein Einzelne* là “cái cá biệt”, “cái đơn nhất”, “cá nhân”/Anh: “the/an individual”. Thông thường hơn, quán từ và tính từ ở thể trung tính: *das Schöne* là “cái đẹp”; *das Allgemeine* là “cái phổ biến”, *das Sinnliche* là “cái cảm tính”; *das Wahre*: “cái đúng thật” và, v.v. Những cách biểu đạt ấy là hàm hồ: ví dụ: *das Schöne* có thể biểu thị một số sự vật đẹp hay những sự vật đẹp nói chung (ví dụ: “Cái đẹp thường cao giá”) hoặc biểu thị tính trừu tượng của cái đẹp (ví dụ: “Cái đẹp khác với cái chân”).

Phần khác của lời nói cũng có thể chuyển thành danh từ, đó là động từ. Tiếng Anh thường làm điều này bằng cách thêm vào tiếp vĩ ngữ “-ing” cho động từ gốc: “run” thành “running” (“chạy” thành “việc chạy”), v.v. Tiếng Đức cũng thêm *-ung* vào: ví dụ: *erklären* (“giải thích”, “định nghĩa”) thành *(die) Erklärung* (“sự giải thích”, “định nghĩa”, “tuyên bố”), *aufheben* (“thủ tiêu”, “thải hồi”, v.v.) thành *(die) Aufhebung* (“việc thủ tiêu, thải hồi, vượt bỏ”, v.v.), *bestimmen* (“xác định”, “quy định”, v.v.) thành *(die) Bestimmung* (“việc xác định, quy định”, v.v.)... Tiếng Anh cũng đôi khi dùng động từ nguyên thể như là ngữ đoạn-danh từ: ví dụ: “to be is to be perceived” (“tồn tại là được tri giác” [Berkeley]), “to hear is to obey” (“nghe là phải vâng lời”), v.v. Tiếng Đức, hay ít nhất là tiếng Đức của Hegel, dùng cách này nhiều hơn hẳn, bằng cách (thường) thêm quán từ xác

định, trung tính cho hình thức động từ nguyên thể: *das Erklären* (“việc giải thích”, v.v./Anh: “explaining”, “explanation”, hiểu như một hoạt động; danh từ *das Aufheben* (“việc thủ tiêu”, v.v.), *das Bestimmen* (“việc xác định, quy định”, v.v.). Các tính từ và ngữ đoạn trạng ngữ có thể được tích hợp thành những danh từ có gốc động từ như thế. Ví dụ, *bestimmt sein* là “được quy định, xác định” trở thành *das Bestimmtsein* (“cái/việc được quy định”, “tồn tại được quy định”, v.v.). Trong Hegel, *an und für sich sein* (“tự mình và cho mình”) trở thành *das Anundfürsichsein* (“sự tồn-tại-tự-mình-và-cho-mình”) hay đơn giản hơn, “*das Anundfürsich*”, dù từ này cũng có thể có nghĩa là “cái tồn-tại-tự-mình-và-cho-mình”, tương đương với *das Anundfürsichseiende*, trong đó *seiend(e)* là hiện tại phân từ của động từ *sein* (“là”).

Những điều nói trên cho thấy tiếng Đức thuận tiện hơn tiếng Anh (và càng thuận tiện hơn nhiều so với tiếng Pháp) trong việc kết hợp các từ để hình thành những từ phức hợp hơn, mà nghĩa của chúng thường khó có thể suy ra từ nghĩa của các bộ phận cấu thành^[3]. Dấu hiệu rõ rệt hơn cả của điều này là số lượng lớn của những động từ phức hợp, gồm động từ gốc và tiếp đầu ngữ là giới từ hay trạng từ. Các ví dụ trong tiếng Anh là “*outdo*”, “*overcome*”, nhưng tiếng Anh thường hình thành các động từ mới bằng trạng từ hay giới từ tiếp theo sau: “*put off, over, up with*”, v.v. Trong tiếng Đức, chẳng hạn, động từ đơn *setzen* (“đặt”, “đẽ”, “thiết định”...) hình thành các động từ phức hợp: *festsetzen* (“thiết lập”), *entgegensetzen* (“đổi lập”, “đặt thành đối lập”), *voraussetzen* (“tiền-giả-định”, “giả định”...) và nhiều từ khác nữa. Trong câu, động từ gốc và tiền tố của nó thường tách rời nhau, với tiền tố đi theo động từ, nhưng lại thường đặt cách xa động từ gốc (ví dụ: *setzen... voraus*, hơn là *voraussetzen*), nhưng không thay đổi nghĩa của động từ phức như trong tiếng Anh (ví dụ: “*overcome*” và “*outride*” trong tiếng Anh khác với “*come over*” và “*ride out*”). Các động từ này, cùng với việc mỗi thành tố của động từ thường có nghĩa riêng nhưng thân thuộc, cho phép Hegel rút ra những sự liên kết giữa các từ vốn không dễ dàng chuyển tải trong bản dịch tiếng Anh. Chẳng hạn, *voraus* có nghĩa là “phía trước”,

“đi trước”, và Hegel có thể gợi ý rằng “*voraussetzen*” (“tiền-giả-định”) một điều gì đó có nghĩa là “thiết định” nó hay “đặt” nó (*setzen*) lên trước. Các danh từ cũng thường gồm những từ đơn giản hơn. Ví dụ: (*der*) *Gegenstand* (“đối tượng”, ví dụ: của ý thức) được tạo ra từ *gegen* (“hướng tới”, “ngược lại”) và *Stand* (“đứng”, “vị trí”, v.v.) và, vì thế, theo nghĩa đen là “cái gì đứng đối lập, đối diện với”... Các ví dụ đơn giản hơn là: *Kunstwerk* (“tác phẩm nghệ thuật”/Anh: “work of art”); *das Kunstschöne* (“cái đẹp nghệ thuật”/Anh: “artistic beauty, the beauty of art”), *das Naturschöne* (“cái đẹp tự nhiên”, “cái đẹp của giới tự nhiên”/Anh: “natural beauty, the beauty of nature”), v.v.

Gắn liền với sự thuận tiện của tiếng Đức trong việc cấu tạo từ là sự kiện (hay giả thuyết) rằng tiếng Đức, giống như tiếng Hy Lạp cổ, và khác với tiếng Anh và tiếng Pháp, là một “ngôn ngữ căn nguyên” (*ursprünglich*). Ý tưởng này bắt đầu từ Vico, khi ông cho rằng tiếng Đức là một “ngôn ngữ anh hùng ca đang còn sống”, nhưng ý tưởng này trở nên phổ thông ở nước Đức, đặc biệt là nơi Herder và Fichte^[4]. Luận cứ này cho rằng, vào lúc khởi đầu, ngôn ngữ được chi phối bởi “Lô-gíc thi ca” (Vico) và dựa trên hình tượng và ẩn dụ cụ thể. Người nguyên thủy không nói rằng họ giận dữ, mà nói rằng máu sôi trong tim. Mọi ngôn ngữ đều khởi nguyên theo cách này, nhưng trong một số ngôn ngữ, chẳng hạn như trong tiếng Anh, các nguồn gốc nguyên thủy này của ngôn ngữ đã bị che mờ do sự phát triển về sau của chúng, nhất là bởi sự du nhập những từ nước ngoài mà ý nghĩa nguyên thủy của chúng không còn hiển hiện đối với những người nói ngôn ngữ này. Chẳng hạn, từ “object” trong tiếng Anh đến từ quá khứ phân từ “*objectum*” của động từ La-tinh *obicere* (*ob-icere*), “ném ngược lại”, và, vì thế, có nghĩa nguyên thủy là “cái gì được ném ngược lại”, nhưng điều này lại không hiển hiện đối với người nói tiếng Anh, vì “object” được tiếp thu một cách toàn bộ từ tiếng La-tinh, và các thành tố *ob*, *ject* và *icere* không có nghĩa độc lập trong tiếng Anh. Trái lại, tiếng Đức ít vay mượn từ tiếng nước ngoài hơn (nhất là vì người Đức ít chịu các cuộc xâm lược từ nước ngoài hơn người Anh), và vì thế, vẫn bảo tồn được những nguồn gốc

nguyên thủy của nó. Vì thế, đối với người Đức thì *Gegenstand* rõ ràng là cái gì đứng đối diện, đối lập, vì cả hai từ *gegen* và *Stand* đều có nghĩa quen thuộc trong tiếng Đức. Một ví dụ khác: nghĩa nguyên thủy của *Augenblick* (nghĩa đen: “chớp mắt”) rất rõ ràng đối với người Đức, trong khi nghĩa tương đương trong các từ tiếng Anh - “moment” - lại đến từ động từ La-tinh *movere* (“to move”) và “instant” từ động từ La-tinh *instare* (“to stand on”) - không dễ dàng được người nói tiếng Anh nhận ra ngay.

Tuy nhiên, như ta sẽ thấy ở phần sau, tiếng Đức cũng đã vay mượn và lưu giữ nhiều từ có nguồn gốc nước ngoài, nhất là từ tiếng La-tinh. Chẳng hạn, thêm vào cho từ *Gegenstand*, ta có từ *Object*, hay *Objekt*, hình thức đậm nét Giéc-manh hơn. Một số nhà chủ trương thuyết “trong sáng” [của ngôn ngữ] đòi loại bỏ các từ vay mượn và thay thế chúng bằng những từ bản địa tương đương. Nhưng, nhiều khuôn mặt có ảnh hưởng như Leibniz và Hegel lại nhấn mạnh rằng những sự du nhập hữu ích thì đều nên giữ lại^[5]. Chúng thường có nghĩa khác đôi chút so với các từ bản ngữ tương đương.

Cho dù có giả thuyết về tính “căn nguyên” của ngôn ngữ Đức, nhiều người Đức, kể cả bản thân Hegel, cũng thường gán ghép những lý giải có tính từ nguyên một cách không chính xác ngay cả cho các từ bản địa. Điều này đã xảy ra, chẳng hạn, đối với tiền tố *ur-*, có mặt trong các từ như *Urteil* (“phán đoán”) và *Ursache* (“nguyên nhân”). Do có sự hiện diện của tiền tố *ur-* trong các từ như *Ursprung* (“nguồn gốc”) và tính từ *ursprünglich* (“có tính căn nguyên, nguồn gốc”), nên nó được hiểu như là “căn nguyên, sơ thủy, nguyên sơ”, và thế là nhiều từ được hình thành dựa trên giả định này: (*das*) *Urbild*, từ được hình thành từ thế kỷ XVII để biểu thị “nguyên mẫu, cổ mẫu”; (*die*) *Urpflanze*, “cây nguyên thủy, cây căn nguyên” mà theo Goethe, là nguyên mẫu từ đó suy ra mọi loài cây khác; (*das*) *Urphänomen*, “hiện tượng nguyên thủy, căn nguyên”, cũng theo quan niệm của Goethe, là nguồn gốc của những hiện tượng phái sinh khác. Trong khi đó, trên thực tế, tiền tố *ur-* thật ra chỉ là một dạng của tiền tố *er-* như trong từ *Erscheinung*

(“hiện tượng”) và nghĩa nguyên thủy của nó là “xuất phát từ”, hay “từ bên trong ra”. Vậy, nghĩa nguyên thủy của *Ursprung* chính là “tuôn ra”, nhất là của nước [do đó, có nghĩa: “suối”, “nguồn suối”]. Tuy vậy, niềm tin lan truyền rằng tiếng Đức là một “ngôn ngữ căn nguyên” và các nguồn gốc nguyên thủy của nó là hiển hiện rõ ràng đối với người bản ngữ đã có ảnh hưởng lớn lao đối với việc sử dụng, diễn giải và phát triển của tiếng Đức trong thời kỳ này. Việc Hegel khám phá và khai thác từ nguyên - có thật hay tưởng tượng - sẽ là đề tài thường trực trong Từ điển này.

SỰ PHÁT TRIỂN CỦA TIẾNG ĐỨC TRIẾT HỌC

Leibniz đề cao các ưu điểm của tiếng Đức và ủng hộ sự phát triển cũng như việc sử dụng tiếng Đức trong các mục đích giáo dục, khoa học và Triết học. Nhưng, Leibniz, giống như hầu hết các học giả Đức khác vào cuối thế kỷ XVII, đã viết và công bố phần lớn bằng tiếng Pháp hay tiếng La-tinh. Tiếng Đức không được sử dụng như một ngôn ngữ học thuật.

Dù vậy, sự hình thành thuật ngữ Đức Triết học có một lịch sử lâu dài^[6]. Khuôn mặt quan trọng xuất hiện rất sớm là Notker (khoảng 950-1022), người đã dịch bản La-tinh của “*Các phạm trù*”, “*Về sự diễn giải*” của Aristoteles và “*Về sự an ủi của Triết học*” (*De Consolatione Philosophiae*) của Boethius sang tiếng Đức. Ông đã đề nghị dùng từ Giéc-manh tương đương cho nhiều thuật ngữ Triết học La-tinh: một số đề nghị của ông (ví dụ: *ewig* cho *aeternus*, “vĩnh hằng”, “vĩnh cửu”) đã sống sót, trong khi những từ khác (ví dụ: *mitewist* cho *accidens*, “tùy thể” (của bản thể)) thì không. Nhưng, yếu tố quan trọng nhất trong sự lớn mạnh của tiếng Đức Triết học suốt thời Trung đại (khi Triết học dòng chính, giống như nhiều nơi khác, thường được viết bằng tiếng La-tinh) lại chính là phái huyền học Đức (*deutsche Mystik*), phái này cũng chịu ơn rất nhiều từ phái Plato-mới^[7] cũng như phái ngộ đạo (gnosticism) và Kitô giáo. Đại diện chủ yếu đầu tiên của huyền học Đức là tu sĩ dòng Đa Minh Meister (Johann)

Eckhart (khoảng 1260-1327). Mục đích của Eckhart, cũng như của các nhà huyền học khác, là sự hợp nhất linh hồn với Thiên Chúa, là thức nhận về Thiên Chúa trong đáy sâu của linh hồn mỗi người. Trước khi có sự Sáng tạo, Thiên Chúa là “hư vô trong hư vô”. Chỉ trong giới tự nhiên được Ngài sáng tạo nên (*genaturte Natur*, tức *natura naturata* trong tiếng La-tinh), Thiên Chúa mới trở nên có ý thức về chính mình. Vạn vật sinh ra ở trong và cùng với Thiên Chúa và rồi lại tiêu trầm vào trong Thiên Chúa. Các nhà huyền học đã phát triển một hệ thuật ngữ nhằm diễn đạt những quan niệm này, và sử dụng nhiều từ đã được xác lập từ đó đến nay: những từ kết thúc bằng *-heit* như *anderheit* (“tính khác”), *menschheit* (“nhân loại”, “nhân văn”), và *würklichkeit* (“hiện thực”, ngày nay là *Wirklichkeit*), và *eigenschaft*, theo nghĩa “sở hữu” và “đặc điểm riêng” hơn là nghĩa hiện đại của “tùy thể, thuộc tính (của sự vật)”.

Martin Luther (1483-1546) có ảnh hưởng to lớn lên sự lớn mạnh của thuật ngữ thần học và Triết học. Một khuôn mặt khác chịu ảnh hưởng của huyền học và lại gây ảnh hưởng lên sự phát triển về sau là Paracelsus (1493-1541), một bác sĩ đã viết về các vấn đề Triết học và giảng dạy y khoa tại Basle vào khoảng năm 1526 bằng tiếng Đức. Paracelsus đã dùng từ *Erfahrung* (“kinh nghiệm”) vừa theo nghĩa là toàn bộ dữ kiện hiểu như đối tượng của nhận thức, vừa theo nghĩa là bản thân hoạt động nhận thức. Ông cũng xác lập từ *Verstand* (“giác tính”) như là cái đối ứng với từ La-tinh *intellectus*, nhưng (khác với Hegel), ông đặt nó lên trên *Vernunft* (“lý tính”, La-tinh: *ratio*) (Eckhart cũng đã dùng nhiều biến thể của *Verstand* như *verstandnisse*, nhưng lại không dùng chính từ *Verstand*). Thuật ngữ huyền học thông dụng cho hoạt động cao nhất của tâm trí hay tinh thần là *gemuet*, tức *Gemüt* (“tâm thức”) ngày nay.

Paracelsus đã ảnh hưởng lên tư tưởng của Jacob Böhme (1575-1624), một thợ đóng giày và nhà huyền học, được Hegel xem là “triết gia Đức đầu tiên”, nhờ đó “Triết học xuất hiện ở nước Đức với tính cách riêng biệt của nó”. Böhme có xu hướng đảo ngược các từ được vay mượn (ví dụ: *qualitas*,

“chất”) bằng cách liên kết chúng về mặt từ nguyên với các từ bản địa (ví dụ: với *Qual*: “đau đớn”, “tra tấn”). Nhưng, ông cũng phát triển nhiều thuật ngữ và khái niệm Triết học khác nữa: ví dụ: *Zweck* cho “mục đích”, “cứu cánh”, và *Auswicklung* cho “sự phát triển” (chỉ mới được thay thế bằng *Entwicklung* từ thế kỷ XVIII).

Leibniz xem trọng huyền học giống như Böhme, và khuyến khích xem huyền học như là nguồn suối cho thuật ngữ Triết học Đức. Böhme cũng được các nhà lãng mạn đánh giá cao, nhất là Novalis, còn F. Schlegel thì khẳng định rằng không một ai khác có “sự hình dung bằng phúng dụ và biểu trưng phong phú đến như thế”. Böhme có ảnh hưởng mạnh mẽ lên Schelling, và nhất là lên Triết học về Tự nhiên của Schelling.

Dù Leibniz ít viết bằng tiếng Đức, nhưng ông cũng có một số đóng góp đối với thuật ngữ Triết học Đức. Một thuật ngữ còn sống mạnh đến ngày nay là cách sử dụng từ *Urteil* (“phán đoán”) theo nghĩa lô-gíc học; trong khi từ khác lại không sống sót được, đó là *Selbstand* (nghĩa đen: “đứng vững tự mình”) dịch chữ La-tinh *substantia* (“bản thể”, ngày nay trong tiếng Đức là (die) *Substanz*). Leibniz không có chức vụ trong đại học, nên ông không giảng dạy. Christian Thomasius (1655-1728), một giảng viên ở đại học Leipzig, đã gây chấn động vào năm 1687 khi công bố sẽ có loạt bài giảng bằng tiếng Đức. Rút cục, ông đã bị đẩy ra khỏi Leipzig, một phần vì ông cương quyết giảng dạy và công bố bằng tiếng Đức, và chuyển sang Đại học Halle, nơi không phản đối hành động vượt ra khỏi truyền thống của ông. Trong các tác phẩm được công bố, Thomasius tiếp tục sử dụng các từ vay mượn cùng với các từ bản địa, và phản đối việc tạo ra những từ Giéc-manh một cách giả tạo để thay thế cho những từ vay mượn nhưng đã ổn định^[8]. Vì thế, ông vừa dùng từ *Materie* vay mượn và từ *Stoff* bản địa, cũng như vừa dùng từ *Object* lẫn *Gegenstand*.

Tuy nhiên, vấn đề đặt ra cho việc viết Triết học bằng tiếng Đức không phải chủ yếu ở chỗ thiếu các từ bản địa để sử dụng (hay các từ vay mượn

được chấp nhận), mà ở chỗ chưa có một hệ thuật ngữ được xử lý và chấp thuận rộng rãi. Một số cây bút vẫn giữ lại các từ La-tinh, những người khác thì dịch chúng sang tiếng Đức bản ngữ. Nhưng vẫn chưa có sự nhất trí về việc dịch thuật. Thomasius không làm được bao nhiêu để cứu chữa tình trạng này, một phần vì các tác phẩm của ông vẫn còn đầy rẫy các từ vay mượn từ tiếng La-tinh, phần khác vì các đề nghị về mặt thuật ngữ của ông lại thiếu sự sáng sủa, thẩm quyền và sự chặt chẽ vốn cần thiết cho sự chấp nhận rộng rãi. Bước đi có ý nghĩa nhất theo hướng này sẽ được triết gia hàng đầu của phong trào Khai minh Đức là Christian Wolff (1679-1754) đảm trách. Wolff nguyên là nhà toán học và ông tin rằng Triết học cần được trình bày với sự sáng sủa và chặt chẽ toán học. Khi du nhập một từ, theo ông, cần phải định nghĩa thật rõ ràng, và không được dùng theo nghĩa khác với nghĩa nguyên thủy đã dành cho nó. Ta không được phép sử dụng hai hay nhiều từ đồng nghĩa với nhau: các từ đồng nghĩa ở bề ngoài phải được dành cho các nghĩa được xác định thật chính xác và rành mạch. Vì thế, Wolff phân biệt giữa từ *Grund* (“cơ sở”, “lý do”/Anh: “ground, reason”) và từ *Ursache* (“nguyên nhân”/Anh: “cause”): “Cơ sở là cái nhờ đó ta có thể hiểu tại sao sự vật lại như thế, còn nguyên nhân là sự vật chứa đựng trong mình cơ sở cho sự vật khác” (TTTL §29). Và phân biệt giữa một *Vermögen* (“năng lực”, “quan năng”/Anh: “ability, power”) và *Kraft* (“lực”, “sức mạnh”/Anh: “force, power”): “Năng lực hay quan năng chỉ là khả thể để làm điều gì đó, trong khi lực là nguồn gốc của sự biến đổi, nên nó phải bao hàm cả nỗ lực để làm điều gì đó” (TTTL §117). Wolff viết phần lớn bằng tiếng Đức, và ông đã mang lại một từ tiếng Đức tương đương cho hầu hết những từ La-tinh hay có gốc La-tinh. Từ tiếng Đức hiếm khi là sáng tạo của riêng ông, nhưng ông chỉ dẫn cách sử dụng ổn định và rành mạch cho những từ vốn trước đó chưa có được điều ấy. Chẳng hạn, ông mang lại cho *Begriff* nghĩa hiện đại của nó là “khái niệm” (Anh: “concept”) và cố phân biệt nó với *Vorstellung* (“biểu tượng, quan niệm”/Anh: “representation, conception”): khái niệm là biểu tượng về giống (*Gattungen*/Anh: genera) và loài (*Art*/Anh: species) của những sự vật (TTTL §273). (Wolff dường

như cũng đã tạo ra nhiều từ gốc La-tinh, và trở thành tiếng Đức, ví dụ: *genetische Definition, Monist, Monismus, Teleologia, v.v.*)

Nhờ sự sáng sủa và đơn giản của văn phong, các tác phẩm của Wolff trở nên hết sức phổ thông và có ảnh hưởng lên cách sử dụng văn học cũng như Triết học. Việc dùng từ *Begriff* trở nên rộng rãi là nhờ sự sáng sủa và ổn định của nó. Hegel dành ít thời gian cho Wolff với tư cách là triết gia, nhưng ông thừa nhận trong *LSTH* rằng chính Wolff là “người đầu tiên làm cho tư duy trong hình thức của tư duy trở thành tài sản chung”, “đã có đóng góp bất tử cho sự phát triển của trí tuệ Đức”, và “đã làm cho Triết học trở thành một khoa học thuộc về nước Đức”.

Một số triết gia trong truyền thống của Leibniz và Wolff đã có những đóng góp thực chất cho tiếng Đức Triết học: Baumgarten đã cho ta từ *Ästhetik* (“cảm năng học, mỹ học”), v.v. Lambert tạo ra chữ “*Phänomenologie*” (“Hiện tượng học”); và Tetens tinh lọc bộ từ vựng tâm lý học, chẳng hạn, phân biệt giữa *Empfindung* (“cảm giác”/Anh: “sensation”), như là “bản sao” của đối tượng, với *Gefühl* (“tình cảm, xúc cảm”/Anh: “feeling”) như là “sự biến đổi trong chính mình” nhưng có thể tri giác được. Herder, đầy sáng tạo nhưng vô-kỷ-luật, đã mang lại ý nghĩa rộng lớn hơn về mặt lịch sử cho từ *Kultur, Entwicklung* và *Fortschritt* (“tiến bộ”/Anh: “progress”); trong khi Jacobi du nhập sự tương phản giữa *mechanisch* (“tính cơ giới”) và *organisch* (“tính hữu cơ”).

Kant (1724-1804) không chỉ quan tâm đến ngôn ngữ nói chung, mà - nhờ vào mãnh lực, sự sáng sủa và tính chất hệ thống của tư duy của ông - đã có ảnh hưởng lâu bền lên từ vựng và phong cách Triết học Đức, và, trong thực tế, đã giúp cho nhiều thuật ngữ từ nay có được ý nghĩa chuẩn mực^[9]. Khác với Hegel, Kant không dành phần lớn công sức để thách thức cách sử dụng của Wolff, trái lại, tinh lọc, phát triển và mở rộng nó. Đôi khi, Kant tự ví mình với nhà hóa học làm công việc phân tích các chất hóa học và tách biệt những gì đã bị pha trộn, hỗn tạp. Vì thế, ông rút ra những sự

phân biệt giữa các từ, ví dụ, giữa *Schein* (“ảo tượng”/Anh: “illusion”) và *Erscheinung* (“hiện tượng”/Anh: “appearance”) và giữa *analytisch - synthetisch* (“phân tích - tổng hợp”) và *a priori - a posteriori* (“tiên nghiệm - hậu nghiệm”). Kant thường dùng một từ nước ngoài cùng với từ đối ứng bản địa, nhưng ông có xu hướng phân biệt ý nghĩa của chúng: ví dụ: giữa *Notio(n)* và *Begriff*, *Empirie* và *Erfahrung*, *Phaenomenon* và *Erscheinung*. Ông cũng tư duy hết sức có hệ thống, và trình bày từ vựng của mình trong những cấu trúc có trật tự như trong bảng các phạm trù. Vào thời Hegel, nghĩa chuẩn mực của thuật ngữ Triết học thường là nghĩa đã được Kant sử dụng. [Xem thêm: “*Từ điển Triết học Kant*”, Howard Caygill, Tập thể dịch giả, NXB Tri thức, 2014. (N.D)].

NGÔN NGỮ CỦA HEGEL

Sự phát triển của tiếng Đức Triết học trong tay của Wolff và Kant có thể xem như sự trỗi dậy của *Verstand* (“giác tính”/Anh: “understanding”) với sự sáng sủa và chặt chẽ có tính phân tích trong lĩnh vực thuật ngữ. Người ta rút ra những sự phân biệt và phân giới rõ ràng, chẳng hạn, giữa “cơ sở lô-gíc” (*logischer Grund*) và “cơ sở hiện thực” (*realer Grund*), giữa cơ sở khách quan và cơ sở chủ quan, v.v. Trong khi đó, ngược lại, các nhà duy tâm Đức [Fichte, Schelling, Hegel, v.v.] lại đại diện cho phản ứng của *lý tính biện chứng* (*Vernunft*/Anh: “reason”). Trong khi không muốn thay thế giác tính bằng cảm xúc đơn thuần hay quay trở lại với thời kỳ trước Wolff, họ làm nhòe đi hay ít ra là phức tạp hóa những sự phân biệt vốn trước nay được xem là rõ ràng và chính xác. Các chức năng của tư duy, chẳng hạn *Idee* (“Ý niệm”/Anh: “idea”), *Begriff* và lý tính trở thành những lực tích cực hiện thực, tham gia vào trong thế giới cũng nhiều như tham gia vào trong tư duy của ta về thế giới. Những cách sử dụng ngôn ngữ trong đời thường thâm nhập vào trong những cách sử dụng Triết học. Có mối quan tâm lớn đối với vị trí của một sự vật, một khái niệm hay một từ trong cái toàn bộ mà nó thuộc về, và luôn nhấn mạnh rằng các từ ngữ và khái

niệm không thể được hiểu theo kiểu phân mảnh, thoát ly khỏi vị trí của chúng trong một hệ thống như thế. Theo Fichte, một cách lý tưởng, một hệ từ vựng Triết học cố định là điều đáng mong muốn, nhưng điều này chỉ có được ở chỗ kết thúc của hệ thống, khi lý tính đã hoàn tất công việc của nó. Còn hiện tại, ông tránh một “hệ thuật ngữ cố định”, “vốn là cách dễ nhất để người cầm bút tước bỏ hết tinh thần ra khỏi hệ thống và biến nó thành một bộ xương khô” (HTKH 87). Nhờ đó, hệ thuật ngữ trở nên trôi chảy hơn và phát triển cùng với tư duy của ông.

Tuy vậy, Fichte vẫn có một bộ từ vựng rành mạch, được đánh dấu, chẳng hạn, bằng việc thường dùng từ *absolute(-s, -r)* (“tuyệt đối”) như một tính từ, phân biệt với cách dùng thông thường của nó: “cái Tôi *tuyệt đối*” là khác - dù có quan hệ - với tôi, bạn và người thứ ba. *Wissenschaftslehre* (“Học thuyết Khoa học”) được Fichte đề nghị sử dụng thay thế cho từ *Philosophie* (“Triết học”), dù về sau ông thú nhận rằng không nhận được sự ủng hộ. Nhờ Fichte, ta có sự phát triển thêm đối với từ đã được Kant dùng trước đó: *intellektuelle Anschauung* (“trực quan trí tuệ”), cũng như việc sử dụng thường xuyên và dường như ít phân biệt của động từ *setzen* (“thiết định”/Anh: “to posit”), và cặp ba “chính đề - phản đề - hợp đề” thường bị gán nhầm cho Hegel.

Giống như Hegel, Schelling minh nhiên bác bỏ những phản đề gay gắt vốn là đặc trưng của Triết học trước đó. Theo ông, điều còn thiếu trong Triết học hiện đại là những “khái niệm trung gian hay trung giới” (*mittleren Begriffe*). Do sự vắng mặt của chúng, nên ta thường cho rằng cái gì không tồn tại thì đều là hư vô, rằng nếu cái gì không hoàn toàn mang tính tinh thần thì chỉ có thể mang tính vật chất thô lậu, cái gì không tự do về mặt đạo đức thì là cơ giới, và nếu nó không phải là trí tuệ, thì ắt hoàn toàn thiếu vắng tâm trí. Một đặc điểm của hệ thuật ngữ Schelling là ông hay dùng các thuật ngữ từ các bộ môn khoa học tự nhiên cho các mục đích Triết học rộng lớn hơn: *Organismus* và *organisch*, *Polarität*, *Potenz* và *Metamorphose*. Giới tự nhiên, nhất là tự nhiên hữu cơ, là nguồn suối của những sự tương tự

cho những gì có tính tinh thần và siêu hình học. (Hegel phê phán khuynh hướng này, vì nó vừa làm rối, vừa đồng hóa cấp độ cao với cấp độ thấp. Nhưng bản thân Hegel cũng không hoàn toàn được miễn nhiệm trước xu hướng này).

Nhưng, người có ảnh hưởng nhiều nhất và có tinh thần sáng tạo nhất trong số các nhà duy tâm chính là Hegel. Ông tiến hành một cuộc cải cách triệt để tiếng Đức Triết học, và tuy không thay thế cho truyền thống Wolff-Kant, sự cải cách ấy vẫn còn ảnh hưởng mạnh mẽ đến diễn ngôn Triết học, không chỉ trong tiếng Đức mà còn trong các ngôn ngữ Âu châu khác. Ông không tiến hành bằng cách tạo ra những từ mới, mà bằng cách khai thác nguồn lực hiện có trong tiếng Đức, cả trong hình thức bản địa lẫn vay mượn từ nước ngoài. Trong *Lời tựa* cho ấn bản II của *KHLG*, ông cho rằng tiếng Đức rất phong phú về “những diễn đạt lô-gíc”, về những giới từ, v.v. và có thể tận dụng chúng cho các mục đích Triết học. (Ví dụ nổi tiếng là *an sich*, *für sich* và *an und für sich*: “tự mình”, “cho mình”, “tự mình và cho mình”).

Vì thế, bất kỳ từ nào được Hegel dùng thì hầu như trước hết đều có cách sử dụng trong diễn ngôn thông thường, và thứ hai, có sự sử dụng, hay đúng hơn, có một dãy nghĩa và cả lịch sử những sự sử dụng trong các triết gia tiền bối. Hegel rất thường dùng từ ngữ theo những cách này, chẳng hạn, dùng *an sich* một cách không tự giác trong nghĩa thông thường, hay, khi ông bàn về các triết gia quá khứ, dùng từ theo cách mà triết gia trước đã dùng. Nhưng, ông thường gán cho từ ngữ một nghĩa tương đối mới mẻ, có quan hệ, nhưng lại tách biệt với các nghĩa thông thường và các nghĩa Triết học trước đó. Sau đây là một số đặc điểm trong sự cách tân của Hegel:

Nhiều từ và ngữ đoạn khác nhau thường có nghĩa gần như tương tự nhau. Vì thế, trong cách dùng thông thường, *an sich*, *für sich* và *an und für sich* không thực sự khác nhau về ý nghĩa một cách rành mạch hay sáng sủa; *Sittlichkeit* (“đạo đức (học)”) / Anh: “ethics”) và *Moralität* (“luân lý” / Anh:

morality) hầu như là đồng nghĩa với Kant và các triết gia khác. *Dasein* (“tồn tại nhất định”, “tồn tại hiện có”, “hiện hữu”) có thể hoán đổi với *Existenz*, và, v.v. Cũng giống như Wolff, Hegel không thích những sự đồng nghĩa, và ông tiến hành một cuộc đấu tranh không thương tiếc chống lại sự “đồng nghĩa hóa”^[10]. Vì thế, *Sittlichkeit* và *Moralität* được ông ban cho các ý nghĩa khác nhau, một bên là “đời sống đạo đức” hay “luân lý xã hội”, còn bên kia là “luân lý cá nhân”, “luân lý của lương tâm”. Tuy nhiên, xét toàn cục, Hegel dành những nghĩa khác nhau cho các từ thoát nhìn là đồng nghĩa không phải vô mục đích, mà nhằm tạo ra sự phân biệt quan trọng về mặt khái niệm mà chỉ có sự dị biệt hóa về nghĩa mới cho phép ông làm được. Do vậy, ông dị biệt hóa để tạo nên sự phân biệt giữa *ideal* (“có tính lý tưởng”) và *ideell* (“có tính ý thể, ý niệm”), nhưng lại không thấy có sự phân biệt tương tự giữa *real* và *reell*, và có xu hướng dùng chúng thay thế cho nhau. [Xem: các mục từ “Ý NIỆM”, “Ý THỂ”... trong Từ điển này. (N.D)] (Khi dị biệt hóa các từ, không phải lúc nào Hegel cũng cần trọng hay nhất quán trong việc dùng chúng, nhất là - và cũng dễ hiểu - trong các bài giảng của ông).

Nghĩa được Hegel gán cho một từ không bao giờ không có quan hệ với cách sử dụng thông thường hay trong cách sử dụng Triết học trước đó. Ông thường thấy có mối liên kết giữa từ nguyên (có thật hay giả định) của một từ, biểu thị cách dùng (có thật hay giả định) trong quá khứ với nghĩa được gán cho nó. Vì thế, *Sittlichkeit* có quan hệ với từ thông dụng là *Sitte* (“tập tục”), và vì thế, có thể giả định rằng nghĩa nguyên thủy của nó là luân lý “tập thể” hơn là luân lý “cá nhân”. Hegel thường có xu hướng tìm tòi từ nguyên của những từ bản địa hơn là của những từ vay mượn, vì *Moralität* cũng được rút ra từ tiếng La-tinh *mos* (số nhiều: *mores*), nghĩa là “tập tục”. Nhưng ông lại viện đến nghĩa từ nguyên của tiếng nước ngoài nếu có cơ hội. Chẳng hạn, ông nhấn mạnh đến sự phái sinh của từ *Existenz* (“hiện hữu”) từ động từ La-tinh *existere*, “tiến lên, đi tới trước”.

Khi những từ đồng nghĩa bề ngoài được dị biệt hóa theo cách ấy, Hegel hiếm khi giả định rằng chúng chỉ đơn thuần khác nhau. Trái lại, chúng thường có quan hệ với nhau một cách có hệ thống theo một cách nào đó. Vì thế, *an sich, für sich, an und für sich* thường được xem, dù không phải lúc nào cũng thế, như là đánh dấu ba giai đoạn trong sự phát triển của một thực thể. *Moralität* thường được xem như một giai đoạn mà sự không thích đáng của nó dẫn đến sự lớn mạnh hay dẫn đến sự hình thành của *Sittlichkeit*, và *Moralität* hiện vẫn còn tồn tại như một giai đoạn, ít nhất bên trong hình thức hiện đại của *Sittlichkeit*. (So với những gì Hegel suy nghĩ về *Sittlichkeit* trong Hy Lạp cổ đại, trình tự có vẻ như bị đảo ngược lại). Tương tự như thế, *Dasein* và *Existenz* quan hệ với nhau một cách có hệ thống trong Lô-gíc học, dù ít nhiều có khoảng cách với nhau. Mỗi quan hệ qua lại giữa các khái niệm, và, do đó, giữa các từ diễn đạt chúng, thành một hệ thống chính là chức năng trung tâm của phương pháp biện chứng của Hegel.

Trong sử dụng thông thường, từ ngữ thường không có một nghĩa hay một cách dùng rõ ràng duy nhất, mà có một dãy nghĩa nối kết với nhau một cách lỏng lẻo, hay thậm chí có hai hay nhiều nghĩa khác biệt nhau. Các ví dụ trong tiếng Đức là: *Begriff* (“khái niệm”, v.v.); *Reflexion* (“phản chiếu, phản tỉnh, phản tư”...); *Urteil* (“phán đoán”); *aufheben* (“thủ tiêu, bảo lưu, nâng cao”, v.v.); *wahr* (“đúng thật”, ví dụ: phán đoán đúng thật, người bạn đúng thật/dích thực, v.v.); *Freiheit* (“tự do”). Cách trả lời chuẩn mực về mặt Triết học trước sự kiện này, nhất là nơi Wolff, là dành một nghĩa rõ ràng cho từ đang bàn, cố ý không xét đến các cách sử dụng và các nghĩa bóng khác, và từ đó, chỉ sử dụng duy nhất một nghĩa này mà thôi. Hegel bác bỏ phương thức chuẩn mực này. Ông không thay thế nó bằng một phương thức duy nhất nào khác, trái lại, sử dụng nhiều chiến lược khác nhau cho các trường hợp khác nhau. Đối với một từ hàm hồ, đa nghĩa như từ *aufheben*, Hegel công khai và thường xuyên dùng đồng thời cả hai nghĩa đối lập của nó: “bảo lưu và thủ tiêu, tức, vượt bỏ nó”. Nhìn chung, khi Hegel dùng một từ, ngay cả khi một trong các nghĩa của nó có vẻ chiếm ưu thế hay thậm chí

loại trừ các nghĩa khác, thì các nghĩa khác hay các cách dùng khác vẫn ảnh hưởng đến cách dùng của ông. Tuy nhiên, không phải lúc nào mọi nghĩa và mọi cách sử dụng một từ đều có vai trò và phạm vi *ngang bằng nhau*. Ông xử lý sự hàm hồ trong ngôn ngữ ông gặp phải bằng nhiều cách khác nhau. Đối với các từ đa nghĩa, ví dụ: *Freiheit, Reflexion, Urteil*, v.v., ông tìm cách liên hệ các nghĩa khác nhau của từ một cách có hệ thống, chẳng hạn, cho rằng một phán đoán (*Urteil*) theo nghĩa “tuyên án, phán quyết” mới là loại hình cao nhất của việc phán đoán theo nghĩa rộng. Hoặc ông thường phân biệt các nghĩa khác nhau của từ bằng cách dùng một tính từ bổ nghĩa cho từ ấy, ví dụ: “tự do *chủ quan*”, “tự do *khách quan*”; “tinh thần (*Geist*) *chủ quan*”, “tinh thần *khách quan*”, v.v. Đôi khi ông thẳng thừng bác bỏ một nghĩa nào đó của từ, đồng thời ủng hộ và phát triển một nghĩa khác của nó, chẳng hạn, ông cho rằng một phán đoán thì không thể là “đúng thật” (*wahr*/Anh: “true”) mà chỉ có thể là “đúng đắn” (*richtig*/Anh: “correct”) mà thôi, và đồng hóa cách dùng từ *wahr* (“đúng thật”/“đích thực”) của ông với cách dùng của nó trong “người bạn đúng thật/đích thực” [hay “tác phẩm nghệ thuật đúng thật/đích thực”]. Đôi khi, ông còn phân biệt giữa nghĩa “tốt” hay nghĩa “đúng thật” với nghĩa “xấu”, “tồi” hay “sai lầm” của từ: ví dụ: sự vô tận *đúng thật* và sự vô tận *tồi*. Trường hợp của từ “chân lý”/“sự thật” và từ “sự vô tận”/“vô hạn” khác nhau ở chỗ: trong khi cách diễn đạt “phán đoán đúng thật” hay “mệnh đề đúng thật” (*Satz*) thật sự không giữ vai trò gì trong diễn ngôn của Hegel, thì “sự vô tận tồi” hay “cái vô tận tồi” lại xuất hiện thường xuyên, và quan niệm về “sự vô tận tồi” giữ vai trò hệ trọng trong việc xuất hiện quan niệm về “sự vô tận đúng thật”. (Tuy nhiên, một phiên bản, hay ít ra là một phiên bản khá gần gũi, của định nghĩa về *chân lý của phán đoán* dựa trên sự tương ứng - rằng chân lý là sự “nhất trí hay tương ứng giữa một khái niệm với thực tại” - cũng giữ một phần trong nghiên cứu của Hegel về chân lý). [Xem các mục từ: “VÔ HẠN”/“VÔ TẬN”; “CHÂN LÝ”/“SỰ THẬT”, “SAI LẦM” và “ĐÚNG ĐẮN”... trong Từ điển này. N.D].

Như thế, trái với lý tưởng của Wolff, Hegel không có sự quan tâm chung đến việc dùng một từ trong cùng một nghĩa xuyên suốt các công trình của mình hay thậm chí trong một văn bản riêng lẻ. Có nhiều lý do cho điều này. Lý do rõ ràng nhất là vì ông luôn quan tâm đến lịch sử, nhất là lịch sử Triết học, nên một từ phải được ta tiếp cận trọn vẹn trong các nghĩa được các triết gia tiền bối sử dụng, chẳng hạn, từ *Idee* (“ý niệm”/Anh: “idea”) phải hiểu theo nghĩa của Plato cũng như theo nghĩa của Hegel.

Thứ hai, việc gán nghĩa cho một từ không phải là việc dễ dàng, ngay cả khi có thể đơn giản gán nghĩa hoàn toàn mới cho các từ đã cũ, vì chính quan niệm của Hegel rằng triết gia cần phải đắm mình hoàn toàn trong “bản thân Sự việc” [trong “chủ đề nghiên cứu”] của mình, đã ngăn cấm triết gia làm điều ấy: hầu như triết gia phải “quan sát” từ ngữ tự phát triển các nghĩa riêng của chúng hơn là tùy tiện tuyên bố rằng ta có ý định sử dụng chúng theo cách này hay cách nọ. Và lại, theo Hegel, vì Triết học không có những tiền-giả-định, nên việc một từ sở đắc được ý nghĩa cũng là một bộ phận không thể tách rời của Triết học, chứ không đơn thuần là điều kiện khởi đầu được ta giả định là đã hoàn tất ngay khi ta bắt đầu làm Triết học. Vì thế, một cách chuẩn mực, Hegel bắt đầu bằng cách dùng một từ theo một hay nhiều nghĩa đã quen thuộc của nó, và rồi phát triển nghĩa hay các nghĩa của riêng ông từ nó. Nghĩa mới của từ luôn bao hàm các nghĩa trước đó - trong hình thức đã được “vượt bỏ” -, vì, theo Hegel, kết quả của một diễn trình thời gian hay lô-gíc bao giờ cũng bao hàm cả tiến trình đã dẫn đến kết quả ấy. (Đó là lý do tại sao một từ, dù được cải biến, vẫn sẵn sàng có thể được dùng theo các nghĩa trước đó).

Thứ ba, nghĩa của một từ không chỉ đơn độc phụ thuộc vào từ ấy, mà vào vị trí của nó trong một hệ thống những từ, nhất là những từ tương phản với nó. (Hegel tán thành châm ngôn của Spinoza: “Khẳng định là phủ định”). Để lấy một ví dụ đơn giản trong tiếng Anh: nghĩa của từ “man” thay đổi khi nó tương phản với (1) “beast” hay “animal”, và có lẽ tương phản cả với “God” và “angel”; (2) với “woman”; (3) với “boy”; (4) với “officer”,

v.v., hay (5) với “mouse”. Điều này ngụ ý rằng một từ như từ *Sein* (“tồn tại”/Anh: “being”), từ đầu tiên được xem xét một cách minh nhiên trong Lô-gíc học, không thể giữ nguyên nghĩa ban đầu được gán cho nó, một khi các thuật ngữ khác được du nhập vào. Nghĩa của từ này, và của những từ khác, phát triển khi hệ thống triển khai ra.

Sau cùng, có ba học thuyết của Hegel cho thấy một từ thay đổi nghĩa của nó khi tư duy của ông tiến lên:

(1) Trong một mệnh đề chẳng hạn “Thượng Đế^[11] là tồn tại”, “Thượng Đế là vĩnh hằng” hay “Cái hiện thực là cái phổ biến”, chủ ngữ (“Thượng Đế”, v.v.) không có nghĩa độc lập, cố định, mà được gán nghĩa bởi vị ngữ (“tồn tại”, v.v.) (*HTHTT, Lời tựa; BKT I §31*). Như thế, chủ ngữ phát triển ý nghĩa khi ta tiếp tục áp dụng các vị ngữ khác vào cho nó, hay, nói khái quát hơn, khi ta nói nhiều hơn về nó.

(2) Tư tưởng của Hegel thường tiến lên theo *nhịp ba*; hay, nói khác đi, từ thứ ba của nó là sự khôi phục hạn từ thứ nhất ở cấp độ cao hơn. Cùng một từ thường được dùng cả trong hạn từ thứ nhất lẫn trong hạn từ thứ ba của một bộ ba, trong các nghĩa tách biệt nhau, nhưng liên hệ với nhau một cách có hệ thống: Xem các mục từ “TUYỆT ĐỐI”, “TRỰC TIẾP” (tính, sự) trong Từ điển này, v.v.

(3) Cái phổ biến tự đặc thù hóa thành cái phổ biến, cái đặc thù và cái cá biệt (hay đơn nhất). Như thế, cái phổ biến xuất hiện vừa như là giống (*Gattung*/Anh: genus), vừa như là loài (*Art*/Anh: species) của giống ấy. Vì thế, cùng một từ thường được dùng theo nghĩa “giống” hay “tổng loài” và theo nghĩa riêng biệt (Xem: ví dụ. mục từ “TỒN TẠI”, v.v. trong Từ điển này).

Việc Hegel tái định nghĩa hay “tái cấu trúc” từ ngữ bao hàm một sự tương tác phức tạp giữa nghĩa chuẩn mực hay thông dụng của một từ (trong Triết học lẫn trong ngôn ngữ thường ngày), nghĩa đen có thực hay giả định

của từ, thường ở thì quá khứ (được phát lộ do từ nguyên có thực hay giả định của từ) và luận cứ Triết học. Vì thế, từ *unendlich* (“vô hạn”, “vô tận”) có nghĩa cốt lõi là “không (“un-”) có một kết thúc hay ranh giới (*Ende, finis*)”. Nó được áp dụng đúng chuẩn mực cho cả một chuỗi vô tận (ví dụ: 1, 2, 3, v.v.) hay phạm vi vô tận (không gian vô tận, không có ranh giới, v.v.) và cả cho thần tính vô hạn, phân biệt với thế giới hữu hạn. Thế nhưng, theo Hegel, các cách áp dụng này lại xung đột với nghĩa gốc của từ, vì một Thượng Đế mà tách biệt với cái hữu hạn thì cũng bị giới hạn bởi cái hữu hạn, và ta có thể xử lý một chuỗi hay một phạm vi vô tận bằng cách chia nhỏ nó thành những phần tử hữu hạn. (“1, 2, 3, v.v.” là hữu hạn và bị giới hạn không khác gì “1, 2, 3”). Hegel cũng lưu ý rằng để trở nên vô hạn/vô tận hay không bị giới hạn, cái gì đó không cần phải “cứ tiếp tục mãi như thế”, theo cách nói quen thuộc. Vậy, chỉ có chu vi của một vòng tròn (hay mặt ngoài của hình cầu) là không có một ranh giới hay không đi đến một kết thúc. (“1, 2, 3, 1, 2, 3, 1, v.v.” là không bị giới hạn theo kiểu khác với “1, 2, 3, v.v.” và “1, 2, 3”). Vì thế, khi Hegel tái cấu trúc thuật ngữ “tính/sự vô tận/vô hạn”, ông sử dụng luận cứ Triết học để tách rời hai lớp nghĩa của *unendlich*, và để tổ chức lại từ này (cùng với phần cốt lõi hay nghĩa gốc của nó) cho phù hợp với nghĩa mới hay sự áp dụng mới. Ông cũng sử dụng phương thức tương tự cho nhiều từ khác: ví dụ: *an sich* và *für sich* và, v.v. [Xem: các mục từ “VÔ HẠN”/“VÔ TẬN”... trong Từ điển này. (N.D)].

Việc Hegel khai thác từ nguyên cũng có nhiều nguồn. Trước hết, như ta đã thấy ở trên, để bảo rằng một từ nên được dùng theo nghĩa này hơn là theo nghĩa kia thường phải giả định rằng từ đang bàn có hai hay nhiều hơn những cấp độ ý nghĩa, có thể được dùng để đối lập lại với nhau nhằm chứng tỏ có một sự xung đột hay mâu thuẫn. Nguồn gốc hay nghĩa nguyên thủy được giả định của một từ là thuộc về một lớp ý nghĩa, có *tiềm năng* xung đột với các cách dùng quen thuộc. Hơn nữa, Hegel tin rằng, cũng giống như một kết quả bao giờ cũng chứa đựng cả tiến trình đã dẫn đến kết quả ấy, một từ không bao giờ thoát khỏi những nghĩa trong quá khứ; chúng không ngừng được bao hàm trong nghĩa thông dụng hiện tại của từ ấy. Tuy

nhiên, ông lại không tin rằng nghĩa nguyên thủy hay các nghĩa có từ trước là *cao hơn* các nghĩa về sau. Một niềm tin như thế ắt hoàn toàn đi ngược lại quan niệm của ông rằng bản chất của sự vật nằm ở trạng thái đã hoàn toàn được phát triển của nó hơn là ở trạng thái ban đầu, nằm trong cây sồi hơn là trong hạt sồi. Do đó, ông nhìn nhận rằng mình đang phát triển và hoàn thiện ngôn ngữ hơn là khôi phục sự khởi nguyên của nó. Nhưng, để làm được điều này thường đòi hỏi phải khảo sát các trạng thái trước đây của nó. Trong tinh thần ấy, ông đã đề nghị (nhưng cả hai trường hợp đều sai!) rằng *Urteil* (“phán đoán” có nghĩa là “sự phân chia nguyên thủy” (*Ur-teil*), hay *wahrnehmen* (“tri giác”) có nghĩa là “nắm lấy cái đúng thật” (*wahrnehmen*); ở đây, thật ra ông không nhằm khôi phục lại nghĩa gốc của hai từ này, mà muốn lưu ý đến các *tiềm năng* cho sự phát triển tiếp theo của chúng, vốn còn mặc nhiên trong quá khứ, và, do đó, cũng là cho các ý nghĩa hiện nay. Nhưng, việc ông thường bỏ qua từ nguyên của một từ (chẳng hạn của từ *Moralität*) cho thấy rằng ông chỉ quan tâm đến từ nguyên khi nó chỉ ra một *tiềm năng* mà ông cần phát triển vì các lý do Triết học hơn là vì các lý do từ nguyên học.

Hegel, giống như Schelling, rất ác cảm với những sự đối lập gay gắt vốn là đặc trưng của Triết học Wolff và của “giác tính” (*Verstand*) thời Khai minh nói chung. Ông xem việc vượt qua những sự đối lập như thế, chẳng hạn giữa giác tính và giác quan, như là nhiệm vụ trung tâm của Triết học. Ông tiếp cận những sự đối lập khác nhau bằng nhiều cách khác nhau, nhưng một chiến lược tiêu biểu là đề xuất rằng ở các điểm cực độ của chúng, các cái đối lập chuyển hóa sang nhau. Chẳng hạn, nếu cái gì là hoàn toàn “*bên trong*” (tức, tiềm tàng và chưa phát triển), thì cũng là cái gì hoàn toàn “*bên ngoài*” (tức, chỉ được nhận thức từ người quan sát ở bên ngoài). Nói chung, ông ngần ngại khi bảo rằng cái gì đó có đặc điểm nhất định khiến nó loại trừ hoàn toàn cái đối lập hay phủ định đặc điểm ấy. Vì thế, ông bác bỏ những sự lưỡng phân kiểu Wolff và Kant như *tiên nghiệm-hậu nghiệm*, *phân tích-tổng hợp*, v.v., ít ra là trong chừng mực những sự lưỡng phân ấy đòi hỏi sự vật phải *hoặc là* tiên nghiệm, phân tích, v.v. *hoặc là* hậu

nghiệm, tổng hợp, v.v., chứ không phải cả hai cùng với nhau (xem *BKT I* §12).

Một trong những sự lưỡng phân được Hegel ra sức vượt qua là sự lưỡng phân giữa tính chủ quan và tính khách quan hay giữa tư duy và sự vật. Triết học, theo truyền thống, thường phân biệt giữa các thuật ngữ được áp dụng cho sự vật (“tồn tại”, “nhân quả”, v.v.) và các thuật ngữ được áp dụng cho tư tưởng hay diễn ngôn của ta: “chân lý”, “biện chứng”, “mâu thuẫn”, “khái niệm”, “phán đoán”, “suy luận”, v.v. Một đặc điểm nổi bật của việc tái cấu trúc ngôn ngữ của Hegel là việc ông chuyển trao toàn diện những thuật ngữ chủ quan vào trong lĩnh vực khách quan: sự vật, cũng như khái niệm, đều có thể là “đúng thật”, “mâu thuẫn”, “phán đoán”, v.v. Sự chuyển trao này có những tiền lệ, chẳng hạn, trong thuyết Plato-mới và Böhme, cũng như trong việc áp dụng hàng ngày từ “hợp lý” (*vernünftig*/Anh: “rational”) cả cho tư tưởng lẫn cho sự kiện khách quan. Chỉ có điều, Hegel tiến hành việc làm này một cách có hệ thống và tự giác hơn nhiều so với các vị tiền bối. Đó là hệ quả của một chủ trương trung tâm trong “thuyết duy tâm” của ông, của niềm tin rằng tư tưởng không tách biệt với sự vật, trái lại, thấm đẫm ở trong sự vật và chịu trách nhiệm đối với bản tính và sự phát triển của sự vật.

KẾT LUẬN

Những tình tiết phức tạp trong tiếng Đức của Hegel khiến cho ngay cả người bản ngữ cũng thấy khó giải tỏ. Nhưng, những khó khăn ấy càng nhân lên bội phần đối với người sử dụng tiếng Anh. Một từ tiếng Đức quan trọng thường có một dãy nghĩa và cách sử dụng mà không có một từ tiếng Anh duy nhất nào có thể tương ứng một cách chính xác được: chẳng hạn, từ *Bestimmung* (“sự quy định”/Anh: “determination”) vừa chỉ hiện trạng của sự vật, vừa chỉ “đích đến” và “vận mệnh” tương lai của nó. Ngay cả khi một từ tiếng Đức có được một từ tiếng Anh tương đương có thể chấp nhận

được, thì lịch sử và từ nguyên (có thật hay giả định) cũng có thể rất khác với lịch sử và từ nguyên của từ tiếng Anh: không một sự phiên dịch nào có thể buộc từ “judge” và “judgment” trong tiếng Anh phục tùng những cuộc “thao diễn” của từ *urteilen* và *Urteil* dưới tay Hegel! Tình hình càng trở nên phức tạp hơn nhiều, nếu từ tiếng Đức, cho dù có trực tiếp phái sinh từ tiếng La-tinh hay Hy Lạp hay không, vẫn chịu ảnh hưởng bởi từ La-tinh hay Hy Lạp đối ứng trong sự phát triển trước đó, và/hoặc trong cách sử dụng của Hegel về từ này: ta không thể hiểu, chẳng hạn, cách Hegel dùng từ *Schicksal* (“định mệnh”/Anh: “fate”) nếu không biết chút gì về hàng loạt từ Hy Lạp có liên quan đến khái niệm này. Vì thế, trong Từ điển này, tôi thường quy chiếu đến các từ tiếng Đức được Hegel dùng và đến việc ông dùng chúng. Tôi sẽ mô tả một số khía cạnh trong việc sử dụng thông thường, rồi trong sự phát triển lịch sử của chúng, và về lịch sử sử dụng trong lĩnh vực Triết học trước đây, nhằm cố gắng cho thấy các lớp nghĩa đã cung cấp tư liệu cho sự phát triển riêng của Hegel. Tôi cũng sẽ thường xuyên xem xét các cách sử dụng của từ La-tinh hay Hy Lạp tương ứng ^[12]. Thông tin này, tất nhiên, không bảo đảm một sự thấu hiểu trọn vẹn các văn bản của Hegel, nhưng thường là một tiền đề cần thiết.

M. I.

[1] Thư cho Voss năm 1805 (Letters, tr. 107). Luther dịch Kinh Thánh sang tiếng Đức, và Voss dịch *Odyssey* (1781) và *Iliad* (1793). (N. D).

[2] Nominative, accusative, genitive or possessive, dative (dịch theo *Từ điển thuật ngữ ngôn ngữ học đối chiếu Anh-Việt; Việt-Anh*, Cao Xuân Hạo và Hoàng Dũng, NXB Khoa học Xã hội, 2004. [N.D].

[3] Xem: W. Whewell, trong *The Philosophy of the Inductive Sciences, founded upon their History* (Ấn bản 2, London, Parker, 1847), II, tr. 486: “Trong các ngôn ngữ hiện đại của châu Âu,

tiếng Đức có sự thuận tiện lớn nhất trong việc kết hợp từ; và vì thế các tác giả khoa học trong ngôn ngữ này có thể phát minh những thuật ngữ vốn không thể bắt chước trong các ngôn ngữ Âu châu khác”.

[4] *The New Science of Giambattista Vico*, T. G. Bergin và M. H. Fisch dịch từ ấn bản thứ ba (1744), (Ithaca, NY and London: Cornell University Press, 1948), §445. Vico nói thêm rằng tiếng Đức “chuyển đổi được hầu hết những tên gọi từ các ngôn ngữ nước ngoài sang ngôn ngữ của họ” (§445), rằng nó là “ngôn ngữ mẹ (bởi các nước ngoài không bao giờ xâm nhập để cai trị họ được)”, trong đó “các nguồn gốc [của từ] đều là đơn âm” (§452), và rằng nó “bảo tồn nguyên vẹn các nguồn gốc anh hùng ca - thậm chí đến mức quá khích -, và đó là lý do... tại sao các từ Hy Lạp phức hợp có thể được chuyển sang tiếng Đức một cách đầy may mắn, nhất là trong thi ca” (§471). Thời kỳ “anh hùng ca” của ngôn ngữ, theo Vico, có tiền thân là thời kỳ “thần linh” của những ký hiệu “thâm lặng” và “các biểu trưng tự nhiên” - các thánh tự (hieroglyphs) hay ý tự (ideograms) -, và được nối tiếp bằng thời kỳ “con người”, được lý trí và quy ước thống trị. Herder thảo luận về “tính căn nguyên” của các ngôn ngữ, chẳng hạn, trong *NGNN*, nhất là III. Trong *DVCDTĐ*, IV, Fichte cho rằng tiếng Đức, tương phản với các ngôn ngữ La-tinh, là một ngôn ngữ căn nguyên. Xem thêm: I. Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (London: Hogarth, 1976).

[5] Leibniz diễn đạt quan điểm của ông trong hai luận văn viết bằng tiếng Đức: “Admonition to the Germans on the Improvement of their Understanding and language, with an added Proposal for a Philo-germanic Society” (1682-3, nhưng công bố vào năm 1846), và “Timely Thoughts concerning the Use and Improvement of the German Language” (1697, công bố năm 1717). Fichte, trong *DVCDTĐ*, IV, phản nản về việc sử dụng các từ gốc La-tinh như *Humanität*, *Popularität* và *Liberalität*. Trong Lời tựa cho ấn bản thứ II của *KHLG*, Hegel bảo rằng “ta nên hấp thu một số từ có nguồn gốc từ tiếng nước ngoài khi chúng đã thông dụng và đã có “quyền công dân” trong Triết học”. Xem thêm Blackkall (1959), Ch. I.

[6] Về đề tài này và trong Từ điển này, tôi sử dụng Hoffmeister (1955), Eucken (1879), G. Drosdowski, *Das Herkunftswörterbuch: Etymologie der deutschen Sprache* (“Từ điển từ nguyên của tiếng Đức”), Duden Vol. VII (Ấn bản 2, Mannheim, Vienna, New York: Duden, 1989; và về sự phát triển ở thế kỷ XVIII, Blackwell (1959).

[7] Về các nhà Plato-mới, các môn đệ hậu kỳ của Plato (dù họ cũng chịu ảnh hưởng mạnh bởi Aristoteles), xem mục từ NHỊP BA (TRIADS) trong Từ điển này; xem thêm A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism* (Oxford: Clarendon, 1990).

[8] Ông bác bỏ, chẳng hạn, đề nghị của Philipp von Zesen về *Zeugemutter* (nghĩa đen: “mẹ sáng tạo”) cho từ *Natur* gốc La-tinh, và từ *Unterlage* (“cái nằm bên dưới, cơ sở, cơ chất”) cho từ La-tinh *subjectum*.

[9] Eucken (1879), tr. 139 và tiếp, cho rằng Kant thiếu động cơ quan trọng cho việc quan tâm đến ngôn ngữ Triết học, vì ông bác bỏ niềm tin thời Khai minh (của Mendelssohn chẳng hạn) rằng các cuộc tranh luận Triết học kỳ cùng chỉ là ngôn từ, và Kant cho rằng có những sự bất đồng Triết học mang tính thực chất, phi-ngôn-từ.

[10] Một số triết gia hiện đại cũng có ác cảm với từ đồng nghĩa. J. L. Austin, trong *Sense and Sensibilia* (Oxford: Clarendon, 1962), IV, phân biệt “look”, “seem” và “appear” bằng từ nguyên học theo cách của Hegel.

[11] Trong Từ điển này, cũng như ở những nơi khác, chúng tôi chủ trương dịch từ *Gott* (Anh: God) là “*Thiên Chúa*” trong văn cảnh minh nhiên về tôn giáo, tín ngưỡng Kitô giáo, và dịch là “*Thượng Đế*” như một thuật ngữ Triết học, theo nghĩa “Thượng Đế của triết gia” (BVNS).

[12] Tôi đã hưởng lợi nhờ tham khảo F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon* (New York and London: New York University Press, 1967); và J. O. Urmson, *The Greek Philosophical Vocabulary* (London: Duckworth, 1990).

ĐÔI NÉT VỀ HEGEL



Giới thiệu đôi nét về một triết gia thường cho ta cảm tưởng phải tìm hiểu về cuộc đời của triết gia ấy. Nhưng, giới thiệu Hegel theo cách ấy có thể tỏ ra không phù hợp. Không chỉ vì cuộc đời Hegel (giống như của nhiều triết gia khác) tương đối ít biến cố, chỉ dành hầu hết thời gian để đọc và viết, mà còn vì bản thân Hegel, về tính khí lẫn xác tín, không thích để cho những tình tiết đặc thù trong đời sống và nhân cách được phép can thiệp vào tư tưởng Triết học. Về tính khí, ông cực kỳ có tinh thần khách quan, từ thời trai trẻ đã hiến mình cho việc học tập, nghiên cứu công trình của những người khác cũng như các khuynh hướng văn hóa của thời đại ông^[1]. Ông tin rằng chỉ sau khi có được học vấn sâu rộng mới có thể có phần đóng góp độc đáo của riêng mình. Vì thế, Hegel là một trong những triết gia có học nhất, với kiến thức mênh mông về nghệ thuật, văn chương, tôn giáo, Triết học, đời sống chính trị và các ngành khoa học, thuộc thời ông lẫn của các thời đại trước đây.

Nhưng, Hegel cũng tin rằng triết gia, ngay cả sau khi đã làm chủ được những kỹ năng và có đủ kiến thức cần thiết để thi thố, cũng không nên chỉ chuyên chú lo cho phần đóng góp của riêng mình. Nghề nghiệp của triết gia đơn giản là “quan sát” sự phát triển của “bản thân Sự việc” [tức “chủ đề nghiên cứu”], rồi tường thuật lại những tìm tòi của mình cho người đọc. Bằng cách ấy, Hegel tin rằng mình có thể tránh được sai lầm. Bởi “bản thân Sự việc” thì không thể lầm lẫn, nên chỉ có những ý kiến mang nét đặc thù cá nhân của triết gia mới có thể du nhập sự sai lầm, và vì thế, cần phải loại bỏ càng nhiều càng tốt. Khi phê phán quan điểm của những người khác, mục đích của ông không phải là để tự thể hiện mình như là kẻ chiến binh

ủng hộ cho một phía, đem quan niệm của riêng mình đối chọi lại quan niệm của những người khác, mà nhằm cho thấy quan niệm của đối phương phát triển thành quan niệm của chính ông *như thế nào*, và, vì thế, quan niệm của đối phương hình thành một bộ phận hay một giai đoạn của quan niệm phổ biến hay bao trùm mà Hegel muốn là người đại diện. Ít có người đọc nào của Hegel chia sẻ niềm tin của ông rằng bản thân Sự việc lại (tự) “vận động” hay phát triển mà không cần sự trợ giúp của ông, hay tin rằng có thể hoàn toàn tránh được tính phe phái bằng cách tích hợp mọi quan niệm hữu lý thành một toàn bộ nhất quán. Nhưng, hầu như ai cũng đồng ý rằng quá thật, ở mức độ đáng kể, Hegel đã loại bỏ tính cách riêng của ông ra khỏi những công trình của mình. Giống như ta thường nói về Thượng Đế và Shakespeare, ta có thể nói rằng Hegel vừa là bất kỳ ai, vừa không phải là một ai cả!^[2] Chi tiết trong cuộc đời ông dường như không có chút gì hệ trọng đối với tư tưởng của ông hết.

Tuy vậy, Hegel cũng nhấn mạnh rằng không ai có thể “nhảy ra khỏi” thời đại mình, và, cũng như bất kỳ triết gia nào khác, ông mang đậm dấu ấn của thời đại (và địa phương) nơi ông từng sống. Ngay cả tham vọng muốn làm chủ tính toàn thể của tri thức nhân loại cũng đặt ông vào đầu thế kỷ XIX hơn là trong thế kỷ XX. Hoàn cảnh chính trị, văn hóa và trí tuệ, trong đó ông tìm thấy chính mình, cũng ảnh hưởng đến tri thức mà ông có được, đến cách thức ông tiếp cận tri thức ấy và cả phương hướng để ông phát triển nó.

Thời đại của Hegel là thời đại không chỉ của sự gây men về chính trị và văn hóa, mà còn của những thành tựu Triết học khổng lồ. Điều này gồm ba xu hướng chính. Trước hết, trong thời ấu thơ và trai trẻ của Hegel, Immanuel Kant đã hoàn thành những công trình quan trọng nhất của mình. Chúng tạo cảm hứng cho số đông những người Đức trẻ tuổi hăng hái công bố những công trình của chính họ, nhằm quảng diễn, phát triển và/hoặc phê phán Kant. Các hệ thống Triết học và các nỗ lực phê phán các hệ thống ấy nối đuôi nhau ra đời thật nhanh chóng. Thứ hai, các trào lưu Triết học, hơn

hắn các nơi khác ở châu Âu, đan quện với các bước phát triển về văn chương và các ngành văn hóa khác. Những biểu hiện rõ rệt nhất của điều này là phong trào *Sturm und Drang* (nghĩa đen: “Bão táp và Xung kích”)^[3], và muộn hơn, là phong trào lãng mạn. *Sturm und Drang* là phản ứng chống lại thuyết duy lý thời Khai minh (trong đó có Kant) trong văn học, mỹ học, tôn giáo, lịch sử, v.v. Giống như Hegel đã làm sau này, phong trào ấy làm nổi bật nhu cầu phải vượt qua những sự lưỡng phân gay gắt của “*Giác tính*” (*Verstand/Anh*: understanding): chẳng hạn, giữa lý tính và tình cảm, cũng như giữa tư duy và cảm quan. Phần lớn những khuôn mặt lãnh đạo - Hamann, Herder, Goethe thời trẻ, và, ở ngoài lề là Schiller - đều đi hai chân giữa văn học và Triết học. Phái lãng mạn - F. von Schlegel, Novalis, v.v. - đều là bằng hữu của Fichte và Schelling, và các tác phẩm của họ đều được gợi hứng bởi nhãn quan Triết học và áp ủ tham vọng Triết học. Nhiều tác giả khác - không dễ dàng xếp hàng vào hai loại trên như Lessing, Hölderlin, v.v. - cũng tiêu biểu cho xu hướng muốn kết hợp giữa Triết học và văn hóa nói chung. Thứ ba, trong thời kỳ này, nhiều triết gia tiền bối được hồi sinh, in ấn, phiên dịch, tái diễn giải hay cải biến: Plato^[4], Plotinus^[5], Proclus^[6], Böhme và phái huyền học^[7] và Spinoza^[8] chỉ là những ví dụ nổi trội nhất. Nước Đức trong thời kỳ này trải nghiệm sự hồi sinh của nền học thuật cổ điển có thể sánh ngang với thời Phục Hưng Ý. Sự am tường xuất sắc về tiếng Hy Lạp và La-tinh đã cho phép Hegel tận hưởng được thế mạnh này.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel sinh năm 1770 ở Stuttgart, thủ phủ của công tước Württemberg, ở vùng Schwaben miền Nam Đức và là một trong nhiều quốc gia nhỏ bé của nước Đức bị phân liệt thời bấy giờ. (Suốt đời, ông giữ nguyên giọng nói rất nặng vùng Schwaben và nhiều đặc điểm của phương ngữ này). Ông là con đầu của một viên chức phục vụ cho Công tước, là hậu duệ của những người tị nạn Tin Lành di cư từ nước Áo Công giáo sang vùng Württemberg theo giáo phái Luther. Tình yêu thương của ông đối với cô em gái, Christiane, đã ảnh hưởng và đồng thời chịu ảnh

hưởng từ việc ông đọc bi kịch *Antigone* của Sophocles. Ông học ở trường trung học địa phương và tìm hiểu lịch sử, thần học và các môn cổ điển. Ông chăm chỉ, có phương pháp và trí nhớ tốt, nhưng không tỏ ra có năng khiếu đặc biệt.

Vào năm 1788, Hegel vào Chủng viện thần học ở Tübingen, mong trở thành mục sư giáo phái Luther. Ở đây, ông kết thân với Hölderlin, một trong những thi sĩ Đức lớn nhất (và có óc Triết học nhất), và với Schelling, trẻ hơn Hegel năm tuổi, nhưng xuất sắc hơn nhiều. Bạn học đương thời gọi ông là “*ông cụ*”, do vẻ cần cù, cục mịch của ông. Nhưng, ông không chỉ được kích thích bởi các công trình của Kant, mà còn bởi sự bùng nổ của Cách mạng Pháp vào năm 1789, và cùng với Hölderlin và Schelling đi trồng “Cây Tự do” để chào mừng Cách mạng (dù trái ý của lãnh đạo Chủng viện). (Ông sớm đánh mất nhiệt tình cách mạng, nhưng, tuy ông phê phán cuộc Đại Khủng bố trong *HTHTT*, ông suốt đời vẫn tin rằng cách mạng là giai đoạn cần thiết trong sự lớn mạnh của nhà nước hiện đại, và niềm tin này không bao giờ có thể bị xóa bỏ hoàn toàn bởi phong trào bảo hoàng khôi phục chế độ cũ). Ông cũng chia sẻ nhiệt tình của Hölderlin đối với xã hội, văn hóa và Triết học Hy Lạp cổ đại, nhưng, khác với Hölderlin - bị mất trí vào đầu những năm 1800 -, Hegel về sau đi đến cách nhìn tỉnh táo hơn về triển vọng hồi sinh “đời sống đạo đức” Hy Lạp ở nước Đức hiện đại^[9]. Ông hoàn tất chương trình học thần học, nhưng quyết định rằng sứ mệnh của ông là ở trong Triết học hơn là giáo hội^[10].

Rời Chủng viện vào năm 1793, Hegel theo thói thường, tìm chỗ làm việc như là một gia sư. Ông tìm được việc trong một gia đình quý tộc ở Bern, thành phố Thụy Sĩ nói tiếng Đức. Ông không hài lòng với công việc và không có thiện cảm với giới quý tộc Bern, nhưng việc có cơ hội sử dụng thư viện tốt cho phép ông nghiên cứu Gibbon, Montesquieu, Kant, Herder, v.v. và viết một số ghi chú và luận văn về “tôn giáo dân gian” cũng như về Kitô giáo^[11]. Vào năm 1796, ông nhận được ghế gia sư ở Frankfurt, nhờ sự

giúp đỡ của Hölderlin cũng đang làm gia sư ở thành phố này^[12]. Ở đây, ông đào sâu các nghiên cứu thời kỳ ở Bern, soạn được bài luận văn có chất lượng là *TTKT* (“*Tinh thần của Kitô giáo và số phận của nó*”). (Ngoài những bài viết được tôi nhắc đến trong mục từ về “*Các tác phẩm thần học thời trẻ*” (*THTT*), Hegel còn viết một số bình luận, chú giải về đạo đức học của Kant và về quyển “*Inquiry into the Principles of Political Economy*” của Sir James Stewart^[13].

Năm 1799, cha ông mất, để lại một phần thừa kế nhỏ, đủ giúp ông không cần làm gia sư nữa. Cùng năm ấy, Fichte bị tố cáo theo chủ nghĩa vô thần và bị buộc phải rời Jena lên Berlin. Schelling nối chiếc ghế giáo sư của Fichte để lại và từ nay là một ngôi sao đang lên của nền Triết học Đức. Vào năm 1801, Schelling giúp Hegel trở thành *Privatdozent* ở Đại học Jena, một chức giảng viên không có lương và sống nhờ tiền học phí đóng góp của các dự thính viên. Ông nhận chức vụ này do áp lực của luận án tiến sĩ, khét tiếng với nhan đề “*Về quỹ đạo của các hành tinh*” (1801), trong đó ông cố chứng minh rằng chỉ có bảy hành tinh mà thôi^[14]. Cùng năm, ông công bố tác phẩm đầu tay: “*Sự khác biệt giữa hệ thống Triết học của Fichte và của Schelling*” (*KBFS*), nhận được sự tán đồng của Schelling như là một nghiên cứu về Triết học của mình. Schelling đảm bảo sự cộng tác của Hegel trong tờ “*Tạp chí Phê phán Triết học*” (*TCPP*), và Hegel đã công bố ở đây một số luận văn và bài điểm sách quan trọng.

Vào thời điểm này, Hegel là người được Schelling bảo trợ và ông đã sử dụng hầu như cùng một hệ thuật ngữ. Vì thế, Schelling và nhiều người khác có xu hướng xem ông như là môn đệ và người phụ tá của Schelling^[15]. Nhưng, điều này sớm tỏ ra là không phải như thế. Đặc biệt, những bài giảng của Hegel ở Jena - về Lô-gíc học, pháp quyền tự nhiên, lịch sử Triết học, v.v. - khác biệt đáng kể về chủ đề, nội dung và phong cách so với công trình của Schelling, và thể hiện những phác họa cơ bản cho hệ

thống sau này của ông^[16]. Quan hệ giữa ông và Schelling xấu dần đi, và vào năm 1803, Schelling rời Jena, nhận ghế giáo sư tại Würzburg.

Hegel trở thành phó giáo sư vào năm 1805, và vẫn ở lại Jena để viết “*Hiện tượng học Tinh thần*” (*HTHTT*). Tác phẩm này hoàn tất vào năm 1806, đúng vào khoảng thời gian Napoléon đánh bại quân Phổ ở Jena (và Hegel bị đuổi khỏi chỗ trọ vì dan díu với bà vợ ông chủ nhà!). Nhưng ông đã rời Jena vào lúc ra mắt quyển *HTHTT* vào năm 1807. Hegel, giống như Goethe, đã nhìn Napoléon như là “Tinh thần thế giới đang ngồi trên lưng ngựa”, như là nhà giải phóng vĩ đại. Khi đại học đóng cửa do bị Pháp chiếm đóng, ông xuống Bamberg vùng Bayern, và, trong một năm, ấn hành *Bamberger Zeitung*, một nhật báo ủng hộ Napoléon^[17]. (Suốt đời, Hegel đọc báo tiếng Pháp và tiếng Anh cũng như tiếng Đức và viết nhiều bài về những vấn đề thời sự).

Năm 1808, ông được cử làm hiệu trưởng trường trung học ở Nuremberg, và giảng dạy Triết học ở đó, các bài giảng ngày nay được công bố với tên gọi “*Dự bị Triết học*” (*DBTH*). Năm 1811, Hegel cưới Marie von Tucher, trẻ hơn ông 22 tuổi, con gái của một gia đình quý tộc. Cuộc hôn nhân hạnh phúc và hai người con trai đều thành đạt. (Năm 1817, hai ông bà nhận người con trai ngoài giá thú từ thời ở Jena là Ludwig Fischer Hegel, ông này mất năm 1831, cùng năm với Hegel). Giữa năm 1812 và 1816, ông công bố *Khoa học Lô-gíc (KHLG)*, giúp ông có ghế giáo sư thực thụ tại Heidelberg. Tại đây, ông công bố ấn bản đầu tiên của bộ *Bách khoa thư các Khoa học Triết học (BKT)*.

Sự quan tâm của Hegel dành cho sinh viên và các trách vụ hành chính của chức vụ cũng như danh tiếng của ông như là triết gia đã giúp ông được mời nhận ghế giáo sư tại đại học Berlin, một đại học còn tương đối trẻ, và ghế giáo sư còn trống sau khi Fichte qua đời vào năm 1814. Ở Berlin, Hegel công bố *Các Nguyên lý của Triết học Pháp quyền (THPQ)*, công bố ấn bản mở rộng của bộ *Bách Khoa Thư* vào năm 1827 và ấn bản lần thứ ba

vào năm 1830. Nhưng ông dành phần lớn thì giờ cho các trách nhiệm hành chính ngày càng tăng lên, và trên hết, là giảng dạy về Lô-gíc học, Pháp quyền tự nhiên, Triết học về Tự nhiên, Triết học về Tinh thần, nghệ thuật, tôn giáo, lịch sử và lịch sử Triết học. (Ông cũng thích chơi đánh bài, du lịch và xem kịch và opera).

Hegel vốn không phải là người giảng bài hấp dẫn: giọng Schwaben nặng nề, chậm chạp, bị ngắt quãng bởi thường xuyên hắng giọng và ho, trong khi không rời mắt khỏi bản thảo bài giảng. Cách giảng dạy của ông (cũng giống như học thuyết của ông) không có mấy tính chất “Socrates”. Ông không hoan nghênh các câu hỏi hay bình luận từ cử tọa. Cử tọa - cũng như bản thân ông - được yêu cầu “đắm mình” vào “bản thân Sự việc”. Chỉ sau khi đã học hành lâu dài và vất vả, người học mới có đủ tư cách đặt những câu hỏi nhạy cảm và nêu các bình luận thích hợp. Tuy nhiên, trí tuệ thâm sâu, kiến thức quảng bác, lòng say mê hiển nhiên đối với Triết học cũng như những ứng biến luôn đầy cảm hứng đã đảm bảo cho ông có được một cử tọa rộng rãi, thường đến từ nhiều vùng khác của nước Đức^[18]. Hegel công bố nhiều luận văn trong những năm ở Berlin. Không kể bài luận văn dài đả kích *English Reform Bill* năm 1831^[19], chủ yếu xuất hiện trong *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (Niên giám Phê phán Khoa học) do Hegel cùng với các bạn hữu như Gans, Marheinecke, Forster, v.v. chủ trương từ 1827. *Niên giám* cũng là nơi tồn trữ nhiều bài luận văn về W. von Humboldt, Solger và Hamann^[20].

Hegel qua đời vào cuối năm 1831 do nạn dịch tả đang tràn qua khắp nước Đức, và ông được an táng ở Berlin, bên cạnh Fichte. Ông mất vào lúc đang ở đỉnh cao của danh vọng, được thừa nhận rộng rãi như là triết gia lớn nhất ở nước Đức. Ít ngày sau khi ông qua đời, gia đình ông đã giúp hình thành một *Verein von Freunden des Verewigten* (“Hội những người bạn của kẻ quá cố”), gồm các môn đệ và những người theo ông, nhằm ấn hành các công trình, bao gồm cả các bài giảng được họ xem là cần phải bổ sung vào

bức tranh chung về hệ thống của ông gồm các tác phẩm đã công bố. Đã ra mắt được 21 tập, với nhiều nhà ấn hành khác nhau, trong quãng thời gian từ 1832 đến 1845.

Tuy nhiên, ngay lúc sinh thời, Hegel đã phải đón nhận nhiều sự phê phán, và càng tăng nhanh sau khi ông mất. Đáng chú ý nhất trong số đó lại là Schelling, đã phê phán quan niệm của Hegel về “Sự vận động của khái niệm”, và cũng tự nhận rằng mình mới là người khai sinh ra phương pháp được Hegel sử dụng. Vào năm 1841, Schelling được chính quyền Phổ mời giảng dạy ở Berlin, với hy vọng sẽ có người làm đối trọng với sự cấp tiến về thần học và chính trị của các nhà Hegel “trẻ”. Các bài giảng xoay quanh “Triết học về sự khả thị”, và Schelling cho rằng Hegel (cũng giống như Schelling thời trẻ) đã đề xướng một nền Triết học “phủ định/tiêu cực”, chỉ quan tâm đến khả thể về mặt khái niệm (“cái là gì”/ *das Was*/Anh: “the what”) của sự vật. Schelling đề nghị cần phải bổ sung cho điều này bằng một nền Triết học “khẳng định, tích cực”, vạch rõ “sự hiện hữu” (*Existenz*) hay “cái rằng là” (*das Dass*/Anh: “the that”) của sự vật. Cử tọa nghe Schelling gồm cả Engels, Bakunin, Burckhardt, Savigny, Ranke và Kierkegaard. Nhưng, loạt bài giảng đã không thành công và cử tọa của Schelling ngày càng mỏng dần, bỏ rơi ông trong tuổi già cay đắng cho đến khi ông mất vào năm 1854^[21].

“Chủ nghĩa” hay “trường phái” Hegel sớm đánh mất vị trí ở các đại học Đức một phần vì bị phê phán ngày càng nhiều, phần khác vì yêu sách công khai của ông hưởng đến tính toàn thể và chung cuộc của nó dường như bị xói mòn bởi sự lớn mạnh nhanh chóng của các khoa học thường nghiệm, nhất là các ngành khoa học tự nhiên, và phần khác nữa vì chủ nghĩa cấp tiến đang gia tăng trong số những đại biểu giàu tài năng nhất như Feuerbach và Marx, khiến hai người không được giữ các chức vụ trong đại học. Những người theo Hegel cũng sớm rơi vào chỗ bất đồng về di sản đầy tham vọng của ông, và phân chia thành phái Hegel “già” hay “cánh hữu” (Göschel, v.v.), phái “giữa” (Rosenkranz, Erdmann, v.v.) và phái “trẻ” hay

“cánh tả” (Strauss, Michelet, Ruge, Vischer, v.v.). Sự phân loại này, một mặt, dựa vào việc có thể diễn giải Hegel như là người ủng hộ sự chính thống về tôn giáo và chính trị hay là không, và mặt khác, phải chăng bản thân người theo Hegel là bảo thủ về chính trị và tôn giáo. Cánh hữu tiếp tục công bố trong *Niên giám Phê phán khoa học* do Hegel thành lập, còn cánh tả tập hợp trong *Hallische Jahrbücher* (“Niên giám Halle”), do Ruge và Echtermeyer ấn hành từ năm 1838.

Marx, nổi tiếng nhất trong những người theo Hegel, đã cải biến học thuyết Hegel thành chủ nghĩa duy vật lịch sử, cho rằng Triết học, xét như là Triết học, đã đi đến chỗ cáo chung cùng với hệ thống của Hegel. Nhưng, ảnh hưởng của Hegel lan rộng sang nhiều nhà tư tưởng quan trọng khác, những người tuy không phải là những nhà Hegel trọn vẹn, nhưng thừa hưởng những phương diện hệ trọng trong tư tưởng của ông. Ở Đức, Dilthey, một học giả về Hegel, được xem như “nhà lịch sử văn hóa lớn nhất từ sau Hegel”, đã tận dụng quan niệm của Hegel về “tinh thần khách quan” trong nghiên cứu của ông về các sản phẩm văn hóa, và chia sẻ niềm tin của Hegel rằng “con người chỉ tìm thấy chính mình thông qua lịch sử”^[22]. Ảnh hưởng của Hegel cũng lan khắp châu Âu: ở Ý, nhất là nơi Croce và Gentile, ở Anh với Bradley, Bosanquet, Mc Taggart; ở Đan Mạch (đỉnh cao là Kierkegaard, người “mang vết sẹo” từ sự xung đột với “hệ thống” nói chung và “hệ thống của Hegel” nói riêng), ở Pháp (Meyerson, Sartre). Ở Hoa Kỳ (W. T. Harris, Peirce, Royce), Hegel lưu lại dấu ấn trên thuyết dụng hành (pragmatism).

Từ sau khi Hegel qua đời, còn rất ít triết gia là môn đệ thuần thành của hệ thống Hegel, và ngày nay không còn có thể làm một nhà Hegel thuần khiết, giống như - theo cách nhìn của Hegel - khó ai có thể là một nhà Plato trăm phần trăm. Nhưng, tư tưởng của Hegel, giống như của Plato, đã có tác động sâu đậm, và thường gây bất ngờ, đối với những người theo ông lẫn đối với những triết gia khác, cũng như đối với cả những người thuộc các bộ môn khác, nói riêng là thần học và các ngành khoa học xã hội và chính trị.

Dù sao, để đánh giá đầy đủ về ảnh hưởng của Hegel, ta cần phải hiểu chính ông đã. Và, để làm điều này, ngoài nhiều việc khác, ta cần biết ít nhiều về sự phức tạp của ngôn ngữ ông. Vì thế, trong Từ điển này, tôi nói tương đối ít về các nhà tư tưởng chịu ảnh hưởng của Hegel, hay lịch sử về sau của những thuật ngữ được ông dùng, trái lại, nói nhiều hơn về những nhà tư tưởng (cả Đức lẫn không phải Đức) đã góp phần định hình ngôn ngữ và các khái niệm của ông và về sự sử dụng sáng tạo của riêng ông đối với những gì ông đã được thừa hưởng từ họ. Hegel đề nghị rằng các tác phẩm hậu kỳ của Plato nên được mở đầu bằng câu đã được Dante đặt trên cổng vào Địa ngục: “Những ai vào đây hãy từ bỏ hết mọi hy vọng!”. Hegel không có ý bảo rằng ta đừng đọc những tác phẩm ấy nữa: giá trị Triết học của chúng, theo ông, tỉ lệ thuận với độ khó của chúng. Các công trình của Hegel cũng khó tương tự! Nhưng Từ điển này được biên soạn với niềm tin rằng người đọc không cần phải từ bỏ mọi niềm hy vọng trong việc hiểu chúng, và, giống như Dante, có thể tái xuất hiện sau khi được làm giàu thêm từ chúng.

M. I.

[1] Rudolf Haym, trong một trong những quyển sách hay nhất về Hegel: *Hegel und seine Zeit* “Hegel và thời đại ông” (Berlin: Gaertner, 1857), nhấn mạnh tính khách quan cực độ và kéo dài suốt đời của Hegel.

[2] J. L. Borges, “*Everything and Nothing*” trong *Labyrinths* (Harmondsworth: Penguin Books, 1970) tr. 284-5.

[3] Xem R. Pascal, *The German Sturm und Drang* (Manchester: Manchester University Press, 1953).

[4] Về ảnh hưởng của Plato trong thời kỳ này, xem J.-L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)* (Paris: Beauchesne, 1979), và G. W. F. Hegel, *Leçons sur Platon, 1825-1826*, J.-L. Vieillard-Baron dịch và giới thiệu (Paris: Aubier, 1976).

[5] Creuzer, bạn và đồng nghiệp của Hegel tại Heidelberg, ấn hành, dịch và bàn luận một số phần của Plotinus. Ấn bản hoàn chỉnh của ông chỉ ra đời sau cái chết của Hegel, vào năm 1835.

[6] Proclus được Creuzer (1820-5) ấn hành và bởi một người bạn khác của Hegel là Cousin (1820-7). Cả hai ấn bản đều có lời đề tặng cho Hegel và Schelling. Trong tự truyện của mình, Creuzer cho biết đã được Hegel trợ giúp trong việc ấn hành. Chi tiết hơn, xem E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance* (ấn bản lần 2, Oxford: Clarendon, 1980), tr. 192 và tiếp, và, trong tiếng Đức, công trình tiên phong của W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1972).

[7] Về Böhme và Huyền học, xem “Ngôn ngữ Hegel” ở đầu Từ điển, mục: *Sự phát triển của tiếng Đức Triết học*.

[8] Trong bài viết về Spinoza trong *Dictionnaire historique et critique* (1696, 1702), Bayle đã lên án Spinoza là nhà vô thần. Nhưng nhiều người Đức ở thời kỳ này yêu thích Spinoza và diễn giải Spinoza theo mục đích riêng của mình: Goethe, Lessing, Mendelssohn, F. H. Jacobi, Herder và Schelling. Novalis gọi Spinoza là “người bị Thượng Đế nhiễm độc”.

[9] Nghiên cứu kinh điển về Hy Lạp hóa ở Đức trong thời kỳ này là E. M. Butler, *The Tyranny of Greece over Germany: A study of the influence exercised by Greek art and poetry over the great German writers of the eighteenth, nineteenth and twentieth centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1935). Xem thêm H. Hatfield, *Aesthetic Paganism in German Literature: From Winckelmann to the Death of Goethe* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1964). Hoài vọng về Hy Lạp và La Mã còn có ý nghĩa nhiều hơn là học thuật hay thi ca: những nhà cách mạng khắp Châu Âu (và Mỹ) xem mình là những người nỗ lực làm hồi sinh nền cộng hoà cổ đại.

[10] Giáo sư về Lô-gíc học và siêu hình học ở Chủng viện là nhà Lô-gíc-toán hàng đầu G. Ploucquet. Ông sống đến tận 1790, nhưng đã ngưng giảng dạy từ 1782 sau khi bị bệnh tim. Về sau tuy Hegel có biết đến công trình Ploucquet (nhưng không ưa thích lô-gíc toán) nên đáng ngờ việc Hegel có được học giáo sư này không.

[11] Được H. Nohl công bố trong *Hegels theologische Jugendschriften* (“Các tác phẩm thần học thời trẻ”), (Tübingen: Mohr 1907) và được dịch sang tiếng Anh.

[12] Việc Hegel nhận công việc này ít có biến cố so với Hölderlin. Năm 1798, Hölderlin bị người thuê là một chủ ngân hàng đuổi việc vì ông có quan hệ tình cảm với bà vợ trẻ tuổi hơn ông chồng nhà băng này nhiều là Susette Gontard, sẽ trở nên bất tử trong nhân vật “Diotima” trong các tác phẩm của Hölderlin. Gontard mất sớm vào năm 1802 đã đẩy nhanh bệnh tâm thần của Hölderlin.

[13] Các bản thảo này hiện đã mất, nhưng K. Rosenkranz đã kịp dùng cho công trình *Hegels Leben* (“Cuộc đời Hegel”, 1844) của mình.

[14] Nhan đề đầy đủ là: *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*. Nó xuất hiện trong ấn bản *Jubiläumsausgabe* (Jubilee Edition: Stuttgart 1927-39) về các công trình của Hegel, tập I. Krug, trong *Wörterbuch* (“Từ điển”) của ông, tập V, tr. 507 trích dẫn yêu sách của Hegel rằng không có hành tinh nào giữa sao Hỏa và sao Mộc, và thêm: “Và ngay sau đó, bốn hành tinh mới được phát hiện ở đó”. Nhưng, đó là những tiểu hành tinh, hơn là hành tinh đã được phát hiện: khoảng 1500 vật thể xoay quanh mặt trời giữa sao Hỏa và sao Mộc, nhưng không vật thể nào vượt quá 300 dặm đường kính. B. Beaumont, “Hegel and the seven planets”, *Mind* LXIII (1954) tr. 246-8, nghiên cứu khá tinh tảo về sự tranh cãi này.

[15] Một hay hai năm trước đó, xu hướng của Fichte muốn xem Schelling như là phụ tá của mình đã dẫn đến sự đổ vỡ khá âm ỉ quan hệ giữa hai người.

[16] Các bài giảng năm 1804-05 về Lô-gíc học và Siêu hình học của Hegel đã vạch ra sự khác biệt giữa “Lô-gíc học” và “Siêu hình học”, nhưng điều này không còn nữa trong *Khoa học Lô-gíc*.

[17] Haym, trong *Hegel und seine Zeit*, phê phán nặng nề Hegel về thời kỳ thiếu “tinh thần ái quốc” này của Hegel, nhưng ca ngợi tài năng làm báo của Hegel.

[18] Giữa 1820 và 1831, khi làm *Privatdozent* [giảng viên không có lương] tại Berlin, Schopenhauer cố ý xếp lịch giảng của mình trùng với giờ giảng của Hegel, nhưng không bao giờ thu hút được hơn ba sinh viên.

[19] “*On the English Reform Bill*” (1831), do T. M. Knox dịch trong *Political Writings*.

[20] Điểm sách của Humboldt: *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata*, 1826, công bố 1827 (Humboldt đã không tiết lộ cho Hegel sự giận dữ của mình về bài điểm sách này), bài điểm sách về Solger: *Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*,

1826, công bố năm 1828 cũng như về Hamann *Hamanns Schriften*, 1821-5. *Niên giám* cũng có nhiều bài điểm sách của Hegel về Göschel, Ohlert, Görres và về hai bài phê phán nặc danh đối với ông (của Hülselmann và Schubert). Các bài điểm sách này, như nhiều bài điểm sách khác (nhất là bài điểm sách năm 1817 về tập 3 của “*Tác phẩm*” Jacobi, đều chưa được dịch sang tiếng Anh.

[21] Công kích công khai và xuất sắc lần đầu tiên của Schelling đối với Hegel xuất hiện trong “*Các bài giảng ở München*” năm 1827. Ông quay trở lại những đề tài ấy trong *Lời tựa* cho bản dịch sang tiếng Đức tác phẩm *On French and German Philosophy* (1834) của Cousin.

[22] Tác phẩm *Jugendgeschichte Hegels* (“*Lịch sử của Hegel thời trẻ*”, 1905) là công trình tiên phong về đề tài này. Dilthey cũng có ảnh hưởng quan trọng lên Heidegger.

A

Ảnh tượng và Ảnh hiện [Đức: Schein und Scheinen; Anh: illusion and shining] → Xem: Hiện tượng, Vẻ ngoài/Ảo tượng/Ảnh tượng và Ảnh hiện [Đức: Erscheinung, Schein und Scheinen; Anh: appearance, illusion and shining]

B

Bài Giảng về Mỹ học (Các) [Đức: Vorlesungen über die Ästhetik; Anh: Lectures on Aesthetics] (MH)

Hegel giảng về MỸ HỌC^[1] ở Heidelberg và ở Berlin vào mùa đông năm 1801-2, các mùa hè năm 1823 và 1826, và mùa đông năm 1828-9. H. G. Hotho đã biên tập *MH* thành ba tập của bộ *Các Tác phẩm* vào năm 1835, và duyệt lại năm 1842. Các bài giảng thay đổi qua các năm, nhưng Hotho đã kết hợp các ghi chú của Hegel và các bản viết tay của các sinh viên về các bài giảng của năm 1823, 1826 và 1828-9. *MH* thường được đặt nhan đề hay phụ đề “Các bài giảng về Mỹ thuật” vốn phản ánh nội dung của chúng một cách chính xác hơn dù Hegel không sử dụng nhan đề này cho các bài giảng của mình.

Không giống Kant, Hegel xem NGHỆ THUẬT là có một LỊCH SỬ, và ông quan tâm đến cả NỘI DUNG lẫn HÌNH THỨC của nghệ thuật. Nhưng trên cả hai phương diện, ông đều có các tiền bối. Herder, trong hồi đáp cuốn *PPNLPD* của Kant, tức cuốn *Kalligone* (1800), đã phê phán Kant vì tập trung vào hình thức của nghệ thuật mà hy sinh nội dung hay TINH THẦN của nó. Herder nhấn mạnh rằng thi ca khởi nguồn từ TÔN GIÁO, ngôn ngữ, các tập tục, v.v. của một DÂN TỘC, và ông đã phát triển lối tiếp cận sinh triển (genetic) hay tiếp cận lịch sử cho khoa phê bình văn học. Nghệ thuật, giống như mọi thứ của con người, đều có tính lịch sử: vậy nên không có các quy tắc phi-lịch-sử để đánh giá nghệ thuật, và CÁI ĐẸP là “có tính lịch sử”, chứ không có tính “tuyệt đối”. Nhưng lịch sử của nghệ thuật là do Winckelman đề xướng, đặc biệt là trong cuốn *History of the Art of Antiquity [Lịch sử Nghệ thuật của thời cổ đại]* (1764). Ông cho rằng nghệ thuật chia làm ba giai đoạn: thời ấu thơ, thời trưởng thành và thời già nua. Giai đoạn trưởng thành là giai đoạn của nghệ thuật Hy Lạp, vốn chiếm phần lớn tác phẩm này. Hegel (giống như Herder) rất kính trọng

Winckelman, và có chung sự ngưỡng mộ với nghệ thuật Hy Lạp, đồng thời phản bác việc Winckelmann quá tôn vinh nghệ thuật Hy Lạp mà hy sinh tất cả các nghệ thuật khác. A. W. Schlegel đưa ra các bài giảng về nghệ thuật (được xuất bản thành cuốn *Lectures on Fine [schöne] Literature and Art [Các bài giảng về mỹ văn và mỹ thuật]*, 1801-4). Những bài giảng này được Schelling tham khảo cho các bài giảng của ông về Triết học và nghệ thuật vào năm 1802-3, trong đó ông nỗ lực đưa ra một “cấu tạo lịch sử” của nội dung lẫn hình thức của nghệ thuật. Schelling ít uyên bác hơn Hegel, nhưng nghiên cứu của ông về nghệ thuật và vị trí của nó trong Triết học là giống của Hegel. (Nhưng khác Hegel, Schelling đặt nghệ thuật lên cực điểm của Triết học).

MH bắt đầu với một *Dẫn nhập chung*. Hegel lập luận rằng chủ đề của mỹ học là mỹ thuật. Nghệ thuật, xét như là một sản phẩm của tinh thần, là cao hơn TỰ NHIÊN. Các đối tượng tự nhiên có thể đẹp, nhưng cái đẹp của chúng ký sinh vào nghệ thuật: chỉ TINH THẦN [cá nhân] hay tinh thần [nói chung] mới có khả năng nắm bắt được CHÂN LÝ và cái đẹp. Hơn nữa, chỉ cái đẹp của nghệ thuật mới có thể được nghiên cứu một cách khoa học. (*Kunst*, giống như “nghệ thuật”, tương phản với “KHOA HỌC” (*Wissenschaft*). Nhưng người Đức, khác với người Anh, sẵn sàng nói về “khoa học” hay nghiên cứu có hệ thống về nghệ thuật). Chẳng hạn, mặt trời, xét như là một thực thể cô lập, là một sự vật đẹp và thấp kém hơn Tinh thần, trong khi nếu ta xét nó một cách khoa học, trong các *mối quan hệ (Zusammenhang)* với những thực thể khác, nó không được xem xét một cách cô lập, và do đó, không được xem là đẹp.

Có người phản đối rằng nghệ thuật là quá tầm thường, linh tinh và ảo tưởng để có thể trở thành chủ đề của khoa học, hoặc ngược lại, rằng một nghiên cứu khoa học trừu tượng sẽ bỏ qua nội dung giàu cảm tính và xúc cảm của nghệ thuật. Hegel đáp lại rằng nghệ thuật chủ yếu không mang tính trang trí, trái lại, (khác với giới tự nhiên), thể hiện “bản tính thần linh, những mối quan tâm sâu sắc nhất của loài người và những chân lý toàn

diện nhất của tinh thần”. Nó không phải là ảo tưởng hay dối lừa; nó “giải phóng nội dung thực chất [*Gehalt*] của các HIỆN TƯỢNG [*Erscheinungen*] ra khỏi vẻ ngoài [*Schein*] và sự dối lừa (*Täuschung*) của thế giới tẻ nhạt và phù du này, và mang lại cho chúng một HIỆN THỰC cao hơn, được sinh ra từ tinh thần”. Vì thế nghệ thuật xứng đáng được nghiên cứu một cách khoa học. Và vì nghệ thuật về bản chất là tinh thần, chứ không chỉ cảm tính, nên nó mời gọi sự phản tư Triết học. Thời đại của chúng ta là một thời đại của sự PHẢN TƯ đầy tư tưởng, trong đó “nghệ thuật không còn mang lại sự thỏa mãn cho các nhu cầu tinh thần mà những thời đại và những dân tộc trước đây đã tìm thấy nơi nó”, do đó khoa học về nghệ thuật là “một nhu cầu bức thiết hơn nhiều trong thời đại của chúng ta”.

Có hai lối tiếp cận truyền thống đối với mỹ học. Một lối tiếp cận bắt đầu bằng các tác phẩm nghệ thuật hiện có. Theo quan niệm của Hegel, lối tiếp cận này không những bao gồm sự uyên bác về nghệ thuật, vốn xem xét toàn bộ các tác phẩm trong bối cảnh lịch sử của chúng, mà còn thường nỗ lực (chẳng hạn như của Horace) dựa trên một dãy tác phẩm hẹp hơn, để nêu những quy tắc cho sự sáng tạo nghệ thuật hay các quy tắc đánh giá, các quy tắc cho sở thích. Hegel cho rằng cả sự sáng tạo lẫn sự đánh giá nghệ thuật đều không tuân theo các quy tắc đơn giản, và vì vậy đã chào đón sự nhấn mạnh theo hướng ngược lại gần đây về người nghệ sĩ như là tài năng thiên bẩm, mà tính sáng tạo của họ không phụ thuộc vào các quy tắc và thậm chí phá vỡ bất kỳ quy tắc nào được gán cho nó. Hegel cho rằng điều này đánh giá thấp tri thức và tài khéo đòi hỏi nơi người nghệ sĩ, nhưng nó cho phép mở rộng sự nhạy cảm thẩm mỹ của chúng ta để bao hàm nghệ thuật xa lạ, chẳng hạn như nghệ thuật Ấn Độ. Lối tiếp cận thứ hai, điển hình nơi Plato, là khảo sát khái niệm trừu tượng về cái đẹp. Theo quan niệm của Hegel, cả hai lối tiếp cận đều không thích đáng. Chúng ta phải phát triển một KHÁI NIỆM về cái đẹp đủ CỤ THỂ để giải thích sự xuất hiện của các loại hình và các tác phẩm nghệ thuật đặc thù.

Trên phương diện ý thể (hay ý niệm), khái niệm cái đẹp xuất hiện một cách có hệ thống từ giai đoạn đi trước [giai đoạn] Triết học, nhưng ở đây Hegel phát triển khái niệm này từ một số QUAN NIỆM chung về nghệ thuật. Những quan niệm này đặt dưới ba tiêu đề:

1. *Nghệ thuật là sản phẩm của hoạt động của con người.* Hegel lập luận rằng: (a) nghệ thuật không sinh ra từ việc áp dụng các quy tắc, cũng không đơn thuần sinh ra từ thiên tài bẩm sinh và cảm hứng; (b) nó là một sự thiên khải của THƯỢNG ĐẾ vốn cao hơn tự nhiên; và (c) nó sinh ra từ nhu cầu thuần lý của “con người” nhằm nâng thế giới BÊN TRONG và thế giới BÊN NGOÀI lên thành một Ý THỨC mang tính tinh thần cho mình, như là một ĐỐI TƯỢNG [*Gegenstand*], trong đó con người nhận ra Tự ngã của mình”.

2. *Nghệ thuật được tạo ra cho con người, và ít nhiều vay mượn từ cái CẢM TÍNH và nhằm đến giác quan của con người.* Ở đây Hegel lập luận: (a) Nghệ thuật về bản chất không trình bày hay khơi gợi các TÌNH CẢM (*Gefühle*) hay các cảm giác (*Empfindungen*): các tình cảm (chẳng hạn, sợ hãi, là cái có thể lấy bất kỳ điều gì làm đối tượng của nó) là quá bất định và thô thiển để đánh giá đúng về chi tiết phong phú của nghệ thuật. (b) Nó không phụ thuộc vào một tình cảm hay cảm giác đặc biệt về cái đẹp (hay “sở thích”): sở thích chỉ liên quan đến những đồ trang sức nhân tạo của nghệ thuật và làm ngơ những chiều sâu tinh thần của nghệ thuật. (c) Một tác phẩm nghệ thuật, chẳng hạn một bức tranh về trái cây, nếu được xem xét một cách chính xác, không làm nảy sinh ham muốn về đối tượng được miêu tả. (d) Nó không mời gọi sự phân tích lý thuyết hay khái niệm về đối tượng được miêu tả, chẳng hạn về các thuộc tính hóa học và sinh học của trái cây ấy. (e) Nghệ thuật mang lại vẻ ngoài [*Schein*], chứ không phải sự hiện diện vật chất của cái cảm tính. Do đó nó viện đến các giác quan “lý thuyết” là thị giác và thính giác, chứ không phải đến các giác quan cơ thể là vị giác, khứu giác và xúc giác. (f) Vì thế cái cảm tính được tinh thần của người nghệ sĩ xử lý. Một tác phẩm nghệ thuật có một ý nghĩa bên trong

(*Bedeutung*), được thể hiện bởi HÌNH THỨC bên ngoài của nó, giống như TÂM HỒN hay tinh thần được thể hiện bởi cơ thể. Nhưng nghệ sĩ không phải *trước hết* quan niệm ý nghĩa ấy trong những thuật ngữ chán ngắt, *rồi thì* mới thể hiện nó trong một hình thức cảm tính. Hình thức và nội dung đan quyện vào nhau một cách nội tại, hơn là được nối kết bề ngoài. Do đó nghệ sĩ cần đến TRÍ TƯỞNG TƯỢNG (*Phantasie*).

3. *Nghệ thuật có một cứu cánh hay MỤC ĐÍCH*. Hegel lập luận rằng: (a) Mục đích của nó không đơn thuần là bắt chước tự nhiên. Vì sự bắt chước như thế là thừa thãi. (b) Mục đích bản chất của nó không phải là trình bày cho chúng ta toàn bộ phạm vi kinh nghiệm và tình cảm có thể có của con người. Nếu thế hẳn có nghĩa là nội dung của nghệ thuật là một vấn đề của sự dừng dừng hoàn toàn. (c) Nghệ thuật giải thoát chúng ta khỏi những ham muốn và đam mê (tức cái cảm tính) bằng cách trình bày chúng hay các đối tượng của chúng trong một hình thức khách quan, mời gọi sự thưởng ngoạn suy tư hơn là mê đắm trong chúng. Nhưng ý nghĩa bên trong của nó còn nhiều hơn thế. (d) Nghệ thuật có thể thanh tẩy các đam mê và hoàn thiện ta về mặt luân lý. Nhưng (i) không phải lúc nào ta cũng dễ thấy điều này có thể đạt được như thế nào: “bức chân dung về Mary Magdalene, kẻ tội đồ xinh đẹp nhưng về sau đã ăn năn hối lỗi, từng quyến rũ nhiều người phạm tội, vì nghệ thuật khiến bức tranh trông quá đẹp để ăn năn hối lỗi, và bạn phải phạm tội trước khi bạn có thể ăn năn hối lỗi”. (ii) Nghệ thuật về bản chất khắc phục được những ĐỐI LẬP vốn có trong LUÂN LÝ, chẳng hạn, giữa cái cảm tính và cái khái niệm, giữa ham muốn và lý tính. (iii) Mục đích của nghệ thuật không thể là để phục vụ mục đích nào đó bên ngoài bản thân nó, vốn có thể giải quyết bằng những phương tiện khác. Tác phẩm nghệ thuật là một mục đích tự thân. Mục tiêu của nó là khai mở chân lý trong hình thức cảm tính và thể hiện việc hòa giải sự đối lập. (Ý nghĩa của nó có thể được diễn đạt bằng những phương tiện khác, chẳng hạn trong văn xuôi, nếu có thì chỉ sau này). Mục đích này, khác với, chẳng hạn, việc giảng dạy, sự hoàn thiện luân lý, danh tiếng hay tiền bạc, là có tính cố hữu nội tại nơi khái niệm của nó.

Phần *Dẫn nhập* kết luận bằng một “*Diễn dịch lịch sử về Khái niệm đúng thật về Nghệ thuật*”, phần này xem xét về Kant, Schiller, Winckelmann, Schelling, và sự MỈA MAI của các nhà lãng mạn. Tiếp theo sau đó là một nghiên cứu về sự “*Phân chia*” (hay *PHÂN LOẠI*) mỹ học, tóm lược các nội dung của *MH*. Hegel tin rằng phần phân chia này đến từ khái niệm về nghệ thuật. Nghệ thuật trình bày Ý NIỆM trong những hình ảnh cảm tính. Điều này đưa đến ba đòi hỏi tiên quyết: (1) Nội dung phải phù hợp với sự trình bày nghệ thuật. (2) Vì thế, nội dung chắc chắn không chỉ là TRỪU TƯỢNG, chẳng hạn Thượng Đế được quan niệm như là nhất thể trần trụi, mà là CỤ THỂ và có thể trình bày được, giống như Thiên Chúa của người Kitô giáo. (Tính cụ thể của nội dung chứa đựng khuynh hướng xuất hiện trong một hình thức có thể tri giác được của, chẳng hạn, Thiên Chúa của người Kitô giáo và đặc biệt là các thần linh của người Hy Lạp). (3) Hình thức cảm tính của nội dung này bản thân nó phải là (a) cụ thể và (b) tồn tại “chỉ cho tâm thức (*Gemüt*) và tinh thần”. Vì, không giống những cái đẹp tự nhiên, “tác phẩm nghệ thuật không phải là một tồn tại ngẫu thơ, tự quy (hay tự lấy mình làm trung tâm), trái lại, về bản chất là một sự tra hỏi, một việc gửi gắm đến trái tim đồng cảm, một lời kêu gọi các tâm thức và tinh thần”.

Nhưng một số nội dung, hay quan niệm về ý niệm này có thể được nghệ thuật trình bày thỏa đáng hơn những cái khác. Các thần linh của người Hy Lạp có thể được trình bày hoàn toàn trong hình thức con người, trong khi Thiên Chúa của người Kitô giáo, cùng với chiều sâu tinh thần bên trong của Ngài, vượt quá sự mô tả hoàn toàn cảm tính. Sự xuất sắc của nghệ thuật phụ thuộc vào sự thâm cảm (*intimacy*), nhờ đó ý niệm kết hợp với hình thái của nó. Chính điều này cung cấp nguyên tắc của việc phân chia, vì nghệ thuật phải trải qua nhiều giai đoạn thích đáng trong sự hợp nhất này giữa ý niệm với hình thức hay hình thái. Sự phân chia này là:

(1) Một bộ phận *PHỔ BIẾN*, xem xét ý niệm phổ biến về cái đẹp (cái *LÝ TƯỞNG*), và mối quan hệ của nó với tự nhiên và với sự sáng tạo nghệ

thuật.

(2) Một bộ phận ĐẶC THÙ, xem xét các thể giới quan (*Weltanschauungen*) đặc thù được thể hiện trong nghệ thuật. Những thể giới quan này sinh ra hình thức biểu trưng của nghệ thuật, trong đó nội dung là quá nghèo nàn và trừu tượng để được thể hiện một cách đầy đủ; hình thức cổ điển, trong đó sự thể hiện của nội dung là hoàn toàn đầy đủ; và hình thức lãng mạn (tức là, Kitô giáo), trong đó nội dung là quá phong phú và CHỦ QUAN để có thể có thể được trình bày đầy đủ trong nghệ thuật.

(3) Một bộ phận xem xét các nghệ thuật đặc thù, nhưng vốn được xem là cái CÁ BIỆT, vì các tác phẩm nghệ thuật cá biệt xuất hiện trong giai đoạn này. Những tác phẩm này được phân biệt chủ yếu bởi yếu tố trung gian cảm tính được sử dụng: kiến trúc, điêu khắc, hội họa, âm nhạc, thơ ca. Các mục trong (2), Hegel thừa nhận, là khác biệt với các mục trong (3). Nhưng vì lẽ một chất liệu cảm tính có “ý niệm một cách tiềm năng cho tâm hồn bên trong của nó, các chất liệu cảm tính đặc thù [của (3)] có sự tương đồng mật thiết và phù hợp kín đáo với những sự phân biệt tinh thần và các thể loại trình bày nghệ thuật [của (2)]”.

Phần còn lại của “sự phân chia” hoàn thiện cho sơ đồ này, và *MH* làm điều này đầy đủ chi tiết. Mỗi mục trong (2) được xem là phát triển thành mục sau, và tương tự mỗi mục trong (3) phát triển thành mục kế tiếp nó. Ý niệm về cái đẹp tự khai triển thành (2) và (3) và tìm thấy sự trình bày đầy đủ của nó chỉ trong TÍNH TOÀN THỂ của (2) và (3). Nhưng Thi ca là nghệ thuật phổ biến, khôi phục sự thống nhất của ý niệm, vì nó lý tưởng hóa [idealize] hay VƯỢT BỎ cái cảm tính đến một cấp độ cao hơn các nghệ thuật khác và vì thế về bản chất đòi hỏi trí tưởng tượng mà tất cả các nghệ thuật đều cần đến. Với thi ca, “nghệ thuật siêu vượt khỏi chính mình, vì nó từ bỏ môi trường trung gian của một sự thể hiện hài hòa của tinh thần

trong cái cảm tính và đi từ thi ca của BIỂU TƯỢNG sang văn xuôi của TƯ TƯỞNG”.

Nguyễn Văn Sương dịch

Bài Giảng về Lịch sử Triết học (Các) [Đức: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie; Anh: Lectures on the History of Philosophy] (LSTH)

Hegel giảng về lịch sử Triết học ở Jena (mùa đông 1805-6), Heidelberg (mùa đông 1816-17 và 1817-18) và Berlin (mùa hè 1819, mùa đông 1820-1, 1823-4, 1825-6, 1827-8, 1829-30), K. L. Michelet biên tập các bài giảng này cho ấn bản các tác phẩm xuất bản sau khi mất của Hegel, và được xuất bản thành ba tập năm 1833-6. Michelet kết hợp tài liệu từ các năm khác nhau, sử dụng các bản thảo của Hegel và các bản chép tay của các sinh viên của ông. Một số trong những tài liệu này hiện nay đã mất, nhưng nhiều bản ghi chép, và các phiên bản của Hegel về phần *Dẫn nhập* cho các bài giảng năm 1816 và 1820 thì vẫn còn.

Các triết gia cổ đại chỉ quan tâm đến lịch sử Triết học một cách ngẫu nhiên, trong chừng mực nó có quan hệ với việc họ phản bác các học thuyết đối lập và trình bày học thuyết của riêng mình. Aristoteles (giống như Hegel) cho rằng cái nhìn đúng thì phải giải thích và thể hiện những gì đúng trong mọi cái nhìn, vậy nên Aristoteles (nhất là trong cuốn *Siêu hình học A*) thường bắt đầu nêu quan niệm của chính mình bằng một nghiên cứu về quan niệm của các bậc tiền bối. Trong thời cổ đại hậu kỳ, xuất hiện một vài tác phẩm ghi lại những học thuyết chính của các triết gia và các trường phái Triết học. Nổi tiếng nhất trong số đó là tác phẩm của Diogenes Laertius. Đa phần những tác phẩm ấy không cho thấy nhiều thức nhận lịch sử hay Triết học, nhưng chúng thường trích dẫn rất dài những tài liệu gốc và cung cấp thông tin hữu ích về các triết gia mà các tác phẩm của họ còn lưu lại không nhiều.

Trong nước Đức thế kỷ XVIII và XIX, lịch sử Triết học, giống như lịch sử nói chung, đã được xem trọng hơn, dù trước Hegel nó không được các triết gia xem xét một cách chi tiết hay xem nó là một phần không thể tách rời của bản thân Triết học. Cuốn lịch sử chính yếu trong thế kỷ XVIII là cuốn *Historia critica philosophiae [Lịch sử phê phán Triết học]* (1742-4) của Brucker, kết thúc bằng một nghiên cứu về Wolff. Brucker chia sẻ quan niệm của Wolff rằng Triết học, về bản chất, là một HỆ THỐNG, theo nghĩa là một chuỗi các luận điểm Triết học được sắp xếp theo kiểu kiến trúc, và ông gắng chặt lọc ra một hệ thống như thế từ các tác phẩm của bất kỳ triết gia nào. Theo quan niệm của Hegel, các học thuyết mà ông gán cho các triết gia quá khứ được trình bày bằng các thuật ngữ của phái Wolff; ông không chỉ gán cho một triết gia những gì người ấy thực sự nói, mà còn gán tất cả những hệ luận và những tiền đề được cho là của những gì người ấy đã nói. Thông thường những hệ thống như vậy không đạt đến được hệ thống của Wolff, do đó phơi bày sự điên rồ của các triết gia trước đó. Hegel lập luận rằng chúng ta không nên gán cho một triết gia quá khứ những gì người ấy không có ý thức một cách minh nhiên: lịch sử Triết học cốt ở sự xuất đầu lộ diện thành Ý THỨC những gì chỉ đơn thuần là mặc nhiên trong các nhà tư tưởng trước đó.

Vào cuối thế kỷ XVIII, người ta đã suy tưởng nhiều hơn đến những câu hỏi lý thuyết như: (1) Làm thế nào sử gia có thể quyết định những gì được xem là Triết học? (2) Quyết định của ông có buộc ông phải tán đồng Triết học đặc thù nào đó không? (3) Sự tán đồng của sử gia với Triết học đặc thù nào đó có làm tổn hại hay nâng cao công trình của ông với tư cách là một sử gia không? (4) Phải chăng lịch sử Triết học là cái gì đó nhiều hơn một sự nối tiếp ngẫu nhiên của các niềm tin, hay nó có sự thống nhất nằm bên dưới? (5) Nếu nó có một sự thống nhất, thì sự thống nhất này có phải là một sự tái lập tuần hoàn của cùng những chủ đề và những học thuyết giống nhau không, hay là một sự PHÁT TRIỂN tiến hóa?

Vào những năm 1780, Gurlitt và Baridili lập luận rằng các KHÁI NIỆM, cũng như các tư kiến, phát triển qua thời gian, và lịch sử Triết học tiền giả định một nghiên cứu về sự phát triển của các khái niệm siêu hình học, không những trong Triết học, mà cả trong ngôn ngữ thông thường, thi ca và tôn giáo. Trong khảo luận *Về Khái niệm Lịch sử Triết học* (1791) của mình, Reinhold lập luận rằng khuynh hướng xem lịch sử Triết học như một “lịch sử của sự điên rồ của con người” hay một tập hợp các “trường phái” là sinh ra từ việc thiếu một “khái niệm bao quát” (*Inbegriff*) thích đáng về Triết học, đến mức hoặc hình thức Triết học đương đại ưa chuộng nào đó được áp đặt lên *mọi* Triết học, hoặc mọi tư duy đều được xem là Triết học một cách không phân biệt. Phiên bản Triết học Kant của Reinhold đã mang lại cho ông một khái niệm như thế, một tiêu chuẩn để đánh giá các Triết học quá khứ và một mục đích được cho là mọi Triết học quá khứ đều nhắm đến. Các nhà Kant học khác đã nỗ lực giải thích sự ra đời của các Triết học dựa vào sự phân tích của Kant về tâm trí con người. Nhưng nói chung, trường phái Triết học Kant không thể mang lại một lịch sử đầy đủ về Triết học, vì quan niệm của nó về Triết học là quá hạn hẹp để bao chứa mọi Triết học trong lịch sử và vì nó xem các quan năng của con người và các khái niệm nền tảng là như nhau vào mọi thời gian và địa điểm, vì thế nó có khuynh hướng xem lịch sử Triết học là có tính tái lập hơn là đang phát triển.

Ba cuốn sử học đồ sộ xuất hiện vào những năm 1790 là:

Cuốn *Geist der spekulativen Philosophie [Tinh thần của Triết học tư biện]* (1791-7) của D. Tiedemann, mà theo Hegel, tỏ ra không đánh giá đủ về sự TƯ BIỆN Triết học.

Cuốn *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie [Giáo trình về Lịch sử Triết học]* (1800-4), và cuốn *Geschichte der Neuern Philosophie [Lịch sử Triết học cận kim]* của J. G. Buhle bắt đầu bằng thời Phục hưng. Buhle là

một người theo phái Kant, cởi mở hơn Tiedemann, và Hegel thích ông hơn, nhưng nhận thấy ông nói quá vắn tắt về Triết học cổ đại.

Cuốn *Geschichte der Philosophie [Lịch sử Triết học]* (1798-1819) của W. G. Tennemann. Tennemann là môn đồ của Reinhold và xem xét các Triết học quá khứ theo kiểu Kant-Reinhold. Hegel thích ông này hơn Brucker, Tiedemann và Buhle, nhưng xem công cụ Triết học của ông là không thích hợp để tìm hiểu Triết học cổ đại: ta sẽ hiểu Aristoteles hơn nếu ta tin ngược lại những gì Tennemann nói.

F. Ast, học trò của Schleiermacher và theo phái Schelling, đã viết cuốn *Grundriss einer Geschichte der Philosophie [Đại cương về một Lịch sử Triết học]* (1807), được Hegel cho là “một trong những bản toát yếu tốt hơn. Nó được viết ra trong một tinh thần lành mạnh”. Giống như Hegel, Ast xem sự thống nhất của Triết học, và lịch sử văn hóa nói chung, là một sản phẩm của TINH THẦN: “tất cả các hệ thống, ý niệm và tư kiến đều là những mặt khải của một tinh thần, và được tinh thần này nối kết lại với nhau ở bên trong. Vì thế sự thống nhất của chúng không phải được áp đặt lên chúng từ bên ngoài và bởi khái niệm nào đó, nhưng có tính bên trong trực tiếp đối với chúng”. Ast ví sự thống nhất và phát triển này của tinh thần với sự thống nhất và phát triển của một SINH THỂ HỮU CƠ.

Hegel xem lịch sử Triết học không những là một Dẫn nhập tốt vào Triết học, mà còn là đỉnh cao của bản thân Triết học, vì nó phác họa sự hiện thực hóa giai đoạn cao nhất của tinh thần TUYỆT ĐỐI trong lịch sử. Khác với Kant hay Fichte, ông ý thức sâu sắc về các nguồn gốc lịch sử của các ý niệm của riêng ông và xem lịch sử Triết học là một diễn trình HỒI TƯỞNG (*Erinnerung*), một giai đoạn bản chất của việc ta tự-nhận-thức chính mình.

Triết học của Hegel được trang bị để đánh giá đúng sự thống nhất, sự đa dạng và sự phát triển của lịch sử Triết học. Giống như Ast, ông xem lịch sử này là sự phát triển của một tinh thần duy nhất. Lịch sử này tiến lên theo vòng tròn hướng đến TỰ-Ý-THỨC trọn vẹn bằng cách phản tư liên tiếp về

trạng thái hiện thời của nó và qua đó vượt ra khỏi trạng thái ấy. Sự tiến bộ của tinh thần được xây dựng dựa vào Lô-gíc học, tiến lên từ những khái niệm đơn giản hơn đến những khái niệm phức hợp hơn luôn VƯỢT BỎ và bảo lưu các tiền thân của nó: “sự tiếp nối của các hệ thống Triết học trong lịch sử là giống với sự tiếp nối trong sự dẫn xuất lô-gíc của những sự QUY ĐỊNH-khái niệm của Ý NIỆM”. Vì vậy, chẳng hạn, Triết học của Parmenides là tương ứng với khái niệm về TỒN TẠI, Triết học của Heraclitus tương ứng với khái niệm về sự TRỞ THÀNH, v.v. Triết học của bản thân Hegel tương ứng với ý niệm tuyệt đối, vượt bỏ mọi TƯ TƯỞNG của Lô-gíc học. Triết học, giống như Lô-gíc học, phát triển từ cái đơn giản đến cái phức hợp, và sau cùng quay trở về với sự thống nhất đã được dị biệt hóa của Triết học Hegel, một sự thống nhất làm cho có thể có được sự phân tư của Triết học về toàn bộ quá khứ đã qua của nó.

Theo cách này, ta không cần phải xem các triết gia quá khứ là lỗi thời, mà phải xem tư tưởng của họ là hệ trọng với Triết học hiện đại, vì nó là một thành phần bản chất trong Triết học hiện đại. Các Triết học quá khứ không được xem đơn giản là những giai đoạn trợ trợ trên con đường đến với chân lý, bị gò ép một cách giả tạo vào các sơ đồ lô-gíc trừu tượng. Vì:

(1) Sự thống nhất tối hậu mà các tư tưởng và các Triết học được đưa vào trong ấy là để cho phép chúng (giống như các công dân của một NHÀ NƯỚC hiện đại) tự do phát triển độc lập.

(2) Mỗi Triết học (hay nhóm các triết học) được xem là CHÂN LÝ của thời đại trong đó nó xuất hiện. Nó là hình ảnh thu nhỏ của tư tưởng và thực tiễn của thời đại ấy, và vì thế ngoài giá trị là triết học TRỪU TƯỢNG, nó còn có một giá trị lịch sử.

(3) Trong thực hành, Hegel không bám chặt vào sơ đồ lô-gíc theo cương lĩnh của ông, ngược lại, chính cấu trúc lô-gíc học của ông đã chịu ảnh hưởng bởi lịch sử triết học.

(4) Hegel đọc rất rộng về lịch sử triết học, và mỗi quan tâm của ông đến các triết gia quá khứ, đặc biệt là các triết gia Hy Lạp, vượt khỏi ý nghĩa của họ cho hệ thống của riêng ông.

Trong những *Dẫn nhập* của mình, Hegel bàn về bản tính của triết học và lịch sử triết học, và các nguyên tắc phương pháp luận cho nghiên cứu của ông. Sau một mô tả ngắn về triết học Đông phương (Trung Quốc và Ấn Độ), ông thảo luận về triết học Hy Lạp từ khởi thủy (Thales) đến kết thúc (Proclus). (Triết học Hy Lạp chiếm hơn một nửa các bài giảng). Một mô tả ngắn hơn về triết học trung đại và Phục hưng theo sau là triết học hiện đại từ Bacon đến Schelling. Bản thân Hegel không nhắc đến tên mình, nhưng một mục cuối có nhan đề là “Kết thúc” sẽ tóm lược toàn bộ lịch sử triết học và do đó mặc nhiên thể hiện ông là tột đỉnh của toàn bộ lịch sử triết học, nhất là tột đỉnh của thuyết duy tâm Đức của Jacobi, Kant, Fichte và Schelling. (Chỉ Schelling là còn sống để tranh luận về quan niệm này).

Những ưu ái của Hegel không được chia sẻ rộng rãi: ví dụ ông dành nhiều không gian cho Böhme và Jacobi hơn là Hume, và làm ngơ Herder, một tác giả viết nhiều, nhưng không hệ thống. (Ông hoàn toàn không đề cập tới Vico hay Nicholas Cusanus). Nhưng đa phần lối tiếp cận lịch sử triết học của ông (cũng như lối tiếp cận đến mọi thứ khác) là KHÁCH QUAN và không có tính cá nhân. Chẳng hạn, Hegel bỏ quan niệm truyền thống, vốn được Plato truyền bá và vẫn đang còn duy trì nơi Tennemann chẳng hạn, rằng các nhà biện thuyết Hy Lạp là những tay bịp bợm vô luân không có vị trí thích đáng trong lịch sử triết học, và xem họ là những nhà tư tưởng BIỆN CHỨNG, là những người, ngược lại với chủ nghĩa khách quan của các nhà triết học trước đó, đã phát triển nguyên tắc về tính CHỦ QUAN và qua đó đã dọn đường cho Socrates. Quan niệm này, và lối tiếp cận chung của Hegel, ảnh hưởng rất lớn đến các nhà triết học sử về sau, nhất là Zeller.

Nguyễn Văn Sương dịch

Bài Giảng về Triết học Lịch sử (Các) [Đức: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte; Anh: Lectures on the Philosophy of History] (THLS)

Từ mùa đông 1822-3 đến mùa đông 1830-1, Hegel đã giảng “triết học về lịch sử thế giới” cứ hai năm một lần. Nội dung của các bài giảng thay đổi khi ông có thêm chất liệu mới. Con trai của ông, Karl Hegel, nói rằng loạt bài giảng 1822-3 tập trung vào “sự PHÁT TRIỂN của KHÁI NIỆM triết học, và chỉ ra làm cách nào nó cấu thành hạt nhân thực sự của lịch sử và cấu thành LINH HỒN đang di chuyển của các dân tộc có tầm cỡ lịch sử thế giới”. Loạt bài giảng minh họa điều này bằng một nghiên cứu dài về lịch sử Trung Quốc và Ấn Độ, dừng lại lâu ở Hy Lạp, nhưng nghiên cứu ngắn gọn về La Mã, thời trung đại và cận đại. Nhưng loạt bài giảng sau này ít dành không gian cho phương Đông và cũng ít dành không gian cho tài liệu triết học, mà dành nhiều không gian hơn cho các giai đoạn trung đại và cận đại. Gans nói rằng chỉ riêng loạt bài giảng 1830-1 mới mang đến một nghiên cứu trọn vẹn về lịch sử vừa qua.

Trong ấn bản *THLS* 1837 cho bộ *Werks* [Các Tác phẩm] xuất bản sau khi mất, Gans nỗ lực tái cấu trúc loạt bài giảng 1830-1 từ các ghi chú của Hegel và các bản chép tay của sinh viên. (Hegel thông báo loạt bài giảng 1830-1 là “*Triết học về Lịch sử thế giới: Phần Một*”, vì tài liệu hiện thời của ông đã vượt quá khuôn khổ của một loạt bài giảng duy nhất. Nhưng theo Gans và Karl Hegel, loạt các bài giảng này bao trùm toàn bộ lịch sử). Vào năm 1840, Karl Hegel biên tập lại các bài giảng với mục đích chú ý nhiều hơn đến các loạt bài giảng trước đó, nhất là các bài giảng 1822-3 và 1824-5, vốn được ông xem là cao cấp hơn các bài giảng muộn hơn. Nhưng ông không phân biệt tài liệu từ những năm khác nhau hay các nguồn khác nhau. Gần đây Hoffmeister đã nỗ lực làm điều này, ấn bản của ông cho *Dẫn nhập* vào các bài giảng hoàn thiện hơn nhiều so với các phiên bản trước đó và in nghiêng các tài liệu từ các bản thảo của Hegel. *Dẫn nhập* này đã được

Nisbet dịch sang tiếng Anh. Cho đến nay, bản dịch hoàn chỉnh duy nhất cuốn *THLS* là bản dịch của Sibree, và đã dịch ấn bản của Karl Hegel.

Các nội dung của *THLS* như sau:

1. *Dẫn nhập*, thường được đặt nhan đề hay phụ đề “*Lý tính trong Lịch sử*”. Các nội dung của phần này, trong ấn bản của Hoffmeister, là:

(a) “*Bản thảo thứ nhất*” của *Dẫn nhập*, được đặt nhan đề “Sự đa dạng của trước tác lịch sử”, Hegel giảng vào năm 1822 và 1828. Bản này xem “lịch sử mang tính triết học” là đỉnh cao của một loạt các thể loại sử ký, bắt đầu với “LỊCH SỬ nguyên thủy”. Bản này tạo cơ sở cho quan niệm của G. D. O’Brien, trong cuốn *Hegel on Reason and History [Hegel bàn về Lý tính và Lịch sử]* (1975), rằng Hegel muốn mang lại một “lịch sử về ý thức lịch sử” hơn là một nghiên cứu TƯ BIỆN về lịch sử thế giới xét như là lịch sử thế giới.

(b) “*Bản thảo thứ hai*” dài hơn của *Dẫn nhập*, được giảng vào 1830. Bản này không có gì nhiều để nói về sự đa dạng của sử ký, nên không thể dễ dàng được lý giải là một “lịch sử về ý thức lịch sử”. Hegel phản đối sự tư biện *tiên nghiệm* về, chẳng hạn, các nguồn gốc của loài người, nhưng khẳng định rằng triết học tiên giả định rằng “LÝ TÍNH ngự trị thế giới và do đó lịch sử thế giới là một tiến trình có lý tính”. Ông cho rằng diễn trình lịch sử được ngự trị bởi một TINH THẦN thế giới duy nhất, tinh thần này sử dụng các quan tâm và đam mê của con người để hoàn thành kế hoạch thần thánh của nó. Theo khung sơ đồ, tinh thần tiến lên bằng cách phản tư về giai đoạn hiện nay của nó và, vì thế, vượt khỏi nó, trong khi vẫn bảo lưu và VƯỢT BỎ các giai đoạn trước đó. Do đó tinh thần, nói cách khác là loài người, tiến lên đến TỰ Ý THỨC và TỰ DO ngày càng lớn hơn.

(c) Một “*Phụ lục*” gồm:

(i) “Bối cảnh tự nhiên hay cơ sở địa lý của lịch sử thế giới”. Trong phần này Hegel loại bỏ những phần rộng lớn của thế giới khỏi lịch sử thế giới. Châu Phi là “xứ sở của thời ấu nhi, bị loại khỏi ánh sáng của lịch sử tự giác và bị bao phủ trong màn đêm tăm tối”. Châu Á, sau khởi đầu đầy triển vọng, thì vẫn cứng đờ không thay đổi. Trung tâm của lịch sử thế giới là châu Âu.

(ii) Một mô tả ngắn về “Các giai đoạn của Lịch sử thế giới”. (Sibree đặt nhan đề phần này là “Sự phân loại các dữ liệu lịch sử”).

(iii) Một số “Giảng thêm từ lục cá nguyệt mùa đông 1826-7”.

2. “*Thế giới Đông phương*”. Trung Quốc, cùng với chế độ chuyên chế, và Ấn Độ, cùng với hệ thống đẳng cấp, thiếu sự tự do hiện thực. Đế chế Ba Tư, với tôn giáo thờ ánh sáng đấu tranh với bóng tối thể hiện sự chiến thắng của tinh thần trước TỰ NHIÊN, là giai đoạn thật sự đầu tiên của lịch sử thế giới. Trong ấn bản của Karl Hegel, Hegel đi theo Herodotus trong việc xem Syria, Ai Cập, v.v. là thuộc về đế chế Ba Tư.

3. “*Thế giới Hy Lạp*”. Hegel xem lịch sử Hy Lạp khởi đầu và kết thúc với cái chết của chàng chiến binh trẻ tuổi, đó là Achilles và Alexander. Những cuộc chinh phục của Alexander đã Hy Lạp hóa đế chế Ba Tư suốt vài thế kỷ, nhưng trung tâm của lịch sử thế giới đã chuyển sang phương Tây.

4. “*Thế giới La Mã*”. Hegel đánh giá thấp sự đóng góp của La Mã vào lịch sử thế giới, tương phản với Hy Lạp. Thành tựu chính của họ là hình thành tính NHÂN THÂN pháp lý. Việc họ bác bỏ thần quyền khiến họ dễ tiếp thu Kitô giáo.

5. “*Thế giới Giéc-manh*”. Đế chế La Mã phương Tây đã bị những bộ tộc người Giéc-manh xâm chiếm, những bộ tộc vốn trước đó đã chống lại được sự chinh phục của đế chế. Đặc điểm nổi bật của họ là *Tâm thức*

[Gemüt] (“tâm hồn” - xem TINH THẦN] hơn là sự văn minh, nhưng đã tiếp nhận Kitô giáo của các dân tộc bản địa. Nguyên tắc của sự tự do phổ quát được Kitô giáo truyền bá đã dần dần được hiện thực hóa trong các định chế xã hội. Thời kỳ này chia thành ba giai đoạn:

(a) “Các yếu tố của thế giới Giéc-manh-Kitô giáo”, cụ thể là những cuộc xâm chiếm của những người dã man, sự ra đời của đạo Hồi và những cuộc chinh phục người Ả-rập, và đế chế của Charlemagne.

(b) “Thời Trung đại”, đặc biệt là chế độ phong kiến, các cuộc Thập tự chinh, sự ra đời của chế độ quân chủ chuyên chế và thời Phục hưng của nghệ thuật và khoa học.

(c) “Thời Cận-Hiện đại”, đặc biệt là phong trào Cải cách, sự ra đời của nhà nước hiện đại, phong trào Khai minh và Đại Cách mạng Pháp.

THLS kết luận với một sự tái khẳng định quan niệm rằng triết học biện biệt trong lịch sử sự phát triển của “Ý NIỆM đang tự-hiện-thực-hóa chính mình, và thực ra chính là sự phát triển của ý niệm về tự do”, vốn chỉ hiện hữu như là Ý THỨC về tự do. Việc xem lịch sử theo cách này và xem lịch sử là “diễn trình của tinh thần” sẽ mang lại một “biện thần luận”, tức một “sự biện minh cho THƯỢNG ĐẾ trong lịch sử”, “hòa giải tinh thần với lịch sử thế giới và HIỆN THỰC”, cho thấy nó là “công trình của Thượng Đế”.

Đôi khi Hegel nói như thế quan niệm này về lịch sử không trình bày sự kiện khách quan về lịch sử, nhưng là quan niệm rằng chúng ta phải tiếp tục nắm vững lịch sử và phóng chiếu lên nó, nếu muốn tạo nên ý nghĩa cho nó và mang lại một nền sử ký mạch lạc: “nếu bạn nhìn vào lịch sử một cách hợp lý tính, thì lịch sử cũng nhìn lại bạn một cách hợp lý tính”. Niềm tin của Hegel rằng chỉ những DÂN TỘC có lịch sử thành văn mới thể hiện được bước tiến của tinh thần thế giới hàm ý rằng ông quan tâm đến quan niệm của ta về lịch sử, với những sự kiện như đã được các sử gia xử lý, hơn

là với những sự kiện lịch sử xét như là những sự kiện lịch sử. Điều này không nhất thiết có nghĩa rằng sử gia áp đặt MỤC ĐÍCH và tính HỢP LÝ TÍNH lên một lịch sử vốn TỰ MÌNH là vô-mục-đích và phi-lý-tính, mà đúng hơn là những gì sử gia xử lý các sự kiện chính là cái ĐÚNG THẬT, tức là ý nghĩa thực sự của những sự kiện đó - hầu như theo cách rằng chân lý của các hiện tượng tự nhiên nằm trong tư tưởng của nhà khoa học về chúng, hơn là trong những hiện tượng thô và chưa được khái niệm hóa. Nhưng cho dù có sự nhấn mạnh của Hegel rằng nghiên cứu của sử gia là chính xác về mặt sự kiện và sự thù địch đối với những hư cấu lịch sử, thì điều đúng hơn, đó là ông tin rằng lịch sử trong thực tế là sự hiện thực hóa của kế hoạch thần thánh, v.v., chứ không đơn giản chỉ nằm trong quan niệm của sử gia. Các mô tả của sử gia về các sự kiện, đặc biệt là sự nhìn nhận rõ ràng của họ về kế hoạch thần thánh xét như một toàn bộ, là một bộ phận cốt yếu của kế hoạch này, và nó hẳn sẽ không thể được hiện thực hóa mà không có họ. Nhưng điều này không dẫn đến chỗ cho rằng kế hoạch, v.v. chỉ nằm trong các nghiên cứu này, chứ không phải nằm trong bản thân các sự kiện.

Yêu sách của Hegel rằng chỉ những sự kiện được ghi lại trong lịch sử thành văn mới thuộc về lịch sử đích thực có nhiều hơn một nghĩa:

(1) Các sự kiện không được ghi lại ở một thời điểm thì không thể nằm trong lịch sử đúng nghĩa, đơn giản là chúng không được ghi lại tại thời điểm ấy.

(2) Các sự kiện mà sự ghi chép đương thời về chúng ngày nay không còn nữa thì không thể nằm trong lịch sử, đơn giản bởi tài liệu về chúng *không còn*.

(3) Các sự kiện không được ghi lại ở thời điểm ấy thì không thể nằm trong lịch sử, không chỉ bởi chúng đã không được ghi lại, mà còn bởi chúng không thể là những sự kiện có ý nghĩa.

Hegel gộp cả ba nghĩa trên thành một bằng cách lập luận rằng các sự kiện có ý nghĩa về lịch sử là những sự kiện trong đời sống của NHÀ NƯỚC, rằng một nhà nước phải đảm bảo rằng những sự kiện như vậy được ghi lại chính xác; và rằng các ghi chép lịch sử về những sự kiện có ý nghĩa không biến mất. Cho dù sự diễn giải là chính xác như thế nào, thì khẳng định của Hegel ắt sẽ loại bỏ những sự kiện lịch sử và những xã hội (chẳng hạn như Minoan và Crete - Mycen), dù chúng đã đạt được một cấp độ cao của sự tập trung hóa chính trị và tổ chức chính trị, và chúng ta biết chúng chỉ từ các tàn tích khảo cổ. Các tàn tích khảo cổ đã được biết đến trong thời đại của Hegel được gán cho lịch sử của NGHỆ THUẬT, chứ không cho lịch sử thế giới.

Dù vậy, *THLS* chứng tỏ sự uyên bác mênh mông của Hegel. Nó mang lại sự bình giảng có giá trị, chẳng hạn, trong các tiểu mục về lịch sử của *HTHTT*.

Nguyễn Văn Sương dịch

Bài Giảng về Triết học Tôn giáo (Các) [Đức: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*; Anh: *Lectures on the Philosophy of Religion*] (THTG)

Hegel giảng về TÔN GIÁO vào các năm 1821, 1824, 1827 và 1831. Loạt bài giảng này khác nhau rõ rệt so với loạt các bài giảng khác của Hegel. Nhưng K. P. Marheineke, người biên tập các bài giảng cho bộ *Werks [Các Tác phẩm]* xuất bản sau khi Hegel mất vào năm 1832, đã kết hợp các tài liệu từ các loạt bài giảng khác nhau, nhưng tập trung chủ yếu vào loạt bài giảng 1831. Vào năm 1840, B. Bauer in ấn bản lần hai, sử dụng nhiều hơn những tài liệu từ các loạt bài giảng trước đó. Một số trong những tài liệu này hiện đã bị mất; những gì còn lại là các bản thảo của Hegel từ loạt bài giảng 1821, các bản chép tay khác nhau của loạt bài giảng vào năm 1824 và 1827, và các đoạn trích của D. F. Strauss từ một bản chép tay của loạt bài giảng 1831. Những tài liệu này, cùng với các ấn bản cũ hơn, hiện

nay được W. Jaeschke sử dụng để sắp xếp lại loạt các bài giảng khác nhau nhằm phát hiện ra những thay đổi trong hình thức và nội dung của các bài giảng của Hegel. Ấn bản của Jaeschke được P. C. Hodgson và những người khác dịch sang tiếng Anh (*xem thêm THƯ MỤC*).

LỊCH SỬ tôn giáo được khởi xướng từ cuốn *Institutiones historiae ecclesiasticae novi testamenti* [*Các Nghiên cứu Lịch sử Giáo hội: Tân Ước*] của J. L. von Mosheim (1737), mà Hegel đã nhắc đến trong *TĐKTG*; và được J. K. Kleuker, một học trò của Herder và là một nhà Đông phương học, và F. L. Graf vùng Stolberg, phát triển; Graf là người đã viết cuốn *Geschichte der Religion Jesu Christi* [*Lịch sử tôn giáo của Đấng Jesus Christ*] (1806-18). Schleiermacher đã góp phần thúc đẩy bộ môn này, khi ông nói, trong cuốn [*Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*](#) [*Về Tôn giáo: Diễn thuyết cho những kẻ có học xem thường Tôn giáo*] (1799), chúng ta phải “từ bỏ mong muốn hảo huyền và vô ích rằng chỉ có duy nhất một tôn giáo” và “lỗi tiếp cận càng ít thiên vị càng tốt đối với tất cả các tôn giáo đã phát triển”.

Hegel quan tâm đến tôn giáo từ thời trẻ, nhưng cơ hội trực tiếp để ông quyết định giảng về tôn giáo có lẽ là ấn phẩm sắp ra mắt của phần đầu tiên trong cuốn *Der Christliche Glaube* [*Đức tin Kitô giáo*] (1812) của Schleiermacher. (Hegel rất mến mộ F. Creuzer, đồng nghiệp của ông ở Heidelberg, người đã viết cuốn *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* [*Biểu tượng và thần thoại của các dân tộc cổ đại, nhất là của người Hy Lạp*] (1810-12), và cũng là người đã biên tập Plotinus và Proclus, hơn đồng nghiệp của ông ở Berlin là Schleiermacher, người dịch Plato và có nhiều tác động quan trọng lên tư tưởng Tin Lành). Những công kích rõ rệt nhất của ông đối với việc Schleiermacher nỗ lực đặt cơ sở cho tôn giáo trên TÌNH CẢM xuất hiện trong loạt bài giảng năm 1824. Các tranh luận đương thời về tôn giáo giải thích phần nào những thay đổi trong các bài giảng của Hegel, chẳng hạn, từ giữa những năm 1820. F. A. G. Tholuck, một nhà Đông phương học và nhà tân-pietist, không thừa nhận vị

trí trung tâm của thuyết Ba ngôi trong Kitô giáo, xem nó là một sự vay mượn từ Hy Lạp, thần học Đông phương và thần học Islam, và cũng cáo buộc Hegel tội phiếm thần. Hegel xử lý những vấn đề này cặn kẽ hơn trong loạt bài giảng năm 1827 và 1831 so với những bài giảng trước đó. Nhưng những thay đổi trong các bài giảng ấy cũng phản ánh việc Hegel cố gắng tổ chức tài liệu của ông cho phù hợp với các hình thức khái niệm của Lô-gíc học; xử lý các nguồn thông tin mới về các tôn giáo; và suy tư lại ý nghĩa triết học của các tín lý Kitô giáo chẳng hạn như bí tích thánh thể.

Mỗi loạt bài giảng gồm bốn phần, nhưng các loạt bài giảng đều khác nhau về nội dung:

1. Phần “*Dẫn nhập*” bàn về bản chất của tôn giáo nói chung, mối quan hệ của nó với TRIẾT HỌC, bản tính của triết học tôn giáo, và nhu cầu cần có một triết học tôn giáo. Sau đó, phần *Dẫn nhập* lập luận cho sự phân chia của chủ đề thành: (a) KHÁI NIỆM về tôn giáo; (b) sự PHÁT TRIỂN của khái niệm hay tôn giáo NHẤT ĐỊNH (*bestimmte*); và (c) sự hoàn bị hay hoàn tất (*Vollendung*) của khái niệm, hay tôn giáo khả thị (*offenbare*), hay tôn giáo hoàn bị (*vollendete*).

2. “*Khái niệm về Tôn giáo*” bàn, chẳng hạn, về (a) THƯỢNG ĐẾ hay tôn giáo nói chung, (b) “mối QUAN HỆ (*Verhältnis*) tôn giáo”, và (c) sự thờ cúng. Trong phần (b), Hegel bàn về các thái độ nhận thức của chúng ta về Thiên Chúa, và vai trò của tình cảm, NIỀM TIN, NHẬN THỨC TRỰC TIẾP (F. H. Jacobi), BIỂU TƯỢNG (*Vorstellung*) và TƯ TƯỞNG. Phần (c) được xem là việc thống nhất sự đứt gãy giữa Thiên Chúa và con người, và gồm một nghiên cứu về mối quan hệ của tôn giáo với NHÀ NƯỚC.

3. “*Tôn giáo nhất định*”. Vào năm 1821, 1824 và 1827, phần này gồm: (a) tôn giáo tự nhiên, tức tôn giáo nguyên thủy và tôn giáo phương Đông; (b) tôn giáo của tính cá biệt tinh thần, tức Do Thái giáo và tôn giáo Hy Lạp; (c) tôn giáo của tính HỢP MỤC ĐÍCH, tức tôn giáo La Mã. (Tôn giáo của đế chế La Mã, giống như văn hóa La Mã xét như một toàn thể,

được quan niệm là công lợi (utilitarian) trong tinh thần của nó). Vào năm 1831, phần này gồm: (a) sự thống nhất, tức tôn giáo nguyên thủy; (b) sự phân đôi (*Entzweiung*), tức tôn giáo phương Đông, gồm cả Do Thái giáo; (c) sự hòa giải (*Versöhnung*), tức tôn giáo Hy Lạp và La Mã.

4. *Tôn giáo hoàn bị hay “tuyệt đối”*, tức là Kitô giáo. Hegel bàn về Chúa Cha, Chúa Con và Chúa Thánh thần, với những thay đổi giữa các loạt bài giảng. Kitô giáo không được quan niệm đơn thuần là một tôn giáo trong số các tôn giáo khác, mà như “việc khái niệm quay trở lại chính mình” từ sự phát triển nằm bên trong tôn giáo nhất định, và như việc hoàn thành trọn vẹn khái niệm về tôn giáo theo một cách mà tôn giáo khác không làm được. Nó VƯỢT BỎ và là CHÂN LÝ của những gì là đúng thật trong các tôn giáo khác, giống như triết học của Hegel vượt bỏ các triết học khác.

Khác với Kant, Hegel thực sự quan tâm đến những chi tiết của niềm tin và thực hành tôn giáo. Nhưng nghiên cứu của ông được điều chỉnh với mục đích chỉ ra rằng Kitô giáo là trùng hợp với triết học. Do đó ông lý giải Kitô giáo (không phải không hợp lý) để nhấn mạnh vào sự hội tụ của nó với triết học, nhưng ông không luôn luôn sống theo lời tuyên xưng đức tin của mình với giáo phái Luther chính thống. Sự hội tụ này không phải lúc nào cũng chặt chẽ: chẳng hạn ý nghĩa tôn giáo của Đấng Christ, Chúa Con hay Chúa hiện-thân-làm-người, là sự hợp nhất con người với Thiên Chúa, nhưng trong hệ thống của Hegel, Chúa Con đại diện cho TỰ NHIÊN, là cái tồn tại KHÁC hay sự THA HÓA của Ý NIỆM lô-gíc.

Ông cũng muốn chỉ ra rằng trong sự xuất hiện lịch sử của mình, các tôn giáo đều đang tiến lên, dù quanh co, đến Kitô giáo. Vậy nên ông ít chú ý đến đạo Islam, một triết học mà ông cho là thấp kém hơn Kitô giáo, dù đạo Islam xuất hiện sau Kitô giáo. Những khác biệt giữa loạt các bài giảng phần nào là từ sự kiện rằng các tôn giáo không tạo ra chuỗi biên niên sử rõ ràng như các nền triết học chẳng hạn.

Marheineke thêm vào cho *THTG* phần *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes/Các bài giảng về các luận cứ chứng minh sự hiện hữu của Thượng Đế (TTTĐ)* mà Hegel viết năm 1829 như một phụ lục cho các bài giảng của mình về Lô-gíc học và đã lên kế hoạch để chuẩn bị cho xuất bản vào mùa đông 1831-2. Bản thảo (bây giờ đã mất) đã thực sự hoàn tất. Các bài giảng ấy gần với Lô-gíc học hơn triết học về tôn giáo: chúng nỗ lực bảo vệ cho những luận cứ CHỨNG MINH chống lại công kích của Kant bằng cách tái lý giải chúng dựa vào Lô-gíc học của Hegel.

Nguyễn Văn Sương dịch

Bản chất/Yếu tính [Đức: Wesen; Anh: essence]

Động từ tiếng Đức thời Trung đại hậu kỳ *wesen* (là, tồn tại) đến thời Hegel đã lỗi thời, dù vậy nó vẫn được dùng làm thì quá khứ cho động từ *sein* (tồn tại), nhất là quá khứ phân từ *gewesen* và được dùng như danh từ *das Wesen*. Những nghĩa quan trọng nhất của *Wesen* là: 1) tồn tại, tạo vật hay thực thể, đặc biệt là một sinh thể (chẳng hạn “Thượng Đế là một *Wesen (hữu thể)* tối cao”, “Con người là một *Wesen (tồn tại)* hữu hạn”; 2) Bản chất, bản tính hay tính chất của một thực thể cá biệt, tức việc nó tồn tại thế này hay thế kia (*Sosein*) tương phản với sự HIỆN HỮU của nó (*Dasein*); 3) Bản tính thường hằng, nổi trội của một sự vật, nằm bên dưới những trạng thái bên ngoài hay HIỆN TƯỢNG (*Erscheinung*) của nó; 4) Bản tính hiện thực hay bản tính bản chất của một sự vật, tương phản với việc nó có vẻ như thế nào hay với Vẻ ngoài (*Schein*) của nó; 5) Những đặc tính bản chất hay PHỔ BIẾN của một nhóm các thực thể, tương phản với những biến thể cá biệt của chúng; 6) nằm trong những từ ghép [chỉ một hệ thống hay một phức hợp] như *Postwesen* (“ngành bưu điện” hay “hệ thống bưu điện”). (Hegel cho rằng nghĩa này của chữ *Wesen* là gần với nghĩa ông dùng, bởi nó hàm ý rằng sự vật phải được xem như một phức hợp và nằm trong “những quan hệ đa dạng [và công khai] của chúng”, *BKT I*, §112A).

Wesen làm phát sinh tính từ *wesentlich* (có tính bản chất), tương phản với *unwesentlich* (không [có tính] bản chất), và những chữ này có thể tạo ra danh từ *Wesenheit/Anh: "essentiality"* (tính bản chất), tức cái tạo nên bản chất của một sự vật, tương phản với *Wesentlichkeit/Anh: "essentialness"*, tức tính chất của việc là bản chất. Hegel dùng danh từ số nhiều *Wesenheiten* (những tính bản chất) như chữ tương đương với *Reflexionsbestimmungen* (những quy định phản tư), tức những sự quy định tạo nên bản chất của sự vật do sự phản tư tạo ra và/hoặc sự phản tư có thể tiếp cận được, đây là phần được bàn đến trong Học thuyết về Bản chất, phần II của cuốn *KHLG*.

Trong *HTHTT*, bản chất được bàn trong chương III mục Ý THỨC (*HTHTT*, III), trong phần này, bản chất là cái đối ứng với GIÁC TÍNH. Trong nghiên cứu đầy đủ hơn của Lô-gíc học, nhất là *KHKG*, "Bản chất", cũng như "TỒN TẠI" có một nghĩa rộng và một nghĩa hẹp: nó vừa bao quát mọi khái niệm hay mọi quy định phản tư trong Học thuyết về Bản chất, vừa chỉ những quy định đầu tiên và chung nhất trong những quy định này. Sự quá độ từ Tồn tại (theo nghĩa rộng) sang Bản chất (theo nghĩa hẹp) là: trong Học thuyết về Tồn tại, ta đã gặp các CHẤT, các LƯỢNG và sự tác động qua lại phức hợp giữa chất và lượng trong HẠN ĐỘ. Những sự quy định ấy và những biến đổi của chúng là TRỰC TIẾP, theo nghĩa chúng không được xem như thuộc về một thực thể duy nhất (*Wesen*) hay có thể giải thích được bằng một bản chất (*Wesen*) bền vững nằm bên dưới. Lý do rõ ràng để Hegel đi đến *Wesen* là ở chỗ sự quy thoái VÔ HẠN tồi của những biến thể của lượng, bị ngắt quãng do sự thay đổi của chất, đã dọn đường cho sự biến đổi lẫn nhau một cách vô hạn đúng thật của chất và lượng vào trong nhau, làm phát sinh một thể nền hay cơ chất (*substratum*), vừa không phải chất cũng không phải lượng [tức: hạn độ]. Tuy vậy, còn có những lý do khác nằm bên dưới niềm tin của Hegel: 1) Cái Tôi hay CHỦ THỂ đòi hỏi một ĐỐI TƯỢNG tách biệt với nó, và tính đối tượng ấy đòi hỏi phải chiếm hữu các chất và các lượng bằng một thực thể tương đối bền vững. 2) Việc một thực thể sở hữu những đặc tính khả biến và đa dạng đến lượt nó đòi hỏi các đặc tính và sự gắn kết của chúng với nhau phải được

giải thích bằng bản chất của thực thể ấy. 3) Bản thân chủ thể phải là cái gì nhiều hơn tổng số các đặc tính khả biến ấy, nếu nó muốn có ý thức về chúng hoặc về chính mình: nó phải là một thực thể bền vững nằm bên dưới những trạng thái biến đổi của nó. (Một lý do khiến Hegel lược bỏ những lập luận như trên là việc ông tin rằng lượng, chất và hạn độ vượt bỏ chính chúng để thành bản chất, và bản chất không phải được du nhập một cách đơn giản bằng “sự phản tư bên ngoài” của ta để giải quyết những vấn đề mà chúng gợi ra).

Bản chất (*Wesen*) của một vật, xét như cái có tính bản chất, thoát đầu tương phản với cái không-bản-chất, tức những đặc tính bề mặt trực tiếp, nghĩa là với cái trước đó là *Sein* (tồn tại). Nhưng cặp đôi thuật ngữ này là không thích đáng, vì cái bản chất phụ thuộc vào cái tương phản với nó là cái không-bản-chất không khác gì cái không-bản-chất phụ thuộc vào cái bản chất, và cũng vì, như hệ luận của điều này, để đặc trưng hóa cho một trong hai thuật ngữ này, chứ không phải thuật ngữ khác, xét như cái có bản chất, đòi hỏi phải có một người quan sát bên ngoài. (Những lập luận của Hegel ở đây, và trong Học thuyết về Bản chất nói chung, là tương tự với những lập luận của ông về cái Tuyệt đối).

Kế đến, bản chất (*Wesen*) được đặt tương phản với vẻ ngoài (*Schein*). Cái vốn trước đó là tồn tại (*Sein*) đã trở thành một bản chất (*Wesen*) đơn giản, vô-quy-định: Tồn tại HỒI TƯỞNG hay nội tâm hóa chính mình thành bản chất. (Ở đây Hegel nhấn mạnh mối liên hệ của *Wesen* với quá khứ: “Bản chất là tồn tại đã qua (*vergangene*), nhưng là đã qua một cách phi thời gian”). Nhưng, cái trước đây là tồn tại (*Sein*), tức những đặc tính bề mặt trực tiếp, vẫn duy trì bền bỉ như là vẻ ngoài (*Schein*), tức những đặc tính bề ngoài được TRUNG GIỚI bởi hoạt động của bản chất. Bản chất (*Wesen*) và vẻ ngoài (*Schein*) lúc này có một mối quan hệ khác với mối quan hệ của sự tương phản đơn thuần hay với “cái khác”. Vẻ ngoài (*Schein*) được phát sinh bởi sự xuất hiện ra (*scheinen*) của bản chất. Nhưng *Schein* và *Scheinen*,

giống như khái niệm về sự PHẢN TƯ' được du nhập muộn hơn trong phần này, là hàm hồ nước đôi.

1. Chúng liên hệ với vẻ ngoài, bề ngoài và ảo tượng, với những gì xuất hiện ra hay tỏ vẻ ra cho người quan sát. Nhưng, người quan sát không chỉ ý thức về *vẻ ngoài (Schein)* mà còn ý thức về *bản chất (Wesen)*: tư tưởng của người ấy phản chiếu ngược từ *vẻ ngoài* vào (hay tới) *bản chất* ngay tại nguồn cội của nó. Vì thế, bản chất đi từ sự thống trị của *vẻ ngoài* đến chỗ cân bằng với nó: nó đạt được tính quy định mặc nhiên, ngược lại với tính đơn giản khi nó mới bắt đầu, và, trong chừng mực đó, là sản phẩm của tinh thần con người như là *Schein (vẻ ngoài)* (theo một số nhà DUY TÂM).

2. Chúng lại liên hệ với sự chiếu sáng của ánh sáng. Ý niệm về một nguồn ánh sáng đơn giản, bền bỉ mở rộng thành vô số tia sáng rất vừa vặn với ý niệm về một bản chất đơn giản nhưng tạo ra vô số những đặc tính bề mặt. *Ánh tượng (Schein)*, theo mô hình này, là sản phẩm của chính bản chất, chứ không đơn giản là sản phẩm của người quan sát bên ngoài: bản chất ánh hiện (*scheinen/Anh: shines*) [thành vẻ ngoài] ở trong chính mình. Nhưng, nó cũng ánh hiện [vào trong] chính mình. Vì, ánh sáng, khi nó chạm vào một bề mặt, được phản chiếu ngược trở lại nguồn sáng. Vì thế, *Wesen* và *Schein* đi đến chỗ có quan hệ hỗ tương bằng sự phản chiếu/ánh hiện, cái này ánh hiện thành/vào trong cái kia. Cũng theo cách này, *Wesen* trở nên được quy định như *Schein* mà nó tạo ra, chứa đựng TRONG CHÍNH MÌNH mọi sự đa dạng mà nó cần giải thích.

Những quy định phản tư khác là những sự phát triển của khái niệm “bản chất”. Chẳng hạn, sự ĐỒNG NHẤT rút ra từ sự tự-ĐỒNG-NHẤT của bản chất, và sự KHÁC BIỆT là từ sự tự-dị-biệt-hóa thành *Schein*. Những sự quy định này, không giống những sự quy định của Tồn tại, tạo nên những cặp đôi (chẳng hạn đồng nhất và khác biệt), những hạn từ của chúng liên hệ với nhau bởi sự ánh hiện (*scheinen*) vào trong nhau. Hegel đặt tương phản việc “ánh hiện” như thế với việc “chuyển sang nhau” hay “quá độ” vốn là

đặc điểm của Tồn tại cũng như tương phản với sự PHÁT TRIỂN những sự quy định của KHÁI NIỆM. Nhưng ông cũng nói về sự phát triển của bản chất (và của tồn tại) xét như cái toàn bộ [thể hiện trong từng phần: *Học thuyết về Tồn tại và Học thuyết về Bản chất*. N.D]. Sự phát triển này đi từ bản chất được quan niệm như một thể nền bị ẩn giấu sang bản chất như là cấu trúc lô-gíc minh nhiên và tính quan hệ qua lại của các hiện tượng, nghĩa là, từ bản chất chỉ đơn thuần ánh hiện bằng cách xuất hiện ra thành hiện tượng (*Erscheinung*), đến HIỆN THỰC có trật tự và gắn kết.

Ta vẫn không hoàn toàn rõ Hegel muốn nói gì khi nối kết *Wesen* với (thì) quá khứ:

1) Ông chắc không có chung quan niệm với Sartre, trong *Baudelaire* (1947): “cái Tôi đang là” chính là “cái Tôi đã là”, vì tự do hiện tại của tôi luôn đặt vấn đề về bản tính mà tôi đã sở đắc”. Theo quan niệm của Hegel, tôi thực sự siêu vượt hay VƯỢT BỎ những trạng thái quá khứ của tôi, nhưng tôi không làm vậy với sự TỰ DO CHỦ QUAN như Sartre đã nghĩ, và tôi cũng không (thể) siêu vượt bản chất chung của tôi như một cái Tôi hay một tồn tại có tư duy.

2) Thường thì điểm này có vẻ nói rằng bản chất của cái gì đó xuất hiện ra (trong thời gian, bên ngoài Lô-gíc học) từ (những) trạng thái quá khứ của nó và không minh nhiên ngay từ ban đầu: chẳng hạn, “bằng sự phản tư-vào-trong-chính mình, TINH THẦN hoàn tất sự giải phóng chính mình khỏi hình thức tồn tại đơn thuần [của “LINH HỒN tự nhiên”], mang lại cho mình hình thức của bản chất và trở thành cái Tôi” (*BKT III*, §412A).

3) Đôi lúc, điểm này có vẻ cho rằng bản chất của một thực thể hiện tại là toàn bộ tiến trình quá khứ mà nó là kết quả: “mỗi cọng cỏ, mỗi cái cây đều có... LỊCH SỬ của nó... Điều này càng đúng hơn trong lĩnh vực của TINH THẦN; như tinh thần hiện thực trong hiện tượng của mình, nó chỉ có thể được mô tả một cách cạn kiệt... như một diễn trình lịch sử” (MH). (Điều này gần với quan niệm của Nietzsche trong định nghĩa về TRỪNG PHẠT).

Những hàm hồ nước đôi của *bản chất* và những từ liên quan với nó, cũng như tính tổng quát bên trong đối với Lô-gíc học, có nghĩa là Hegel không chỉ quan tâm đến một cách sử dụng duy nhất về chữ “bản chất”, mà đến toàn bộ dãy nghĩa của nó trong thần học, siêu hình học, khoa học thường nghiệm, và trong lời nói thông thường.

Hoàng Phú Phương dịch

Bản thể [Đức: Substanz; Anh: substance]

Chữ *Substanz* đã đi vào tiếng Đức thời Trung đại từ chữ La-tinh *substantia*, đến lượt nó, *substantia* bắt nguồn từ động từ *substare* (“đứng dưới, ở dưới, có mặt”). Nghĩa gốc của nó vì thế giống với nghĩa gốc của chữ “SUBJECT”, nhưng được liên kết với chữ Hy Lạp *ousia* (“tồn tại, bản thể, v.v.”, từ động từ *einai*, “tồn tại”) hơn là với chữ *to hypokeimenon* (“cơ chất”). Những nét nghĩa của nó gần với chữ “*substance*” trong tiếng Anh: (1) chất liệu, vật chất, một loại chất liệu; (2) cái gì đó độc lập thường tồn, tương phản với những “tùy thể” (*Akzidenz (en)*), những thuộc tính, và/hay những “thể cách” phụ thuộc vào nó; (3) BẢN CHẤT thường tồn của một vật; (4) NỘI DUNG bản chất của, ví dụ, một cuốn sách, tương phản với HÌNH THỨC hay sự diễn đạt của nó; (5) sự sở hữu, sự chiếm hữu.

Nghĩa thống trị của chữ “bản thể” trong triết học trước-Hegel là (2). Descartes định nghĩa bản thể là “một vật hiện hữu theo cách không cần đến bất cứ vật nào khác cho sự hiện hữu của nó”. Ông thừa nhận có bản thể tư duy và bản thể quảng tính, cả hai đều do bản thể tuyệt đối, tức THƯỢNG ĐẾ, sáng tạo ra. Spinoza định nghĩa bản thể là “cái tồn tại tự thân và được quan niệm bởi chính nó, nghĩa là khái niệm của nó không cần đến khái niệm của cái khác để được hình thành”. Khi tin rằng sự đa tạp của các bản thể là không tương thích với ĐỊNH NGHĨA này, cũng như với định nghĩa của Descartes, nên Spinoza cho rằng chỉ có duy nhất một bản thể mà thôi. Bản thể này có vô số các thuộc tính, nhưng chỉ có hai thuộc tính mà ta có

thể biết được, đó là: tư duy và quảng tính. Các sự vật HỮU HẠN, kể cả con người, là những “thể cách” của các thuộc tính này; thuộc nhóm mang thuộc tính tư duy, các thể cách này là các Ý NIỆM, còn thuộc nhóm mang thuộc tính quảng tính là các vật thể. Tư tưởng của Spinoza đã được hồi sinh vào cuối thế kỷ XVIII. Goethe và Herder đã xem bản thể của ông như một cái TOÀN BỘ hữu cơ, một toàn thể các LỰC sống. Ngược lại, Hegel xem thuyết Spinoza như là *Akosmismus* [thuyết vô vũ trụ], một sự “phủ nhận thế giới”, vì nó cho rằng chỉ có THƯỢNG ĐẾ hay bản thể là hoàn toàn hiện thực, trong khi các sự vật nơi thế gian chỉ là những HIỆN TƯỢNG/ẢO TƯỢNG (*Scheine*). Ông thường nghĩ đến Spinoza khi dùng *Substanz* theo nghĩa triết học.

Ở Kant, *Substanz* giữ vai trò hạn chế hơn, những nét nghĩa chính của nó nơi Kant là: (1) Chủ từ lô-gíc, có những thuộc từ gắn với nó và nó không làm thuộc từ cho bất cứ cái gì khác. (Theo nghĩa này, cái TÔI là một bản thể). (2) Một cái gì đó tương đối độc lập vẫn thường tồn qua nhiều sự thay đổi trong các tùy thể của nó. (Theo nghĩa này, cái Tôi hay chủ thể không phải là một bản thể). (3) Cái thường tồn qua “mọi sự thay đổi của các hiện tượng” và “lượng của nó trong tự nhiên không tăng cũng không giảm” (*PPLTTT*, A182, B224). (Theo nghĩa này, chỉ có một bản thể, đó là VẬT CHẤT). Quan điểm của Hegel về *Substanz* không chịu quá nhiều ảnh hưởng của Kant. Nhưng trong Lô-gíc học, ông lại theo Kant khi xem xét nó như là hạn từ thứ nhất trong BỘ BA: bản thể, TÍNH NHÂN QUẢ, và TÍNH TƯƠNG TÁC.

Trong Lô-gíc học, Hegel phát biểu như thế chỉ có một bản thể duy nhất. Có nhiều lý do cho điều này: (1) Vì khi nghiên cứu về cái TUYỆT ĐỐI, ông nghĩ đến học thuyết Spinoza. (2) Nếu thoát đầu, ta có thói quen coi nhẹ các tùy thể đa dạng và hay thay đổi của sự vật và tập trung vào cái bản thể trần trụi nằm bên dưới, thì sự dị biệt hóa các bản thể riêng biệt là có vấn đề. (3) Vì một bản thể tự sản sinh ra các tùy thể của nó, nên bất luận thể nào, bản thể cũng có tính độc lập tương đối với các bản thể khác và

chúng không tham gia vào sự nghiên cứu thoát đầu của ta về nó. Sự tương tác của hai hay nhiều bản thể thì lại được Hegel xem xét không phải dưới đề mục “bản thể” mà dưới đề mục “tính tương tác”.

Bản thể luôn trong trạng thái hoạt động không ngừng nghỉ: sản sinh và giải thể các tùy thể của nó. Bản thể xuất hiện ra hay “ánh hiện” trong các tùy thể của nó và các tùy thể ấy là **ÁNH TƯỢNG** (*Schein*) của nó. Nhưng sự ánh hiện này không chỉ tạo ra các tùy thể, mà cả bản thân bản thể: bản thể chỉ là bản thể nhờ vào việc sản sinh và giải thể các tùy thể. Vì vậy, các tùy thể là bản thể hay bao gồm bản thể, cũng hết như việc bản thể bao gồm các tùy thể của nó.

Hegel thường đối lập *bản thể* với chủ thể (chủ yếu, chứ không phải duy nhất, là chủ thể người), với khái niệm, và **TINH THẦN**. Ông lập luận rằng cái tuyệt đối là chủ thể, và cũng là bản thể, rằng bản thể phải trở thành chủ thể, v.v. (chẳng hạn như trong *HTHTT*, *Lời tựa*). Ông nghĩ đến một số điểm sau đây:

1. Bản thể của Spinoza, khác với Thượng Đế của Kitô giáo, không phải là một **NGÔI VỊ** hay chủ thể, và vì thế không có cái đặc trưng thống nhất của một chủ thể (*BKT I*, §151A).

2. Vẫn chưa có lời giải thích thỏa đáng nào về việc bản thể sinh ra các tùy thể hay bản thể phân thù ra thành những thuộc tính. Hegel đã hiểu nhầm định nghĩa của Spinoza về thuộc tính (“cái mà trí năng nhận biết về bản thể như là cái đang cấu tạo nên bản chất của nó”) theo nghĩa bản thể chỉ có các thuộc tính trong chừng mực chúng *xuất hiện ra* cho giác tính. Nhưng giác tính này hoặc bản thân là một thể cách của bản thể, và vì thế tiền-giả-định sự tự-phân-thù thành những thuộc tính, hoặc được đặt ở bên ngoài bản thể một cách không nhất quán.

3. Các tùy thể (hay các *thể cách*) của bản thể tự chúng không phải là những chủ thể độc lập thực sự. Con người chẳng qua chỉ là những biến thái

của bản thể.

4. Một lý do tại sao các thể cách không phải là những chủ thể độc lập, đó là, trong khuôn khổ của Spinoza, điều này ắt hẳn không tương thích với việc chúng đều thuộc về một bản thể duy nhất, vì Spinoza không cung cấp cơ chế thỏa đáng nào cho sự quy hồi các thực thể độc lập vào trong bản thể: thực vậy, ông chỉ đơn giản yêu sách rằng mọi thứ (kể cả ông) đều là *một* trong cái tuyệt đối.

Ngược lại, theo quan điểm của Hegel, Thượng Đế (ở cấp độ TÔN GIÁO) là một ngôi vị, và (ở cấp độ triết học) thì Thượng Đế là một KHÁI NIỆM. Điều này giải thích sự xuất hiện của các chủ thể độc lập. Các hoạt động nhận thức, thực tiễn và tôn giáo của các chủ thể này (đồng nghĩa với TỰ-Ý-THỨC của Thượng Đế) đưa chúng và các thực thể khác, trở lại với sự thống nhất. (Một cách có cơ sở, Spinoza đã tiên đoán được về điều này nhiều hơn là Hegel thừa nhận, chẳng hạn, như trong học thuyết của Spinoza rằng “tình yêu trí tuệ của tinh thần [con người] dành cho Thượng Đế là một bộ phận của tình yêu vô hạn mà Thượng Đế yêu chính bản thân Ngài. Hegel cũng thảo luận điều này trong các văn cảnh khác, ví dụ như ở *BKT I*, §158A., nhưng không phải trong văn cảnh về bản thể).

Khái niệm *Substanz* ở Hegel giữ một vai trò quan trọng trong nghiên cứu của ông về PHÁP QUYỀN và ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC. Một cộng đồng xã hội hay chính trị không thể chỉ gồm những chủ thể, những cá nhân luôn biết phản tư trong tư tưởng và hành vi của mình, như các nhà lý thuyết phái khế ước [xã hội] đã ngụ ý. Nó tiên giả định một bối cảnh của các mối quan hệ và các hành động thiếu tính phản tư, ở đó người ta không nổi bật lên như là các chủ thể cá nhân. (Tương tự vậy, diễn ngôn triết học hay văn học có tính phản tư tiên giả định một bối cảnh của diễn ngôn đời thường thiếu tính phản tư). Bối cảnh này chính là “bản thể đạo đức” làm cơ sở cho cộng đồng. Các thành quốc Hy Lạp cổ đại chủ yếu là “có tính bản thể”, với các chủ thể chỉ xuất hiện mờ nhạt. Nhưng nhà nước hiện đại thì có ba yếu tố:

(1) Một bối cảnh hoàn toàn có tính bản thể, trong đó các cá nhân được hợp nhất bởi những mối dây ràng buộc thiếu tính phản tư của XÚC CẢM và tình cảm, ví dụ như GIA ĐÌNH và, ở cấp độ NHÀ NƯỚC, đó là giai cấp nông dân.

(2) Sự xuất hiện của các chủ thể phản tư, tự tư tự lợi trong XÃ HỘI DÂN SỰ, và cũng trong cả những chủ thể LUÂN LÝ có tính phản tư.

(3) Sự tái thống nhất của các chủ thể độc lập trong Nhà nước, (không giống như trong xã hội dân sự) bản thân là một chủ thể đơn nhất, được đại diện bởi một quốc vương, và (không giống như gia đình) đòi hỏi sự tán thành hợp lý tính có tính phản tư của các thành viên.

Theo quan điểm của Hegel, chỉ trong một nhà nước có độ thống nhất cao, vượt xa so với thành quốc Hy Lạp, mới có thể xuất hiện các chủ thể độc lập tự tồn; nếu không có một nhà nước như thế, xã hội sẽ tan rã thành một tập hợp của những cá nhân.

Vì thế, theo quan điểm của Hegel, bản thể đạo đức, trong hình thức của nhà nước hiện đại, phản ánh vũ trụ như một toàn bộ. Học thuyết của Spinoza phản ánh thành quốc Hy Lạp, và theo Hegel, bộc lộ tính bất ổn định tương tự.

Cù Ngọc Phương dịch

Bên trong và Bên ngoài (cái, tính) [Đức: *das Innere und das Äussere, innerlich und äusserlich*; Anh: *inner and outer, internal and external*]

Giới từ *aus* (từ, ngoài, v.v.), *ausser* (bên ngoài, v.v.), *in* (trong), và trạng từ *inne(n)* (bên trong) tạo ra một số từ trong phạm vi này:

1. Các tính từ *innerlich* (bên trong) và *äusserlich* (bên ngoài) thường được dùng để phân biệt những gì nằm trên bề mặt với những gì nằm bên dưới nó, trong những từ như “một vết thương (*“äusserlich”*) tức một vết thương ngoài da”, “sự điềm tĩnh *bên ngoài* tương phản với sự bối rối *bên trong*”, v.v. Danh từ *Innerlichkeit* (tính bên trong, Anh: “inwardness”) do các nhà huyền học Đức đặt ra và có hai nghĩa chính: a) BẢN CHẤT của một sự vật; b) sự điềm tĩnh, sự tự lực, sự tự rút lui vào chính mình của con người. *Äusserlichkeit* (tính bên ngoài, Anh: “outwardness, externality”) được hình thành vào thế kỷ XVIII để biểu thị những gì không-bản-chất đối với một người hay vật nào đó.

Hegel sử dụng cả danh từ và tính từ này trong nhiều ngữ cảnh khác nhau, và không phải lúc nào cũng đặt chúng tương phản với nhau: Tính bên ngoài của một LỰC (tức “sự biểu hiện ra bên ngoài” của nó) là đồng nhất với tính bên trong của nó. Nếu hai vật là bên ngoài nhau, thì chúng đứng vững với nhau, và thực chất là không quan hệ với nhau và khả biến độc lập với nhau, chẳng hạn như hình dáng của một vật và màu sắc của nó. TỰ NHIÊN là CÁI KHÁC và bên ngoài đối với TINH THẦN, vì thế là khác và *bên ngoài* đối với chính mình, tức được trải rộng trong không gian và thời gian. Do đó, những cách dùng chính của chữ *Innerlichkeit* là có quan hệ đến lĩnh vực của tinh thần. *Innerlichkeit* (đời sống bên trong) của tinh thần là tương phản với TỒN TẠI NHẤT ĐỊNH/tồn tại hiện có (*Dasein*) của nó, nghĩa là với cái bên ngoài vật chất của nó (*HTHTT VII. A*). Nhưng *Innerlichkeit* của tinh thần cũng tương phản với *Äusserlichkeit* của thế giới bên ngoài. Cái bên trong đôi khi được đánh đồng với cái TỰ-MÌNH, vốn cần được hiện thực hóa và biểu lộ ra: các vĩ nhân làm cho *tính bên trong* không-ý-thức của những người đương thời với họ trở nên có Ý THỨC. Nhưng thường thì tính bên trong là có ý thức; nó có thể là đời sống bên trong đặc trưng cho mọi con người, hoặc tính bên trong tự giác một cách đặc biệt hay tính bên trong CHỦ QUAN chẳng hạn nơi Socrates, Descartes, đạo Tin Lành và CHỦ NGHĨA LÃNG MẠN. Tính bên trong theo nghĩa này là tương đồng với tính nội tâm (*Innigkeit, Anh: inwardness, intimacy*),

tức xúc cảm bên trong, nhất là khi được áp dụng cho những quan hệ như tình yêu và tình bạn. Hegel xem tính nội tâm là tính chất đặc biệt của dân tộc Đức. Trong *MH*, tính bên ngoài chỉ đến HÌNH THỨC vật chất hiện thân cho LÝ TƯỞNG thẩm mỹ, đến môi trường bên ngoài của cá nhân, và đến sự trình bày tác phẩm nghệ thuật cho công chúng.

2. Tính từ *äusser* (bên ngoài) và *inner* (bên trong) thường được dùng trong những ngữ cảnh như “sân trong/sân ngoài”, “họ hàng thân thiết” (*inner* = thân thiết), “giá trị bên trong”, “vẽ ngoài”, “ngoại vụ”. Những tính từ này tạo thành các danh từ *das Innere* (cái bên trong) và *das Äussere* (cái bên ngoài) trong tiếng Đức thông thường.

Hegel thường dùng cái bên trong để chỉ bản chất bên trong của một vật và cái bên ngoài để chỉ vẻ ngoài của nó, và cũng dùng để chỉ đời sống nội tâm của con người phân biệt với cơ thể, hành động và lời nói của người ấy. Bàn luận của ông về những khái niệm này trong *KHKG* phát triển từ nghiên cứu của ông về LỰC và sự thể hiện ra bên ngoài (*Äusserung*) của lực. Ông lập luận như sau: “bên trong” và “bên ngoài” là những cái ĐỐI LẬP có quan hệ đối ứng với nhau. Vì thế về mặt lô-gíc, cái này chứa đựng cái kia. Ông dùng điều này để nói rằng đối với các sự vật hiện thực, cái bên trong hay bản chất của chúng phải tương ứng, hay có cùng NỘI DUNG với cái bên ngoài hay với HIỆN TƯỢNG của chúng. Nhưng đối với những sự vật hiện thực, “cái bên trong” có hai nghĩa khác nhau:

a) Tính tiềm năng chưa được phát triển của một vật, chẳng hạn một cái cây là cái bên trong đơn thuần ở trong hạt mầm; tính lý tính của đứa bé là cái bên trong đơn thuần, và cũng là cái bên trong đơn thuần của một con người bất toàn như một tội phạm chẳng hạn.

b) Cốt lõi bên trong hay bản chất của cái gì đó vốn đã phát triển đầy đủ, chẳng hạn bản chất của bản tính tự nhiên hay những mục đích bên trong, v.v. của một tác nhân.

Nguyên tắc đồng nhất giữa bên trong và bên ngoài áp dụng rất khác nhau cho hai loại trường hợp:

a) Những đặc điểm bên ngoài của hạt mầm không phản ánh tính tiềm năng bên trong của nó. Nhưng vì bản tính tự nhiên của nó là bên trong đơn thuần, nên bản thân hạt mầm là bên ngoài đơn thuần: một lớp vật chất trơ trụi, không gắn kết, tương phản với một cái cây vốn thụ động và làm môi cho những tấn công bên ngoài. Tương tự, cơ thể của đứa bé là được phối kết tương đối kém và không biểu lộ gì [về đời sống nội tâm], trong khi cơ thể của một người trưởng thành thể hiện đời sống nội tâm [bên trong] đã phát triển của họ. Hơn nữa, các hình thức có lý tính và văn hóa cấu thành bản tính bên trong của đứa bé là hoàn toàn ở bên ngoài nó, hiện thân nơi cha mẹ của nó. Tương tự, các hình thức xã hội đối với kẻ tội phạm chưa được nội tâm hóa đầy đủ thì có vẻ là những áp đặt xa lạ (trong hình thức TRỪNG PHẠT), hơn là những biểu hiện của chính Ý CHÍ của hắn. Nguyên tắc ở đây là: bề mặt bên ngoài của cá nhân chỉ là “bên ngoài”, cùng cấp độ giống như cái bên trong chỉ là bên trong, còn tính bên ngoài thực sự biểu hiện cái bên trong thì cách xa với cá nhân, tương ứng với độ sâu mà cái bên trong của cá nhân đã bị tiêu hủy.

b) Giống như Goethe, Hegel cho rằng cái bên trong của một thực thể đã phát triển đầy đủ chẳng hạn như TỰ NHIÊN không thể khác biệt với cái bên ngoài của nó. Cái bên trong có thể nằm cách xa bề mặt của nó, nhưng về nguyên tắc thì sự quan sát và tư tưởng có thể tiếp cận được. Nếu ta giả định rằng tự nhiên có một cái bên trong khác biệt với cái bên ngoài của nó, thì qua PHẢN TƯ, ta thấy rằng cái bên trong được định đề hóa ấy nằm ngay bên trong chúng ta, những người quan sát bên ngoài, tức là, như trong trường hợp (a), cái bên trong là bên ngoài đối với tự nhiên ở một cấp độ tương ứng với độ sâu được giả định của nó bên trong tự nhiên.

Đặc biệt, Hegel bác bỏ quan niệm rằng cái bên ngoài của một con người (những HÀNH ĐỘNG, thành quả, v.v. của người ấy) không phản

ánh cái bên trong (tức những ý đồ,...) của họ, hoặc theo nghĩa rằng những việc làm đáng ngưỡng mộ của một người có thể nảy sinh từ những động cơ thấp hèn hay xấu xa (một quan niệm thường được ông liên tưởng đến LỊCH SỬ “thực dụng”) hoặc theo nghĩa rằng một con người mà những hành vi và việc làm của họ không có giá trị hay gây hại cũng có thể có những ý đồ tốt, tài năng vĩ đại, v.v.: “Một con người là những gì họ làm” (BKT I, §140A). Những kế hoạch được sắp đặt tốt có khi thất bại, và những việc làm vĩ đại có thể che giấu sự đạo đức giả. Nhưng về lâu dài và đối với người quan sát cẩn thận, cái bên trong sẽ tự bộc lộ trong cái bên ngoài.

Trong thực tế, tính đối ứng lô-gíc qua lại giữa “bên trong” và “bên ngoài” không dẫn đến việc cái bên ngoài luôn phản ánh chính xác cái bên trong, vì cái bên trong và cái bên ngoài *hiện thực* không nhất thiết quan hệ mật thiết như những *khái niệm* về bên trong và bên ngoài. Lập luận của Hegel trong trường hợp (a) hoặc là trùng phức hay lặp thừa (tautological) (chẳng hạn nếu bản tính của một vật là bên trong, tức chỉ đơn thuần là *tiềm năng*, thì hình thức bên ngoài của nó chỉ đơn thuần là bên ngoài, tức là không thể hiện cái bên trong của nó) hoặc lập lờ nước đôi với những khái niệm về bên trong và bên ngoài. Những kết luận của ông trong trường hợp (b) ít phụ thuộc vào lô-gíc của “bên trong” và “bên ngoài” hơn là phụ thuộc vào những khó khăn nhận thức luận và những khó khăn trong việc giải thích về việc gán cho một người hay một vật một cái bên trong vốn hoàn toàn xa lạ với cái bên ngoài, và vào một sự ưu ái cho cái bên ngoài hơn cái bên trong trong đánh giá về con người. Nhưng Hegel cũng đồng hóa trường hợp (a) với trường hợp (b): những ý đồ bên trong, v.v. chỉ đơn thuần là tiềm năng ở chỗ chúng thiếu tính chất là được quy định đầy đủ, tách rời với những biểu hiện bên ngoài. Vì thế, nếu những ý đồ của một người là hoàn toàn thấp hèn, họ phải thể hiện tính thấp hèn ấy trong cách hành xử bên ngoài. Nhưng ta vẫn có thể quan niệm được rằng một người tạo nên lịch sử vinh quang là có những ý đồ thấp hèn, v.v. vốn chỉ tự phơi bày ra trong đời tư của người ấy mà thôi.

3. Động từ *äussern* (phát biểu ra, thể hiện ra), nhất là trong hình thức phản thân *sich äussern* (tự phát biểu, tự thể hiện) được sử dụng, chẳng hạn, để nói về việc lực tự-thể-hiện ra bên ngoài. *Äusserung* là “sự thể hiện”, chẳng hạn, của một lực. Vì không có động từ tương ứng là *innern* hay danh từ *Innerung*, nên Hegel thường sử dụng một danh từ khác (chẳng hạn *Rückkehr*, “sự quay trở lại”) hay động từ (*zurückkehren*, quay trở lại) để nói lên sự rút lui vào trong chính mình, chẳng hạn của một lực, sau khi nó đã có tác động của nó. Nhưng ông thường dùng động từ (*sich*) *erinnern* ((tự) HỒI TƯỞNG) theo nghĩa này, đặt nó tương phản với (*sich*) *entäussern* ((tự) XUẤT NHƯỢNG), v.v.). *Ausdruck* và *ausdrücken* (nghĩa đen là “thể hiện ra”) cũng được dùng cho những biểu hiện của lời nói, cơ thể và nghệ thuật.

4. Hegel thường sử dụng trạng từ *aussereinander* (“bên ngoài nhau”), như một danh từ *das Aussereinander* (sự tồn tại-bên-ngoài-nhau), để biểu đạt ý tưởng rằng cái CẢM TÍNH (khác với TƯ TƯỞNG và BIỂU TUỢNG) và TỰ NHIÊN (khác với TINH THẦN) là ở-bên-ngoài-chính mình, nghĩa là trải rộng trong không gian và thời gian, chứ không đơn giản là ở bên ngoài con người.

Hoàng Phú Phương dịch

Biện chứng (phép) [Đức: Dialektik; Anh: dialectic]

Dialektik xuất phát từ chữ *dialektikē* (*technē*) của tiếng Hy Lạp, chữ này đến từ động từ *dialegethai*, nghĩa là “đối thoại”, nguyên nghĩa là “nghệ thuật đối thoại”, nhưng thường được Plato sử dụng cho phương pháp triết học đúng đắn. (Plato ủng hộ các phương pháp khác nhau tại những thời điểm khác nhau, nhưng ông thường xem phương pháp đang được ưa thích hơn của ông là “phép biện chứng”). Ở thời cổ đại, Zenon ở Elea được xem như người sáng lập phép biện chứng, bởi các chứng minh gián tiếp của ông, chẳng hạn như về sự bất khả của vận động bằng cách rút ra những sự phi lý hay MÃU THUẬN từ giả định rằng có vận động diễn ra. Phép biện

chứng của Socrates, như được miêu tả trong các đối thoại thời kỳ đầu của Plato, có khuynh hướng dẫn đến một hình thức tiêu cực/phá hủy: Socrates cật vấn một ai đó về định nghĩa của khái niệm nào đó mà anh ta sử dụng (chẳng hạn như khái niệm “đức hạnh”) và rút ra những mâu thuẫn từ những câu trả lời liên tiếp được đưa ra. Nhưng trong các đối thoại sau, những đối thoại có được nhờ chính Plato hơn là nhờ đến Socrates, phép biện chứng là một phương pháp tích cực, thiết kế việc tạo ra tri thức về các MÔ THỨC hay các Ý NIỆM và tri thức về các mối quan hệ giữa chúng. Trong các đối thoại ấy, hình thức-đối thoại có khuynh hướng trở nên tương đối không quan trọng và phép biện chứng đánh mất sự nối kết của nó với sự đối thoại (ngoại trừ trong chừng mực mà tư duy được xem là một đối thoại với *chính mình*). Đối với Hegel, phép biện chứng không đòi hỏi một đối thoại giữa hai nhà tư tưởng hoặc giữa một nhà tư tưởng với chủ đề của ông ta. Nó được cho là sự tự phê phán có tính tự trị và sự tự-PHÁT-TRIỂN của CHỦ ĐỀ, của một hình thái của Ý THỨC hay của một khái niệm chẳng hạn.

“Phép biện chứng” cũng có một nghĩa xấu từ mối liên hệ của nó với cái gọi là “các nhà ngụ biện/biện sĩ” hay “những bậc thầy thông thái” chuyên nghiệp, những người, mặc dù đối lập với Socrates, thường sử dụng các phương pháp gần với của Socrates để làm mất uy tín các khái niệm và các học thuyết đã được công nhận. Do đó họ nổi tiếng vì việc chẻ tóc làm tư và “sự ngụ biện”. Kant sử dụng “phép biện chứng” theo nghĩa xấu ấy khi ông định nghĩa nó là “Lô-gíc học về ẢO TƯỢNG (*Schein*)”, đặc biệt là, ảo tượng về việc nỗ lực rút ra các chân lý vượt khỏi KINH NGHIỆM của chúng ta, tức chỉ từ các khái niệm và các nguyên tắc hình thức mà thôi; nhưng ông cũng sử dụng nó theo nghĩa tốt, khi nói rằng “phép biện chứng siêu nghiệm” của riêng ông là một “sự phê phán ảo tượng biện chứng” (*PPLTTT*, B 86). Một phương diện của phép biện chứng của Kant ghi dấu ấn lên Hegel là việc rút ra các nghịch lý (antinomies), việc rút ra hai câu trả lời không thể tương thích với nhau cho một câu hỏi (chẳng hạn như, phải chăng thế giới có khởi đầu trong thời gian hoặc không có khởi đầu trong thời gian) vượt ra khỏi kinh nghiệm của chúng ta. Thao tác tiến hành ba

bước của một chính đề (cái TÔI tự thiết định chính mình), một phản đề (cái TÔI thiết định cái không-Tôi), và một hợp đề (cái TÔI thiết định trong cái Tôi một cái không-Tôi khả phân đối lập với cái Tôi khả phân) của Fichte cũng ảnh hưởng đến phép biện chứng của Hegel. (Nhưng Hegel sử dụng thuật ngữ “chính đề”, “phản đề”, “hợp đề” chỉ trong nghiên cứu của ông về Kant).

Theo nghĩa rộng, phép biện chứng của Hegel bao hàm ba bước:

(1) Một hay nhiều khái niệm hay phạm trù được xem là cố định, được định nghĩa rõ ràng và khác biệt nhau. Đây là giai đoạn thuộc về GIÁC TÍNH.

(2) Khi ta phản tư về các phạm trù ấy, một hay nhiều mâu thuẫn xuất hiện trong chúng. Đây là giai đoạn thuộc về phép biện chứng đích thực, hay thuộc về LÝ TÍNH biện chứng hay phủ định.

(3) Kết quả của phép biện chứng này là một phạm trù mới, cao hơn, bao hàm các phạm trù trước và giải quyết mâu thuẫn có trong chúng. Đây là giai đoạn thuộc về sự TỰ BIỆN hay lý tính khẳng định (*BKTI*, §§79-82). Hegel đề xuất rằng phạm trù mới này là một “sự thống nhất của các MẶT ĐỐI LẬP”, một sự miêu tả thích hợp với một số trường hợp (chẳng hạn, TỒN TẠI, HƯ VÔ và TRỞ THÀNH) dễ dàng hơn nhiều so với những trường hợp khác (chẳng hạn như, CƠ HỌC LUẬN, HÓA HỌC LUẬN và MỤC ĐÍCH LUẬN). Hegel tin rằng các mặt đối lập, trong tư tưởng lẫn sự vật, chuyển hóa lẫn nhau khi chúng được tăng cường lên, chẳng hạn một tồn tại mà sức mạnh của nó lớn đến nỗi thủ tiêu mọi sự đối kháng, sẽ chìm dần vào sự bất lực, vì nó không còn một đối thủ để thẩm tra, phát hiện và duy trì sức mạnh của nó nữa.

Phương pháp này được áp dụng không những trong Lô-gíc học, mà còn được áp dụng xuyên suốt các tác phẩm trong hệ thống của Hegel. Chẳng hạn, *THPQ* tiến hành theo cách thức tương tự từ GIA ĐÌNH đến XÃ

HỘI DÂN SỰ, và rồi đến NHÀ NƯỚC. Nhưng phép biện chứng không những là đặc điểm của các khái niệm, mà còn của các sự vật và các diễn trình thực tồn. Chẳng hạn, một a-xít và một chất kiềm (1) thoát đầu vốn tách biệt và khác nhau; (2) hòa tan vào nhau và mất đi các thuộc tính riêng của chúng; và (3) mang lại một chất muối trung tính, với những thuộc tính mới. Hay sự GIÁO DỤC của một cá nhân bao hàm sự THA HÓA khỏi trạng thái tự nhiên của con người, sau đó trạng thái ấy được phục hồi và hòa giải trên một bình diện cao hơn. Hegel cho rằng TINH THẦN có thể chịu đựng những mâu thuẫn, trong khi chúng mang đến sự phá hủy của những thực thể HỮU HẠN khác. Điều này được kết nối với một sự khác biệt tiếp theo giữa tinh thần và TỰ NHIÊN. Phép biện chứng của các sự vật và các sự kiện tự nhiên không phản ánh phép biện chứng của tư tưởng của chúng ta về chúng: tư tưởng của chúng ta tiến lên một cách biện chứng từ các giai đoạn thấp hơn đến các giai đoạn cao hơn của giới tự nhiên (chẳng hạn, từ giới tự nhiên cơ giới đến giới tự nhiên hữu cơ), trong khi sự tan rã của một thực thể tự nhiên mang lại một thực thể thuộc về cùng một loại hình hay thuộc về một loại hình tương tự (chẳng hạn hạt mầm mới của cùng một cái cây), chứ không quá độ sang một giai đoạn cao hơn của giới tự nhiên. Ngược lại, tinh thần có một lịch sử tăng tiến (chẳng hạn như sự phá hủy một nhà nước thường dẫn đến một loại hình nhà nước mới, không đơn giản là một nhà nước thuộc cùng một loại hình), và do đó sự phát triển của nó thường, mặc dù không phải lúc nào cũng vậy, tương ứng với sự tiến bộ của tư tưởng của ta về nó.

Hegel phân biệt phép biện chứng BÊN TRONG với phép biện chứng BÊN NGOÀI. Phép biện chứng của các sự vật khách quan phải là nội tại đối với chúng, vì chúng chỉ có thể lớn lên và chết đi bởi các mâu thuẫn thực sự hiện diện trong chúng. Nhưng phép biện chứng có thể được áp dụng từ bên ngoài đối với các khái niệm, tìm kiếm các thiếu sót trong chúng mà chúng không thực sự có. Theo quan điểm của Hegel, điều này chính là sự ngụy biện. Ngược lại, phép biện chứng đích thực là nội tại đối với các khái niệm hay các phạm trù: nó phát triển triệt để các thiếu sót mà chúng có và

làm cho chúng “quá độ” (*übergehen*) sang khái niệm hay phạm trù khác. Hegel thường tuyên bố như thế là chính bản thân các khái niệm, chứ không phải nhà tư tưởng chỉ huy thao tác này, và rằng chúng biến đổi và sụp đổ một cách tự trị, theo cách mà các sự vật tiến hành, ngoại trừ việc “sự vận động (*Bewegung*) biện chứng” của chúng là phi thời gian. (Schelling và Kierkegaard phê phán Hegel vì việc nói về “sự vận động” của các khái niệm). Có lẽ ông đơn giản muốn nói rằng nhà tư tưởng theo dõi hạt mầm tự nhiên của các khái niệm trong khi trình bày các mâu thuẫn của chúng và đề ra các giải pháp cho chúng, nhưng dù vậy ông tin rằng có một sự song hành giữa sự phát triển của tư tưởng hay của khái niệm và sự phát triển của sự vật hàm ý rằng phép biện chứng là nội tại đối với cả hai. Trong tinh thần đó, phép biện chứng không phải là một *phương pháp*, theo nghĩa một phương thức mà nhà tư tưởng áp dụng vào chủ đề của mình, mà là cấu trúc và sự phát triển nội tại của bản thân chủ đề.

Theo quan điểm của Hegel, phép biện chứng giải thích mọi sự vận động và biến đổi, cả trong thế giới lẫn trong tư tưởng của ta về nó. Nó cũng giải thích tại sao sự vật, cũng như các tư tưởng của ta, lại cố kết một cách có hệ thống với nhau. Nhưng tính chất thoáng qua của các sự vật hữu hạn và sự nâng mình lên (*Erhebung*) trên cái hữu hạn được tác động bởi tư tưởng biện chứng cũng có một ý nghĩa tôn giáo đối với ông, và ông có khuynh hướng đồng hóa phép biện chứng theo nghĩa phủ định với QUYỀN NĂNG (*Macht*) của Thượng Đế.

Cù Ngọc Phương dịch

Biểu tượng và Hình dung (thành biểu tượng) (sự) [Đức: Vorstellung und Vorstellen; Anh: representation and conception]

Động từ *vorstellen*, nghĩa đen là “đưa ra, đặt ra trước mặt”, được dùng để giới thiệu hay đề cử cái gì đó, thường là một người nào đó cho một người khác và trình bày cái gì đó, ví dụ trong NGHỆ THUẬT (thường là ít

chi tiết hơn so với từ *darstellen*, từ này cũng có nghĩa là “trình bày, trưng bày”). Trong hình thức phản thân, *sich vorstellen*, có nghĩa là “trình bày cái gì đó cho chính mình, tưởng tượng, nghĩ ra, hình dung ra cho chính mình”. Sản phẩm của hoạt động này là một *Vorstellung* (biểu tượng). (Ở Hegel, (die) *Vorstellung* đôi khi biểu thị sự sở hữu hay sự sử dụng các biểu tượng, nhưng thuật ngữ thường dùng cho những nghĩa này là thể từ dạng nguyên mẫu, *das Vorstellen/sự hình dung*). Chữ này nhấn mạnh trạng thái tinh thần chủ quan của chủ thể hơn là bản tính của đối tượng được hình dung; thí dụ: ta nói về *Vorstellung* [hình dung] của ai đó về Thượng Đế, chứ không phải về KHÁI NIỆM về Thượng Đế.

Trong triết học, *Vorstellung* có hai nghĩa: (1) Theo nghĩa rộng, nó tương đương với “ý niệm” theo cách dùng của Locke (chứ không phải của Hegel), và bao hàm các tư tưởng, khái niệm, trực quan, cảm giác và tri giác. Theo nghĩa này, một *Vorstellung* không cần mang tính phổ biến hoặc mang tính hình tượng. Kant dùng theo nghĩa này, nên *Vorstellung* nơi Kant thường được dịch sang tiếng Anh là “*representation*” (“biểu tượng”). (2) Theo nghĩa hẹp hơn, *Vorstellung* tương phản (a) với tri giác, cảm giác và TRỰC QUAN, ở chỗ nó không cần đến sự hiện diện của đối tượng được hình dung hay quy chiếu tới một cá thể xác định, và (b) tương phản với TƯ TƯỞNG, khái niệm và Ý NIỆM (*Idee*), ở chỗ nó bao hàm một hình ảnh hay một yếu tố hình tượng. Theo nghĩa này, đôi khi nó được dịch là “hình dung” hay “ý tưởng”.

Hegel sử dụng một cách nhất quán chữ *Vorstellung* theo nghĩa hẹp, vì ông cần một thuật ngữ để đối lập với “khái niệm” (*Begriff*) và để bao quát hết những thực thể tinh thần mà ông không chấp nhận cái tên gọi “khái niệm” theo nghĩa truyền thống, và vì ông thấy không cần đến một thuật ngữ chung để nắm bắt được điểm chung giữa cảm giác, quan niệm, khái niệm, v.v., vì những thực thể này, theo ông, vừa khác nhau nhưng lại vừa được sắp đặt theo thứ bậc và một cách biện chứng rồi. Nghiên cứu chính của ông về *Vorstellung* diễn ra trong *BKT III §§45164*. *Vorstellung* [hình dung bằng

biểu tượng] là giai đoạn trung gian giữa trực quan (*Anschauung*), tức sự lĩnh hội cảm tính các đối tượng cá biệt bên ngoài và tư duy khái niệm. Nó gồm ba mô-men chính, HỒI TƯỞNG, TRÍ TƯỞNG TƯỢNG và KÝ ỨC:

1. Nghĩa chuẩn của *Erinnerung* là “ký ức” hay “hồi tưởng”, nhưng Hegel lại nhấn mạnh đến nghĩa gốc của nó là “sự nội tâm hóa” (*Erinnerung*): khi ai đó hồi tưởng cái gì, anh/chị ta nội tâm hóa nó hay biến nó thành của riêng anh/chị ta, và vì động từ tương ứng ở dạng phản thân (*sich erinnern*, nghĩa là “nhớ lại”, nhưng đối với Hegel, nó cũng có nghĩa là “nội tâm hóa, khép mình lại”), anh/chị ta rút lui vào trong chính mình. Điều này diễn ra nhờ một hình ảnh hay một bức tranh (*Bild*) về đối tượng, nhưng khác với trực quan về đối tượng, hình ảnh hay bức tranh này được tách rời khỏi tính ngoại tại của không gian và thời gian, và “được đón nhận vào trong tính phổ biến của cái Tôi” (§452). Ở giai đoạn này, hình ảnh tự nó không có tính phổ biến, nhưng nó không hoàn toàn mang tính xác định như trực quan. Một hình ảnh không phải lúc nào cũng có ý thức: nó là tự mình hay mặc nhiên trong “lỗ đen” của tinh thần. Lúc đầu, ta trở nên có ý thức về nó chỉ khi có sự hiện diện của đối tượng được trực quan; ví dụ, hình ảnh của tôi về một người nào đó cho phép tôi nhận ra anh/chị ta khi tôi thấy anh/chị ta. Nhưng sau khi trải qua nhiều lần gặp gỡ, tôi có thể gọi lại hình ảnh của một vật ngay cả khi nó không có đó. Hình ảnh này là *Vorstellung* (*sự hình dung*) ở giai đoạn đơn giản nhất của nó: có được một hình ảnh, tức là cái của tôi, khác với đối tượng bên ngoài và trực quan.

2. Trí tưởng tượng tái tạo có khác đôi chút với hồi tưởng: nó chỉ nhớ lại một hình ảnh của đối tượng đã được trực quan trước đó, nhưng khác với hồi tưởng, nó có thể làm điều này một cách tự ý khi đối tượng được trực quan không hiện diện. Trái lại, trí tưởng tượng liên tưởng thì phản tư về những hình ảnh và liên kết chúng theo những cách khác với những cách trong đó các đối tượng và các trực quan tương ứng quan hệ với nhau. Lúc đầu, từ những hình ảnh, trí tưởng tượng hình thành nên những biểu tượng PHỔ BIẾN, ví dụ: biểu tượng về màu đỏ hay về cái cây, và các biểu tượng

này là những *Vorstellungen* theo nghĩa hẹp. Việc rút ra những biểu tượng như thế không đơn thuần diễn ra nhờ sự liên tưởng những ý tưởng hay bằng sự tái diễn thường xuyên của những trực quan hay những hình ảnh tương tự, mà được kiểm soát bởi hoạt động thuần lý của cái Tôi hay trí tuệ. Những biểu tượng như thế quan hệ với hình ảnh hầu như theo cách mà hình ảnh quan hệ với trực quan: các hình ảnh, dù là phổ biến và nội tại trong quan hệ với trực quan, đều là riêng tư, CÁ BIỆT và NGOẠI TẠI trong quan hệ với biểu tượng. Biểu tượng, vì thế, là *của tôi*, nội tại đối với bản thân tôi, theo nghĩa mạnh mẽ hơn so với hình ảnh.

Loại hình thứ ba của trí tưởng tượng là hư cấu tác tạo, gắn biểu tượng phổ biến với một ký hiệu (*Zeichen/Anh: sign*), trước hết, nhưng không phải là duy nhất, với một ký hiệu ngôn ngữ. Từ ngữ tự nó là một trực quan, ban đầu là một âm thanh, và sau đó là một trực quan bằng mắt, nhưng khác với các trực quan thông thường (và ở một mức độ thấp hơn, một *biểu trưng*), việc nó gắn với biểu tượng không phải nhờ vào sự tương đồng về nội dung, mà thuần túy mang tính võ đoán và TÙY THÍCH. Cái Tôi khẳng định quyền lực của nó đối với các trực quan bằng cách lựa chọn những trực quan, thường là do chính nó tạo ra, để gắn với những biểu tượng của nó.

3. Cuối cùng là ký ức (*Gedächtnis/Anh: memory*) thao tác với ký hiệu trực quan này theo cách giống với cách hồi tưởng thao tác với trực quan và cách trí tưởng tượng thao tác với hình ảnh: khi làm cho ta quen với việc sử dụng một ký hiệu nào đó cho một biểu tượng nào đó, ký ức đảo ngược trực quan-ký hiệu thành một *Vorstellung* (*biểu tượng*) phổ biến, tức là thành một từ loại, tương phản với một ký hiệu mơ hồ. Cả hai loại biểu tượng, tức biểu tượng và từ loại trở thành một biểu tượng [duy nhất]. Một biểu tượng, vì thế, không đòi hỏi phải có trực quan hay hình ảnh dưới hình thức ngôn từ: “Với tên gọi “sư tử”, ta không cần trực quan về một con vật như thế hay thậm chí cũng không cần đến hình ảnh; tên gọi này, nếu ta hiểu nó, thì nó là một biểu tượng đơn giản, không có hình ảnh. Ta suy tưởng bằng những tên

gọi”. (§462). Như thế, quá trình nội tại hóa của *Vorstellung* đã hoàn tất; nó hoàn toàn là *của tôi*.

Kế tiếp đó, Hegel chuyển sang tư duy và tư tưởng (§§46-58), là những cái khác với biểu tượng và sự hình dung, cho dù chúng quan hệ một cách có hệ thống với những thứ này. Những sự khác biệt như sau:

(a) Sự hình dung là của tôi; trong những bước đầu tiên, nó là CHỦ QUAN, trong khi tư duy và tư tưởng là phi nhân vị và khách quan. Nhưng sự hình dung tiến gần đến TÍNH KHÁCH QUAN ấy ở bước cuối cùng của nó khi sự nội tại hóa đầy đủ của sự hình dung bao hàm sự biến mất của hình ảnh chủ quan mang phong cách riêng của tôi. Khi hoàn toàn trở thành của tôi, biểu tượng trở thành cái gì hoàn toàn khác với cái của tôi, tức thành một tư tưởng.

(b) Các biểu tượng bao hàm tư tưởng, nhưng chúng khác với các tư tưởng *thuần túy*, như tư tưởng về CHẤT, ở chỗ chúng có tính thường nghiệm hay hình tượng, ngay cả khi chúng không đòi hỏi phải có hình ảnh nào trong đầu. Chúng quan hệ với những tư tưởng thuần túy theo hai cách khác nhau: thứ nhất, chúng là những biểu hiện thường nghiệm của tư tưởng thuần túy, chẳng hạn biểu tượng về màu đỏ là một biểu hiện cụ thể của tư tưởng về chất. Thứ hai, chúng là những “ẩn dụ” của tư tưởng thuần túy, như biểu tượng về Thượng Đế là một ẩn dụ của tư tưởng về CÁI TUYỆT ĐỐI (*BKT I*, §3). Nói đại thể, nếu NGHỆ THUẬT trình bày cái tuyệt đối trong hình thức của trực quan và TRIẾT HỌC trình bày trong hình thức của tư tưởng khái niệm, thì TÔN GIÁO trình bày cái tuyệt đối ấy trong hình thức của *Vorstellung* (*biểu tượng*).

(c) NỘI DUNG của một biểu tượng được tách biệt với nội dung của những biểu tượng khác, là “được cho” và có tính TRỰC TIẾP (*BKT I* §20; *III* §455). Trái lại, một tư tưởng được nối kết với những tư tưởng khác và được rút ra từ đó. Theo tiêu chí này, một phạm trù không thường nghiệm của GIÁC TÍNH, chẳng hạn, phạm trù TÍNH NHÂN QUẢ, sẽ là nội dung

của một biểu tượng hơn là của một tư tưởng, nếu nó được sở đắc và sử dụng biệt lập với các phạm trù khác. Có thể Hegel cho rằng nếu phạm trù này bị cô lập với những phạm trù khác, có khả năng là nó có những mối liên hệ mật thiết hơn, cả trong nguồn gốc lẫn trong nội dung của nó, với trực quan cảm tính và với hình ảnh so với một tư tưởng; vì thế, *biểu tượng hay hình dung* về tính nhân quả sẽ khác với *tư tưởng* về tính nhân quả theo cách (b), cũng như cách (c).

Tuy nhiên, ba sự khác biệt này chưa chắc lúc nào cũng sẽ trùng khít với nhau một cách bất biến, và ranh giới giữa tư tưởng và biểu tượng không có đường phân thủy rõ ràng.

Đình Hồng Phúc dịch

[1] Lưu ý: các từ in hoa trong Từ điển này là tên các mục từ có trong Từ điển để tiện xem thêm (BVNS).

C

Cảm giác [Đức: Empfindung; Anh: sensation] → Xem: Trực quan, Tri giác, Cảm giác và cái Cảm tính [Đức: Anschauung, Wahrnehmung, Empfindung und das Sinnliche; Anh: intuition, perception, sensation and the sensory]

Châm biếm và Lãng mạn (chủ nghĩa, trường phái, phong trào) [Đức: Ironie und Romantik; Anh: irony and romanticism]

Hegel hiếm khi dùng chữ “châm biếm”, trừ khi ông muốn phê phán các quan niệm của người khác, và khác với Fichte và Schelling, ông không gần gũi với trường phái lãng mạn. Dù vậy, quan tâm của ông về sự châm biếm xuất hiện trong nhiều tác phẩm: *HTHTT* VII. B.c; *THPQ* §140; *BKT III* §571; *MH. Dẫn nhập* (về sự châm biếm của phái lãng mạn); *THLS* (nhất là phần bàn về sự châm biếm của Socrates); và bài điểm sách năm 1828 cho *Posthumous Writing and Correspondence [Trước tác và Thư từ sau khi mất]* của Solger.

Chữ *Ironie* [châm biếm] được vay mượn trong thế kỷ XVIII từ chữ Hy Lạp *eironeia* (thông qua chữ La-tinh *ironia*), nghĩa là “giả vờ, lừa dối” và được xem là một tội lỗi (lúc đầu, chữ *ironia* được dịch sang tiếng Anh là “*drie mock*”). Trong *Cộng hòa* của Plato, Thrasymachus cáo buộc “thói quen châm biếm” của Socrates. Khi một trong những người đối thoại dùng một từ như “đức hạnh”, Socrates chuyên giả vờ không biết nó có nghĩa gì và buộc người đối thoại của ông phải đưa ra một định nghĩa mà sau đó định nghĩa này sẽ được chỉ ra là đầy những khó khăn chết người. Sự châm biếm của Socrates, theo Hegel, không cốt yếu ở việc ông thú nhận mình không biết mà ở chỗ ông chấp nhận tuyên bố có giá trị bề ngoài của đối thủ rồi để nó tự bác bỏ chính nó. Vì thế sự châm biếm có họ hàng với PHÉP BIỆN

CHỨNG: phép biện chứng là cung cấp cho sự việc đủ dây thừng để nó tự treo cổ *mình*, vì thế là “sự châm biếm phổ quát về thế giới” (*LSTH*, I).

Thế kỷ XVII đã vay mượn chữ tiếng Pháp *romantique*, nên *romantisch* nguyên nghĩa là “theo tinh thần lãng mạn của phong cách hiệp sĩ trung đại”, nhưng, giống như chữ *Romantik* (chủ nghĩa lãng mạn) thế kỷ XVIII, nó đòi hỏi mọi hàm nghĩa của chữ tương đương trong tiếng Anh, và nhất là đã đi đến chỗ biểu thị các thể loại và các giai đoạn của NGHỆ THUẬT, tương phản với Khai minh và chủ nghĩa cổ điển. (Trong tiếng Đức, *Romantik* còn có quan hệ với *Roman*, tiểu thuyết). Vì “cái cổ điển” (*das Klassische*) có quan hệ với cả thời cổ đại Hy-La và với phong cách (tân) cổ điển của Lessing và Goethe chẳng hạn, nên “lãng mạn/chủ nghĩa lãng mạn” được (chẳng hạn Hegel) sử dụng để vừa chỉ giai đoạn từ Trung đại sơ kỳ đến hiện tại lẫn chỉ sự phản ứng lãng mạn đối với chủ nghĩa cổ điển của Goethe, nhất là được đại diện bởi anh em F. von Schlegel, A. W. von Schlegel, Novalis, Tieck và Solger. (Nhưng Goethe thường được giới thiệu như nhà thơ PHỔ QUÁT tối cao, đã nối kết chủ nghĩa cổ điển với chủ nghĩa lãng mạn).

Các nhà lãng mạn Đức là những người sùng mộ sự châm biếm, dù sự châm biếm biến đổi về nghĩa từ tác giả này đến tác giả khác, và kể cả ngay trong mỗi tác giả. F. Schlegel nối kết sự châm biếm lãng mạn với *eironeia* của Socrates:

“Sự châm biếm của Socrates chứa đựng và gợi lên cảm thức về sự xung đột không thể hòa giải giữa cái tuyệt đối và cái tương đối, giữa sự tất yếu lẫn bất khả của việc truyền thông đầy đủ. Nó là tự do nhất trong mọi sự tự do, vì nó cho phép người ta vượt lên trên chính mình... Nếu những kẻ khờ dại sống hòa thuận không biết sự tự giễu nhại liên tục này là để làm gì, nếu họ dao động không ngừng giữa tin và không-tin cho đến khi quay cuồng choáng váng và xem trò đùa là nghiêm trọng và xem sự nghiêm trọng là trò đùa, thì càng tốt hơn nữa. (*Lyceum Fragments*, 108 (1797))

Hegel cho rằng hai loại châm biếm là khác nhau, vì chẳng hạn, Socrates châm biếm hướng đến con người, còn sự châm biếm của nhà lãng mạn là nhằm đến các ý niệm và các giá trị (THPQ, §140).

Sự châm biếm của nhà lãng mạn thì gián cách, có phản tư và có phê phán đối với thế giới, đối với các giá trị của nó, với chính mình và nghệ thuật của mình. Sự châm biếm “xem xét mọi thứ, nâng mình lên vô tận trên tất cả những gì bị QUY ĐỊNH, thậm chí còn trên cả chính nghệ thuật, đức hạnh hay thiên tài của mình” (F. Schlegel). Nhà châm biếm không gắn bó với lập trường nào trong hai lập trường ĐỐI LẬP, nhưng phản tư về cả hai và chơi đùa với từng cái một: “nếu bạn mê cuồng cái tuyệt đối và không thể rũ bỏ nó được, thì việc duy nhất cần làm là hãy liên tục tự mâu thuẫn với chính mình và nối kết những cái đối lập” (F. Schlegel). Nhà châm biếm phản tư chính sự phản tư của mình: “khi mơ mình đang mơ, chúng ta đang dần tỉnh giấc” (Novalis). Nhà lãng mạn không tán đồng các tác phẩm văn học mà tác giả của chúng đặt một tính cách nhân vật ưu thế hơn những tính cách còn lại, và ủng hộ các tác giả (như Shakespeare chẳng hạn) mà các nhân vật của họ đều thể hiện thiện cảm không thiên vị, và cả các tác phẩm nào (như *Jacques le Fatalist [Jacques, người theo thuyết định mệnh]* của D.Diderot và *Puss-in-Boots [Mèo đi hia]* của Tieck) khi các tác giả của chúng chơi đùa có ý thức với các nhân vật của mình, và bằng cách mang chính mình vào trong tác phẩm, khiến có thể phản tư về sự sáng tạo nghệ thuật và các quy ước nghệ thuật của chính mình. Đam mê phải được làm dịu đi bằng sự châm biếm, “một loại thú tội, được đan dệt vào trong chính sự mô tả... của tính phiến diện thái quá của nó trong những vấn đề của sự tưởng tượng hư cấu và tình cảm, một lần nữa khôi phục lại sự cân bằng” (A. W. Schlegel). Sự châm biếm cũng là “việc thừa nhận rằng thế giới về bản chất là nghịch lý và chỉ duy thái độ hàm hồ nước đôi mới có thể nắm bắt được tính toàn bộ nghịch lý của nó” (F. Schlegel). Thượng Đế thường được xem là một nhà châm biếm: “sự châm biếm tối cao ngự trị trong cách hành xử của Thượng Đế khi Ngài sáng tạo con người và sự sống của họ. Trong nghệ thuật trần gian, sự châm biếm có nghĩa là: hành xử-như-

Thượng Đế” và sự chiêm biếm thật sự “bắt đầu bằng việc trầm tư về ĐỊNH MỆNH của thế giới trên diện rộng” (Solger). (Việc so sánh Thượng Đế với nhà biên kịch trải dài từ bộ *Enneads*, III, ii.17 của Plotinus đến *DTSN*, III, 602-4 của Schelling).

“Ba xu hướng vĩ đại nhất của thời đại là Cách mạng Pháp, *Wissenschaftslehre* [HTKH] của Fichte và tiểu thuyết giáo dục *Wilhelm Meister* của Goethe” (F. Schlegel). Vì thế, sự chiêm biếm của nhà lãng mạn, Hegel nói trong *MH* (DN), một phần là triết học Fichte được áp dụng vào NGHỆ THUẬT. (Đây không phải là một sự áp dụng mà Fichte - một người ủng hộ cho hành động yêu nước, dứt khoát - tán đồng). Ba học thuyết của Fichte là có tầm quan trọng ở đây. Tính mơ hồ nước đôi của các học thuyết - chẳng hạn về việc cái Tôi có tạo ra các sự vật, có công nhận sự hiện hữu của chúng về mặt nhận thức, và/hoặc tán đồng giá trị của chúng hay không - là mặc nhiên trong việc các nhà lãng mạn áp dụng Fichte:

1) Cái Tôi là nguyên tắc của mọi nhận thức, và nó vẫn là “trừu tượng và hình thức” và vốn là đơn giản, không bị tác động bởi nhận thức mà nó tạo ra hay sở đắc, v.v.

2) a) Mọi NỘI DUNG nhất định đều bị phủ định trong cái Tôi: mọi thứ đều bị nhận chìm trong sự tự do và sự thống nhất trừu tượng của cái Tôi. Và ngược lại, b) mọi thứ có giá trị hay giá trị hiệu lực đối với cái Tôi đều được chính cái Tôi thiết định và công nhận. Nhưng những gì cái Tôi mang lại, cái Tôi có thể thủ tiêu hết sức dễ dàng.

(1) và (2) hàm ý rằng không có gì tồn tại bên ngoài hay có giá trị, ngoại trừ trong chừng mực nó được tạo ra bởi TÍNH CHỦ THỂ của cái Tôi. Cái Tôi là chủ nhân của mọi sự. ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC, công bằng, tôn giáo, v.v. trước hết phải được thiết định bởi cái Tôi và vì thế có thể bị cái Tôi thủ tiêu. Mọi thứ đều chỉ là VẼ NGOÀI (Schein) hay ảo tượng đơn thuần phụ thuộc vào cái Tôi vốn tự do tống khứ chúng khi nó muốn.

3) Cái Tôi là một CÁ NHÂN (*Individuum*) chủ động, sống động, và vì thế phải khẳng định tính cá nhân của mình cho cả chính mình lẫn cho cái khác bằng cách thể hiện hay NGOẠI TẠI HÓA chính mình và xuất đầu lộ diện thành HIỆN TƯỢNG (*Erscheinung*).

Về nghệ thuật và cái Đẹp, (3) ngụ ý rằng ta phải sống như một nghệ sĩ và định hình đời sống của mình một cách nghệ thuật. Nhưng theo nguyên tắc của Schlegel, tôi sống như một nghệ sĩ chỉ khi mọi hành động và biểu hiện của tôi, cùng với nội dung của nó, là một sự thể hiện hay vẻ ngoài đơn thuần cho tôi và hình dáng của nó hoàn toàn do tôi kiểm soát. Tôi không thể xem trọng nội dung này hay sự biểu hiện của nó. Sự nghiêm trọng hay nghiêm chỉnh (*Ernst*) đòi hỏi một quan tâm thực chất, một lẽ sống, chân lý, đời sống đạo đức, v.v. có giá trị, một nội dung có tính bản chất đối với tôi, đến mức tôi chỉ có tính bản chất cho chính mình trong chừng mực tôi đắm mình vào trong nó và tương ứng với nó trong hành động và nhận thức của mình. Nhưng nhà nghệ sĩ châm biếm thì không thể đồng nhất hóa mình với tất cả những gì thuộc loại ấy được: nghệ sĩ chỉ gán BẢN CHẤT và giá trị cho cái Tôi thiết định và phá hủy của mình mà thôi.

Những người khác có thể xem trọng tôi, nhưng chỉ vì họ không thể hiểu hay đạt được thể đứng đã nâng cao của tôi. Vì thế, không phải ai ai cũng đều được tự do như tôi; bởi với hầu hết mọi người, PHÁP QUYỀN, đời sống đạo đức, v.v... đều có tính bắt buộc và thiết yếu. Trong khi đó, người nghệ sĩ châm biếm xem mình như một thiên tài giống-Thượng Đế, mà năng lực sáng tạo và phá hủy của họ thì hầu hết người hữu tử không thể có được. Là một thiên tài cô độc, nghệ sĩ nhìn các quan hệ của mình với người khác bằng sự thoát ly châm biếm giống như họ đã làm đối với phần còn lại của thế giới.

Sự mỉa mai thần thánh của thiên tài là một sự tập trung của cái Tôi vào chính mình: tất cả ràng buộc đều bị bẻ gãy và nó chỉ có thể sống trong niềm hạnh phúc của sự tự-vui-thú mà thôi. Mọi thứ đều trống rỗng trừ bản thân

cái Tôi. Nhưng cái Tôi cũng trống rỗng (*eitel, Eitelkeit* vừa nghĩa là “trống rỗng”, vừa có nghĩa “tự phụ”), vì nó không thể đồng nhất với bất kỳ nội dung thực chất nào. Do đó, nó không tìm được sự thỏa mãn nào trong sự tự-vui-thú (vì không có gì để vui thú trong cái Tôi) và muốn hiến mình cho công cuộc KHÁCH QUAN nào đó, nhưng không thể làm như thế, vì làm thế ắt sẽ xói mòn sự tự do của mình. Do đó cái Tôi tàn tạ trong sự khao khát (*Sehnsucht*) vô vọng, và trở thành *TÂM HỒN đẹp* (“*schöne Seele*”/Anh: “*beautiful soul*”), là cái không thể gắn mình với bất kỳ hành động xác định nào hết vì sợ làm ô nhiễm sự hài hòa và sự thuần túy bên trong của mình. (F. Schlegel, giống như những nhà lãng mạn khác, về sau đã chọn Công giáo và chủ nghĩa bảo thủ).

Sự chiêm biếm không những chi phối đời sống của người chiêm biếm, mà còn chi phối các tác phẩm nghệ thuật của họ. Chúng được dành để trình hiện cái thần thánh như có tính chiêm biếm. Các công cuộc đáng làm và các giá trị khách quan đều được cho thấy là trống rỗng, hư ảo và vô giá trị bởi sự thật rằng trong những cá nhân hiện thân cho chúng, chúng tự mâu thuẫn và tự thủ tiêu chính mình và vì thế phải trả giá cho sự chiêm biếm bằng chính chúng. (Chiêm biếm gắn với hài kịch, nhưng hài kịch tầm thường hóa những cái về thực chất là tầm thường, mà làm ra vẻ quan trọng, trong khi sự chiêm biếm tầm thường hóa mọi thứ). Các nhân vật của nhà chiêm biếm phản bội các giá trị mà chúng gắn bó. Vì thế, nhà chiêm biếm chỉ có thể miêu tả những nhân vật yếu đuối, hay thay đổi, chứ không phải các nhân vật mạnh mẽ, như Antigone hay Cato, là những người mà toàn bộ sự tồn tại của họ nằm trong MỤC ĐÍCH và các giá trị mà họ đại diện. Chúng [các nhân vật của nhà chiêm biếm] là do dự và đạo đức giả hoặc bị quấy rầy bởi sự khao khát và những mâu thuẫn không giải quyết được. Do đó, nghệ thuật chiêm biếm là không-thực-chất và tầm thường. Sau này, trong *MH*, Hegel nối kết sự chiêm biếm này với các tác phẩm của Kleist, Hoffmann, Tieck và F. Schlegel. Ông tìm thấy sự thờ ơ một cách chiêm biếm không phải nơi con người mà ở nơi các vị thần của Homer, các vị thần học đòi làm người bằng cách chọn phe cánh, nhưng rồi sau đó quay trở lại với sự bình

yên của đỉnh Olympus. Các nhân vật của Shakespeares, theo Hegel (chống lại các nhà phê bình như Tieck), là căng thẳng và dứt khoát: thậm chí Hamlet cũng “không hoài nghi gì về *những gì* chàng phải làm, nhưng chỉ hoài nghi làm *như thế nào* mà thôi”. Nhưng tại “điểm cuối của hình thức nghệ thuật lãng mạn”, với sự gia tăng cường độ của tính chủ thể vốn đặc trưng cho tính hiện đại, nghệ sĩ trở nên giống như các nhà lãng mạn đã quan niệm: một “tấm bảng trắng” [*tabula rasa*], không có NIỀM TIN hay lòng trung thành, sử dụng nghệ thuật như một “công cụ tự do” để miêu tả bất kỳ thứ gì và mọi thứ.

Hegel tìm thấy các yếu tố của phép biện chứng trong sự chiêm biếm, nhất là trong việc Solger nhấn mạnh đến “hoạt động của Ý NIỆM tự phủ định chính mình như cái VÔ HẠN và PHỔ BIẾN, để trở thành TÍNH HỮU HẠN và TÍNH ĐẶC THÙ, rồi VƯỢT BỎ tính phủ định này một lần nữa để khôi phục cái phổ biến và vô hạn trong cái hữu hạn và đặc thù” (*MH, DN*). Nhưng “sự không-ngời-nghi và phân giải biện chứng” này chỉ là một MÔ-MEN trong ý niệm, chứ không phải là toàn bộ của nó như Solger đã tin. Giống F. Schlegel, Hegel cho rằng ta phải bao chứa cả hai phía của sự đối lập, không gắn bó mà cũng không loại trừ bên nào cả; rằng cái Tôi hay TINH THẦN liên tục siêu vượt lên và quan sát vị trí hiện tại của nó; và rằng bản thân triết học phải trở thành “chủ đề” hay “bản thân Sự việc” của triết học (Schlegel). Nhưng người theo phái Hegel không đứng một mình; họ đắm mình vào trong SỰ VIỆC (*Sache*). Khi cái Tôi, CHỦ THỂ hay Ý THỨC đang hoạt động một cách minh nhiên, như trong *HTHTT*, nó không ở yên trong sự trống rỗng và không bị vấy bẩn bởi Sự việc của nó, trái lại, được chính Sự việc làm cho ngày càng phong phú thêm. Đối với Schlegel, thế giới thâm sâu và đa dạng vô hạn lần tránh sự lĩnh hội của ta và ta chỉ có thể hướng về nó trong những sự MÂU THUẤN và nghịch lý. Với Hegel, thế giới tạo nên ý nghĩa tốt lành, nếu ta suy tưởng thông suốt các nghịch lý ấy.

Sự châm biếm của nhà lãng mạn có thể sánh với THUYẾT HOÀI NGHI và với phái cách mạng Jacobi (*HTHTT*, VI, B.III): nó đóng một vai trò BỊ VƯỢT BỎ, tương tự trong tư tưởng của Hegel. Kierkegaard cũng bị sự châm biếm kích động như Hegel, và luận văn chủ yếu của ông về đề tài này là *On the Concept of Irony with Constant Reference to Socrates* [*Về Khái niệm sự châm biếm với sự quy chiếu thường trực đến Socrates*] (1841). Sự châm biếm của chủ nghĩa lãng mạn đã ảnh hưởng đến quan niệm của Kierkegaard về “cái thẩm mỹ”, nhất là trong cuốn *Either/Or* [*Hoặc là/Hoặc là*], I (1843). Nietzsche cũng hàm ơn nhiều đối với sự châm biếm, cũng như Baudelaire được mô tả trong cuốn *Baudelaire* (1947) của Sartre.

Hoàng Phú Phương dịch

Chân lý/Sự thật, Sai lầm và Đúng đắn [Đức: Wahrheit, Falschheit und Richtigkeit; Anh: truth, falsity and correctness]

Tính từ *wahr* (“đúng thật”/Anh: “true”) cùng gốc với từ La-tinh *verus* và có nghĩa nguyên thủy là “đáng tin cậy”. (Chữ “true” trong tiếng Anh cùng gốc với chữ “*treu*” trong tiếng Đức, cũng có nghĩa là “đáng tin cậy”, “trung thành”). Từ đó có danh từ (*die*) *Wahrheit* (“chân lý”, “sự thật”; Anh: “truth”) và tính danh từ “*das Wahre*” (“cái đúng thật”). *Falsch*, giống chữ “false” trong tiếng Anh, cùng gốc với từ La-tinh *falsus*, và có nghĩa nguyên thủy là “không trung thành, đáng khinh, lừa dối”. Từ đó có danh từ (*die*) *Falschheit* (“sự sai lầm”) và *das Falsche* (“cái sai lầm, cái không đúng thật”, Anh: “the false”, v.v.). *Wahr* gần với “*richtig*”, cùng gốc với *Recht* và chữ La-tinh *rectus* (“thẳng”, “đúng đắn”) và có nghĩa nguyên thủy là “thẳng thắn”. Ngày nay, có nghĩa là “đúng đắn” (Anh: “correct”), và trùng nghĩa với “real”, “quite” trong tiếng Anh, như trong “a real (quite) success” (“một thành công thực sự”), v.v.

Wahr và *Wahrheit*, giống như “true” và “truth” trong tiếng Anh, không chỉ áp dụng cho lòng tin, nhận định, v.v., mà cả cho sự vật, như trong “một

nghệ sĩ, một người bạn đích thực/đúng thật”, v.v. Cách dùng này có tiền lệ từ thời cổ đại: Plato áp dụng *alēthēs* (“đúng thật, không lừa dối”) và *alētheia* (“sự thật, chân lý, thực tại, không lừa dối”) cho sự vật, nhất là cho những gì thuộc tri thức (*episteme*) hơn là đơn thuần thuộc tư kiến (*doxa*). Trong *Cộng hòa*, Plato cho rằng mô thức tối cao (mô thức “sự Thiện”) mang lại chân lý cho những gì được nhận thức, giống như mặt trời soi sáng những vật thể trên mặt đất. Nhưng, Aristoteles lại loại bỏ chân lý ra khỏi sự vật và chỉ dành nó cho các PHÁN ĐOÁN: một phán đoán là đúng thật nếu nó bảo cái tồn tại là tồn tại hoặc bảo cái không tồn tại là không tồn tại. Syrianus nhấn mạnh rằng “không có gì có thể là đúng hoặc sai một cách chặt chẽ, ngoại trừ ở trong sự khẳng định và phủ nhận”. Đi vào triết học kinh viện, định nghĩa này của Aristoteles trở thành *adaequatio rerum et intellectus*, “sự tương ứng giữa sự vật và tâm trí”. Nhưng, ý tưởng rằng sự vật cũng như phán đoán đều có thể là đúng hoặc sai lại có mặt trong *Soliloquies* của St. Augustino và các tác giả về sau, cùng với ý tưởng rằng Thượng Đế là đúng thật hay là Chân lý tối cao và chuyển trao chân lý ấy cho những sự vật khác như chúng đang có. Vào thế kỷ XVIII, chân lý quan hệ mật thiết với các QUY LUẬT TƯ DUY. Một phán đoán đúng phải phù hợp với các quy luật của tư duy, nhất là với quy luật về [loại trừ] mâu thuẫn. Trong *PPLTTT*, A294, B350, Kant nói rằng “yếu tố hình thức của mọi chân lý là ở chỗ nhất trí với những quy luật của GIÁC TÍNH”.

Hegel dùng chữ *wahr* và *Wahrheit* theo những cách khác thường. Ông bác bỏ cách dùng của Aristoteles, và xem một phán đoán, chẳng hạn: “Hoa hồng này [là] đỏ” chỉ có thể là *richtig* [“đúng đắn”] chứ không phải *wahr* [“đúng thật”]. Ông áp dụng *wahr* và *Wahrheit* trước hết cho khái niệm và sự vật. Nhưng, ông có xu hướng tin rằng chỉ có THƯỢNG ĐẾ hay cái TUYỆT ĐỐI mới thực sự là đúng thật. Cách dùng của ông khai thác và phát triển nhiều chiều kích khác nhau trong cách dùng trước đó:

1. Hegel liên hệ cách dùng chữ *wahr* của ông với các cách nói như “người bạn đúng thật/đích thực”, “tác phẩm nghệ thuật đúng thật/đích

thực” (BKT I, §§ 24A.2, 172A., 214A.). Theo ông, người bạn đúng thật/đích thực là người bạn tương ứng với KHÁI NIỆM “người bạn”, và tác phẩm nghệ thuật đúng thật/đích thực tương ứng với khái niệm “tác phẩm nghệ thuật”. Nhưng, thật ra, không một thực thể HỮU HẠN nào là tương ứng hoàn toàn với khái niệm của nó. Nó vướng vào các mối quan hệ với những sự vật khác; chúng chuyển trao những đặc điểm vốn không được khái niệm của nó quy định. Vì thế, không có vật gì là “đúng thật” một cách chặt chẽ, ngoại trừ cái TOÀN BỘ, là cái không có những sự vướng mắc ngoại tại và, do đó, hoàn toàn nhất trí với khái niệm của nó. Trong Lô-gíc học, cái toàn bộ này là, hay, được thể hiện bởi Ý NIỆM tuyệt đối, trong đó khái niệm là hoàn toàn tương ứng với THỰC TẠI.

2. Hegel chấp nhận quan niệm rằng cái gì đó chỉ có thể là “đúng thật” nếu nó không tự-mâu-thuẫn. Nhưng, không chỉ những phán đoán, lòng tin, v.v. mới có thể tự mâu thuẫn. Ngay cả Leibniz và Kant cũng đồng ý rằng một khái niệm có thể tự-mâu-thuẫn, và, vì thế, là sai, xét theo tiêu chuẩn của chính nó. Một người bạn sai lầm hay một tác phẩm nghệ thuật hỏng là tự-mâu-thuẫn, theo cả hai nghĩa: nó không đạt được hay “mâu thuẫn” với khái niệm của nó, và (thường, hay ít nhất) là thiếu sự nhất trí nội tại. Trong thực tế, bất kỳ thực thể hữu hạn nào, dù là sự vật hay khái niệm, đều tự-mâu-thuẫn, ít ra là khi nó bị thoát ly khỏi các mối quan hệ của nó với những sự vật hay khái niệm khác. Như thế, một lần nữa, chỉ có cái toàn bộ mới là “đúng thật”, bởi cái toàn bộ thì không phải hữu hạn, nên VƯỢT BỎ những mâu thuẫn trong các bộ phận của nó.

3. Hegel cũng chấp nhận định nghĩa về chân lý như là *adaequatio rerum et intellectus*, nhưng ông lại tái diễn giải định nghĩa này, chẳng hạn, như là “sự đồng nhất giữa TƯ DUY và TỒN TẠI”, hay “sự nhất trí giữa cái CHỦ QUAN và cái KHÁCH QUAN”. Nhưng, sự nhất trí hoàn toàn giữa tư duy và tồn tại không thể tìm thấy trong phán đoán, chẳng hạn, như trong: “hoa hồng này [là] đỏ”. Tư tưởng ấy của tôi về [màu sắc của] hoa hồng không thể nắm bắt chân lý toàn bộ về hoa hồng, về mùi hương của nó, v.v.,

nói gì đến toàn bộ chân lý về tồn tại nói chung. Đóa hồng có thể héo úa, và như thế là không phù hợp với khái niệm “hoa hồng” được tôi áp dụng cho nó; và ngay cả khi nó tươi tốt đi nữa thì, do là một thực thể hữu hạn, cũng không tương ứng với những khái niệm được tôi áp dụng cho nó. Những phán đoán thuộc loại này tiền giả định rằng tôi và tư duy của tôi là được phân biệt với những ĐỐI TƯỢNG của phán đoán, và tuy tư duy của tôi là “đúng đắn” (“*richtig*”/Anh: “correct”), nó vẫn không *trùng khít* với đối tượng của nó. Do đó, Hegel chỉ nhìn thấy sự trùng khít này giữa tư duy và tồn tại, giữa cái chủ quan và cái khách quan ở trong Ý NIỆM tuyệt đối, tức, trước hết trong vũ trụ xét như cái toàn bộ, và khái niệm về nó, cũng như trong TƯ DUY lô-gíc, thuần túy của ta, hay trong tư duy của ta về bản thân tư duy.

4. Hegel không hề chủ trương rằng vậy ta hãy ngưng không đưa ra những phán đoán, chẳng hạn, về hoa hồng. Nhưng, ông nhấn mạnh rằng phán đoán hay MỆNH ĐỀ không phải là hình thức thích hợp cho việc tư duy về những gì là hoàn toàn đúng thật, như về Thượng Đế, về cái tuyệt đối, ý niệm, TINH THẦN, v.v. Một trong những lý do của điều này là: hình thức phán đoán ngụ ý rằng chủ ngữ của phán đoán là một SỰ VẬT, một cơ chất (*substratum*) mang theo nhiều thuộc tính vốn không nối kết với nhau một cách nội tại. Nhưng, cho dù hoa hồng là một vật thuộc loại này đi nữa, thì cái tuyệt đối, tinh thần lại không thể như thế. (Những) QUY ĐỊNH TƯ DUY tạo nên bản chất của chúng không cố hữu trong một cơ chất mà liên hệ qua lại với nhau một cách BIỆN CHỨNG.

5. Chỉ có cái tuyệt đối, ý niệm, v.v. mới là “đúng thật” một cách chặt chẽ. Nhưng, Hegel cũng thường xem một khái niệm, một hình thái ý thức, một cấp độ của giới tự nhiên hay một giai đoạn lịch sử là *Wahrheit* [“chân lý”, “sự thật”] của một hay nhiều tiền thân của nó trong trình tự khái niệm hay trong diễn trình lịch sử, cho dù nó chưa phải là giai đoạn sau cùng, nghĩa là, chưa phải là “chân lý hay sự thật tuyệt đối”. Vì thế, TRI GIÁC là chân lý/sự thật của sự XÁC TÍN CẢM TÍNH; sự TRỞ THÀNH là chân

lý/sự thật của TỒN TẠI và HƯ VÔ; MỤC ĐÍCH LUẬN là chân lý/sự thật của CƠ GIỚI LUẬN và HÓA HỌC LUẬN. Cách sử dụng này bao hàm mấy ý tưởng sau đây:

(a) Nếu cái gì đó là chân lý/sự thật của cái đi trước của nó, thì, dù nó chứa đựng những mâu thuẫn của riêng nó và sẽ xuất hiện ra sau này, nhưng nó giải quyết và thoát khỏi những mâu thuẫn đã được chứa đựng trong cái đi trước.

(b) Nó là, hay hiện thân, khái niệm mà cái đi trước của nó đã nỗ lực thực hiện, nhưng đã không thể hiện thực hóa một cách thích đáng mà không thay đổi thành một cái gì khác. Tương tự như thế, ta có thể sơ thảo một bài báo, nhưng không thể thực hiện trọn vẹn các ý định có trong đầu nếu không mở rộng nó thành một công trình khảo cứu. (Điều này không có nghĩa rằng công trình khảo cứu, khi đã hoàn tất, là chung quyết và không cần có thay đổi nào trong lần tái bản).

(c) Chân lý/sự thật của cái đi trước không đơn giản thế chỗ cho nó, mà chứa đựng hay vượt bỏ những gì là đúng thật ở *trong* nó. (Công trình khảo cứu chứa đựng những gì “đúng thật” ở trong bài báo sơ thảo).

6. “Chân lý/sự thật” của một cách nói cho thấy chân lý không đơn giản là đối lập với sai lầm và thiếu sót. Sai lầm, thiết sót sẽ phát triển thành chân lý và được vượt bỏ trong chân lý. Tương tự như thế, những thực thể hữu hạn hay “sai lầm” bên trong vũ trụ không đơn giản là đối lập với cái đúng thật hay với cái VÔ HẠN, trái lại, được vượt bỏ trong nó. Hölderlin cũng có cái nhìn tương tự: “Chân lý đúng thật nhất chỉ có thể là cái trong đó sai lầm cũng trở thành chân lý, bởi chân lý, trong hệ thống toàn bộ của nó, thiết định cái sai lầm đúng lúc và đúng nơi”. Vì thế, khi Hegel phê phán các triết gia khác, chẳng hạn, phê phán Spinoza hay Jacobi, ông có xu hướng cho rằng không phải quan niệm của Spinoza hay Jacobi là sai lầm, trái lại, quan niệm ấy phát triển thành quan niệm của ông.

Quan niệm của Hegel về chân lý nhất quán với các phương diện khác trong tư duy của ông:

(1) Chân lý của cái gì đó, dù là của tư tưởng hay sự vật, không tách bạch với giá trị hay ý nghĩa của nó. Một tác phẩm nghệ thuật “đúng thật/đích thực” cũng *ipso facto* [từ bản thân sự việc] là một tác phẩm hay, đẹp. Ngược lại, Hegel rất khinh ghét khi phải gọi một nhận định tầm thường, hiển nhiên nào đó là nhận định “đúng thật”.

(2) Một chân lý/sự thật phân mảnh đóng khung trong một hệ thống khái niệm hay một lý thuyết khoa học một cách không tương ứng thì không thể là “đúng thật” theo nghĩa chặt chẽ. Vì thế, “chân lý” và “sai lầm” có mặt trước hết trong hệ thống khái niệm hay lý thuyết khoa học làm khuôn khổ chung cho phán đoán, hơn là trong bản thân phán đoán ấy.

(3) Thế giới tạo nên một HỆ THỐNG liên kết lẫn nhau, khiến cho không một tư tưởng hay phán đoán phân mảnh, riêng lẻ nào có thể là “đúng thật” hay tương ứng với cả hệ thống.

(4) Có một sự hội tụ tối hậu và một sự song hành sâu sắc giữa thế giới và tư tưởng của ta về nó. Cho nên, chúng phải vừa đúng thật (hoặc sai lầm) cùng với nhau. (Xem: DUY TÂM (thuyết)).

(5) Chân lý của một nền triết học, và sự bất khả xâm phạm của nó trước thuyết HOÀI NGHI, không phụ thuộc vào, chẳng hạn, sự tương ứng của nó với những sự kiện, trái lại, phụ thuộc vào sự mạch lạc nội tại và sự bao quát toàn diện của nó.

Bùi Văn Nam Sơn dịch

**Chất, Lượng và Hạn độ (Đức: Qualität, Quantität und Mass;
Anh: quality, quantity and measure)**

Phần chính thứ nhất của Lô-gíc học, Học thuyết về TỒN TẠI, được chia làm ba chương: Chất, Lượng và Hạn độ.

1. *Qualität* là chữ được vay mượn từ chữ *qualitas* trong tiếng La-tinh ở thế kỷ XVI, đến lượt nó, *qualitas* bắt nguồn từ chữ *qualis* (“thuộc loại nào?”). Theo cách dùng thông thường, nó là (a) một mức độ ưu trội (về “phẩm chất kém, phẩm chất tốt”, v.v.) hoặc (b) sự ưu trội hơn cả (“chúng tôi lo về chất, chứ không lo về lượng”). Trong triết học, nó là một “thuộc tính”; Hegel đặt nó ngang hàng với chữ *Bestimmtheit* (TÍNH QUY ĐỊNH, sự quy định/Anh: determinacy, determinateness). Chất của một PHÁN ĐOÁN là tính khẳng định, tính phủ định hoặc tính vô hạn của phán đoán ấy. (Hegel có xu hướng hòa lẫn chất của phán đoán với việc phán đoán gán một chất cho cái gì đó). Böhme liên kết *Qualität* với *Qual* (sự đau đớn, sự dẫn vật, nỗi thống khổ) và đề xuất các chữ *Qualierung* và *Inqualierung* để chỉ sự xung đột qua đó một chất tự tạo ra mình và duy trì sự tồn tại của mình. Sự kết hợp này không có cơ sở từ nguyên học nào cả.

Trong Lô-gíc học, *Qualität* vừa là đề mục chung bao quát cả: tồn tại, TỒN TẠI NHẤT ĐỊNH, và tồn tại CHO MÌNH, vừa là một mô-men của tồn tại nhất định. Chất khác với THUỘC TÍNH (*Eigenschaft*) ở chỗ (a) thuộc tính cũng là một sức mạnh, tác động đến những sự vật khác (ví dụ: “cà phê có thuộc tính là làm cho ta tỉnh táo”), trong khi đó, chất thì thụ động hơn, và (b) một thuộc tính thuộc về một SỰ VẬT, nó có thể tồn tại lâu bền qua những thay đổi trong các thuộc tính của nó, trong khi đó, một thực thể, theo Hegel, được cấu tạo bởi chất của nó và không thể nào tiếp tục tồn tại được một khi chất của nó không còn. Nhìn chung, chất chuyển sang lượng theo cách tồn-tại-cho-mình, - là cái tồn tại chỉ quan hệ với chính mình chứ không quan hệ với bất cứ cái gì khác -, không còn có một chất nhất định nữa và trở thành một nguyên tử hay một đơn vị, đến lượt nó, nguyên tử hay đơn vị này sản sinh ra các nguyên tử hay các đơn vị khác bên cạnh bản thân nó.

2. *Quantität* được vay mượn từ chữ La-tinh *quantitas* vào thế kỷ XVI; chữ *quantitas* này có gốc từ chữ *quatus* (“lớn bao nhiêu, nhiều bao nhiêu, có bao nhiêu?, nhiều, v.v., như...”). Danh từ giống trung của *quantus* là chữ *quantum*, mang lại cho tiếng Đức (thế kỷ XVII) chữ *Quantum*, một lượng riêng hay một đại lượng. Chữ *Grösse* trong tiếng Đức bản địa (“kích cỡ, độ lớn, lượng”, từ chữ *gross* “lớn, rộng, to”) thì lưng chừng giữa *Quantität* và *Quantum*; Hegel thường đặt nó ngang hàng với *Quantum*. Lượng của một phán đoán là tính PHỔ BIẾN, tính ĐẶC THÙ hay tính CÁ BIỆT của phán đoán ấy.

Theo cách hiểu truyền thống, lượng được xem là (a) gián đoạn (*diskret*) hoặc liên tục (*kontinuierlich, stetig*) và (b) (có tính) (“quảng tính”, “trương độ” (*extensiv(e)*) hoặc (có tính) “cường độ” (*intensiv(e)*):

(a) Các số tự nhiên (1, 2, 3, 4...) là gián đoạn: nếu ta tự giới hạn mình vào dãy số này, thì sẽ không có con số nào nằm giữa hai số hạng liền kề trong dãy số đó (ví dụ, giữa 3 và 4). Các số tự nhiên thích hợp cho việc đếm, ví dụ, những dấu chấm nhỏ trên giấy hay những con bò trên cánh đồng: mỗi con bò có thể được chia thành những bộ phận, nhưng điều này không thích hợp nếu một người nào đó chỉ đơn giản muốn đếm số bò của anh ta. Nếu chúng ta thêm các phân số và các số vô tỉ (chẳng hạn) thì dãy số sẽ trở nên liên tục và thích hợp cho việc đo lường, ví dụ như đo một đường thẳng hay chiều dài của một con bò. Hegel xem bất kì lượng hay đại lượng nào cũng đều vừa liên tục vừa gián đoạn. Một lượng được coi là gián đoạn hay liên tục tùy thuộc vào điểm nhìn hay mối quan tâm của ta: có 6 con bò (riêng lẻ, [tức gián đoạn]), nhưng xếp nối đuôi nhau thì chúng nối dài thành 10 mét; 10 mét này là một đại lượng liên tục, có thể tiếp tục được chia thành những phần, ví dụ, của một mét, nhưng nó cũng là một đại lượng gián đoạn, mười cái một mét giống hệt nhau, giống như sáu con bò vẫn là sáu con bò riêng lẻ dù chúng có xếp hàng nối đuôi nhau. Hegel xem đây là giải pháp cho nghịch lý thứ hai của Kant, tức là, vật chất vừa bao gồm những bộ phận đơn giản lại vừa có thể phân chia vô hạn: vật chất, theo

Hegel, có thể được coi hoặc là gián đoạn, gồm một số lượng nhất định của các bộ phận với những kích cỡ riêng, hoặc là liên tục, có thể phân chia *ad infinitum* (đến vô hạn) thành những bộ phận nhỏ hơn nữa, và vì vậy nó vừa gián đoạn vừa liên tục. (Đây chỉ là biện pháp tránh né vấn đề của Kant: vật chất hoặc là liên tục theo nghĩa, về nguyên tắc, nó *có thể* được phân chia *ad infinitum*, hoặc là gián đoạn theo nghĩa nó *không thể* được phân chia đến vô hạn).

(b) Một lượng có thể là lượng *quảng tính* (số con bò trên cánh đồng, độ chiếm chỗ của một vật nào đó trong không gian hay thời khoảng của một sự biến trong thời gian) hoặc có thể là lượng *cường độ* (sức mạnh của một lực, trọng lượng của một vật nào đó, *Grad* hay “độ” trên thang nhiệt độ của nó). Lượng cường độ đôi khi hoạt động như lượng quảng tính: trọng lượng của 2 pao (pound = 0,4536 kg), dù ta có dùng hệ thống đo lường nào đi chăng nữa, thì cũng nặng gấp hai lần trọng lượng của 1 pao, và trọng lượng cả thảy của chúng là 3 pao. Nhưng không phải lúc nào cũng thế: 1 panh (pint = 0,473l) nước ở nhiệt độ 90°C không nóng gấp hai lần một panh nước ở nhiệt độ 45°C; vì tỉ lệ giá trị bằng số của nhiệt độ sẽ khác nhau khi các hệ thống đo lường khác nhau; nếu hai panh nước, mỗi panh 45°C, trộn lẫn lại với nhau, cả hai panh đều 45°C chứ không phải 90°C. Hegel cho rằng, bất kì một lượng nào cũng phải vừa là quảng tính vừa là cường độ, vì, ví dụ, một thực thể không những phải có kích cỡ và độ dài thời gian mà còn phải có một chất khu biệt nào đó và vì thế phải có một độ nhất định của chất ấy; và lượng cường độ chỉ có thể được đo bằng mối tương quan của nó với một lượng quảng tính, ví dụ mối tương quan của nhiệt độ với chiều cao của thủy ngân trong ống nhiệt kế.

Trong *KHLG*, Hegel dành nhiều trang để xem xét tính vô hạn của số học và toán học. Ông xem số học như một ngành khoa học của GIÁC TÍNH, không thích hợp để áp dụng vào các đối tượng của triết học. Ông chỉ trích Schelling vì đã áp dụng những xem xét có tính định lượng vào cho cái TUYỆT ĐỐI, làm cho sự phân đôi của cái tuyệt đối thành tự nhiên và tinh

thần phụ thuộc vào sự ưu trội về lượng của cái khách quan so với cái chủ quan hay ngược lại, và sử dụng khái niệm “lũy thừa” (*Potenz*) trong toán học đối với một giai đoạn tồn tại hay phát triển. Tuy nhiên, ông cố gắng diễn dịch và hệ thống hóa các phép tính số học khác nhau. Hegel cho rằng toán học chỉ bàn về lượng mà thôi, vì ông không biết gì về môn phi định lượng ngoại trừ môn topo trong toán học, cho dù các yếu tố của nó ẩn ngầm trong nghiên cứu của ông về hạn độ.

Quantum, giống như một cái gì đó bị hạn định (*Etwas*), bao hàm một RANH GIỚI, và tính VÔ HẠN về lượng là ở chỗ nó liên tục vượt ra khỏi giới hạn. Khác với giới hạn của cái gì đó, giới hạn của một *Quantum* thì “dừng dưng” (*gleichgültig*): một cái gì đó hay một chất được giới hạn bởi một cái gì đó khác với nó (ví dụ: màu đỏ khác với màu xanh, và một vật màu đỏ nằm kế tiếp một vật màu xanh), nhưng một đại lượng xét như là một đại lượng thì không được giới hạn bởi bất cứ cái gì khác với nó, về chất hay về lượng: chẳng hạn, một phạm vi của một không gian trống được giới hạn bởi một không gian trống hơn nữa, vì vậy nó dừng dưng với việc ranh giới được vạch ra ở đâu. Các đặc tính về chất đòi hỏi phải có những ranh giới không tùy tiện giữa các sự vật.

Nghiên cứu về lượng kết thúc bằng tỷ lệ (*Verhältnis/Anh: ratio, proportion*), tức TƯƠNG QUAN giữa hai biến số, chẳng hạn như $x : 2x$. Giá trị của các biến có thể tăng một cách bất định (ví dụ: $2 : 4, 3 : 6, 4 : 8...$), nhưng tỉ lệ của chúng không thay đổi. Theo Hegel, đây là một sự tái xuất hiện của chất, đặc điểm bền vững của một thực thể, bên trong phạm vi của lượng, mà đặc điểm của nó là có thể được tăng hoặc giảm một cách bất định. Vì vậy, chất và lượng thống nhất ở hạn độ.

3. (*Das*) *Mass* (“hạn độ”/Anh: *measure*) có liên quan đến *messen* (nguyên nghĩa là “vẽ ranh giới, khoanh vùng” (một khu vực), và nay có nghĩa là “đo lường”). Chữ này có một lịch sử phức tạp với nhiều tầng nghĩa, thường gồm những nghĩa khác nhau của động từ *messen* và các

nghĩa phái sinh của nó: (1) số lượng được phân phối (*zugemessen*) cho một người, lượng chính xác, khu vực đã được phân ranh giới; (b) cách, cách thức (làm việc gì); (c) cái thích hợp hay phù hợp (*angemessenes*); (d) sự tiết độ, sự chế ước (*Mässigung*). Nghĩa hiện thời của nó là “hạn độ, tỉ lệ (*Verhältnis*), chiều kích, độ (*Grad*), sự tiết chế, (trọng lượng và) hạn độ”. Chữ *Mass* (hạn độ) có hình thức giống cái (*die Mass (e)*) có nghĩa: (a) “hạn độ”, chẳng hạn, lít của bia, và (b) “sự tiết chế, đúng mực”, và nghĩa hiện thời đặc biệt là trong các ngữ thức như *über alle Massen* (quá độ, vượt qua mọi giới hạn). Nó xuất hiện ở nhiều từ ghép: *Massregel* (quy tắc-đo lường, tức là một quy tắc hướng dẫn, một bước hay một sự đo lường được tiến hành); *Massstab* (“gậy đo, thước đo, cân, mức độ, tiêu chuẩn”). Chữ *Messen* (“đo lường”) cũng mang lại chữ *Durchmesser* (“qua-dụng cụ đo”, tức là đường kính) và *Erdmesser* (“dụng cụ đo trái đất”, tức là đường trắc địa).

Hầu hết các nghĩa và các kết hợp này đều xuất hiện trong nghiên cứu của Hegel về hạn độ, như chữ *modus* trong tiếng La-tinh (thức đúng cách, quy tắc, phương cách, thể cách, nhất là thể cách của một thuộc tính ở Spinoza) và ý tưởng của người Hy Lạp về sự tiết độ và về những giới hạn mà việc vượt ra khỏi chúng tất bị báo ứng. Tuy nhiên, ý tưởng chính của Hegel là: chất và lượng của một thực thể thoát đầu là độc lập với nhau. Một cánh đồng dù lớn hay nhỏ gì thì cũng vẫn là một cánh đồng. Nước dù nóng hay lạnh gì thì nước vẫn là nước. Nhưng cả trong lượng quảng tính lẫn lượng cường độ, có những giới hạn mà vượt qua chúng thì sự biến đổi về lượng sẽ tạo ra sự biến đổi về chất. Các sinh thể hữu cơ không thể thay đổi kích thước của chúng trong khi vẫn giữ nguyên hình dạng như trong những câu chuyện thần tiên: một gã khổng lồ có cùng hình dạng với một người bình thường, nhưng lớn hơn gấp 10 lần, ắt sẽ bị gãy chân vì khổ người và sức mạnh của gã không gia tăng theo tỉ lệ với trọng lượng của gã. Nếu mọi thứ đều được nhân đôi về kích thước thì ta ắt sẽ nhận biết được ngay trọng lượng phụ trội khi ta mang chúng. Khi một đứa bé tăng trưởng về kích thước, cái đầu của nó trở nên nhỏ hơn trong tương quan với cơ thể của nó.

Nhưng, như những nút thắt trên sợi dây, Hegel tập trung vào những trường hợp ở đó những biến đổi về chất chỉ diễn ra một cách không liên tục trong diễn trình biến đổi liên tục về lượng: nước, được đun nóng đủ, trở thành hơi nước, và, được làm lạnh đủ sẽ đóng băng; việc nó trải qua những biến đổi về chất như thế là thiết yếu nếu ta phải đo nhiệt độ của nó. Điều này gợi nên viễn tượng về một sự tăng và giảm không vô hạn, ví dụ, như nhiệt độ, được “thắt nút” tại những khoảng dừng bởi sự vô hạn của những thay đổi về chất. Nhưng, Hegel coi sự chuyển hóa lẫn nhau giữa chất và lượng như là việc chỉ ra cái BẢN CHẤT làm nền tảng cho chúng.

Cù Ngọc Phương dịch

Chết (cái) và Bất tử (sự) [Đức: Tod und Unsterblichkeit; Anh: death and immortality]

Cái chết là chủ đề được hết sức quan tâm ở nước Đức thời Hegel. Một số nhà LÃNG MẠN CHỦ NGHĨA (ROMANTICS), đặc biệt là Kleist và Novalis, coi cái chết như một cái gì xoắn chặt không thể gỡ nổi khỏi ĐỜI SỐNG, và coi cái chết của con người như là đỉnh điểm tối cao của đời người. Niềm tin vào sự bất tử từng rất phổ biến ngay ở các triết gia nghiêm túc như Mendelssohn, người đã đào xới lại các luận chứng về sự bất tử được trình bày trong đối thoại *Phaedo* của Plato, cũng như ở các nhà tư tưởng cởi mở hơn như Herder, người đã tán thành thuyết tái sinh hay hóa thân (*Wiederentstehung*) và luân hồi (*Seelenwanderung*). Kant xem sự bất tử không phải như một học thuyết bền vững về mặt lý luận, mà như một “định đề của lý tính thực hành thuần túy”: bởi vì ý chí của chúng ta không thể nào phù hợp hoàn toàn với quy luật luân lý (moral law) trong cuộc đời này, nó phải trở nên đức hạnh thông qua một diễn trình tiến tới VÔ TẬN (infinity), vốn đòi hỏi một đời sống vĩnh hằng. Trong một cảm hứng tương tự, dẫu ít bình quân chủ nghĩa hơn, Goethe cho rằng các vĩ nhân (kiểu như ông chẳng hạn) không thể nào chờ đợi hoạt động của mình bị cắt đứt bởi

cái chết: Đấng tạo hóa phải kéo dài nó bằng một cuộc sống khác sau cái chết. Một nét khác của thời kỳ này là nhận thức ngày một lớn mạnh rằng thái độ đối với cái chết thay đổi cùng với tiến trình LỊCH SỬ. Trong tác phẩm *CC*, Lessing cho rằng người Hy Lạp ít sợ cái chết hơn người hiện đại: họ hình dung thần chết không phải dưới dạng một bộ xương, mà như một vị thần linh hiền lành, “người anh em của thần ngủ”. Còn trong *CC 2*, Herder đáp lại rằng việc mô tả thần chết dưới dạng hiền lành như vậy chính là nỗ lực của người Hy Lạp nhằm đương đầu với nỗi sợ của họ trước cái chết. Nhưng ông hoàn toàn ủng hộ quan điểm của Lessing, như Schiller đã làm trong thi phẩm “*Các vị thần Hy Lạp*”. Trong các trước tác viết ở Bern, Hegel cũng cho rằng người cổ đại ít sợ hãi cái chết hơn, và điều này bắt nguồn từ sự đồng nhất hóa chặt chẽ giữa họ với thành quốc [Nhà nước - đô thị].

Trong những tác phẩm đầu tay đó, Hegel có xu hướng đối lập sâu sắc giữa cái chết (*Tod*) và cái đã chết (*das Tote*) với cuộc sống và cái đang sống, đặc biệt là trong việc mô tả đầy ẩn dụ về Luật Do Thái chẳng hạn, như một loại luật “đã chết”, tương phản với tình yêu và niềm tin còn “đầy sức sống” như Jesus Christ chủ trương. Nhưng sau này ông bắt đầu xem cái chết và sự đối đầu với cái chết như là một thành tố bản chất của bản thân sự sống: cái chết bị VƯỢT BỎ trong sự sống. Điều này thể hiện rõ trong cách ông sử dụng “cái chết” một cách đầy ẩn dụ, chẳng hạn như trong *Lời tựa* cho cuốn *HTHTT*: triết gia phải nhận thức đầy đủ về NHỮNG SỰ TRỪU TUỢNG “chết cứng” của GIÁC TÍNH, nhưng không đơn giản vứt bỏ chúng, bởi vì “sự sống của tinh thần không phải là sự sống e sợ cái chết và tránh xa sự tàn phá, mà là sự sống chịu đựng cái chết và bảo tồn bản thân trong chính cái chết”. Điều này cũng bộc lộ rõ trong việc ông xử lý “cái chết” theo nghĩa đen. Giống như những nhà Khắc kỷ, nhất là Seneca, trong cả hai cuốn *PQTN* và *BKT III*, Hegel coi năng lực “chết” ở mỗi người như là sự ban cho người đó TỰ DO khỏi sự cưỡng bách mà nếu khác đi thì người đó sẽ không thể có tự do. Trong *HTHTT*, IV.A., người đấu sĩ trong cuộc tranh đấu vì SỰ CÔNG NHẬN thể hiện và khẳng định sự TỰ Ý

THỨC của mình, tương phản với những ngẫu nhiên bất tất của cuộc sống và hiện hữu, với việc chấp nhận đánh liều cả mạng sống của bản thân, và hệ quả là người nô lệ bị đánh bại nhận được, từ trong tay người chủ của mình, lợi ích tương tự từ nỗi sợ hãi của anh ta trước cái chết.

Trong *HTHTT*, *MH* và *THTG*, Hegel xem cái chết và các nghi thức [tang lễ] gắn với nó như là sự ban cho cuộc sống trần thế của cá nhân đã chết một *tính phổ biến* đáng kể. Một ngoại lệ rõ ràng của điều này là “sự khủng bố” của cuộc Cách mạng Pháp, “cái chết vô nghĩa” (*bedeutungslose*), sự khủng bố thuần túy của cái tiêu cực, không có tí gì là tích cực, không có tí gì để được lấp đầy. Hegel coi chiếc máy chém như là giải pháp duy nhất của cuộc xung đột khiến nước Pháp Cách mạng khốn đốn giữa “ý chí phổ biến” và những cá nhân nguyên tử (atomic individuals), tự rào kín bản thân: “Công việc và hành động duy nhất của tự do phổ biến vì thế là cái chết, và quả thực là một cái chết không có chiều sâu nội tại và sự lấp đầy; bởi vì cái bị phủ định là điểm chưa được lấp đầy của cái tự ngã tự do tuyệt đối; do đó, nó là cái chết lạnh lẽo nhất, thấp kém nhất, chẳng có ý nghĩa gì hơn việc cắt một chiếc bắp cải hay nuốt một ngụm nước”. Nhưng, thứ nhất, cái chết trống rỗng, vô nghĩa này tương thích với những cá nhân trống rỗng, cam chịu trước cái chết. Thứ hai, nỗi sợ hãi trước cái chết đó, trước “đấng chúa tể tuyệt đối”, khiến cho cả việc tái lập cái trật tự được dị biệt hóa tiếp theo sau cuộc cách mạng ở Pháp, lẫn sự trở lại với LUÂN LÝ của Kant đang xuất hiện ở Đức, mới có thể hình thành được. Cái chết được vượt bỏ thành sự sống.

Hegel đặc biệt quan tâm tới cái chết bi tráng của các vĩ nhân. Hölderlin từng bị thu hút bởi cái chết của Empedocles, tương truyền đã tự ném mình vào miệng núi lửa Etna để gây ấn tượng rằng ông đã vươn lên và đứng vào hàng ngũ các vị thần - một kế hoạch được tiết lộ bởi sự xuất hiện của một trong các chiếc giày của ông từ trong miệng núi lửa. Nhưng Hegel quan tâm trước hết tới cái chết của Christ và Socrates. (Những lời bí ẩn cuối cùng của Socrates: “Chúng ta nợ [thần] Asclepius một con gà trống” -

tức là, chúng ta nợ việc cúng tế vị thần chữa lành nỗi đau thân xác do cái chết gây ra - đã làm Hegel mê mẩn từ thời đi học). Đối với người không có đức tin thì những cái chết đó chẳng khác gì nhau: đều là cái chết “tử vì đạo” dành cho bậc hiền nhân một cách bất công. Nhưng cái chết của Christ, theo Hegel, mang một ý nghĩa thần học và siêu hình học mà cái chết của Socrates không có được. Nó thể hiện, dưới hình thức trực quan, sự hòa giải tình trạng lưỡng phân giữa Thượng Đế và thế giới. Một mặt, Thượng Đế hiển hiện dưới một hình thức hữu hạn và trải qua một cái chết đau đớn, cho thấy rằng bản thân Thượng Đế cũng bao hàm sự HỮU HẠN và PHỦ ĐỊNH. Mặt khác, việc Thượng Đế trải qua, rồi vượt qua cái chết - điều mà mọi người đều phải chịu - cho thấy TINH THẦN của con người có thể chiến thắng cái chết; tính cá nhân hữu hạn và bất tất được vượt bỏ hay biến thể thành tính phổ biến tương tự như Thượng Đế. Hegel đã đi trước Nietzsche khi nói rằng “Thượng Đế đã chết” (những lời này cũng xuất hiện trong bài Thánh ca của đạo Luther, “*O Traurigkeit, O Herzeleid*” (Ôi nỗi buồn, ôi nỗi đau trong tim), của Johann Rist), nhưng nói thêm rằng việc Thượng Đế sống lại chính là “cái chết của cái chết”. “Cái chết” ở đây quy chiếu tới cả cái chết theo nghĩa đen và ý nghĩa của nó đối với cuộc sống của ta, cũng như tới “cái phủ định” nói chung, cái chết của cái chết biểu thị cho “sự phủ định của phủ định”, tức là tinh thần. Tinh thần bao hàm sự vượt qua hay vượt bỏ ý chí và ý thức trực tiếp và tự nhiên của ta - một sự vượt qua vừa là cái chết mang tính ẩn dụ, vừa phần nào đó, chịu tác động bởi viễn tượng về cái chết hiện thực; nhưng tinh thần CHỦ QUAN trải vượt “cái chết” này để vươn tới tính phổ biến thực sự của tinh thần KHÁCH QUAN (đời sống xã hội và chính trị) và tinh thần TUYỆT ĐỐI (nghệ thuật, tôn giáo và triết học) - cái chết của cái chết.

Việc Hegel nghiên cứu cái chết của Christ gợi ý rằng ông tin con người là bất tử. Trong *THTG*, ông dành đôi chỗ cho sự bất tử của LINH HỒN (*Seele*) trong các tôn giáo phi-Kitô giáo, khẳng định rằng cái nhìn của họ về Thượng Đế và sự bất tử luôn song hành. Cũng trong *THTG*, ông tuyên bố rằng tinh thần (*Geist*) là bất tử, nhưng nói thêm là điều đó không

phải là sự kéo dài vô tận như các ngọn núi, mà là vĩnh hằng. Nói cách khác, Hegel chỉ đề cập thoáng qua sự bất tử, và cho dù ông tin vào điều đó thì cũng chỉ quan tâm rất ít. Một vài người kế tục ông, như C.F. Goeschel (trong tác phẩm *Về các bằng chứng của sự bất tử*, 1835) và McTaggart, cho rằng sự bất tử cá biệt là hệ quả của hệ thống của Hegel; nhưng những người khác, như Feuerbach (trong tác phẩm *Các suy tưởng về cái chết và sự bất tử*, 1830) và Kojève lại cho rằng điều đó chẳng ăn nhập gì với hệ thống của Hegel cả. (Kojève chấp nhận việc Hegel liên kết Thượng Đế với sự bất tử, và cho rằng Hegel phủ nhận cả hai, trong khi Feuerbach đồng ý với McTaggart rằng Thượng Đế và sự bất tử là hai vấn đề riêng biệt, và cho rằng sự bất tử của cá nhân xung đột với thuyết hữu thần của Hegel).

Có một vài lý do khiến ta nghi ngờ sự bất tử cá nhân là tương thích với hệ thống của Hegel:

1. Cũng như McTaggart, Hegel không tin rằng THỜI GIAN là không thực tồn, nhưng ông gợi ý rằng sự VĨNH HẰNG (*Ewigkeit*) phi thời gian trong nghĩa nào đó là có trước thời gian, và rằng bản chất của các sự vật thì có tính vĩnh hằng hơn là có tính thời gian. Nhưng nếu con người trải vượt được cái chết, thì cái trải vượt thường được xem như là cái có tính bản chất đối với họ. Theo quan điểm của Hegel thì điều này sẽ mang tính vĩnh hằng, hơn là một sự kéo dài vô tận. Nhưng sự bất tử đích thực lại đòi hỏi một sự thường tồn trong thời gian hơn là một sự vĩnh hằng phi thời gian tính. Sự bất tử theo nghĩa của sự vĩnh hằng mà Hegel dành cho tinh thần chung quy chỉ là khả năng của con người thoát ly khỏi vị trí không-thời gian của mình và nghiên cứu các thực thể phi-thời-gian như là Lô-gíc học, và dẫn tới ý nghĩa mang tính phổ biến, tinh thần mà con người đạt được bằng cái chết của mình.

2. Sự bất tử theo nghĩa đen bị sự ác cảm của Hegel đối với sự VÔ HẠN tồi hay vô nghĩa loại trừ. Cuộc sống không thể sở đắc được nội dung thực chất từ việc trì hoãn một cách vô định sự kết thúc của mình, mà chỉ từ

một sự kết thúc có ý nghĩa, một sự kết thúc có thể nâng cao cuộc sống, với mọi sự bất tất cá biệt của nó, tới tầm của tính phổ biến của tinh thần. Điều này không chỉ bao hàm bản thân cái chết, mà cả các nghi thức tang lễ và tưởng niệm, qua đó những người còn sống (ví dụ như Antigone, Achilles) tôn vinh cái chết của họ (như của Polyneikes, Patroklos chẳng hạn).

3. Theo quan điểm của Hegel, xung đột và ĐỐI LẬP là cần thiết để giữ cho nhân loại sống động và thức tỉnh: TỰ Ý THỨC sinh ra từ xung đột; người ta chết đi khi họ trở nên quá thỏa mãn với môi trường của họ; các dân tộc chết đi khi chúng do dự tiến hành chiến tranh; và nền hòa bình vĩnh cửu giữa các quốc gia đồng nghĩa với cái chết của NHÀ NƯỚC. Nếu như có một thế giới bên kia theo kiểu Hegel, thì nó ắt phải kéo theo nhiều xung đột hơn là thiên đường truyền thống của Kitô giáo.

4. Cái chết của con người, theo Hegel, có mối liên hệ sâu sắc với dòng đời của người ấy: mỗi người chịu trách nhiệm về cái chết của mình, không chỉ khi chết vì mãn nguyện với môi trường chung quanh, mà thậm chí cả khi chết vì một tai nạn hay bệnh tật có vẻ ngẫu nhiên nào đó. (Điều này phụ thuộc một phần vào niềm tin của Hegel rằng các NGUYÊN NHÂN không thể gây ảnh hưởng tới những tạo vật có sức sống lành mạnh hay có tinh thần. Ông cũng cho rằng cái chết của các nhà nước hay xã hội, bao giờ cũng là kết quả của sự suy sụp bên trong hơn là do những ảnh hưởng từ bên ngoài). Cái chết hoàn tất một cuộc sống; nó không cắt ngang một cuộc sống đang nở hoa kết trái, hay ngăn cản ai đó làm việc này việc nọ, vì người ta chỉ chết khi không còn việc gì để làm. Và trong thế giới bên kia cũng chẳng có gì để làm nốt.

5. Đa số quan điểm về vấn đề này cho rằng cuộc sống ở đời sau không chỉ là sự tiếp nối đơn giản của kiếp sống hiện tại, mà còn giải phóng ta khỏi sự phụ thuộc vào các yếu tố vật chất, tạo nên nhiều không gian tự do hơn cho các hoạt động của ta: tư duy, tình yêu, hoàn thiện đạo đức, v.v. Hegel bác bỏ sự tương phản gay gắt giữa các lĩnh vực vật chất và tinh thần. Lĩnh

vực vật chất và sự phụ thuộc của ta vào nó bị thái hồi và ý niệm hóa (hay ý thể hóa) bởi các lĩnh vực của tinh thần khách quan và tinh thần tuyệt đối, cái làm trung giới cho sự lưỡng phân gay gắt giữa linh hồn và thể xác, hay giữa lý tính và ước muốn, vốn là đặc trưng của triết học Plato và Kant. Tinh thần không bị cản trở bởi vật chất, và có tất cả mọi thứ cần thiết cho hoạt động tự do của mình trong cuộc sống hiện tại.

6. Sự bất tử của cá nhân tiền giả định rằng một cá thể đủ tách biệt với bối cảnh xã hội của nó, vì sự tiếp tục tồn tại của nó bên ngoài bối cảnh xã hội ấy (và có lẽ là bất kỳ bối cảnh xã hội nào khác) ắt phải có ý nghĩa, giá trị và có thể quan niệm được. Hegel không phải là người theo chủ nghĩa cá nhân. Sự TỰ DO chủ quan như ông cho phép phải được gắn chặt vào một nền văn hóa, và được giám sát bởi Nhà nước nếu như nó muốn có ý nghĩa hay có giá trị. Tách khỏi toàn bộ xã hội, người ta chỉ còn là một con người trần trụi - không còn khả năng tư duy, nói năng hay hành động theo cách thức có thể được thừa nhận của loài người. Như vậy, sự tiếp tục tồn tại của một người bị tước hết mọi dấu vết hay ký ức về xã hội loài người thì khó có thể mong muốn hay thậm chí khó có thể hình dung ra được.

7. Chủ nghĩa lịch sử của Hegel rất không hợp với sự bất tử. Học thuyết của ông rằng không ai có thể nhảy ra khỏi thời đại của mình, ngăn cấm ta nói một cách chi tiết về bất cứ điều gì ở tương lai, dù mang tính tiên tri hay đặt ra các quy tắc, ắt sẽ loại trừ diễn ngôn có ý nghĩa về thế giới bên kia. Con người gắn quá sâu và bị nhào nặn bởi hoàn cảnh lịch sử của mình khiến khó có thể hóa thân vào một hoàn cảnh lịch sử khác, hay tồn tại bên ngoài LỊCH SỬ, trong một cộng đồng các linh hồn thuần túy. Hegel cho phép có khả thể của TƯ DUY *thuần túy*, trong đó cái Tôi thoát ly (hay trừu tượng hóa) khỏi bối cảnh lịch sử và xã hội để dẫn mình vào Lô-gíc học, dẫn mình vào sự suy tư phi thời gian về bản tính của mọi vật. Nhưng trong lúc làm điều đó, cái Tôi đánh mất hết mọi cảm thức về chính mình như một cá thể riêng biệt mà sự tiếp tục tồn tại là khả hữu hay đáng mong muốn. Đối với Hegel, điều quan trọng là sự trường tồn không phải của các cá nhân, mà

là của các cấu trúc liên cá nhân của TINH THẦN khách quan và TINH THẦN tuyệt đối, để các cá nhân góp phần cống hiến, và rồi chết đi khi không còn gì để cống hiến nữa.

Đoàn Tiểu Long dịch

Chiến tranh và Hòa bình [Đức: Krieg und Frieden; Anh: war and peace]

Hegel chưa từng tham gia vào một cuộc chiến tranh nào, nhưng phần lớn quãng đời ông sống là giai đoạn các nhà nước Âu châu luôn giao chiến với nhau. Một số triết gia coi chiến tranh là điều đáng mong muốn. Heraclitus khẳng định rằng “chiến tranh [nhưng có lẽ theo nghĩa ẩn dụ hơn là theo nghĩa đen] là cha đẻ của mọi sự”, và Machiavelli coi chiến tranh là tất yếu, không chỉ đối với sự tồn vong của nhà nước, mà còn đối với “đức hạnh” của các công dân của nhà nước. Một số khác thì coi nó là điều đáng tiếc, nhưng không thể tránh khỏi. Nhưng vào thế kỷ XVII, nhiều đề án cho một “nền hòa bình vĩnh cửu” được nêu ra, hoặc giữa các nhà nước Âu châu hoặc trên phạm vi toàn thế giới. Một đề án đầu tiên như thế là *Đề án cho nền hòa bình vĩnh cửu* của Tu viện trưởng Saint-Pierre, được viết vào năm 1715 và sau đó được Rousseau xuất bản ở dạng tài liệu phổ cập kèm với tiểu luận *Phán đoán về nền hòa bình vĩnh cửu* (1756) của chính ông. Cả Leibniz (người mà trước đây đã hy vọng phục hồi lại “nền Cộng hòa của vương quốc Kitô” thời trung đại, nhưng về sau lại chấp nhận sự tồn tại của các nhà nước-dân tộc độc lập) lẫn Rousseau đều giữ vai trò trọng yếu đối với đề án, nhưng bản thân họ lại hoài nghi tính khả thi của nền hòa bình vĩnh cửu, chứ không hoài nghi tính đáng mong ước của nó.

Công trình nổi tiếng nhất về chủ đề này là *HBVC* của Kant. Kant cho rằng nền hòa bình vĩnh cửu (trái ngược với sự đình chiến tạm thời thường có ở các hành động chiến tranh) là một đòi hỏi của LÝ TÍNH thực hành. Nó được hiện thực hóa dần dần nhờ sự hình thành và phát triển của một “sự

liên hiệp các nhà nước” (*Völkerbund*), các thành viên của khối liên hiệp ấy sẽ kịch liệt chống đối cuộc chiến tranh tương tàn. Ngay cả khi nền hòa bình vĩnh cửu có thể sẽ chẳng bao giờ đạt được hoàn toàn, thì theo Kant, nghĩa vụ của chúng ta là không ngừng thúc đẩy nó. Fichte tán thành lý tưởng này của Kant và đề xuất một đề án tương tự trong *PQTN*. Krug nhắc đến một nhà phê phán kịch liệt về nền hòa bình vĩnh cửu và về đề án của Kant: đó là Embser, tác giả của cuốn *Sự sùng bái ngẫu tượng của thế kỷ triết học chúng ta. Sự sùng bái thứ nhất: Nền hòa bình vĩnh cửu (1779)* và *Bác bỏ đề án nền hòa bình vĩnh cửu (1797)*. Nhưng hầu hết các triết gia đều chào đón ý niệm về nền hòa bình vĩnh cửu, ngay cả khi họ hoài nghi tính khả thi của đề án của Kant hay của bất cứ triết gia nào khác.

Hegel cũng hoài nghi về tính khả thi của đề án của Kant: sự nhất trí giữa “các ý chí chủ quyền” khác nhau “không thoát khỏi tính ngẫu nhiên, bất tất” (*THPQ*, §333). Và “dù có một số quốc gia liên kết lại với nhau như một gia đình, thì liên minh này, trong tính cá thể của nó, nhất định sẽ sinh ra sự đối lập và tạo ra kẻ thù” (*THPQ*, §324A). Nhưng luận cứ phản bác chính của Hegel về nền hòa bình vĩnh cửu không phải ở chỗ nền hòa bình ấy không thể hiện thực hóa được, mà ở chỗ đó là nền hòa bình không đáng mong muốn. Hầu hết các nhà phê phán chiến tranh đều có quan điểm như sau:

Vì mục đích của NHÀ NƯỚC chỉ đơn giản là điều tiết cách ứng xử của con người đối với nhau, nên về nguyên tắc có thể chỉ nên có *một* nhà nước, và do đó sẽ không có cơ hội để xảy ra tình trạng chiến tranh giữa các nhà nước với nhau. Nhưng, điều trùng hợp ngẫu nhiên là, nhiều nhà nước đã xuất hiện mà không có triển vọng trước mắt là hợp lại thành một. Về nguyên tắc, các nhà nước như thế có thể sẽ không bao giờ tham gia vào chiến tranh. Nhưng trên thực tế, các nhà nước đều có xu hướng xâm phạm quyền của nhà nước khác, và cách duy nhất để một nhà nước bảo vệ chính mình và các công dân của mình chống lại những sự xâm phạm như thế là chuẩn bị cho chiến tranh và dùng đến chiến tranh nếu thấy cần.

Hegel không tán thành quan niệm này trên ba phương diện:

(1) Nhà nước là cái gì nhiều hơn công cụ điều tiết hành vi ứng xử của các công dân. Nó làm cho họ trở thành con người toàn vẹn và thâm nhập vào bản tính của họ.

(2) Chính vì không thể có một cá thể tự do đơn độc, mà chỉ có một tập hợp đông đảo các cá thể, thừa nhận lẫn nhau, cho nên không thể có một nhà nước duy nhất: “mỗi nhà nước là một cá thể, và sự phủ định là một bộ phận cấu thành cơ bản nhất của tính cá thể” (THPQ, §324A). Nhà nước về bản chất là thành viên của một hệ thống các nhà nước, trong đó nhà nước này công nhận các nhà nước kia.

(3) Chiến tranh không đơn giản chỉ là một phản ứng trước những cái ngẫu nhiên bên ngoài, cũng giống như việc ăn không đơn giản chỉ là phản ứng của con vật trước sự hiện diện ngẫu nhiên của thức ăn. Chiến tranh là một đặc điểm cơ bản của nhà nước. Các nhà nước được thành lập bằng chiến tranh và duy trì bằng chiến tranh. Những xâm phạm từ bên ngoài chỉ là những cơ hội cho chiến tranh, và việc một nhà nước phản ứng như thế nào trước những xâm phạm đó phụ thuộc vào điều kiện bên trong của nó, chứ không phải vào bản tính nội tại của hành động xâm phạm: một nhà nước được bình yên trong một thời gian dài thường tìm cơ hội chiến tranh nhiều hơn một nhà nước không được yên bình (THPQ, §334). Một xã hội, như nước Mỹ, không có kẻ thù nào bên ngoài đe dọa thì nó không thể trở thành một nhà nước đúng nghĩa.

Không chỉ phải có năng lực và ý chí tiến hành cuộc chiến tranh có hiệu quả một khi thấy cần thiết, một nhà nước đúng nghĩa còn phải tiến hành chiến tranh thực sự một khi có dịp. (Chưa chắc là, theo Hegel, ta duy trì được trạng thái *sẵn sàng* tiến hành chiến tranh, nếu không có một mối đe dọa nào từ bên ngoài và không bao giờ tiến hành chiến tranh *một cách thực sự*). Vì thế, khác với Kant và Fichte, Hegel cho rằng cái CHẾT của một nhà

nước có khả năng xảy ra từ những xu hướng hòa bình hơn là từ hoạt động chiến tranh.

Quan niệm này xuất hiện trong *PQTN*: “chiến tranh bảo tồn sức khỏe đạo đức của các DÂN TỘC trước sự đứng đưng của nhân dân đối với những định chế có sẵn.... Cũng giống như những làn gió giữ cho mặt biển khỏi sự trì đọng do sự yên tĩnh kéo dài gây ra, một sự đòi bại mà một nền hòa bình lâu dài, chứ đừng nói vĩnh cửu, nhất định cũng sẽ gây ra cho các dân tộc”. Quan niệm này được lặp lại ở *THPQ* §324 và được biện luận chi tiết hơn (*THPQ*, §§321-40). Luận cứ chính là: trong nền hòa bình, các công dân đắm chìm vào các công việc và các lợi ích riêng tư, và không còn đồng nhất hóa mình với nhà nước nữa. Vì thế, nhà nước sẽ không còn tồn tại như là một cá thể nữa, trừ phi nó đưa họ trở lại sự thống nhất bằng hành động chiến tranh, vốn là hành động đòi hỏi công dân phải sẵn sàng hy sinh tài sản và tính mạng của mình cho nhà nước. Hegel xem sự hy sinh này là một trường hợp đặc thù của tính nhất thời phổ biến của cái HỮU HẠN: “Ta thường nghe vô số những lời thuyết giảng về sự bấp bênh, hư ảo và vô thường của những sự vật nhất thời... Và một khi sự mất an toàn này thực sự trở thành câu chuyện nghiêm trọng dưới hình thức những đoàn kỵ binh gươm giáo sáng loáng thì những tình cảm khuyến thiện đầy xúc động ấy lập tức biến thành những lời nguyện rửa dành cho bọn xâm lược”. (*THPQ*, §324A). Ông cũng viện đến bằng chứng thường nghiệm: ví dụ, các nhà nước khắc phục xung đột nội bộ bằng các cuộc chiến tranh với kẻ thù bên ngoài (*THPQ*, §324A).

Khác với Hegel, Fichte chỉ quan tâm đến sự sống sót của *một* nhà nước duy nhất và vì thế cho rằng các nhà nước đang gây chiến không còn công nhận lẫn nhau nữa và nhà nước này nhằm vào việc tiêu diệt nhà nước kia, tức là sáp nhập nhà nước kia vào mình. Điều đó không có nghĩa là một nhà nước thích đối xử với dân cư của kẻ thù như thế nào cũng được: các công dân trong lãnh thổ bị chiếm đoạt và các tù binh chiến tranh phải được tôn trọng, vì bấy giờ họ là thần dân của nhà nước đi chinh phục họ. Trái lại,

Hegel cho rằng các nhà nước tiếp tục công nhận nhau cho dù đang trong chiến tranh. Chúng không nhằm đến việc tiêu diệt lẫn nhau, và chiến tranh không nên được tiến hành theo cách làm cho việc phục hồi nền hòa bình trở nên bất khả (*THPQ*, §338).

Hegel không phải là một nhà ái quốc kiên định hay tôn vinh bạo lực. Ông đúng khi nhấn mạnh vai trò của xung đột trong sự PHÁT TRIỂN của cả cá nhân lẫn nhân loại xét như là toàn bộ; những cội rễ sâu xa của chiến tranh trong những lối dàn xếp xã hội của chúng ta; và vấn đề hòa giải giữa chủ nghĩa cá nhân với đời sống cộng đồng. Nhưng quan niệm của ông rằng chiến tranh là không thể tránh được và đáng mong muốn có thể bị thách thức theo nhiều cách:

(1) Người ta có thể cho rằng trong khi sự phát triển của con người cho tới nay đã phụ thuộc vào các nhà nước với vai trò nhiều hơn chỉ là điều tiết, vì thế không phải là điều không thể tránh được và cũng không phải là điều ta mong muốn, nếu nhà nước cứ giữ mãi vai trò như thế và việc các cá nhân phân tán khi theo đuổi những mục đích riêng của mình đâu phải là điều gì tồi tệ. Hegel công kích quan niệm này suốt cả quyển *HTHTT*.

(2) Người ta có thể cho rằng một nhà nước làm nhiều hơn vai trò điều tiết không đòi hỏi sự hiện hữu của các nhà nước khác và có thể chỉ có một nhà nước-thế giới duy nhất cũng đủ đáp ứng những điều kiện mà Hegel đề ra cho cương vị của nhà nước, ngoại trừ liên quan đến các mối quan hệ bên ngoài. Quan niệm này bất đồng với học thuyết cho rằng “sự phủ định là bộ phận cấu thành cơ bản nhất của tính cá thể”, và ắt cần phải giải thích làm thế nào đảm bảo được bốn phận của công dân đối với một nhà nước như thế.

(3) Người ta có thể cho rằng một hệ thống các nhà nước làm nhiều hơn vai trò điều tiết không đòi hỏi phải có hành động chiến tranh:

(a) Nếu một hệ thống các cá thể trong một nhà nước không còn đòi hỏi các cá thể chiến đấu chống lại nhau, thì vì lý do gì mà một hệ thống các nhà nước lại đòi hỏi phải có hành động chiến tranh? Tại sao sự phủ định lại cần phải bao hàm cuộc xung đột *tay chân*? Hegel cũng có thể bàn cãi sự song hành này như sau: cá nhân các công dân có thể không cần phải chống lại nhau, vì họ được GIÁO DỤC, XÃ HỘI DÂN SỰ và nhà nước khép vào khuôn khổ. Nhưng các nhà nước không thể là các thành viên của một *nhà nước* cao hơn, và nếu không có *nhà nước* cao hơn, các định chế điều tiết quốc tế sẽ thiếu mất sức mạnh thực sự đối với chúng.

(b) Các cuộc chiến tranh giữa các nhà nước có nền công nghệ tiên tiến giờ đây có khả năng hủy diệt lẫn nhau hơn là tiếp thêm sinh lực cho nhau, trong khi đó các cuộc chiến tranh giữa các nhà nước có nền công nghệ tiên tiến với các nhà nước có nền công nghệ ít tiên tiến hơn thì lại quá không cân sức để tiếp thêm sinh lực cho các nhà nước có nền công nghệ tiên tiến theo cách Hegel dự kiến. Tính chất tạm thời của cái hữu hạn không nhất thiết đòi hỏi ông phải ủng hộ sự hủy diệt lẫn nhau hay cảnh tàn sát không cân sức: chức năng cũ của chiến tranh, có lẽ như ý ông gợi, có thể được thực hiện bởi các lựa chọn khác.

(4) Một số nhà nước không tiến hành chiến tranh, cho dù họ có chuẩn bị làm thế (như Thụy Sĩ ở thế kỷ XX) hay không, và các nhà nước tiến hành chiến tranh làm như vậy trong chừng mực khác nhau và với mức độ khốc liệt khác nhau. Ít có bằng chứng cho thấy rằng các công dân của các nhà nước hiếu chiến thì ít có tính tự tư tự lợi, lo việc công và quan tâm đến sự thịnh vượng của nhà nước của họ hơn so với các công dân của các nhà nước ít hiếu chiến hơn.

Hegel có thể đã cố gắng giảm nhẹ luận cứ bằng cách nhấn mạnh rằng triết học về cơ bản là sự hồi cố và không việc gì phải tư biện về việc các sự vật PHẢI LÀ như thế nào. Nhưng nghiên cứu của ông về chiến tranh không chỉ là hồi cố, và sự gợi ý rằng hoạt động chiến tranh vẫn còn mãi trong hình

thức truyền thống của nó thì cũng chẳng thực tế gì hơn so với đề án về nền hòa bình vĩnh cửu.

Đinh Hồng Phúc dịch

Chủ thể và Chủ thể (tính)/Chủ quan (tính) [Đức: *Subjekt und Subjektivität*; Anh: *subject and subjectivity*]

Vào thế kỷ XVI, (*das Subjekt*) được vay mượn từ chữ La-tinh *subjectum* (quá khứ phân từ của động từ *subicere*, “đặt xuống bên dưới”), theo nghĩa là “chủ ngữ, chủ đề” của một câu. Nhưng, các sử dụng triết học của nó cũng chịu ảnh hưởng của các cách dùng của Aristoteles về từ *to hypokeimenon*, “cái nằm bên dưới”, cho (1) chất liệu của sự vật hay để làm nên sự vật; (2) một bản thể hay cái mang những thuộc tính; và (3) chủ ngữ lô-gíc của các vị ngữ, nhưng không dành riêng cho chủ thể *con người*. Cho đến thế kỷ XVIII, nó quy chiếu đến những gì hiện hữu độc lập với nhận thức của ta, tức khách thể hay đối tượng. *Subjekt* [trong tiếng Đức] chỉ có một số ít các nghĩa của từ “subject” [trong tiếng Anh]: nó chỉ xuất hiện như là một danh từ, và không có nghĩa là cái gì “phụ thuộc, phục tùng” hay một “lĩnh vực, môn học” như trong tiếng Anh. Nó cũng ít được dùng so với “subject” theo nghĩa “chủ đề”, “đề tài” của bức tranh, tiểu thuyết, bản nhạc, v.v. Khi ta nói trong tiếng Anh về “subject”, chẳng hạn, của một sự phê phán hay đả kích, người Đức dùng từ *Gegenstand* (“đối tượng”/Anh: *object*) hơn là *Subjekt*. Nó cũng là một thuật ngữ có ý khinh miệt để chỉ “gã, bọn” (Xem mục từ “NHÂN THÂN” (*Person*)).

Các cách sử dụng chủ yếu về triết học của nó là:

(1) Chủ thể, cơ chất hay cái có các trạng thái và hoạt động. Trong nghĩa này, nó không phân biệt rõ với từ *Substanz* (“bản thể”, Anh: “substance”).

(2) Chủ ngữ lô-gíc hay chủ ngữ ngữ pháp của một câu, mệnh đề hay phán đoán, tức cái mang những vị ngữ.

(3) Chủ thể của những trạng thái và tiến trình tâm lý, chủ thể người hay cái Tôi.

(4) Chủ thể nhận thức, tương phản với đối tượng của nhận thức.

(5) Chủ thể hành động, người thực hiện những hành động và hoạt động, nhất là chủ thể luân lý nơi Hegel.

Vào thế kỷ XVIII, *Subjekt* tạo ra tính từ *subjektiv* và danh từ *Subjektivität*. Giống như “subjective” trong tiếng Anh, *subjektiv* từng được dùng thay cho “hiện thực, bản chất”, tức thuộc về một *Subjekt* theo nghĩa (1). Nhưng, vào thời Hegel, các cách sử dụng nó liên quan đến *Subjekt* là theo nghĩa (3), (4) và (5), và là:

(a) thuộc về chủ thể người nói chung.

(b) thuộc về chủ thể người cá biệt, riêng biệt, nói lên “phong cách riêng” của người ấy (Anh: “personal, idiosyncratic”).

(c) một chiều, phiên diện, thiếu vô tư, chủ quan.

Các nghĩa của *Subjektivität* tương ứng với các nghĩa của *subjektiv* nói trên. Việc dùng “subject” và “*Subjekt*” theo nghĩa (3) - (5) bắt đầu vào cuối thế kỷ XVII, dưới ảnh hưởng của Descartes. Hobbes dùng *subiectum sensationis* cho “chủ thể của cảm giác” (*De corpore*, 25, 3). Trong *Metaphysica* (1739) và *Aesthetica* (1750-58), Baumgarten đôi khi dùng *subiectum* như từ đồng nghĩa với *obiectum*, chẳng hạn để chỉ “đối tượng” (“subject = object”) của công việc làm ăn của ai đó, đôi khi để chỉ chủ thể hành động hay cảm giác. Nhưng, có lẽ Baumgarten là người tạo ra nghĩa hiện đại cho *subjectivus* (“tính chủ thể/chủ quan”), được xác lập ổn định trong Kant (vì ông dựa trên các bài giảng của Baumgarten trong

Metaphysica). Tất cả những nghĩa truyền thống ấy của *Subjekt* đều đi vào trong cách dùng của Hegel về từ này, nhưng nghĩa (1) thường được dành cho *Substanz*. *Subjekt* tương phản với *Prädikat* (nghĩa (2)); với *Substanz* (nghĩa (3) - (5)); và với *Objekt* (nghĩa (4)). Nó khác với *Geist* (“tinh thần”, Anh: “spirit”): *Geist* bao hàm hay “vượt quá” (*übergreift*) đối tượng của mình, và không đối trọng với đối tượng; một cách tương tự, tinh thần phát triển và bao hàm các biểu hiện của nó (tư tưởng, tình cảm, v.v.); và phát triển thành những cấu trúc liên-chủ-thể, thành “cái Tôi mà là cái Chúng ta; và cái Chúng ta mà là cái Tôi” (*HTHTT*, IV). Ngược lại, *Subjekt* được quan niệm như là rút lui vào trong chính mình nhiều hơn, như là cái gì *nằm bên dưới*, và, vì thế, đối trọng với đối tượng, với các trạng thái và các hoạt động của chủ thể hay với những chủ thể khác. Nhưng, sự phân biệt này không rạch ròi, và *Subjekt* phát triển thành *Geist*. Do đó, trong khi *Geist* liên kết với *Idee* (“ý niệm”), tức với sự hợp nhất của tính chủ quan và tính khách quan, thì *Subjekt* lại liên kết với *Begriff* (“khái niệm”), và, vì thế, với cái Tôi.

Hegel thấy có sự nối kết giữa nghĩa của *Subjekt*, trong đó nó tương phản với *Prädikat* (nghĩa (2)) và nghĩa của “chủ thể người”. Theo ông, sự nối kết không đơn giản ở chỗ chủ thể người là cơ sở cho những trạng thái và hoạt động giống như chủ ngữ lô-gíc hay ngữ pháp là cơ sở cho các vị ngữ của nó. Chính *Subjekt*, trong cả hai nghĩa, là được cấu tạo bởi khái niệm. Chủ thể người hay cái Tôi được nối kết với khái niệm vì cái Tôi là hoàn toàn bất định cũng như vì nó được cấu tạo bởi tư duy khái niệm. Chủ ngữ của một câu nối kết với (một) khái niệm, vì, trong phán đoán như: “Hoa hồng là màu đỏ”, chủ ngữ, “hoa hồng”, được tách ra bởi một khái niệm (tức khái niệm về hoa hồng), - và, theo Hegel, được cấu tạo bởi khái niệm này - trong khi vị ngữ, ít nhất trong các hình thức thấp hơn của phán đoán, gán cho nó một đặc điểm bất tất [“màu đỏ”] vốn không được khái niệm của nó quy định. Nhưng, hai loại hình của chủ thể và hai loại hình của khái niệm không *tương tự* nhau (analogous) một cách đơn giản: Hegel xem việc tạo ra các phán đoán như là kết quả của việc tự-dị-biệt-hóa chủ động

và của việc tự-đặc-thù-hóa của chủ thể người hay của “bản thân” khái niệm.

Trong Hegel, *Begriff* khác nghĩa với *Subjekt*. Có ba đặc điểm giúp giải thích cách ông dùng về *Subjekt*:

(1) (Một) khái niệm có sự thống nhất hay nhất thể nguyên thủy và không phải phái sinh; một sự vật có sự thống nhất/nhất thể như thế nào là nhờ ở khái niệm của nó.

(2) (Một) khái niệm, về bản chất, là có tính chủ động/hoạt động: nó chủ động tự dị biệt hóa thành một chủ thể và một khách thể/đối tượng, thành một chủ ngữ và các vị ngữ của nó (hay thành cái phổ biến, cái đặc thù và cái cá biệt), và thành nhiều *khái niệm* riêng biệt.

(3) Nó tích cực tìm cách khôi phục lại sự thống nhất/nhất thể của nó. Chủ thể người “vượt bỏ” đối tượng/khách thể bằng nhận thức và thực hành; các hình thức của phán đoán gán những thuộc tính/vị ngữ cho chủ thể/chủ ngữ. Những thuộc tính/vị ngữ này ngày càng tương ứng thỏa đáng với khái niệm của nó; và nhiều khái niệm đa dạng được tập hợp lại thành một “hệ thống”.

Các đặc điểm nói trên của khái niệm và *Subjekt* là nổi trội trong tư tưởng của Hegel khi ông đối lập *Subjekt* với *Substanz* (chẳng hạn, trong *Lời tựa quyển HTHTT*, đó là yêu sách rằng cái Tuyệt đối là chủ thể, đồng thời cũng phải như là bản thể) không kém gì các ý tưởng của ông về ý thức và tác nhân con người (hay thần linh). Cái tuyệt đối - như là *Subjekt* - bao hàm sự phát triển đi từ sự thống nhất/nhất thể đơn giản đến sự không-thống-nhất, rồi quay trở lại với sự thống nhất/nhất thể đã được dị biệt hóa. Điều này, hay ít ra là giai đoạn thứ ba, đòi hỏi hoạt động lý thuyết và thực hành của những chủ thể người. Hegel rất nhạy cảm trước tính hàm hồ, đa nghĩa của các từ *Subjekt*, *subjektiv* và *Subjektivität*, nhất là trong việc áp dụng chúng vào cho chủ thể người. Nguồn gốc chủ yếu của sự hàm hồ này, theo

ông, là ở chỗ *Subjekt* chỉ có thể quy chiếu đến cái Tôi thuần túy, tự phản tư, nhưng nó lại cũng có thể bao hàm cả những trạng thái, hoạt động, nhu cầu, v.v. của cái Tôi. Các trạng thái, nhu cầu, v.v. ấy của cái Tôi thì khác nhau nơi mỗi người, do đó, là bất tất và *subjektiv* [“chủ quan”] theo nghĩa khinh miệt. Trong nghĩa này, một bức tranh xấu, một phán đoán, quyết định của ý chí, v.v. có thể là *subjektiv*, ở chỗ nó chỉ diễn đạt những tư kiến riêng tư, v.v. của tác giả của nó. Ngược lại, cái Tôi, xét như là cái Tôi, thì lại không thay đổi từ người này sang người nọ, và, vì thế, không có tính bất tất hay tùy tiện. Nghĩa (xấu) ở trên của *Subjekt* tạo ra nghĩa của *subjektiv* và *Subjektivität*, theo đó các phạm trù của Kant là “chủ quan” (*BKT I §41A. 2*), hay theo đó, *Subjektivität* bao hàm sự đòi hỏi rằng ta cần có năng lực phản tư để hậu thuẫn cho những gì được đặt ra cho hoạt động nhận thức hay thực hành của ta (*THPQ, §26A*).

Hegel gọi hai loại hình của “tính chủ quan” này lần lượt là “tính chủ quan tồi hay hữu hạn” và “tính chủ thể vô hạn”. Ông liên hệ tính chủ thể vô hạn với Kitô giáo, vì nó quy tính chủ thể như thế cho Thượng Đế, và, do đó, gán một “giá trị vô hạn” cho tính chủ quan của con người (*BKT I §147A*). Kierkegaard tiếp thu thuật ngữ “tính chủ thể vô hạn”, nhưng, chống lại Hegel, chẳng hạn trong *Concluding Unscientific Postscript*, ông cho rằng “Kitô giáo chỉ quan tâm đến tính chủ thể, và chân lý chỉ hiện hữu ở trong tính chủ thể, nếu quả có sự hiện hữu nói chung, còn Kitô giáo tuyệt nhiên không hề có sự hiện hữu nào một cách khách quan cả”. Nhưng, sự đối lập giữa “tính chủ thể” và “tính khách quan/khách thể” (cũng có tính hàm hồ không kém) là điều xa lạ với Hegel. Với ông, có ba (chứ không phải hai) giai đoạn lớn của *Subjektivität*:

(1) Sự rút lui của chủ thể vào trong chính mình, với tư cách là cái Tôi thuần túy. Cái này cũng bao hàm cả tính khách quan (theo nghĩa tốt), chẳng hạn, nhờ dựa vào sự liên kết của nó với khái niệm.

(2) Sự biểu hiện [ra bên ngoài] của chủ thể trong nhiều trạng thái và hoạt động đa dạng, vừa về mặt tâm lý (ví dụ: tư kiến, ham muốn), vừa về mặt thể chất (ví dụ: hành động, sáng tác hội họa...). Việc này bao hàm tính khách quan, nhưng thường theo nghĩa xấu, vì đối tượng/khách thể chỉ diễn đạt những ý nghĩa, hành động bất chợt của chủ thể.

(3) Sự hiệu chỉnh hợp lý tính của chủ thể về những sự khách thể hóa ra bên ngoài của mình: chẳng hạn, đó là thể hiện mình hay hậu thuẫn cho một nhà nước hợp lý tính. Ở đây, một lần nữa, tính chủ quan và tính khách quan (cả hai đều theo nghĩa tốt) trùng khít với nhau.

Hegel ắt hẳn sẽ xếp “đức tin” của Kierkegaard vào giai đoạn (2) ở trên.

Cù Ngọc Phương dịch

Chứng minh [Đức: Beweis; Anh: proof] → Xem: Luận chứng và Chứng minh [Đức: Beweis; Anh: proof]

Cơ giới luận, Hóa học luận và Mục đích luận [Đức: Mechanismus, Chemismus und Teleologie; Anh: mechanism, chemism and teleology]

Trong Lô-gíc học, nghiên cứu về khái niệm chủ quan hay TÍNH CHỦ QUAN (tức KHÁI NIỆM, PHÁN ĐOÁN và SUY LUẬN) được tiếp theo sau bằng nghiên cứu về TÍNH KHÁCH QUAN hay KHÁCH THỂ. (Tính chủ quan và tính khách quan về sau sẽ được thống nhất trong Ý NIỆM). Tính khách quan có ba hình thức nối tiếp nhau: 1) *Cơ giới luận*; 2) *Hóa học luận*; 3) *Mục đích luận hay TÍNH HỢP MỤC ĐÍCH (Zweckmässigkeit)*.

1. *Mechanismus* [Cơ giới luận] xuất phát từ chữ Hy Lạp *mechanē* (dụng cụ, phương tiện, máy móc, công cụ) và có nghĩa là (a) sự sắp xếp và tương tác của các đối tượng dựa theo các nguyên tắc cơ giới, tức loại

nguyên tắc mà máy móc dựa vào để vận hành (ít nhất là trong thời Hegel), và (b) học thuyết rằng các thực thể hoàn toàn phi-cơ-giới, nhất là các sinh vật sống, hoạt động dựa vào các nguyên tắc cơ giới. Hegel dùng thuật ngữ này theo nghĩa (a), và phản bác lý giải cơ giới luận về SỰ SỐNG và TINH THẦN [cá nhân]. Mô tả ngắn gọn về cơ giới luận ở mục §§194-5 *BKT I* mở đầu bằng một mô tả của Leibniz về các đơn tử vốn có các trạng thái bên trong phù hợp với nhau nhờ vào một sự hài hòa tiền lập do đơn tử của các đơn tử (tức Thượng Đế) (§194) tạo ra. Theo Hegel, đó không phải là một hệ thống cơ giới, vì các đơn tử tuyệt nhiên không tương tác với nhau: nó là tính khách quan trần trụi. Cơ giới luận đúng nghĩa có ba giai đoạn:

a) *Cơ giới luận hình thức*: các khách thể hay vật thể tác động và đẩy lẫn nhau bằng sức ép và va chạm. Không có vật thể đơn lẻ nào thống trị vật thể khác, vì thế các vận động của các vật thể không có trọng tâm trung tâm. Các vật thể chỉ quan hệ với nhau một cách ngoại tại: các quan hệ của chúng không tác động đến bản tính bản chất của chúng. Phần này tương ứng với các mục đầu của “Vật chất và Vận động: Cơ giới luận hữu hạn” [*Mechanik*] trong *BKT II* §§ 262-5.

b) *Cơ giới luận dị biệt hóa* [tức là không-trung-lập hay thiên-lệch]: Một vật thể là có tính trung tâm và các vật thể khác bị hút về phía nó. Phần này tương ứng với mục “sự rơi” trong *BKT II* §§267-9.

c) *Cơ giới luận tuyệt đối*: Các vật thể (các hành tinh) có quan hệ với một vật thể trung tâm (mặt trời); bản thân chúng cũng là các trung tâm đối với các vật thể kém hơn đang xoay quanh chúng (các mặt trăng). Phần này tương ứng với “Cơ giới luận Tuyệt đối” trong *BKT II* §§269-72. Hegel xem mặt trời, các hành tinh và các mặt trăng là tạo ra một hệ thống CÁC SUY LUẬN trong đó mỗi hạn từ lần lượt thống nhất hai hạn từ kia.

Phạm trù “cơ giới luận” chủ yếu áp dụng cho giới tự nhiên vô cơ. Nhưng về bản chất, cơ giới luận không cốt yếu ở những quan hệ của các vật thể vật chất hay vật lý, mà ở NHỮNG QUAN HỆ ngoại tại của các vật

thể tồn tại độc lập, bền bỉ. Vì thế, tinh thần [cá nhân] được xem xét một cách cơ giới không những khi nó được xem như một cơ giới luận vật lý, tức có thể quy giản thành những mối quan hệ qua lại của các phân tử vật chất, mà cả khi nó được xem như một sự tương tự có tính vật lý của một cơ giới luận vật lý, chẳng hạn như một tập hợp các LỰC tinh thần (các quan năng), hay tập hợp các ý niệm quan hệ với nhau bằng các quy tắc nối kết tương tự với các quy tắc chi phối các quan hệ của các vật thể vật lý (*BKT II*, §455). Tinh thần [cá nhân] và sự sống nói chung đều không phải là cơ giới luận. Tuy nhiên, phạm trù này có thể áp dụng cho một số phương diện của tự nhiên hữu cơ và cho tinh thần [cá nhân], nhất là khi các chức năng của chúng bị hư hại, chẳng hạn trong khi các quá trình tiêu hóa bình thường không thể được hiểu một cách cơ giới, thì *sự tiêu hóa* lại là một sự quay trở lại với cơ giới luận; ký ức, đọc, v.v. cũng cần phải trở nên có tính cơ giới;, v.v. Cơ giới luận không-trung-lập được minh họa không những bằng việc các vật thể rơi xuống đất, mà còn bằng sự ham muốn và tính hợp quần (*BKT I*, §196). Cơ giới luận tuyệt đối áp dụng cho NHÀ NƯỚC, mà các yếu tố của nó, tức những con người cá nhân, những việc làm của họ và chính quyền, hình thành nên một hệ thống xã hội kiểu hệ thống mặt trời (*BKT I*, §198). Việc cơ giới luận được áp dụng có giới hạn cho các hiện tượng hữu cơ và tinh thần giải thích phần nào vị trí đa nghĩa của nó trong Lô-gíc học.

2. *Chemismus* [Hóa học luận], xuất phát từ *Chemie* (hóa học) và xét cho cùng là đến từ chữ Ả-rập *al-kimiya* (giả kim thuật) có nghĩa tương tự như chữ *Mechanismus*, (a) sự sắp xếp và tương tác của các sự vật dựa theo các nguyên tắc hóa học, và (b) học thuyết cho rằng thế giới xét như toàn bộ vận hành theo các nguyên tắc hóa học. Một lần nữa, Hegel sử dụng chữ này cũng chỉ theo nghĩa (a). Ông tin rằng một vật thể trong hệ thống cơ giới luận về nguyên tắc là có thể tồn tại, kể cả khi tách rời khỏi hệ thống ấy và vì thế không có quan hệ với những vật thể khác. Nhưng các chất hóa học về thực chất là có quan hệ với nhau bằng sự ĐỐI LẬP và ái lực (*affinity*) của chúng với nhau. Một chất a-xít về bản chất là đứng trong sự tương phản với

một chất ba-zơ hay chất kiềm, và không thể tồn tại cô lập được. Khi một chất a-xít và ba-zơ kết hợp với nhau, chúng trung hòa nhau để tạo ra muối, tức đánh mất những đặc tính mà trước đây chúng có. Hợp chất này lại có thể bị bẻ gãy bằng một tiến trình ngoại tại với nó. Hegel đặc biệt quan tâm đến hiện tượng “ái lực lựa chọn” (*Wahlverwandtschaft*), mà ông đã xem xét trước đây trong *KHLG* dưới đề mục HẠN ĐỘ lẫn trong *BKT II* §333. Các yếu tố trong một hợp chất có một ái lực nối kết chúng lại với nhau. Nhưng ái lực giữa các yếu tố thì khác nhau về cường độ. Vì thế, nếu một hợp chất gồm x và y gặp phải chất z, ái lực của x và z có thể mạnh hơn ái lực của x và y. Bấy giờ hợp chất ban đầu xy đó sẽ gãy, hình thành một hợp chất mới là xz, và giải phóng y. Trong tiểu thuyết *Elective Affinities* [*Các Ái lực Lựa chọn*] của mình (1809), Goethe áp dụng ý niệm này vào các quan hệ con người: một trong hai người yêu nhau tỏ ra có một ái lực mạnh hơn dành cho người khác hơn là cho nhau. Với Hegel, giống Goethe, hóa học luận được minh họa không những bằng các quan hệ của các chất hóa học mà còn trong các quan hệ tính dục của các sinh vật sống và trong tình yêu và tình bạn của con người.

3. *Teleologie* [Mục đích luận] (xuất phát từ chữ Hy Lạp *telos* (mục đích, mục tiêu, v.v.) và *logos* (lời, lý tính, học thuyết, v.v.)) nghĩa đen là “học thuyết về MỤC ĐÍCH hay tính hợp-mục-đích”, nhưng Hegel chủ yếu dùng nó để nói đến tính cách mục đích luận hay hướng đích của một đối tượng hay của hệ thống các đối tượng. Giống Kant, ông phân biệt mục đích luận bên ngoài và mục đích luận bên trong. Trong mục đích luận bên ngoài: (a) mục đích được hiện thực hóa không phải nội tại ở trong các đối tượng mà nó phải được hiện thực hóa, nhưng được du nhập từ bên ngoài bởi một tác nhân có mục đích, hoặc là con người hoặc thần linh; (b) các đối tượng mà mục đích được hiện thực hóa nơi chúng, do đó, được TIỀN GIẢ ĐỊNH bởi một tác nhân, và vận hành, cả trước và sau khi có sự can thiệp của tác nhân, không theo các nguyên tắc mục đích luận, mà theo các nguyên tắc cơ giới luận hay hóa học luận; (c) tác nhân hiện thực hóa mục đích của mình nơi chúng bằng cách xử lý hành vi của chúng theo các nguyên tắc ấy; (d)

khi mục đích được hiện thực hóa nơi chúng, mục đích mà chúng phục vụ không phải là của chính chúng, mà là của tác nhân và thường cũng là của thực thể khác và/hoặc hoạt động khác: chẳng hạn Thượng Đế tạo ra cây bần để ta có thể làm nút chai (một ví dụ ưa thích của Hegel, lấy từ Goethe); tôi làm thuyền để ra khơi, v.v.

Ngược lại, trong mục đích luận bên trong: (a) mục đích là nội tại trong đối tượng; b) đối tượng trong đó mục đích được hiện thực hóa, vì thế, không được tiền giả định và nó vận hành xuyên suốt chủ yếu dựa theo các nguyên tắc mục đích luận, bị chi phối bởi mục đích của nó. (Tuy nhiên, kể cả một hệ thống mục đích luận bên trong cũng tiền giả định một môi trường có trật tự một cách cơ giới luận và hóa học luận); (c) không có sự can thiệp hay thao túng bên ngoài nào ở bên trong nó cả; (d) mục đích mà đối tượng phục vụ là chính nó và những hoạt động của riêng nó. Vì thế, mục đích luận bên trong được cả Kant và Hegel minh họa bằng các sinh thể hữu cơ.

Có lẽ ta sẽ chờ mong Hegel tiếp tục tiến trình trong Lô-gíc học từ hóa học luận đến mục đích luận bên trong, như trong *BKT II* là hóa học được theo sau bằng đời sống hữu cơ (§§342). Nhưng thay vì vậy thì những gì ông mô tả lại là mục đích luận bên ngoài, chủ yếu là tác nhân con người can thiệp vào các hệ thống cơ giới và hóa học để hiện thực hóa mục đích của mình (*KHLG; BKT I*, §§204-12). Lý do là: (a) hình thức đơn giản hơn của mục đích luận cần phải đi trước mục đích luận bên trong vốn phức tạp hơn; b) sự phát triển lô-gíc đi theo một khuôn mẫu: trong cơ giới luận và hóa học luận, khái niệm là hoàn toàn BÊN TRONG (và do đó hoàn toàn BÊN NGOÀI) đối với các đối tượng; trong mục đích luận bên ngoài (chứ không phải mục đích luận bên trong), có một lỗ hổng giữa khái niệm (tức mục đích) và đối tượng; việc khép lỗ hổng này lại bằng việc hiện thực hóa mục đích dẫn đến Ý NIỆM, trong đó sự nội tại của khái niệm trong đối tượng được minh họa trước hết bằng SỰ SỐNG, với mục đích luận bên trong của nó.

Trong *KHLG*, Hegel lập luận rằng cơ giới luận, hóa học luận và mục đích luận đều có thể áp dụng cho các lĩnh vực tương thích của chúng. Nhưng chúng không đơn giản là “ngang bằng nhau”/“dừng dừng” (hai nghĩa này đều đúng vì *gleich gültig* là “có giá trị ngang bằng nhau”, nhưng Hegel chơi chữ từ chữ *gleichgültig* [DỪNG DỪNG]): mục đích luận là CHÂN LÝ của cơ giới luận và hóa học luận. Mục đích luận tiền giả định một môi trường có trật tự theo kiểu cơ giới và hóa học, nhưng theo một nghĩa cao hơn, cơ giới luận và hóa học luận tiền giả định mục đích luận: vì các hệ thống mục đích luận là có tính tự-quy-định và tự-giải-thích theo cách mà các hệ thống cơ giới và hóa học không làm được, vũ trụ phải đạt đến các hệ thống mục đích luận (các tinh thần) và phải tự mình hình thành một hệ thống mục đích luận tổng thể bao trùm, trong đó cơ giới luận và hóa học luận đóng một vai trò cần thiết nhưng phụ thuộc.

Hoàng Phú Phương dịch

Cơ sở, Điều kiện và Giải thích (sự) [Đức: Grund, Bedingung und Erklärung; Anh: ground, condition and explanation]

Nghĩa gốc của *Grund* là “cơ sở, đáy, nền”, với ngụ ý rằng nó nâng đỡ những gì dựa vào nó. Hegel khai thác sự xuất hiện của nó trong những cụm từ thông thường như: *zu Grunde gehen* (nghĩa đen là “đi đến đáy” vì thế nói về một con tàu là “chìm”, và nói về người, v.v. là “bị phá sản, mục rữa”); *zu Grunde richten* (“đưa hay hướng đến đáy”, vì thế nghĩa là “làm chìm, hủy hoại, hủy diệt” một vật hay người); *auf den Grund gehen* (“đi đến đáy” của cái gì đó); *im Grunde* (“kỳ cùng, về nền tảng, nói nghiêm ngặt”); và *von Grund aus* (“từ dưới lên, xuyên suốt, triệt để”). *Grund* cũng có nghĩa là (một) lý do (cho một hành động, niềm tin hay xúc cảm) và lý do nói chung (cho việc xuất hiện cái gì đó). Nó thường nằm trong một số từ ghép (chẳng hạn *Grundsatz* (nguyên tắc, tiên đề)) và mang lại hai động từ, *gründen (auf)* (đặt nền tảng (trên), xác lập, đặt cơ sở cho (cho những ý niệm)) và *begründen* (đặt nền tảng, xác lập, củng cố, bản thể hóa, mang lại lý do). Từ

đối ứng với *Grund* là *Folge* (hệ luận, kết quả, từ động từ *folgen* (dẫn đến, đi theo)) hay *das Begründete* (“cái có cơ sở”, “cái được đặt cơ sở”).

Cơ sở (Grund) được các nhà huyền học, chẳng hạn Eckhart, sử dụng để chỉ BẢN CHẤT thâm sâu nhất của LINH HỒN, ở đó nó tiếp xúc với Thượng Đế. Eckhart cũng nói về *Abgrund* (“vực thẳm”) của Thượng Đế và linh hồn, và các nhà huyền học thời sau du nhập *Ungrund* (vô-cơ-sở) và *Urgrund* (cơ sở nguyên thủy). Với Böhme, cái vô-cơ-sở (*Ungrund*) là giai đoạn đầu tiên của tiến trình thần thánh, tức nhất thể vô-cơ-sở, tự khép kín, cái này sau đó phát sinh ra cơ sở (*Grund*), tức giai đoạn hai. Schelling cũng quy đến “SỰ ĐỒNG NHẤT tuyệt đối”, đi trước mọi cơ sở và sự hiện hữu, như *Urgrund* hay *Ungrund*.

Cách dùng triết học chuẩn về *Grund (Cơ sở)* là như sau: *Grund* là (1) một mệnh đề hàm chứa một mệnh đề thứ hai; (2) một lý do để tin cái gì đó; (3) lý do của một ai đó để tin cái gì đó; (4) sự kiện hay sự việc chịu trách nhiệm cho sự kiện hay sự việc khác; (5) một lý do để làm (hoặc không làm) cái gì đó; (6) lý do của một người để làm (hoặc không làm) cái gì đó (*Beweggrund* có nghĩa là “động cơ”). Trong mỗi trường hợp này, cơ sở có thể (hoặc không thể) là (lý do) đầy đủ (*zureichend*) để giải thích, mang lại lý do hay đặt cơ sở đầy đủ cho sự xuất hiện, mệnh đề, v.v. Vì vậy, Leibniz đưa ra “nguyên tắc lý do đầy đủ”: “không có gì xuất hiện mà không có một nguyên nhân hay ít nhất một lý do quy định nó”. Điều này được Leibniz, và những người theo ông như Wolff, áp dụng cho các mệnh đề, cũng như cho các sự kiện và sự việc: không mệnh đề nào là đúng trừ phi nó có một lý do đầy đủ, cho dù ta không nhận thức được lý do ấy. Hegel mang lại cho nguyên tắc này một lý giải mới mẻ; đó là, tất cả mọi thứ không chỉ được xem xét đơn giản trong TÍNH TRỰC TIẾP bề mặt của nó, mà còn được xem như được thiết định bởi cái gì đó khác, tức bởi cơ sở của nó. Dù vậy, việc xem sự vật đơn giản như có cơ sở, đối với Hegel, không hoàn toàn thỏa mãn. Ông phản bác nguyên tắc này vừa như một nguyên tắc giải thích vừa như một nguyên tắc nhận thức luận; ông tán thành cách dùng của

Leibniz cho những giải thích MỤC ĐÍCH LUẬN, nhưng tin rằng điều này đã vượt khỏi quan niệm về một cơ sở để vươn đến những quan niệm về KHÁI NIỆM và về MỤC ĐÍCH.

Trong nghiên cứu chính của mình, trong *KHLG*, Hegel dùng chữ này với một dãy nghĩa rộng. Trước hết ông liên hệ những gì được đặt cơ sở với HÌNH THỨC và cơ sở với bản chất, chất liệu và nội dung. Đây là cơ sở TUYỆT ĐỐI: nó bắt đầu bằng việc là một *Grundlage* đơn thuần, tức một “lớp đáy hay thể nền, một cơ sở, một nền tảng”, vốn không đòi hỏi hay quy định bất kỳ loại hình thức hay siêu-cấu-trúc đặc thù nào; nhưng nó kết thúc bằng cách sở đắc nội dung của chính mình, sao cho nó là cơ sở được quy định hay cơ sở nhất định, tức cơ sở của một (loại) hiện tượng đặc thù.

Nếu cơ sở chiếm được nội dung vốn phản ánh đầy đủ nội dung của hiện tượng mà nó đặt cơ sở, nó là một cơ sở “hình thức” và nó giải thích đầy đủ cho hiện tượng ấy. Nhưng một sự giải thích như thế (*Erklärung* - cũng là “ĐỊNH NGHĨA”), theo Hegel, là *trùng phức* hay *lặp thừa* (*tautologisch/Anh: tautologous*): nó giải thích lý do thuộc phiên làm cho người ta ngủ mê là do khả năng gây mê của nó, nghĩa là, nó chỉ đơn giản mô tả lại hiện tượng mà nó cần giải thích. Trong *HTHTT*, cũng như trong *KHLG*, Hegel đã lập luận rằng những giải thích về các hiện tượng dựa vào một lực hút chẳng hạn là trùng phức và cho thấy việc Ý THỨC “tự độc thoại với chính mình”. Một cơ sở như thế không những đặt cơ sở cho hiện tượng, mà còn tự đặt cơ sở cho chính mình: nội dung của cơ sở hoàn toàn được rút ra từ nội dung của hiện tượng, và được đặt cơ sở nhận thức luận trong nội dung của hiện tượng.

Ở giai đoạn kế tiếp, tức giai đoạn của “*cơ sở hiện thực*”, thì cơ sở khác về nội dung với hiện tượng. Ở đây Hegel xem xét hai loại trường hợp. Thứ nhất, có các cơ sở khoa học, chẳng hạn lực hấp dẫn (và các cơ sở thần học, chẳng hạn, Thượng Đế), khác về nội dung với mọi hiện tượng đặc thù nhờ vào tính vô cùng đa dạng của các hiện tượng mà nó được cho là đã đặt

cơ sở. Nhưng một cơ sở như thế, dù không trùng phức, cũng không giải thích được bất kỳ hiện tượng đặc thù nào, chính vì nó được mang ra để giải thích quá nhiều thứ: nó không thể giải thích tại sao hiện tượng xét như một toàn bộ là thuộc về loại này (chẳng hạn vận động của các hành tinh) chứ không phải thuộc loại khác (chẳng hạn thủy triều). Thứ hai, một phương diện của một hiện tượng thường được chọn ra như phương diện bản chất của nó, được cho là đặt cơ sở cho hiện tượng ấy xét như một toàn bộ, so với mọi phương diện khác của nó. Chẳng hạn, phương diện trì hoãn của sự TRỪNG PHẠT được xem như cơ sở, hay lý do, cho sự trừng phạt. Nhưng sự lựa chọn một phương diện như thế là tùy tiện, và mối quan hệ của phương diện ấy với các phương diện khác vẫn là BẤT TẮT và bên ngoài, trừ phi ta vượt khỏi phạm trù “cơ sở” và xem xét “khái niệm” về toàn bộ hiện tượng. Dưới đề mục này, Hegel cũng xem xét “*Räsonnement* [một từ có nghĩa xấu để chỉ sự “lý sự”] từ các cơ sở”, nghĩa là tìm kiếm các lý do để ủng hộ hoặc chống lại những hành động hay niềm tin. Những lý do như thế không bao giờ có tính kết luận: chẳng hạn sự bảo tồn mạng sống của một người là một lý do để trộm cắp hay trốn quân dịch, nhưng một lý do thuộc loại này chỉ là một trong nhiều lý lẽ theo hoặc chống, và nó không thể biện minh cho hành động nói trên được.

Lúc này một lỗ hổng đã xuất hiện giữa cơ sở và kết quả của nó, tức cơ sở đòi hỏi *những điều kiện* nhất định nếu nó muốn có tác động. Một *Bedingung* (“điều kiện”) nguyên nghĩa là một thỏa thuận hay một điều khoản pháp lý, và vì thế nó là một điều kiện tất yếu lô-gíc, một mệnh đề nhất thiết phải đúng nếu mệnh đề khác là đúng, và cũng là một điều kiện cần về mặt nhân quả. Động từ *bedingen* có nghĩa “đặt điều kiện, ước định, đòi hỏi (như một điều kiện để thành công) và cũng có nghĩa “gây ra, tạo ra (như một kết quả của những điều kiện nhất định)”.

Điều kiện thì khác với cơ sở. Chẳng hạn, đói là cơ sở hay lý do cho việc tôi ăn. Nó vừa mang lại một lý do cho việc ăn, vừa có xu hướng dẫn đến việc ăn nếu không có gì cản trở. Nhưng đói đơn thuần sẽ không làm tôi

ăn trừ phi có những điều kiện được thỏa ứng, chẳng hạn có sẵn trái cây. Không như cơn đói của tôi, trái cây là một thực thể độc lập, có đó, và về thực chất là không quan hệ gì với việc tôi ăn: tự bản thân nó, trái cây không mang lại lý do gì để ăn và không có xu hướng dẫn đến việc ăn. Trái cây về thực chất không phải là một điều kiện cho việc ăn (của tôi), nhưng được biến thành một điều kiện cho việc ăn bởi tôi đang đói: trái cây bị cơn đói của tôi quy định hay “điều kiện hóa” (“*bedingt*”; Anh: *conditioned*) để trở thành một điều kiện cho việc tôi ăn. Nhưng một khi trái cây đã được điều kiện hóa như vậy và được tích hợp vào trong lĩnh vực của cơn đói của tôi, nó song hành với cơn đói của tôi: trái cây như được ham muốn mang lại một lý do cho việc ăn, và có xu hướng làm nảy sinh việc ăn. Cơn đói của tôi và trái cây được ham muốn là hai điều kiện cho việc tôi ăn, mỗi cái đơn thuần chỉ là một điều kiện cần, nhưng hợp lại thành cái TOÀN THỂ (Totalität) những điều kiện và vì thế đủ để tạo ra sự kiện hay SỰ VIỆC (Sache), tức ăn. Khi tôi ăn, những điều kiện của việc tôi ăn, tức trái cây và cơn đói, biến mất: chúng được hấp thụ hay bị VƯỢT BỎ thành việc ăn mà chúng đặt cơ sở hay TRUNG GIỚI, và vì thế, theo một nghĩa nào đó, là vô-điều-kiện. Vì những điều kiện [có thể] được vượt bỏ, nên Hegel không đồng ý với quan niệm (thời đầu) của Schelling rằng cái gì đó có điều kiện hay bị đặt điều kiện (*bedingt*) chỉ khi nó là một VẬT (Ding).

Trong NHẬN THỨC, cũng như trong thế giới, Hegel tin rằng, cơ sở và các điều kiện bị vượt bỏ thành những gì chúng đặt cơ sở và đặt điều kiện: chẳng hạn một hệ thống triết học và một nhà nước chính trị đã phát triển hấp thụ những điều kiện vật chất bên ngoài chúng, và cơ sở của chúng là cấu trúc lô-gíc công khai của chúng, chứ không phải là một nguyên tắc mà từ đó chúng bắt đầu hay là một bản chất nằm bên dưới.

Hoàng Phú Phương dịch

**Cụ thể (tính, cái) [Đức: konkret/Konkret (das); Anh: concrete] →
Xem: Trừu tượng và Cụ thể (tính, cái) [Đức: abstrakt/Abstrakte (das);**

konkret/Konkrete (das); Anh: abstract/concrete]

D

Dân tộc và Quốc gia [Đức: Volk und Nation; Anh: people and nation]

Chữ *Volk* vừa có nghĩa là “nhân dân”, đối lập với người lãnh đạo, vừa có nghĩa là một cộng đồng được hợp nhất bởi tập tục, tình cảm và ngôn ngữ. Ban đầu nó có nghĩa là “đám đông”. Nhưng cùng với sự ra đời của chủ nghĩa dân tộc, nó có thêm nghĩa là một “dân tộc” quan hệ với nhau bởi ngôn ngữ, tập tục, văn hóa và lịch sử, cái có thể, nhưng không nhất thiết phải được hợp nhất trong một NHÀ NƯỚC duy nhất. Chữ *Volk* này không có nghĩa tách bạch rõ ràng với chữ *Nation*, được du nhập vào tiếng Đức ở thế kỷ XIV từ chữ *natio* trong tiếng La-tinh, chữ *natio* này lại có gốc từ chữ *nasci* (“được sinh ra”) và do đó biểu thị một tập hợp người cư ngụ một khu vực riêng biệt và có quan hệ với nhau bằng dòng dõi. Nhưng từ thế kỷ XVIII, chữ *Nation* mang hàm ý chính trị và biểu thị một cộng đồng có ý thức về một di sản chính trị-văn hóa chung và nhằm mục đích hình thành một nhà nước, ngay cả khi cộng đồng ấy chưa làm được điều đó.

Các khái niệm *Volk* và *Nation* chịu ảnh hưởng bởi những sự phát triển ở Pháp, và nhất là bởi Montesquieu, mà công trình *L'Esprit des lois (Tinh thần pháp luật, 1748)* của ông xem xét những hàm ý về những sự khác nhau của quốc gia đối với luật pháp và hiến pháp. Ngữ thức “tinh thần quốc gia” (*esprit de la nation*) xuất hiện lần đầu ở Montesquieu (mà Hegel nhắc đến với sự tán đồng trong *ETW*, cũng như trong các công trình thời kỳ sau): nó là kết quả từ ảnh hưởng của các biến cố lịch sử và của môi trường tự nhiên đến tính cách của một dân tộc.

Nhưng mối quan tâm của người Đức đối với dân tộc và quốc gia có một vài nguồn khác nữa: sự chia cắt dân tộc Đức thành nhiều nhà nước và việc người Pháp hạ nhục họ đã dẫn đến việc nhấn mạnh đến *Volk* hay

Nation và sự mong mỏi hợp nhất dân tộc Đức về chính trị. Fichte (trong *DVCDTĐ*), Schleiermacher và F. Schlegel tất cả đều nhấn mạnh đến tầm quan trọng của nhà nước-quốc gia. Những mối quan tâm lịch sử của Herder và của các nhà luật học như Savigny làm nảy sinh ý niệm về *Volksgeist* hay “TINH THẦN của một dân tộc”; tương phản với *esprit de la nation* của Montesquieu, *Volkgeist* là một sức mạnh tích cực, sáng tạo nhưng vô thức, định hình nên lịch sử và SỐ PHẬN (*Schicksal*) của một dân tộc. Ngữ thức “*Genius* của một *Volk*” xuất hiện theo nghĩa này ở Herder, và *Volkgeist* trong *THTP*. Herder và các nhà LÃNG MẠN nhấn mạnh TÍNH CÁ NHÂN, những sự khác biệt không chỉ giữa những con người cá nhân, mà còn giữa những cá thể dân tộc, đối lập với lý tính đồng phục được phong trào Khai minh đề cao. Các nhà lãng mạn xem xét cái chỉ có ở một *Volk* là một vấn đề của XÚC CẢM, hơn là của LÝ TÍNH. (Nhưng ở *BKT III*, §394 và A. Hegel xem xét những sự khác biệt trong tính cách quốc gia dưới đề mục “LINH HỒN tự nhiên”, chứ không phải “linh hồn xúc cảm”). Vì thế, *Volk* kết hợp những ý niệm về tính cá biệt dân tộc và cái nguyên thủy hay cái tiên khởi.

Herder đặc biệt quan tâm đến “thơ ca dân gian” (*Volksdichtung*), tức là loại thi ca nảy sinh từ năng lực sống của một dân tộc và thể hiện cái năng lực sống ấy, đối lập với loại thi ca dựa trên những mô hình ngoại lai: ông xem là thơ ca dân gian các tác phẩm khác nhau như Kinh Thánh, Homer, Shakespeare và các bài dân ca. (Trong *MH*, Hegel ca ngợi Herder vì đã chú ý đến dân ca). Việc phát hiện lại các bài hát và các truyền thuyết cổ xưa của *Volk* Đức, theo Herder, sẽ góp phần làm cho nền văn học Đức có thể sánh ngang với nền văn học của các dân tộc Âu châu khác, vì *Volksdichtung* được nuôi dưỡng bằng chất liệu khuyết danh như thế. Quan niệm của ông có ảnh hưởng đáng kể, chẳng hạn đến anh em nhà Grimms.

Volk và các từ ghép có chứa nó xuất hiện xuyên suốt công trình của Hegel: *Volkgeist*, *Volks Glaube* (ĐỨC TIN hay LÒNG TIN dân gian), *Volks poesie*, *Volks religion*, v.v. (Một số từ, như *Völkerrecht*, có nghĩa đơn

giản là “luật về các quốc gia” hay “luật quốc tế”, không quy chiếu đến *tinh thần* của một dân tộc). Nhìn chung, ông tin rằng một dân tộc có một tính cách hay một tinh thần riêng biệt, tính cách hay tinh thần ấy phần nào là sản phẩm của những hoàn cảnh lịch sử và môi trường tự nhiên của dân tộc ấy, nhưng nó cũng mang lại hương vị chung cho ngôn ngữ, phong tục, v.v., cũng như cho luật pháp và hiến pháp chính trị của dân tộc ấy. LỊCH SỬ là sự xuất hiện nối tiếp nhau của những *Volksgeister* trên sân khấu thế giới: mỗi một *Volksgeist* hiện thực hóa bản thân nó ở mức cao nhất và sau đó, do chỗ nó chỉ là một phần mảnh bị giới hạn hay bị chế ước của Tinh thần thế giới, nhường đường cho cái kế tiếp nó.

Nhưng Hegel không chia sẻ tất cả những quan niệm thường gắn với việc nhấn mạnh *Volk* và *Volksgeist*. Chẳng hạn, Savigny cho rằng LUẬT PHÁP không bắt đầu với pháp chế hình thức, mà với các TẬP TỤC bản địa của một dân tộc. Luật pháp, giống như ngôn ngữ, là kết quả của sự phát triển hữu cơ của một dân tộc. Theo suy luận của ông [Savigny] thì sẽ là một sai lầm nếu nhà làm luật cố gắng áp đặt bộ luật phổ quát cho một dân tộc; tốt nhất ông ta nên lấy những tập tục hiện tồn mà soạn thành luật. Hegel đồng ý rằng những tập tục tồn tại trước đó của một dân tộc là điều kiện của, và đặt giới hạn cho, việc làm luật. Nhưng điều cơ bản cho sự phát triển của một dân tộc, đó là dân tộc ấy phải có được những luật thuần lý phổ quát vượt khỏi những gì là mặc nhiên trong các tập tục của họ. Một luật pháp có thể nảy sinh, theo cách có thể hiểu được về mặt lịch sử, từ những tập tục của một dân tộc, nhưng vẫn có thể là phản lý tính và không công chính (THPQ, §3). Vì thế, có một sự phân biệt giữa *Volk* thiếu tinh thần phản tư, chưa được đào luyện văn hóa và *Volk* mang tinh thần phản tư, đã phát triển, cùng với một bộ luật thuần lý chẳng hạn. Sự PHÁT TRIỂN của cái trước thành cái sau, theo quan niệm của Hegel, không suôn sẻ và hữu cơ, mà đòi hỏi phải có sự THA HÓA khỏi những thực tiễn truyền thống mà sự ĐÀO LUYỆN (VĂN HÓA) nhất thiết phải tham gia vào. Chẳng hạn, điều hệ trọng đối với sự lớn mạnh của dân tộc Đức là các công trình học thuật và khoa học của họ trước kia được viết bằng tiếng Pháp hay tiếng La-tinh, là

Kinh Thánh đã được (Luther) dịch sang tiếng Đức chỉ trong thế kỷ XVI, và họ học các cổ ngữ.

Thái độ của Hegel đối với *Volk* và *Volkgeist* là ví dụ minh họa cho mô hình này trong các lĩnh vực khác: nhà nước có thể lấy một *Volk* hay *Nation* làm điều kiện tiên quyết, với những lòng tin và định chế được định hình bởi *Volkgeist*. Nhưng nhà nước hiện đại có thể dàn xếp, và chấp thuận các QUYỀN dân sự cho những nhóm thiểu số là những nhóm người không chấp nhận những lòng tin và những định chế ấy (như những người phái Quaker, Anabaptist và Do Thái), và nó nên làm như vậy chỉ vì họ đều là *con người* (*THPQ*, §270). Nghệ thuật có thể lấy nghệ thuật dân gian làm tiền đề, nhưng sẽ là không thích hợp nếu nhà thơ hiện đại (như Klopstock chẳng hạn) cố gắng làm cho người Đức những gì mà Homer đã cố gắng làm cho người Hy Lạp bằng cách làm sống lại chư thần và các vị anh hùng của người Đức vốn là những người chẳng có chút liên hệ nào với đời sống hiện tại của chúng ta. Sự nhiệt tình bộc lộ trong *THPT* đối với tôn giáo dân gian Hy Lạp, đối lập với tôn giáo thực định (hay thuần lý) Kitô giáo, phai nhạt đi trong những năm sau này; ông không còn có xu hướng ủng hộ lòng tin hay sự thực hành chỉ vì nó mang tính truyền thống và dựa vào tập tục mà không kể đến nội dung thuần lý của nó. Trong *LSTH*, Hegel lên án những nỗ lực của Schelling và Schlegel là đã đặt cái minh triết sâu xa vào trong dân tộc được mặc nhiên xem là nguyên thủy, với ký ức nó được bảo lưu trong thần thoại và truyền thuyết. Các truyền thuyết chẳng có ích gì mấy đối với lịch sử.

Nhìn chung, *Volk* và *Volkgeist* càng trở nên ít có ý nghĩa khi cấp độ văn hóa mà ta đạt tới ngày càng cao hơn. Những đặc điểm của một dân tộc đặc thù được đánh dấu một cách đặc biệt bằng một số những hình thái nghệ thuật, ví dụ như nhạc kịch opera của người Ý và thơ trữ tình. Chúng trở nên ít có ý nghĩa hơn trong trường hợp TÔN GIÁO và thực sự biến mất khi ta đạt đến triết học, hình thái cao nhất của tinh thần TUYỆT ĐỐI. Ngôn ngữ Đức, chẳng hạn, có thể có những đặc điểm nào đó được khai thác cho

những mục đích của Lô-gíc học. Nhưng bộ Lô-gíc học thường sử dụng những từ ngữ Đức theo nghĩa mới và có thể tìm thấy những từ ngữ và ngữ thức tương tự trong các ngôn ngữ khác để khai thác. Triết học và Lô-gíc học trình bày một hệ thống phổ quát duy nhất của LÝ TÍNH, nghĩa là không bị bó hẹp trong bất kỳ *Volksgeist* đặc thù nào.

Đinh Hồng Phúc dịch

Duy tâm (thuyết/chủ nghĩa) [Đức: Idealismus; Anh: idealism]

Nói chung, thuyết duy tâm (*Idealismus*) là một học thuyết cho rằng các Ý NIỆM (Anh: ideas) hay Ý THỂ (Anh: ideal) là có trước các VẬT hay cái THỰC TỒN về phương diện bản thể học và/hoặc nhận thức luận. Nhưng, bên cạnh những điều khác, thuyết duy tâm là khác nhau tùy theo nghĩa được gán cho các chữ “ý niệm” và “ý thể”, và loại hình của “tính có trước” hay “tính thứ nhất” (priority) được quy cho chúng.

Thuyết duy tâm của Plato khẳng định tính thứ nhất của những nguyên mẫu mang tính ý niệm độc lập với tinh thần cá nhân, nhưng ở thời hiện đại, với sự đánh đồng ý niệm với BIỂU TƯỢNG của tâm trí,

“thuyết duy tâm” đi đến chỗ biểu thị niềm tin rằng các đối tượng xét như là đối tượng hay các đối tượng như chúng ta (có thể) biết về chúng, đơn giản chỉ là các ý niệm của tôi (hay của chúng ta), là những sự cấu tạo, hay những sự phóng chiếu các ý niệm của tôi (hay của chúng ta). Loại hình thuyết duy tâm đã phủ bóng lên thời đại của Hegel là thuyết duy tâm “phê phán” hay “siêu nghiệm” của Kant: có những vật tự thân độc lập với tâm trí, nhưng ta chỉ có thể biết về các HIỆN TƯỢNG [xuất hiện ra] của chúng mà thôi, tức là những biểu tượng (*Vorstellung* của giác tính chứ không phải *Ideen* của lý tính) là sản phẩm chung của các tác động của hiện tượng lên các giác quan của ta (các tri giác), và các mô thức của GIÁC TÍNH của ta (các phạm trù) và các mô thức trực quan thuần túy của cảm năng của ta (không gian và THỜI GIAN). Thuyết duy tâm của Kant bao hàm thuyết nhị nguyên hay sự ĐỐI LẬP giữa các hiện tượng và vật-tự-thân và giữa các khái niệm và chất liệu cảm tính, điều mà những người kế tục ông đã ra sức loại bỏ. Theo cách đó, Fichte xem thế giới hiện tượng bên ngoài, xét như một toàn bộ, là sản phẩm

của cái TÔI TUYỆT ĐỐI. Fichte đối lập thuyết duy tâm với “thuyết giáo điều” hay thuyết duy thực, nhất là của Spinoza. Nhưng Schelling (cũng như Hegel) xem thuyết duy tâm, về bản chất, bao hàm cả thuyết duy thực: thế giới bên ngoài và thế giới TINH THẦN là hai mặt của cùng một đồng tiền, là những thể hiện bổ sung cho nhau của một cái tuyệt đối duy nhất, trung tính. (Đối với Hegel, “giáo điều” có nghĩa là “phiến diện”, khiến cho thuyết duy tâm, cũng như thuyết duy thực, đều có thể là giáo điều).

Thuyết duy tâm của Fichte (và mặc nhiên là của Kant) có ba phương diện: (1) về mặt bản thể học hay siêu hình học: cái Tôi tạo ra thế giới này; (2) về mặt nhận thức luận: cái TÔI, không giống như các đối tượng bên ngoài, là có thể nhận biết được một cách trực tiếp và chắc chắn, và chúng ta có thể rút ra các đặc điểm chính của thế giới từ cái Tôi; (3) về mặt thực hành: thuyết duy tâm không chỉ mang lại Ý CHÍ TỰ DO theo một cách thức mà thuyết duy thực không thể làm được, nó còn đề ra một diễn trình hành động: cái Tôi HỮU HẠN mắc kẹt vào thế giới

này phải cố gắng thanh tẩy chính mình và quay trở lại cái TÔI VÔ HẠN. Theo đó thuyết duy tâm này có các *lý tưởng* luân lý, cũng như các *ý niệm*. Hegel luôn chỉ trích thuyết duy tâm này: chẳng hạn, Hegel xem Kant là một nhà duy tâm CHỦ QUAN, và bác bỏ khẳng quyết của Kant rằng chúng ta chỉ có thể có tri thức về các hiện tượng đơn thuần; Hegel bác bỏ vật-tự-thân, điều ông đã nhận ra trong cái không-Tôi của Fichte, cũng như trong Kant; và Hegel bác bỏ bất kỳ lý tưởng nào mà chúng ta PHẢI đạt được. Nhưng thuyết duy tâm của Hegel cũng bao hàm ba phương diện: bản thể học, nhận thức luận và thực hành.

Hegel không phải là một nhà duy tâm chủ quan: ông không tin rằng các đối tượng xét như đối tượng, hay như chúng ta biết, chính là hay được mang lại bởi các biểu tượng cảm tính của tôi hay chúng ta. Một học thuyết như vậy không thể đánh giá đúng sự phụ thuộc của tinh thần hữu hạn vào tự nhiên. Nhưng trên hết, nó là một học thuyết trống rỗng: nó nói cho chúng ta về cương vị bản thể học của các đối tượng và các ý niệm, nhưng không nói cho ta điều gì về nội

dung của chúng cả. Ngược lại, ông là một nhà duy tâm tuyệt đối. Điều này có vài đặc điểm:

1. Theo nghĩa tối thiểu, thuyết duy tâm là học thuyết cho rằng các thực thể hữu hạn là có tính ý niệm hay Ý THỂ (*ideel*): sự hiện hữu của chúng không chỉ phụ thuộc vào chính bản thân chúng mà còn phụ thuộc vào thực thể tự tồn ở mức độ rộng hơn nào đó đặt nền tảng hay bao hàm chúng. Ở giai đoạn này, cái mà chúng phụ thuộc không nhất thiết là một TÂM TRÍ [hữu hạn] hay tinh thần [nói chung]. Nó có thể, chẳng hạn, là VẬT CHẤT, khiến cho theo nghĩa này, ngay một nhà duy vật cũng là một nhà duy tâm. Mặc dù, xét như thế, bất kỳ thực thể hữu hạn nào cũng có tính ý thể; một thực thể hữu hạn nào đó lại càng đặc biệt có tính ý thể, vì chúng thuộc về những cái toàn bộ tự phát triển bên trong thế giới: chẳng hạn, các bộ phận của một SINH THỂ HỮU CƠ hay các công dân của một NHÀ NƯỚC là có tính ý thể trong quan hệ với cái TOÀN BỘ mà chúng thuộc về. Những cái toàn bộ hữu cơ, hữu hạn bên trong thế giới cung cấp cho Hegel một mô hình bộ

phận cho thế giới xét như một toàn bộ. Trong chừng mực thuyết duy tâm không nhất thiết quy chiếu đến tâm trí hay tinh thần, và thuyết duy tâm vẫn có thể là đúng thật, ngay cả khi thế giới không chứa đựng tâm trí [hữu hạn của con người] nào cả:

2. Các nhà duy vật xem vật chất là chất liệu độc lập với tinh thần, nhưng, theo Hegel, điều này không phải như vậy: vì vật chất là bất định, PHỔ BIẾN và chỉ riêng tư tưởng mới tiếp cận được, chứ TRI GIÁC thì không tiếp cận được, nên vật chất cũng là một TƯ TƯỞNG và không đơn giản là một cái gì đó tương ứng với tư tưởng. Điều này không có nghĩa rằng vật chất chỉ được tôi (hay chúng ta) nhận ra qua thế giới khả giác này, mà có nghĩa là nó thuộc về một hệ thống các tư tưởng phi nhân cách tạo nên cái lõi của cả tinh thần cá nhân lẫn của tự nhiên. Lúc này, thuyết duy tâm quy chiếu đến tinh thần, nhưng nó cho rằng thế giới này là giống với tinh thần (mind-like), hơn là phụ thuộc vào tinh thần (mind-dependent).

3. Tự nhiên là “giống với tinh thần” sẽ trở nên rõ ràng hơn khi ta thấy rằng nó không thể được khái niệm hóa một cách thỏa đáng bởi bất kỳ điều gì quá sơ khai như vật chất. Vật chất xét như vật chất không thể giải thích sự sinh sôi nảy nở của chính nó thành một thế giới của những thực thể hữu hạn: nó tiền giả định một tác nhân khiến nó hành động như vậy. Bằng những luận cứ như thế, Hegel đi đến kết luận rằng thế giới chỉ có thể được khái niệm hóa một cách thỏa đáng bởi ý niệm tuyệt đối. Điều này du nhập nhiều yếu tố tinh thần vào trong thuyết duy tâm:

(a) Khác với, chẳng hạn, vật chất, ý niệm tuyệt đối cung cấp một sự khái niệm hóa thích đáng của tinh thần, cũng như tự nhiên.

(b) Tinh thần không chỉ mang lại những tư tưởng có tính khách quan như các tư tưởng về vật chất, mà còn bao hàm cả các tư tưởng thường chỉ được liên hệ với tư duy của ta, chứ không liên hệ với thế giới bên ngoài, chẳng hạn như KHÁI NIỆM và các hình thức

của PHÁN ĐOÁN và các hình thức của SUY LUẬN.

(c) Ở cấp độ này, các tư tưởng được xem là các tư tưởng một cách minh nhiên, chứ không được xem là các thực thể khách quan, như nhà duy vật xem đó là vật chất. Cho nên tự nhiên được xem là giống với tinh thần và thấm đẫm tư tưởng ở một cấp độ cao hơn cấp độ 2.

4. Tự nhiên không chỉ giống với tinh thần; nó cũng được ngự trị hay VƯỢT BỎ bởi tinh thần (cá nhân). Vì tự nhiên phát triển thành tinh thần con người, thông qua các cấp độ ý thể hóa tự nhiên bằng các hoạt động nhận thức và thực hành. Tự nhiên, không phụ thuộc vào hoạt động của con người, là có tính ý thể một cách *tự mình*: tinh thần cá nhân hay tinh thần [nói chung] làm cho nó mang tính ý thể một cách CHO MÌNH. Tiến trình lịch sử trong đó loài người cùng làm điều này một cách tập thể, và, đồng thời, lúc nào đó đạt tới các giai đoạn cao hơn của TỰ-Ý-THỨC, bản thân nó là giống tinh thần và, ở

một cấp độ cao hơn tự nhiên, là hiện thân của LÝ TÍNH. Cuối cùng con người trở nên có ý thức về hệ thống các tư tưởng mà ta đã bắt đầu, đó là ý niệm lô-gíc.

5. Tinh thần cá nhân hay tinh thần không chỉ là giai đoạn thống trị của diễn trình thế giới; diễn trình này với tư cách là một cái toàn bộ là, hay tương tự với, một tinh thần cá nhân, với tinh thần tuyệt đối. Ba giai đoạn chính của diễn trình thế giới - ý niệm lô-gíc, tự nhiên và tinh thần cá nhân - tương ứng với ba giai đoạn của tinh thần hữu hạn: cái Tôi hay tôi, đối tượng của Ý THỨC của tôi, và sự quay trở về với TỰ-Ý-THỨC từ đối tượng. Vì tiến trình thế giới, khác với tinh thần hữu hạn, hoàn toàn tự túc-tự mãn và không cần đến đầu vào từ bên ngoài, cho nên có một nghĩa trong đó tự nhiên hoàn toàn phụ thuộc vào tinh thần, và không đơn giản là giống, hay bị ngự trị bởi tinh thần - mặc dù tinh thần mà nó phụ thuộc không phải là tinh thần cá biệt, hữu hạn.

Thuyết duy tâm của Hegel, giống như lòng tin của ông vào Thượng Đế, là hàm hồ: chẳng hạn, khẳng định số 5 có thể được diễn giải như một học thuyết duy linh triệt để hay như một học thuyết tương đối khiếm tốn về cấu trúc mang tính khái niệm của thế giới và về sự phát triển mang tính lịch sử của nhân loại. (Câu nối giữa hai cách diễn giải này có thể là: theo quan điểm của Hegel, cái lỗi của cái tự ngã chính là một hệ thống các khái niệm). Mặc dù Hegel thường trình bày thuyết duy tâm như là bao hàm cả quan điểm rằng các sự vật hữu hạn, vì chúng sẽ tiêu vong, nên đơn thuần là VÊ NGOÀI (*Schein*) và không HIỆN THỰC, nhưng thuyết duy tâm của Hegel tương thích với, và thậm chí sẽ dẫn đến thuyết duy thực, ít nhất là đối với những thực thể đã được nâng cao như các sinh thể hữu cơ và nhà nước. Việc ông ngần ngại phân biệt, giống như Kant, giữa dữ kiện cảm tính độc lập với tinh thần và yếu tố mang tính khái niệm, phụ thuộc vào tinh thần, hay giữa vật tự thân và vật cho ta, cho thấy ông không đứng ở lập trường nửa vời giữa thuyết duy tâm và thuyết duy thực, mà đẩy mỗi thuyết đến giới hạn của nó, khiến

cho cả hai chuyển hướng sang nhau. Một số khó khăn đặc biệt trong thuyết duy tâm của Hegel là:

(a) Tinh thần thế giới, tức là tiến trình thế giới xét như cái toàn bộ, được rập khuôn theo tinh thần hữu hạn bên trong thế giới và chứa đựng tinh thần hữu hạn như một giai đoạn của nó. Trên quan điểm của Hegel, không có một hố ngăn cách lớn giữa tinh thần hữu hạn và tinh thần thế giới; tinh thần thế giới chỉ đơn giản là sự phát triển cao nhất của tinh thần của con người, và đó là bản thân triết học. Triết học, khi trở nên có ý thức về ý niệm lô-gíc, khởi động, theo một vòng tròn, tiến trình thế giới vốn bắt đầu (theo nghĩa phi thời gian nào đó) bằng ý niệm lô-gíc và cuối cùng dẫn đến sự xuất hiện của chính triết học.

(b) Hegel ngụ ý rằng tính ý thể là một quan niệm tuyệt đối, khi nó trong thực tế là có tính tương đối: các bộ phận của sinh thể là có tính ý thể [tức có thể bị phủ định, vượt bỏ. N. D] đối với bản thân sinh thể này; sinh thể này là có tính ý thể đối với giống loài của nó; và giống loài này là có tính ý thể đối với thế

giới xét như một cái toàn bộ. Tương tự như vậy, các công dân là có tính ý thể trong mỗi tương quan với nhà nước của họ, rồi bản thân nhà nước là có tính ý thể trong tương quan với lịch sử thế giới. Do đó thuyết duy tâm là một học thuyết đa tầng, vừa liên quan đến những cấp độ của thực tại bên trong thế giới vừa liên quan đến thế giới xét như một cái toàn bộ.

(c) Điều thường không rõ ràng là phải chăng Hegel tin rằng điều gì đó, chẳng hạn như tự nhiên, là có tính ý thể một cách độc lập với tinh thần, (như nghĩa (1) ở trên) hay (như theo nghĩa (4) ở trên) được ý thể hóa bởi tinh thần. Các bộ phận của sinh thể là có tính ý thể độc lập với ta, trong khi đó, trong khu vườn chẳng hạn, thì tự nhiên lại được ý thể hóa bởi chúng ta. Tính nước đôi này có thể được giải quyết theo nhiều cách: vì tính ý thể là có tính tương đối, cái gì có tính ý thể một cách độc lập theo phương diện này (chẳng hạn một cái chân của con lợn đang sống) lại có thể được *ý thể hóa* bởi ta trên phương diện khác (chẳng hạn, một cái chân giò của con lợn là một

bộ phận cấu thành của một bữa ăn). Hay cái gì *tự mình* là có tính ý thể một cách độc lập hay một cách tiềm năng (chẳng hạn tự nhiên thấm đẫm tư tưởng) có thể được làm cho có tính ý thể một cách *cho mình* hay hiện thực (chẳng hạn trong các lý thuyết của ta về tự nhiên). Cuối cùng (và khó chấp nhận hơn), Hegel có lẽ viện đến tính vòng tròn của diễn trình thế giới: các bộ phận của một sinh thể *vừa* là có tính ý thể một cách độc lập, vì chúng có tính ý thể *trước khi* tinh thần xuất hiện trên sân khấu, *vừa* được ý thể hóa bởi tinh thần, vì tính vòng tròn của tiến trình có nghĩa là chúng cũng có tính ý thể *sau đó*, và do đó, phụ thuộc vào sự xuất hiện của tinh thần.

Bùi Văn Nam Sơn dịch

Đ

Đại cương Bách khoa thư các Khoa học Triết học [Đức: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse; Anh: Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Outline] (BKT.) (1817, 1827, 1830, 1840-5)

Tiếng Anh “*Encyclopaedia*” [Bách khoa thư] ra đời vào nửa sau thế kỷ XVI từ chữ Hy Lạp *enkyklios* (“thông tri” hay “đang lưu hành”) và chữ *paideia* (“giáo dục/đào luyện văn hóa”), do đó hoặc có nghĩa “thông tri, nghĩa là, cho tất cả cùng biết” hoặc có nghĩa “giáo dục thông thường”, và đặc biệt hơn nữa, có nghĩa là một khảo sát tổng quan về tất cả các ngành nghệ thuật và khoa học hoặc về một lĩnh vực đặc thù theo trình tự có hệ thống hay theo thứ tự chữ cái. Những Bách khoa thư nổi tiếng nhất trong thời đại Hegel là *Dictionnaire historique et critique* [Từ điển lịch sử và phê phán] (1695-7) của Bayle và *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers* [Bách khoa thư, hay từ điển về các khoa học, các nghệ thuật và các ngành nghề] (1751-80) của Diderot. Nhưng việc Hegel chọn nhan đề này hẳn có lẽ chịu ảnh hưởng của những quy định giáo dục của vùng Bayern (Bavaria) (Đức) vào năm 1808, quy định việc giảng dạy phải theo một “bách khoa thư triết học” (một giáo trình mà Hegel dạy khi là hiệu trưởng của trường trung học ở Nüremberg), và chịu ảnh hưởng của *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, for use with his Lectures* [Bách khoa thư các khoa học triết học, dùng cho các bài giảng của ông] (tiếng Đức) (1814) của G. E. Schulze.

BKT của Hegel cũng được soạn như một sách giáo khoa dùng kèm với các bài giảng của ông. Các mục xuất hiện trong các đoạn được đánh số sẽ được giải thích và mở rộng trong các bài giảng ấy. Do đó, các đoạn chính thường cực kỳ ngắn gọn và tối nghĩa. Mặt khác, vì tác phẩm này cũng được xuất bản cho số độc giả rộng rãi hơn, nên Hegel thêm các “*Nhận xét*” vào

cho các đoạn ấy, những nhận xét này thường có ví dụ thường nghiệm, chỉ gắn kết lỏng lẻo với đoạn chính văn. Các ấn bản tái bản sau đó của tác phẩm gia tăng cả về số lượng và độ dài của những “*Nhận xét*”: ấn bản thứ hai dài gần gấp đôi ấn bản thứ nhất; ấn bản thứ ba dài hơn ấn bản thứ hai không đáng kể; ấn bản thứ tư xuất bản sau khi mất, được các học trò của ông xuất bản, thêm vào nhiều đoạn “*Giảng thêm*”, trích từ những ghi chép về các bài giảng của Hegel.

Giống như những bách khoa thư khác, Hegel chỉ định đưa ra một phác họa về các khoa học chứ không phải một nghiên cứu hoàn chỉnh về chúng. Đặc biệt, những nối kết có hệ thống giữa các mục từ kế tiếp không phải được trình bày đầy đủ như trong một số tác phẩm khác của Hegel. Chẳng hạn, phần đầu, tức là “*Khoa học Lô-gíc*” được trình bày ít chi tiết hơn (nhưng thường rõ ràng hơn) so với *KHLG*. Vì thế, *BKT* không trình bày phiên bản hoàn tất của HỆ THỐNG Hegel, dù nó là nguồn suối chính cho một số phần của hệ thống, đặc biệt là triết học về TỰ NHIÊN của ông [trong *BKT II*. N.D]. Mặt khác, *BKT* của Hegel cũng khác với những bách khoa thư khác ở chỗ nó không trình bày một “tổ hợp của các khoa học” hay “một tập hợp thông tin đơn thuần”, mà trình bày chúng theo “sự nối kết lô-gíc” của chúng.

Ấn bản *BKT* năm 1830 chia thành những phần sau:

(1) Những *Lời tựa* cho cả ba ấn bản. Lời tựa thứ nhất khẳng định rằng tác phẩm này trình bày một “sự nghiên cứu mới về triết học phù hợp với một phương pháp mà, tôi hy vọng, sẽ được thừa nhận là phương pháp đúng thật duy nhất, là phương pháp đồng nhất với nội dung”. Trong những Lời tựa lần hai và ba ông bảo vệ quyền của triết học được thảo luận về tôn giáo và lập luận rằng TRIẾT HỌC và TÔN GIÁO rút cục là đồng nhất.

(2) Một *Dẫn nhập*, thảo luận về bản tính của triết học, tức của việc “xem xét bằng TỰ DUY về các ĐỐI TƯỢNG [*Gegenstände*], và của *BKT* này.

(3) Một “*Khái niệm sơ bộ (Vorbegriff)*”, thảo luận địa vị và bản tính chung của Lô-gíc học, “khoa học về Ý NIỆM thuần túy”, tức là, về ý niệm trong môi trường trừu tượng của tư duy”.

(4) Nghiên cứu phê phán về ba “*thái độ tư duy đối với tính khách quan*”, và, giống như *HTHTT*, nghiên cứu này hiểu như một Dẫn nhập vào KHOA HỌC. “Thái độ” thứ nhất là thái độ của các nhà duy lý trước Kant, nỗ lực dùng tư duy để biện biệt chân lý về THƯỢNG ĐẾ, LINH HỒN, và thế giới. Thất bại của họ, theo Hegel, là không biết tới bản tính MÂU THUẤN, BIỆN CHỨNG của tư tưởng. “Thái độ” thứ hai là thái độ của các nhà duy nghiệm và của Kant, cho rằng chỉ riêng tư duy hay nhận thức nói chung thì không thể tiếp cận được bản tính của sự vật. “Thái độ” thứ ba là thái độ của F. H. Jacobi, cho rằng tư tưởng hay nhận thức là không thể tiếp cận được bản tính của sự vật trần tục lẫn thần linh, mà phải là NIỀM TIN hay NHẬN THỨC TRỰC TIẾP thì mới tiếp cận được.

(5) Một nghiên cứu ngắn về *ba phương diện của Lô-gíc học*: GIÁC TÍNH, cái BIỆN CHỨNG và cái TƯ BIỆN, cùng với việc phân chia Lô-gíc học thành Học thuyết về TỒN TẠI, Học thuyết về BẢN CHẤT và Học thuyết về KHÁI NIỆM.

(6) *Bản thân Lô-gíc học*, trong ba phần của nó, giống trong *KHLG*, tiến lên từ tồn tại thuần túy đến ý niệm tuyệt đối, nhưng khác biệt chút ít với *KHLG* ở nội dung và sự sắp xếp. Cuối cùng, ý niệm “quyết định để MÔ-MEN của tính ĐẶC THÙ của nó hay của cái tồn tại khác và mang tính quy định thứ nhất, tức ý niệm trực tiếp như là sự PHẢN TƯ của nó, tự do đi khỏi bản thân nó thành giới tự nhiên” (I §244). Hegel tin rằng “quyết định” này đánh dấu một sự quay trở lại với điểm khởi đầu của Lô-gíc học, cụ thể là quay lại với tồn tại, vì giới tự nhiên là “ý niệm đang tồn tại” hay “ý niệm có sự tồn tại”.

(7) Phần hai của cuốn *BKT, Triết học về Tự nhiên*, tiến lên thông qua các giai đoạn của TƯ NHIÊN, bắt đầu với không gian và kết thúc với động

vật. Các giai đoạn của tự nhiên là có tương quan ít nhiều với các phạm trù của Lô-gíc học, nên *Triết học về Tự nhiên* là một sự tái diễn của ý niệm, nhưng trong lĩnh vực tự nhiên hơn là trong lĩnh vực tư duy. Cái CHẾT của động vật, tức là sự chuyển tiếp của cái cá biệt sang tính PHỔ BIẾN thuộc giống (Gattung/Anh: genus) của nó, mang lại sự quá độ sang TINH THẦN.

(8) Phần ba, *Triết học Tinh thần*, giống như các phần khác, có ba phần nhỏ: I. Tinh thần Chủ quan; II. Tinh thần Khách quan; và III: Tinh thần Tuyệt đối. Mỗi phần nhỏ lại có ba phần nhỏ hơn nữa: “Tinh thần Chủ quan” chia thành: A. “Nhân học” [tức là “nghiên cứu về con người”, nhưng không được hiểu như hiện nay là “dân tộc học”]. “Linh hồn” nghiên cứu về các cấp độ sơ khai, không có tính chủ đích của LINH HỒN (*Seele*) con người, hầu như không xuất hiện ở đâu khác trong các tác phẩm đã xuất bản của Hegel; B. “Hiện tượng học Tinh thần”. “Ý thức” nghiên cứu về Ý THỨC có ý hướng vốn là một sự tái diễn ngắn gọn của các tiểu mục A và B của *HTHTT*; C. “Tâm lý học. Tinh thần” nghiên cứu về các quan năng trí tuệ và thực hành của chúng ta, trong sự cô lập khỏi các đối tượng mà chúng hướng đến. Phần này cũng không được tìm thấy trong các tác phẩm đã xuất bản khác của Hegel. Mỗi một trong ba phần này lại được phân chia lần nữa, và thường được phân chia thành ba phần nhỏ. Những giai đoạn hay những cấp độ này của tinh thần chủ quan, giống như những giai đoạn hay cấp độ của tự nhiên, tạo nên một trật tự thứ bậc hướng lên trên, và những bước chuyển giữa chúng dựa trên nền tảng của Lô-gíc học. Nhưng khác với những giai đoạn của tự nhiên, chúng PHÁT TRIỂN qua thời gian, ít nhất trong chừng mực nào đó. Chẳng hạn, các giai đoạn của nhân học chỉ diễn ra trong trẻ nhỏ; chúng nổi bật nơi những dân tộc nguyên thủy hơn ở những dân tộc văn minh; trong những người trưởng thành đã được đào luyện văn hóa, chúng được các giai đoạn cao hơn xếp lớp lên và kiểm soát, nhưng sẽ tái lập sự chủ đạo của chúng trong giấc ngủ và trong trạng thái bệnh lý.

“Tinh thần Khách quan” được phân chia thành PHÁP QUYỀN [TRỪU TƯỢNG], LUÂN LÝ và ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC. Nó là một phiên

bản ngắn hơn của *THPQ*. “Tinh thần Tuyệt đối” được phân chia thành NGHỆ THUẬT, TÔN GIÁO khái thị và TRIẾT HỌC. Nó tương ứng, nhưng chỉ đại thể, với phần cuối của *HTHTT*: VII. “Tôn giáo” và VIII. “Tri thức tuyệt đối”.

Các phần thứ hai và thứ ba đều quay trở lại khởi điểm của mình, giống như Lô-gíc học. Nhưng *BKT*, xét như một toàn bộ, được xem là quay trở lại với khởi điểm của mình, vì Lô-gíc học, triết học tự nhiên và triết học tinh thần lần lượt là các khoa học về ý niệm TỰ MÌNH VÀ CHO MÌNH, trong tính khác của nó, và trong sự quay trở lại chính mình từ cái khác của nó. (Giai đoạn cuối của tinh thần, tức triết học, bắt đầu với Lô-gíc học). Vậy nên *BKT* miêu tả triết học là một “vòng tròn của những vòng tròn” (*BKT I*, §15), và cung cấp một “sự giáo dục vòng tròn”.

Nguyễn Văn Sương dịch

Đẹp (cái) [Đức: Schönheit; Anh: beauty] → Xem: Nghệ thuật, Đẹp (cái) và Mỹ học [Đức: Kunst, Schönheit und Ästhetik; Anh: art, beauty and aesthetics]

Định mệnh, Vận mệnh và Thiên hựu/Quan phòng [Đức: Schicksal, Bestimmung und Vorsehung; Anh: fate, destiny and providence]

Tiếng Đức có nhiều từ để chỉ “định mệnh” hay “vận mệnh”:

(1) *Bestimmung* (sự QUY ĐỊNH/Anh: determination) là “vận mệnh” hay “đích đến” (Anh: destination) của ta, trong chừng mực điều này phụ thuộc vào bản tính tự nhiên bên trong của ta.

(2) (*Das*) *Geschick* (Anh: “fate”, và ngày nay cũng có nghĩa là “tài khéo”) sinh ra từ chữ *schicken* (ban đầu nghĩa là “làm cho xảy ra”, bây giờ

có nghĩa là “gửi đi”), đến lượt mình lại có cùng gốc với chữ (*ge*) *schehen* ((đã) xảy ra). Ngày nay chữ *Geschick* chỉ bản thân các sự kiện, hơn là đến sức mạnh quy định chúng.

(3) (*Das*) *Schickal* cũng sinh ra từ chữ *schicken*. Nó vừa chỉ các sự kiện lẫn sức mạnh quy định chúng, nhưng ta sử dụng nó chỉ khi liên quan đến con người, chứ không phải các sự vật. Nó có thể được sử dụng một cách chung chung hoặc cho số phận hay vận mệnh của điều gì đó, chẳng hạn của Kitô giáo. Nó là chữ Hegel thường dùng chỉ “định mệnh” hay “vận mệnh” (Anh: fate/destiny).

(4) *Das Fatum* sinh ra từ chữ La-tinh là *fari*, “trình bày, làm cho được biến đến”, và do đó lúc đầu quy đến mệnh lệnh của thần linh. Leibniz, trong tác phẩm *Theodizee* của mình (1710), đã phân biệt (a) *Fatum* của “người theo đạo Islam”, vốn bí hiểm và không thể thoát khỏi; (b) *Fatum* của phái Khắc kỷ, là cái ta có thể hiểu và do đó đạt được sự an lạc nội tâm; và (c) *Fatum* của Kitô giáo, vốn phải được chịu đựng một cách vui vẻ, vì nó đã được một thần tính nhân từ gửi đến. Hegel đôi khi phân biệt *Fatum* với *Schicksal*: *Fatum* hoàn toàn là tất yếu mù quáng, đứng đưng với công lý và bất công, trong khi *Schicksal* trong bi kịch Hy Lạp (đặc biệt là trong bi kịch Sophocles), được nhìn nhận như là công lý thực sự. Nhưng thường thì chúng đồng nghĩa với nhau, như trong tường thuật của ông về nhận xét của Napoleon cho Goethe rằng ta không còn có một *Schicksal* để con người phải phục tùng và *Fatum* cũ đã được thay thế bằng chính trị học. (Trong *LSTH*, Hegel áp dụng châm ngôn này vào La Mã thời đế chế, hơn là vào thế giới hiện đại).

(5) (*Das*) *Verhängnis*, sinh ra từ chữ *verhängen* (“treo lên (điều gì đó), cho xảy ra”), được sử dụng trong thời Cải cách [1517-1648] để chỉ “mệnh trời/miễn trừ”, và trong thời Khai minh [1650-1780] như là tương đương với *Schicksal*. Ngày nay nó có nghĩa một “số mệnh không may, bạc phận”.

Hegel cũng chịu ảnh hưởng của (các) khái niệm Hy Lạp về định mệnh, đặc biệt là *moira* (“phần/số mệnh đã được chỉ định (đặc biệt về cái chết), số mệnh”, cũng được nhân cách hóa thành *Moirai*, “các nữ thần định mệnh”), vốn xuất hiện trong sử thi, bi kịch và, đặc biệt trong vỏ bọc của *anankē* (“sự TẮT YẾU”) trong các triết gia tiền Socrates (nhất là Heraclitus). Các vị thần, đặc biệt là Zeus, thường là những kẻ ban phát định mệnh, đôi khi cao hơn nó, và đôi khi bị nó/câu thúc. Zeus và định mệnh, theo cách nào đó, quy định các sự kiện, nhưng con người có tự do ý chí: định mệnh khai thác tính cách của con người để duy trì trật tự vũ trụ. Trong thế kỷ IV TCN, *heimarmenē* (“định mệnh” nhưng cũng là “chuỗi” các nguyên nhân) thế chỗ *moira*, và các nhà chiêm tinh học và phái Khắc kỷ nỗ lực giải quyết các nghịch lý của niềm tin trước đó. Các nhà Khắc kỷ đồng nhất định mệnh với *logos* (“lý tính”), *pronoia* (“thiên hựu”) và Zeus. Định mệnh phi lý tính và tất định luận thuần lý (*anankē*, “sự tất yếu”) đều hội tụ trong *heimarmenē*. Trong triết học Hy Lạp hậu kỳ, Thần linh trở nên siêu việt hơn và do đó Thần linh và *heimarmenē* bị tách biệt lẫn nữa. Thông thường, Hegel xem định mệnh như là sức mạnh duy nhất, bất định, PHỔ BIẾN bên trên tính đa dạng và ĐẶC THÙ của các thần. Trong nghiên cứu của ông về HẠN ĐỘ trong *KHLG*, ông đánh đồng *Schicksal* với Nemesis, sự thịnh nộ của thần linh và sự trừng phạt, trước thói kiêu ngạo của con người, việc vượt qua các ranh giới và các hạn độ phải có (cf. *BKT I*, §107A.).

Schicksal giữ một phần trong thần thoại và niềm tin dân gian của người Đức bản địa, nhưng Hegel, giống như Hölderlin và Schelling, lại quan tâm đến nó từ bi kịch Hy Lạp. Schelling, trong *DTSN*, đã đặc biệt liên kết định mệnh với thời cổ đại: LỊCH SỬ là sự mặc khải tự-khai-mở của cái TUYỆT ĐỐI, và chia thành ba thời kỳ. Trong thời kỳ đầu, *Schicksal*, một sức mạnh hoàn toàn mù quáng, thống trị và chịu trách nhiệm về sự tan rã của thế giới Hy Lạp; thời kỳ thứ hai, bắt đầu với sự bành trướng của La Mã, giới tự nhiên thống trị và QUY LUẬT bí hiểm/mù mờ của định mệnh trở thành quy luật rõ ràng của tự nhiên; thời kỳ thứ ba, vốn bây giờ mới bắt đầu, sẽ là thời kỳ của thiên hựu hay quan phòng (*Vorsehung*), khi những gì

đã xuất hiện trước đó như là định mệnh và tự nhiên sẽ được xem là sự bắt đầu của thiên hựu tự khai mở (DTSN, III. 604). Trong *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums/Các bài giảng về phương pháp nghiên cứu hàn lâm*, viii, Schelling trình bày ba thời kỳ theo trật tự: tự nhiên, định mệnh, thiên hựu. Những người Hy Lạp sống hài hòa với tự nhiên; sau đó một rạn nứt mở ra giữa tự do và định mệnh như là sự tất yếu (sự “Sa đọa của Con người”); cuối cùng, Kitô giáo bắt đầu sự thống trị của thiên hựu. Trong các bài giảng của mình về triết học về nghệ thuật (1801 và 1804), Schelling đưa ra một nghiên cứu tinh tế hơn về vai trò của định mệnh trong các thể loại văn chương và về những khác biệt giữa các quan niệm của thời cổ đại và hiện đại về định mệnh.

Định mệnh bao gồm bốn yếu tố:

(1) Những cá nhân bị những sự cố tác động;

(2) Các sự cố không được cá nhân lên kế hoạch hay dự tính và không dễ dàng tránh được chúng. Do đó chúng đòi hỏi:

(3) Một SỨC MẠNH/QUYỀN NĂNG bên ngoài (các) cá nhân, vốn (được cho) là chịu trách nhiệm về các sự cố ấy.

(4) Mỗi quan hệ giữa (1) và (3), vốn sinh ra (2).

Nghiên cứu của Hegel về định mệnh có thể được xem xét dựa vào các yếu tố sau:

1. Những điều xảy ra cho các cá thể không phải con người do các lực ngoại tại, và Hegel, trong *KHLG* (dưới đề mục CƠ GIỚI LUẬN mù quáng/hình thức), kết luận rằng định mệnh của một SINH THỂ HỮU CƠ là giống loài của nó, tức là việc nó tan biến vào giống loài bởi cái CHẾT. Nhưng chỉ xét đơn giản như là các ĐỐI TƯỢNG (*Objekte*), các sinh vật sống không có định mệnh, vì chính ngay bản tính tự nhiên hay KHÁI NIỆM của chúng được quy định từ bên ngoài. Do vậy, theo nghĩa nào đó,

sự QUY ĐỊNH ngoại tại là sự tự-quy-định của riêng chúng. Chỉ trong trường hợp của con người và các nhóm người thì mới có một sự tương phản thích hợp giữa một cá nhân vốn có thể, trong chừng mực nào đó, quyết định sự nghiệp hay “định mệnh” của riêng mình, và những sự cố xảy ra nằm bên ngoài sự kiểm soát của con người. Để có một định mệnh, cá nhân phải ít nhiều là TỰ-Ý-THỨC, có thể rút ra một sự tương phản giữa chính mình xét như một cái TÔI tự do vốn ước muốn và lên kế hoạch của riêng mình, cùng với năng lực nào đó nhằm thực hiện chúng, và các sự cố bên ngoài hay quyền năng ngoại tại mà cá nhân xem là XA LỘ với chính mình. Nhưng không phải mọi người đều là TỰ-Ý-THỨC với cùng mức độ. Người Hy Lạp cổ đại đủ TỰ-Ý-THỨC để phân biệt giữa bản thân mình với thế giới bên ngoài và do đó phục tùng định mệnh. Nhưng nếu định mệnh của họ là bất hạnh, họ sẽ không giống như người Kitô giáo, biết phản kháng rằng mọi sự không đúng như chúng PHẢI LÀ và đòi hỏi sự an ủi (*Trost*) nào đó cho sự thất vọng của mình, vì người Hy Lạp chưa phát triển đầy đủ sự tương phản giữa “là” và “phải là”. Đối với họ, mọi sự ít nhiều như chúng phải là, và họ đơn giản chấp nhận định mệnh của mình bằng sự cam chịu: “Đành chịu vậy!” (*BKT I*, §147A.).

2. Các sự cố được quy cho định mệnh hay được xem là định mệnh vốn có của một cá nhân hay nhóm người. Trong khi người Hy Lạp quan tâm nhất đến định mệnh của cá nhân, thì Hegel, từ một viễn tượng lịch sử rộng hơn, lại quan tâm đến định mệnh của các dân tộc và các nền văn minh, nhất là đến định mệnh của bản thân nền văn minh Hy Lạp.

3. Theo Hegel, quyền năng/sức mạnh tạo ra những sự cố có tính định mệnh phải ít nhiều khôn dò và mù quáng trong sự vận hành của chúng. Định mệnh không thể hoạt động theo những cách thức sáng sủa, dễ hiểu nhằm hiện thực hóa một MỤC ĐÍCH mà chúng ta không được biết. (Trong *TTKT*, ông bàn về những sự khác biệt giữa sự TRỪNG PHẠT theo luật của con người và sự trừng phạt xét như là định mệnh). Định mệnh có thể, như ở Sophocles, phục vụ công lý. Nhưng sự hình dung của nó về công lý vẫn

phải ít nhiều bí hiểm, do đó không dành chỗ cho những sự kêu ca hay cho những đòi hỏi về sự an ủi. Trong chừng mực định mệnh được hiểu như là mục đích có thể xác định, nó trở thành thiên hựu (*pronoia, Vorsehung/Anh: providence*).

4. Để đón nhận định mệnh, Hegel lập luận trong *KHLG*, ta phải thực hiện một hành vi (*Tat*), sẽ để lại “một phương diện mở ra cho sự truyền thông của BẢN CHẤT bị THA HÓA (*entfremdeten*) của ta”: “Một DÂN TỘC [*Volk*] mà không có các hành vi [*tatlose*] thì không bị trách lỗi [*tadellos*] [tức là không làm không sai]”. Vì thế ở một cấp độ nào đó ta luôn luôn chịu trách nhiệm về định mệnh của ta. Nhưng điều này có thể được quan niệm theo những cách khác nhau. Trong *MH*, ông lập luận rằng trong kịch nghệ, một nhân vật tạo ra số mệnh của chính mình bằng việc theo đuổi mục đích của mình trong những hoàn cảnh được biết rõ, còn trong sử thi, định mệnh được tạo ra cho con người, vì “tình huống ấy là quá vĩ đại đối với các cá nhân”. Lần nữa, trong bi kịch Hy Lạp, định mệnh của một cá nhân sinh ra từ HÀNH ĐỘNG của mình, trong khi trong kịch lãng mạn, (chẳng hạn trong vở *Macbeth*) định mệnh là “một sự trưởng thành bên trong, một sự phát triển *tính cách* của nhân vật”. Quan niệm của riêng Hegel thì cho rằng định mệnh của ta là một “sự tiến hóa của bản thân ta”, vì thế là trách nhiệm của chính ta (*BKT I, §147A.*). Những sự biến ngẫu nhiên xảy ra, nhưng việc có mài đá thành ngọc được không là tùy ở ta. Trên quy mô lớn, những gì xảy ra cho ta được định hướng bởi thiên hựu hay sự quan phòng của Tinh thần-thế giới hơn là bởi định mệnh mù quáng.

Quan niệm của Hegel về định mệnh là kết quả-sau cùng của một vận động NHỊP BA: (1) sự chấp nhận định mệnh một cách chất phác (của người Hy Lạp); (2) sự kháng cự hiện đại (của thời hậu Hy Lạp) với định mệnh và đòi hỏi về sự an ủi, đặc biệt là trong đời sau; (3) sự hòa giải (*Versöhnung*) (của triết học Hegel) với định mệnh, dựa trên một quan niệm sâu sắc hơn về con người và mối quan hệ của con người với Tinh thần thế giới.

Định nghĩa [Đức: Definition; Anh: definition]

Kant từng than phiền rằng “trong ngôn ngữ Đức, chỉ có một từ duy nhất là *Erklärung* [cải nghĩa] dùng chung cho các từ [có nguồn gốc La-tinh] như: *Exposition* [trình bày], *Explikation* [giải thích], *Deklaration* [tuyên bố] và *Definition* [định nghĩa]” (PPLTTT B758). Wolff đã dùng *Erklärung* (xuất phát từ động từ *erklären* (làm rõ, giải thích, tuyên bố)) để dịch chữ gốc La-tinh *Definition*, nhưng chữ này cũng được dùng để biểu thị “sự GIẢI THÍCH”. Hegel thường dành *Erklärung* để biểu thị “sự giải thích”, còn khi biểu thị “định nghĩa” ông dùng chữ *Definition* hay đôi chỗ ông cũng dùng chữ *Bestimmung* (SỰ QUY ĐỊNH).

Hegel bàn về “định nghĩa” rõ nhất trong hai ngữ cảnh: thứ nhất, ông cho rằng “các sự quy định” hay “các phạm trù” được xem xét trong Lô-gíc học (hay ít nhất là thành tố thứ nhất và thứ hai của mỗi BỘ BA) có thể được xem như “những định nghĩa về cái TUYỆT ĐỐI, như những định nghĩa siêu hình học về Thượng Đế”, chẳng hạn TỒN TẠI cung cấp định nghĩa rằng “cái tuyệt đối” (hay Thượng Đế) là tồn tại (*BKT I*, §§85, 86). (Ông xem phương cách xem xét các phạm trù này là sai lầm, vì các thuật ngữ “Thượng Đế” và “cái tuyệt đối” hoặc là trống rỗng, và chỉ có nghĩa bằng vị từ của MỆNH ĐỀ định nghĩa, hoặc chúng mang những BIỂU TƯỢNG hình ảnh thường được gắn với chúng vào trong Lô-gíc học). Một định nghĩa theo nghĩa này thì không phải là định nghĩa để biểu đạt “Thượng Đế” hay “cái tuyệt đối”, nhưng là một sự xác định “Thượng Đế” hay “cái tuyệt đối” bằng những thuật ngữ của TƯ TƯỞNG.

Thứ hai, ông xem định nghĩa, trong *KHLG*, như giai đoạn đầu tiên của “NHẬN THỨC tổng hợp”. (Hai giai đoạn khác là sự PHÂN LOẠI và định lý (*Lehrsatz*)). Ở đây, ông xem xét định nghĩa về ba loại thực thể:

1. Các vật tạo tác (*Artefacts*) có thể được định nghĩa trực tiếp bằng MỤC ĐÍCH (*Zweck*) nhằm đến và bằng những đặc điểm cần có để hoàn thành mục đích ấy.

2. Các thực thể toán học là những sự trừu tượng hóa do ta tạo ra và có thể được định nghĩa bằng những gì ta đặt vào trong chúng. Khác với Kant, Hegel xem một định nghĩa chẳng hạn “Một đường thẳng là khoảng cách ngắn nhất giữa hai điểm” là một định nghĩa *ước định* (*stipulative*) và vì thế là một mệnh đề phân tích [chứ không phải tổng hợp như quan niệm của Kant].

3. Các thực thể CỤ THỂ thuộc tự nhiên và tinh thần thì đáng nghi vấn hơn nhiều. Định nghĩa của chúng, theo quan niệm về nhận thức mà Hegel đang trình bày, gồm 3 yếu tố: a) giống, hay yếu tố PHỔ BIẾN; b) sự khác biệt về loài hay yếu tố ĐẶC THÙ; c) bản thân đối tượng, tức yếu tố CÁ BIỆT, nằm bên ngoài định nghĩa, nhưng hiện thân cho giống và sự khác biệt về loài. Tetens đã đi trước Wittgenstein khi ông phản bác, trong *On the Origin of Languages and Writing [Về Nguồn gốc của các Ngôn ngữ và chữ Viết]* (1772), tr 52-52, rằng nhiều từ không mở ngõ cho một định nghĩa như vậy, vì, có thể nói, không có đặc điểm đơn độc nào là chung và dành riêng cho mọi loài vật; các loài vật khác nhau thì tương tự nhau, nhưng trong những phương diện khác nhau. Hegel không khơi ra phản bác này, một phần vì ông đang nghĩ về nỗ lực của nhà khoa học thường nghiệm muốn tạo ra các khái niệm cho những đối tượng mà họ gặp, hơn là định nghĩa về những từ đã có. Đúng hơn, vấn đề là, ít nhất là ban đầu, ta thiếu một tiêu chuẩn, giống như nguyên tắc về sự khác biệt về loài, để lựa chọn một đặc điểm bản chất, tức một đặc điểm mà toàn bộ tính chất của loài phụ thuộc vào, và ta thường chọn tiêu biểu một dấu hiệu phân biệt tương đối bề mặt nào đó, dựa trên độ lâu bền của nó mà mọi hay hầu hết thành viên của loài ấy đều có, và sự bền bỉ của nó xuyên suốt quá trình phát triển của chúng. Hegel kết luận rằng một định nghĩa như thế, nhất là khi xét đến sự xuất hiện của những cái cá biệt dị dạng và khiếm khuyết vốn thiếu dấu hiệu

phân biệt về loài của chúng, không thể biện minh cho “SỰ TẮT YẾU” của nội dung của nó.

Kant cho rằng định nghĩa triết học không thể tiến hành bằng giống và sự dị biệt về loài (genus and differentia) như những định nghĩa sinh học, cũng không thể tiến hành như những định nghĩa toán học là tạo ra một khái niệm; trái lại, chúng tiến hành bằng cách mang lại một sự phân tích, trình bày hay giải thích (*Erklärung*) cho một khái niệm đã có. Kết quả là, theo Kant, khác với nhà toán học, triết gia không nên bắt đầu bằng các định nghĩa, như trường hợp Spinoza: các định nghĩa chung cuộc đến vào lúc sau cùng, chứ không phải ở khởi điểm (*PPLTTT* B758-9). Hegel đồng ý với điều này trên một số phương diện, nhưng không đồng ý trên các phương diện khác:

1. Hầu hết những KHÁI NIỆM triết học đều không hợp với lối định nghĩa bằng giống và sự dị biệt về loài.

2. Thậm chí nếu một định nghĩa như thế là có thể có đi nữa, nó cũng không cho thấy “sự tất yếu” của khái niệm hay của định nghĩa đã được mang lại cho nó.

3. Điều này chỉ có thể được chỉ ra bằng việc rút ra hay “diễn dịch” khái niệm từ các khái niệm khác, chẳng hạn khái niệm về TÍNH HỒ TƯƠNG là được rút ra từ khái niệm về TÍNH NHÂN QUẢ.

4. Nhưng việc nghiên cứu về một khái niệm như thế không *kết luận* bằng một định nghĩa rõ ràng về nó, vì khái niệm phát triển xuyên suốt sự xử lý của Hegel về nó và rốt cục chuyển sang một khái niệm khác, như tính nhân quả chuyển sang thành tính hồ tương. Định nghĩa về khái niệm là nghiên cứu về toàn bộ diễn trình PHÁT TRIỂN chứ không phải về bất kỳ giai đoạn riêng lẻ nào của nó. Hegel cũng ghét việc bắt đầu Lô-gíc học bằng một định nghĩa về Lô-gíc học, vì ông tin rằng một định nghĩa như thế ắt chỉ đạt đến một khảo sát tổng quan về những HÌNH DUNG

(*Vorstellungen*) hiện hành về Lô-gíc học mà thôi. Để tìm ra được Lô-gíc học (hay toán học) là gì, ta phải đi theo diễn trình của nó. Nhất quán với điều này, ông lập luận rằng định nghĩa (và các tiên đề) mà Spinoza đã dùng để bắt đầu cuốn *Ethics [Đạo đức học]* là không thể hiểu được cho đến khi ta thấy những gì được rút ra từ chúng.

5) Triết học không kiến tạo những khái niệm của mình cũng không phân tích những khái niệm có sẵn từ trước. Nó không phân tích một biểu tượng đã có hay đánh giá sự nghiêm cứu của nó về một khái niệm bằng sự phù hợp của nó với một biểu tượng như thế, với từ nguyên học hay với “những sự kiện của ý thức” (tức sự hiển nhiên của trực quan - một cụm từ phổ biến thời ông, nhất là nơi J. F. Fries). Triết học chỉ đơn giản cho thấy mức độ của sự phù hợp với những quan niệm thông thường về những khái niệm như thế khi nó dẫn xuất và “tái kiến tạo”.

Trong một bài luận về định nghĩa trong *THPQ* §2, Hegel lưu ý rằng các luật gia La Mã đã cảnh báo rằng “mọi định nghĩa đều nguy hiểm”, vì một định nghĩa rõ ràng cho một khái niệm có thể phơi bày những đặc điểm “MÂU THUẤN” của những định chế hiện tồn. Chẳng hạn, một định nghĩa về con người ắt loại trừ người nô lệ ra khỏi phạm vi của khái niệm (điều này là không thể) hoặc vạch trần rằng nô lệ, dù là người, đã bị đối xử theo những cách vi phạm khái niệm con người. Điều này nhất quán với quan niệm của Hegel rằng một khái niệm, và do đó, một định nghĩa, không đơn giản ghi lại những đặc điểm chung cho tất cả những gì được thu gom dưới nó. Các sự vật (chẳng hạn một người nô lệ) thường không thỏa ứng với khái niệm vốn chủ yếu áp dụng cho họ (chẳng hạn khái niệm về con người). Trong khi một con người đã phát triển đầy đủ là tự do CHO MÌNH, thì một nô lệ chỉ tự do TỰ MÌNH. Một người cố đại biện hộ cho chế độ nô lệ, như Aristoteles chẳng hạn, hẳn sẽ trả lời rằng một số người là “nô lệ tự nhiên”, vì họ chỉ tư duy ở một mức độ thấp và vì thế không thỏa ứng đặc tính của tính người trọn vẹn, tức phải có tư duy lý tính: một thành viên cấp thấp của một loại hình không nhất thiết nhận được sự đối xử thích đáng như

những thành viên không phải cấp thấp. Có lẽ Hegel sẽ đáp trả điều này rằng: 1) Không có gì cho thấy rằng bất kỳ chế độ nô lệ đang có nào đã nô lệ tất cả những ai, và chỉ những ai, theo quan niệm của Aristoteles, vốn là những nô lệ tự nhiên cả; 2) không có nô lệ tự nhiên nào hết, vì (năng lực của ta dùng để) tư duy là đang phát triển một cách cố hữu và nội tại và không thể bị đóng băng bởi tự nhiên ở mức độ thấp; nhưng 3) vì nô lệ có thể, do một số hoàn cảnh, chỉ tư duy ở mức độ thấp - và cũng vì Hegel ngại ngùng trong việc phê phán HIỆN THỰC - nên 1) và 2) không có nghĩa sự nô lệ, bất kỳ khi nào và bất kỳ ở đâu nó tồn tại, PHẢI bị xóa bỏ ngay lập tức. Những định nghĩa *đơn độc* là nguy hiểm như các luật gia đã nghĩ, là điều không rõ ràng.

Quan niệm của Hegel về định nghĩa, có thể đối chiếu hữu ích với nhận định của Nietzsche về TRỪNG PHÁT: “mọi khái niệm mà toàn bộ tiến trình về mặt kí hiệu học đều tập trung vào nó thì hẳn tránh định nghĩa”.

Hoàng Phú Phương dịch

Đối lập (sự, mặt, cái) [Đức: Gegensatz; Anh: opposition]

Chữ *Gegensatz* (“sự trái ngược, sự đối lập, sự tương phản, phản đề”), được hình thành vào thế kỷ XV để dịch chữ *opposito* trong tiếng La-tinh (từ động từ *opponere*, “đặt ngược lại”), thoạt đầu là một thuật ngữ pháp lý, có nghĩa “đem một vụ việc mâu thuẫn ra tòa”. Từ nó mới có tính từ là *gegensätzlich* (trái ngược, tương phản), nhưng động từ tương ứng là *entgegensetzen* (đặt ngược lại, đối lập, tương phản). (Động từ gốc là *setzen*, nghĩa là “ĐẶT ĐỂ”, “THIẾT ĐỊNH”). Ngoài chữ *Gegensatz* ra, Hegel thường dùng quá khứ phân từ *entgegengesetzt* (đối lập, trái ngược) và danh từ *Entgegensetzung* (“sự đối lập”). Ông cũng sử dụng chữ *Polarität* (sự phân cực, sự đối cực), một chữ có gốc Hy Lạp được đề xuất ở thế kỷ XVIII, và chữ *Gegenteil* (“đối lập”, “ngịch đảo”), một chữ Đức bản địa.

Người Hy Lạp có xu hướng xem thế giới là được cấu thành bởi các lực, chất hay bản thể đối lập (ví dụ lửa-nước, nóng-lạnh, khô-ướt). Các mặt đối lập giữ một vai trò quan trọng trong tư tưởng của Anaximander, ở các môn đồ của Pythagoras, và nhất là ở Heraclitus. Heraclitus tin vào sự thống nhất có tính bản chất của các mặt đối lập, và (giống như Hegel) ông thường tìm sự xác nhận điều này trong ngôn ngữ: “Cây cung” [*biòs*] tên gọi của nó là sự sống [*biòs*], nhưng tác dụng của nó là CÁI CHẾT”. Plato và Aristoteles đã phân tích sự biến đổi như bước chuyển từ mặt đối lập này sang mặt đối lập khác. Họ cũng có xu hướng xem những sự vật trung gian là sự hòa trộn của các mặt đối lập, ví dụ màu sắc là những sự phối hợp khác nhau của màu trắng và màu đen.

Nicholas xứ Cusa [Nicholas Cusanus/Nicholas von Kues] tán thành ý tưởng cho rằng các mặt đối lập trùng khớp nhau trong cái VÔ HẠN (Thiên Chúa): vì Thiên Chúa siêu việt khỏi lý tính nên các mặt đối lập và các mâu thuẫn của con người tiêu tan trong sự hiện diện của Ngài. Ông đưa ra rất nhiều ví dụ minh họa toán học cho điều này, chẳng hạn, đường kính của một hình tròn tỉ lệ nghịch với độ cong của chu vi; vì vậy, nếu đường kính tăng tới vô cực thì nó sẽ trùng với một đường thẳng (*Về sự dốt nát thông thái*, mục I, trang 13 và các trang kế tiếp). Giordano Bruno cho rằng các mặt đối lập và xung đột vốn là cái diễn ra khắp vũ trụ và kinh nghiệm của ta về chúng được duy trì liên tục và làm cho hài hòa bằng sự hiệp nhất thiêng liêng.

Goethe và các nhà LÃNG MẠN đã thừa nhận ý tưởng rằng về cơ bản thế giới bao hàm sự đối lập hay sự phân cực. Hamann viện dẫn nguyên tắc về sự trùng khít của các mặt đối lập chống lại những sự nhị phân của Kant, và đây là nguyên tắc trung tâm trong tư tưởng của Schelling. Trong các tác phẩm đầu tay của mình, Schelling có cùng quan điểm với Fichte về các mặt đối lập: mặt đối lập này (ví dụ cái Tôi) THIẾT ĐỊNH mặt đối lập kia (ví dụ cái không-Tôi). Nhưng trong triết học của ông về SỰ ĐỒNG NHẤT, các mặt đối lập (CHỦ THỂ và KHÁCH THỂ, TINH THẦN và TỰ NHIÊN)

nảy sinh từ sự phân chia của một sự thống nhất nguyên thủy. Trong tác phẩm *Bruno*, ông quảng diễn yêu sách của Giordano: “Ai muốn biết được những bí ẩn sâu kín nhất của tự nhiên thì phải quan sát và chiêm nghiệm các giá trị tối thiểu và tối đa [đối với Bruno, chúng trùng khít nhau] của các mâu thuẫn và các mặt đối lập. Có một ma thuật diệu kỳ để có thể rút ra cái đối lập sau khi người ta đã tìm ra điểm hợp nhất rồi”. (*Della causa, principio ad uno* (Về Nguyên nhân, Nguyên tắc, và sự Hợp nhất), V, 1584). Schelling (giống như Hegel) cũng chịu ảnh hưởng bởi các hiện tượng đối cực như: điện và từ.

Sự đối lập cũng là một đặc điểm của các khái niệm và mệnh đề: Aristoteles đã phân biệt các mệnh đề đối lập hay tương phản (opposite or contrary) (ví dụ, “Tất cả A đều là B”, và “Không có A nào là B”) với các mệnh đề mâu thuẫn (contradictory) (ví dụ “Tất cả A đều là B” và “Một số A không phải là B”). Nhưng *Gegensatz* bao hàm cả MÂU THUẤN (ví dụ, (nó là) “đỏ” và (nó là) “không đỏ”) lẫn tương phản (ví dụ, “trắng” và “đen”). Vì vậy, khi nghiên cứu về sự đối lập, Hegel bao gồm luôn việc thảo luận về luật bài trung hay luật “[không] mâu thuẫn” (*Gegensatz*), cũng như luật về số âm và số dương (*BKT I*, §119).

Sự đối lập có tính phân cực là tư tưởng trung tâm của Hegel. Nó có những đặc điểm chính như sau:

1. Một sự vật chỉ có một cái đối lập: nếu bắc đối lập với nam, thì nó không thể đối lập với bất kì hướng nào khác. (Nguyên tắc này được Plato đưa ra và Aristoteles tán thành. Aristoteles dùng nó để phát hiện tính hàm hồ trong từ ngữ: nếu “(góc) nhọn” đối lập với cả (góc) tù lẫn (góc) bẹt, thì “(góc) nhọn” có đến hai nghĩa).

2. Nếu hai sự vật đối lập nhau, thì về bản chất chúng gắn liền với nhau và không thể tách rời nhau. Một ví dụ vật lý học được Hegel dùng xuyên suốt trong công trình của mình để minh họa cho hiện tượng này là nam châm: không thể có thanh kim loại nào chỉ bị từ hóa ở một cực; nếu ta cưa

thanh nam châm thành hai nửa ở điểm trung tính, kết quả là không thể có hai-nửa-nam-châm, mỗi nam châm chỉ có một cực, mà phải là hai nam châm trọn vẹn, vì điểm phiếm định này giờ đây đã được từ hóa theo kiểu phân cực, mỗi cực đã tạo ra đối cực bổ sung cho nó. Như là một nguyên tắc chung, tính không thể tách rời của các mặt đối lập sẽ dễ chấp nhận theo nghĩa khái niệm hơn là theo nghĩa vật lý: ví dụ, nếu một người (được mô tả) là hướng nội hay một con thiên nga (được mô tả) là trắng, thì ta không được nói rằng cũng con người đó là người hướng ngoại, hay cũng con thiên nga đó là con thiên nga đen, mà ta chỉ nói rằng ta có thể sẵn sàng áp dụng các chữ “hướng ngoại” và “màu đen” một khi thấy cần, chẳng hạn khi nói rằng người nào đó (khác) là hướng ngoại và con thiên nga nào đó (khác) là đen. Nhưng mỗi khi có thể thì Hegel luôn cho rằng sự phụ thuộc lẫn nhau về mặt khái niệm của các mặt đối lập có nghĩa là bất cứ khi nào một trong hai mặt đối lập xảy ra, thì cả hai xảy ra trên cùng một cấp độ: trong chừng mực một người, hay trạng thái của một người, là HƯỚNG NỘI [BÊN TRONG] đến đâu thì người ấy, hay trạng thái của người ấy, là HƯỚNG NGOẠI [BÊN NGOÀI] đến đấy. Theo Hegel, hy vọng loại cái xấu/cái ác ra khỏi thế giới (hay thậm chí ra khỏi một cá nhân con người) là điều phi lý, bởi lẽ cái xấu/cái ác là điều kiện tất yếu của cái tốt/cái thiện.

3. Trong trường hợp của một số mặt đối lập, Hegel không chỉ cho rằng mặt đối lập này đòi hỏi phải có hay bao hàm mặt đối lập kia, mà còn cho rằng mặt đối lập này cũng ngang bằng, hay trở thành, mặt đối lập kia. Điều này đặc biệt đúng với đại lượng âm và đại lượng dương: nếu ta biểu diễn các bước đi tới hướng tây bằng các số dương và các bước đi tới hướng đông bằng các số âm, thì ta cũng có thể biểu diễn các bước đi tới hướng tây bằng các số âm và các bước tới hướng đông bằng số dương; ta cũng có thể biểu diễn tiền cho vay bằng số dương và tiền nợ bằng số âm, hay ngược lại, đặc biệt vì lẽ “tiền cho vay” và “tiền nợ” là những thuật ngữ có liên quan đến nhau: tiền cho vay của người này là tiền nợ của người khác. Song hệ quả trong trường hợp này là, đối với bất kì cặp đối lập nào, mỗi mặt đối lập có thể hoặc là được biểu diễn bằng số âm hoặc là được biểu diễn bằng số

dương, chứ không phải các mặt đối lập là giống hệt nhau: trong trường hợp hơi khác thường một chút, ta có thể hình dung những nhược điểm của ai đó là tích cực, còn những ưu điểm là tiêu cực, nhưng điều đó không có nghĩa là nhược điểm là ưu điểm hoặc ưu điểm là nhược điểm. Trong cuốn *HTHTT*, Chương III, Hegel khảo sát ý tưởng, chẳng hạn do “Bài giảng trên núi” [trong *Kinh Thánh*] và vở *Antigone* của Sophocles gợi ra, rằng có một thế giới ở bên ngoài thế giới HIỆN TƯỢNG, ở đó các mặt đối lập được đảo ngược, những gì là đúng ở đây thì sẽ là sai ở kia, v.v. Nhưng ông bác bỏ giả thuyết này để ủng hộ sự thống nhất của các mặt đối lập trong thế giới này [tức trong thế giới hiện tồn của chúng ta. N.D]. (Việc gán “thế giới bị đảo ngược này (*verkehrte Welt*)” với những mô thức của Plato hay với VẬT-TỰ-THÂN của Kant là sai lầm, vì cả hai đều không nói lên sự đảo ngược của thế giới hiện tượng).

4. Một số mặt đối lập có thể phân biệt với nhau không phải ở bản chất của chúng, mà chỉ vì chúng đối lập nhau: cực bắc và cực nam của nam châm phân biệt với nhau chỉ vì các cực giống nhau đẩy nhau, trong khi các cực khác nhau thì hút nhau; ta sẽ không nhận thấy sự thay đổi nào nếu chúng đảo cực với nhau nhưng vẫn tiếp tục đẩy nhau hoặc hút nhau như trước. (*HTHTT*, III và *BKT II* §314 đề cập tới các cực của nam châm như là “cùng tên” và “khác tên” hơn là “giống” và “không giống” vì không có sự khác nhau trong *bản chất* của các cực). Nhưng điều này không đúng với mọi cái đối lập: một sự thay đổi của những sự vật màu đen thành những sự vật màu trắng và sự thay đổi của những sự vật màu trắng thành những sự vật màu đen ắt sẽ dễ nhận ra ngay.

5. Các mặt đối lập này chuyển thành những mặt đối lập kia khi chúng đạt tới điểm cực hạn. Ví dụ của Nicholas Cusanus có thể được phát biểu lại bằng sự VÔ HẠN đúng thật, chứ không phải bằng sự VÔ HẠN tồi: một đường tròn trên bề mặt của một hình cầu (ví dụ như trái đất), nếu được mở đủ rộng sẽ trở thành một đường tròn lớn (với tâm là tâm của hình cầu), bất kì hình cung nào của nó đều là khoảng cách ngắn nhất giữa hai đầu mút, và

vì thế là một đường thẳng hay một đường trắc địa. Nếu tôi đi đủ xa về hướng bắc, thì kỳ cùng tôi cũng bắt đầu đi về hướng nam. Di chuyển về phía đông, ngược lại, không bao giờ trở thành di chuyển sang hướng tây (vì đông và tây không phải là những hướng đối cực), nhưng rốt cuộc sự di chuyển đó khiến tôi đi về càng lúc càng gần với điểm xuất phát hơn là đi xa nó. Trong *HTHTT*, Chương IV. A, việc hoàn toàn làm chủ đối với người làm nô sẽ dẫn tới sự hoán đổi vị trí giữa làm chủ và làm nô: việc người làm chủ từ chối công nhận người làm nô quy giản người làm nô thành cái mà sự công nhận của người nô đối với người chủ không còn có giá trị gì cả, và người chủ chẳng làm chủ cái gì hết, ngược lại, trong khi người làm nô có bốn phận phải làm việc, phục vụ cho người làm chủ, v.v., lại hình thành trong người làm nô một kiểu TỰ-Ý-THỨC vượt quá người làm chủ; chiến thắng áp đảo [của người làm chủ] trở thành chiến bại, và chiến bại [của người làm nô] trở thành chiến thắng. Khuynh hướng các *khái niệm* đối lập chuyển hóa lẫn nhau là một trong những lực vận động của phép BIỆN CHỨNG của Hegel: chẳng hạn, TỒN TẠI thuần túy trở thành HƯ VÔ thuần túy, và ngược lại. Những sự đảo ngược này tiến hành một sự thống nhất PHỦ ĐỊNH bên trong của hai khái niệm.

6. Vì vậy, đối với Hegel, khác với Schelling, các mặt đối lập không trở thành (hay xuất hiện từ) một cái trung tính TUYỆT ĐỐI hay một điểm bất phân biệt, mà chuyển hóa lẫn nhau tại điểm cực đại của chúng. Sự hợp nhất tối hậu của chúng trong Ý NIỆM tuyệt đối không phải là sự trung tính đơn thuần, mà là một TOÀN THỂ CỤ THỂ hay một HỆ THỐNG, tức là cái VƯỢT BỎ sự đối lập, chứ không thủ tiêu nó.

Nghiên cứu của Hegel không thành công do không phân biệt được các loại hình khác nhau của sự đối lập (ví dụ, bắc/nam, đông/tây, đỏ/không đỏ, trắng/đen, giống đực/giống cái) và những phương cách khác nhau, trong đó các mặt đối lập kéo theo, trở thành, v.v., lẫn nhau. Tư tưởng của ông về sự đối lập, vì thế, mang tính giảng giải một cách rời rạc hơn là có hệ thống.

Đời sống Đạo đức và Tập tục [Đức: Sittlichkeit und Sitte; Anh: ethical life and custom]

Trong các tác phẩm của Hegel, chữ *Sittlichkeit* thường được dịch sang tiếng Anh là “ethical life” [đời sống đạo đức], nhưng có khi cũng được dịch là “(social or customary) morality” [luân lý (xã hội hay tập tục), v.v.]. Chữ này bắt nguồn từ chữ *Sitte*, chữ Đức bản địa chỉ “tập tục”, tức một cách cư xử thường xuyên được một nhóm xã hội, chẳng hạn như một dân tộc, một giai cấp hay một dòng họ, thực hành, và được xem là một quy chuẩn hành vi đúng khuôn phép. (*Sitte* không bao giờ là một thói quen cá biệt, được lựa chọn một cách có chủ ý, như trong câu “thói quen của tôi là...”.) Trong *TĐKTG*, Hegel tỏ ra có chút khinh thị đối với các tập tục do Nhà thờ thể chế hóa, ở chỗ, chẳng hạn, các tập tục về tang phục cho tang quyến bắt người ta phải biểu lộ sự đau khổ nhiều hơn họ thực sự cảm thấy. Nhưng trong *PQTN*, ông cho rằng các tập tục, trung giới giữa cá nhân với các LUẬT xã hội của người ấy, là có tính bản chất đối với sức sống của một DÂN TỘC; sự lập pháp thành công tiền giả định các tập tục mà nó phải tuân theo. Trong *HTHTT*, ông khẳng định rằng “sự thông thái và đức hạnh cốt ở việc sống tuân thủ các tập tục của dân tộc mình”. Ông không bao giờ từ bỏ những niềm tin này.

Trong cách dùng của các triết gia khác, chữ *Sitten* số nhiều có xu hướng được đánh đồng với “ethics” [đạo đức học] và “morality” [LUÂN LÝ]. (Cả hai bắt nguồn từ chữ Hy Lạp *ethos* hoặc từ chữ La-tinh *mores*, đều có nghĩa là “tập tục”). Thế nên cuốn *Siêu hình học Đức lý (SHHDL)* của Kant bàn về đạo đức học nói chung, chứ không phải các tập tục, và đối với Fichte chữ *đời sống đạo đức* (nghĩa đen là “học thuyết về các tập tục”) thì lại tương đương với “triết học luân lý”. Các chữ khác bắt nguồn từ chữ *Sitte* đi theo cùng một hướng: *Sittengesetz* là quy luật hay quy phạm đạo

đức, đặc biệt, đối với Kant, một *quy luật luân lý* là do lý tính ban bố, chứ không phải do tập tục, và, dù nó có giá trị hiệu lực đối với mọi tồn tại có lý tính, thì vẫn được chứng thực bởi cá nhân, chứ không phải bởi cộng đồng. [Nơi Kant], tính từ *sittlich* được đánh đồng với “*moral*” [luân lý] hay “*ethical*” [đạo đức] và danh từ trừu tượng *Sittlichkeit* được đánh đồng với “*morality*” [luân lý].

Hegel thường sử dụng từ *Sitte* theo các nghĩa ấy khi bàn về các quan niệm của các tác giả khác. Nhưng từ rất sớm, ông phân biệt giữa *Sittlichkeit* với *Moralität*: *Moralität* là luân lý cá nhân, do lý tính, lương tâm hay các TÌNH CẢM của riêng ta ban bố, còn *Sittlichkeit* là các quy phạm đạo đức được thể hiện trong các tập tục và các định chế của xã hội. Những khái niệm này không tương phản nhau một cách đơn giản, mà quan hệ với nhau một cách có hệ thống: trong nhà nước lý tưởng, dựa theo cuốn *Cộng hòa* của Plato, mà Hegel phác thảo trong *PQTN*, *Moralität*, xét như là luân lý cá nhân, tư sản, được gán cho giai cấp thương gia và sản xuất của cải, trong khi *Sittlichkeit* được dành riêng cho giai cấp cai trị, chiến binh. Nhưng trong các tác phẩm sau, đặc biệt là trong *HTHTT*, *THPQ* và *BKT III*, mối quan hệ giữa chúng là như sau: trong cả ba tác phẩm này, nghiên cứu về *luân lý (Moralität)* theo trường phái Kant đi trước nghiên cứu về *đời sống đạo đức (Sittlichkeit)*. Nhưng thứ tự này tương ứng với thứ tự lô-gíc của chúng (hay, trong *HTHTT*, tương ứng với thứ tự chúng xuất hiện đối với độc giả của Rousseau và Kant), chứ không phải thứ tự xuất hiện của chúng trong LỊCH SỬ. Về phương diện lịch sử, *đời sống đạo đức (Sittlichkeit)* của thành quốc Hy Lạp đi trước sự xuất hiện của luân lý cá nhân chủ nghĩa. (Thành quốc Hy Lạp không phải là hình thái chính trị đầu tiên trong lịch sử: đi trước nó là vô số xã hội phương Đông phi-cá nhân chủ nghĩa, và trong *MH*, Hegel cho rằng thần thoại Hy Lạp cho thấy sự ra đời của văn minh Hy Lạp là từ các xã hội ấy và từ sự chế ngự các sức mạnh tự nhiên mà chúng đại diện. Theo quan niệm của Hegel, *đời sống đạo đức* của người Hy Lạp, ít nhất là vào lúc đầu, là sự hài hòa hoàn toàn giữa cá nhân và xã hội của mình. Cá nhân không thể nói: “làm điều này điều nọ là vi phạm các

giá trị của tập tục, nhưng có thể vẫn đúng về mặt luân lý”, hay “việc ấy là đáng làm, vì nó có lợi riêng cho tôi”. (Nghiên cứu của Hegel, dù được lý tưởng hóa, nhưng không phải là sai hẳn, qua câu chuyện về Alcibiades, người Athen thế kỷ V TCN, đã bị mọi người chỉ trích vì có riêng một bộ sưu tập nghệ thuật). Luân lý cá nhân không có chỗ trong một cộng đồng như vậy, và thường được Hegel gọi là “BẢN THỂ đạo đức”. Các thành viên của nó có sự TỰ DO khách quan, chứ không có sự tự do chủ quan.

Hegel đưa ra nhiều lý do cho sự sụp đổ của *đời sống đạo đức (Sittlichkeit)* Hy Lạp:

1. Trong *HTHTT*, nó được quy cho sự xung đột không thể giải quyết, được miêu tả đặc biệt sinh động trong bi kịch *Antigone* của Sophocles, giữa luật lệ của các vị thần ở thế giới bên dưới [cõi âm], chi phối GIA ĐÌNH và do phụ nữ cai quản, với luật lệ của các vị thần trên đỉnh Olympia, vốn chi phối quyền lực NHÀ NƯỚC và do nam giới cai quản. (Vua Creon cấm chôn người anh trai phản bội của Antigone, nhưng cô có bốn phận phải chôn cất anh mình). Xung đột này ban đầu không phải là giữa cá nhân và nhà nước, mà là giữa các phương diện khác nhau của đời sống đạo đức; nhưng, theo quan niệm của Hegel, những đòi hỏi xung đột nhau đối với cá nhân sẽ mở đường cho chủ nghĩa cá nhân.

2. Hegel thường gán một vai trò trung tâm trong sự sụp đổ của *đời sống đạo đức* Hy Lạp cho việc Socrates tra hỏi các giá trị tập tục. Ông xem *Cộng hòa* của Plato không phải là một LÝ TƯỞNG, mà là một nỗ lực vô vọng nhằm khôi phục lại *đời sống đạo đức* hài hòa.

3. Những cuộc chinh phục của Alexander Đại đế và của các hoàng đế La Mã tạo nên những xã hội ngày càng rộng lớn hơn, mà các thần dân của những xã hội này chắc chắn là xa cách với những người cai trị của họ và phải quay trở lại dựa vào các nguồn lực của riêng mình.

Đời sống đạo đức theo nghĩa của người Hy Lạp là bất khả phục hồi. Nhưng theo nghĩa rộng, bất kỳ xã hội ổn định nào cũng cần *đời sống đạo đức*, tức một hệ thống các quy phạm tập tục được các thành viên của nó chấp nhận. *Luân lý (Moralität)* có lý tính tiên giả định các quy phạm như thế, nếu nó muốn có nội dung xác định nào đó, và chỉ riêng tính tư lợi không thôi thì sẽ không gắn kết xã hội với nhau lại. (Về mặt xã hội, cách cư xử thích hợp không thể được đảm bảo chỉ bằng SỨC MẠNH, trừ phi những người nắm giữ quyền lực ít ra cũng được thúc đẩy và hướng dẫn bởi *đời sống đạo đức*). Nhưng *đời sống đạo đức* hiện đại phải điều hòa TÍNH CHỦ QUAN luân lý với TÍNH ĐẶC THÙ tư lợi, vốn do sự can thiệp của lịch sử làm nảy sinh. Vậy nên, nó khác với phiên bản cổ đại về ba phương diện. *Thứ nhất*, giống như *đời sống đạo đức* cổ đại, nó bao hàm gia đình và nhà nước. Nhưng bây giờ, nó còn có thêm XÃ HỘI DÂN SỰ, một lĩnh vực hoạt động kinh tế tự tư tự lợi do nhà nước giám sát, nhưng có sự độc lập đáng kể so với đời sống kinh tế cổ đại. *Thứ hai*, nó đảm bảo các QUYỀN cá nhân, chẳng hạn như quyền lựa chọn bạn đời và sự nghiệp. (Hegel suy luận một cách sai lầm, từ lối đọc Plato của ông, rằng những quyền này bị phủ nhận đối với hầu hết người Hy Lạp). *Thứ ba*, khác với người Hy Lạp, thành viên có giáo dục của một nhà nước hiện đại không chấp nhận một cách không-phản-tư các quy phạm và định chế của xã hội mình. Họ chấp nhận chúng là vì họ đã phản tư về sự biện minh thuần lý cho chúng. (Việc đưa ra một sự biện minh như vậy là mục đích trung tâm của triết học Hegel). Do đó, *đời sống đạo đức* hiện đại dành không gian cho CHỦ THỂ, cũng như cho bản thể, và cho sự tự do chủ quan, cũng như cho sự tự do khách quan.

Nguyễn Văn Sương dịch

Đối tượng [Đức: Gegenstand; Anh: object] → Xem: Khách thể/Đối tượng/Khách quan (sự, tính, cái) [Đức: Objekt und Objektivität; Anh: object and objectivity]

Đồng nhất, Khác biệt và tính Khác/Tồn tại-khác [Đức: Identität, Differenz und Andersheit; Anh: identity, difference and otherness]

Những chữ tiếng Đức thông thường dùng để chỉ “sự đồng nhất” là *derselbe, dieselbe, dasselbe*. Những chữ này biểu thị sự đồng nhất về số lượng lẫn về chất lượng. (Giống như tiếng Anh, tiếng Đức cũng dùng những cách nói quanh co, chẳng hạn *ein und derselbe/Anh: one and the same* [cùng một thứ] để phân biệt sự giống nhau về số lượng và chất lượng). Tương phản với những chữ trên là *ander* (khác), chữ này được dùng chỉ sự khác nhau cả về số lượng lẫn về chất lượng. Hegel thường dùng *derselbe*, v.v., nhưng không bàn về nó trong Lô-gíc học. Ông bàn về tính khác về chất dưới đề mục “TỒN TẠI-HIỆN CÓ”, ở đó “cái khác” là tương phản với “cái gì đó” (*das Etwas*), và tính khác về số lượng dưới đề mục “tồn tại-CHO MÌNH”, ở đó “cái khác” là tương phản với “cái Một” (*das Eins*). Nhưng “cái khác” và “tính khác/tồn tại khác” (*Anderssein*) là quan trọng xuyên suốt trong Lô-gíc học và hệ thống của ông xét như toàn bộ, chẳng hạn TỰ-Ý-THỨC và TỰ DO cốt yếu là ở việc vượt qua tính khác.

Nghiên cứu chính của Hegel về sự đồng nhất là trong “Học thuyết về BẢN CHẤT” trong *KHLG*. Ở đó, ông du nhập [khái niệm] *Identität* (từ chữ La-tinh *idem*, “đồng nhất/cùng một thứ”) cùng với tính từ “*identisch*”. Từ này biểu thị chủ yếu sự đồng nhất về số lượng, dù trong tay của Hegel, chữ này còn được dùng để chỉ sự giống nhau về chất, vì theo ông chính sự phân biệt giữa sự đồng nhất về số lượng và sự đồng nhất về chất lượng là có vấn đề và khó nắm bắt. Hegel thường thích dùng chữ *Einheit* (sự thống nhất, nhất thể, từ chữ *ein* [một] và cũng là mạo từ bất định), vì ông muốn liên hệ *Identität* với sự đồng nhất TRỪU TƯỢNG của GIÁC TÍNH. Tương phản chính với *Identität* là *Unterschied*, một chữ chung nhất để chỉ “sự khác biệt/sự phân biệt” (thường dịch sang tiếng Anh là *difference* hay

distinction). Chữ này đến từ động từ *unterscheiden* (phân biệt, biện biệt) vốn xuất phát từ động từ *scheiden* (tách biệt, phân chia, v.v.). Vì chữ này có hình thức phản thân là *sich unterscheiden* (dị biệt hóa, nghĩa đen là tự phân biệt hay tự-dị-biệt chính mình), Hegel xem *Unterschied* [khác biệt] như kết quả của một tiến trình tự-dị-biệt-hóa. Do đó, khác biệt có thể biểu thị sự khác biệt về số lượng hoặc sự khác biệt về chất. Hegel phân biệt *Unterschied* với những chữ đồng nghĩa như *verschieden* (khác nhau) và *Verschiedenheit* (sự khác nhau). Những chữ này cũng bắt nguồn từ động từ *scheiden*, nhưng động từ gần nghĩa với chúng là *verscheiden* lúc ấy chỉ còn nghĩa là “qua đời, mất đi” (*scheiden* còn có nghĩa “đi khỏi”, chẳng hạn: “qua đời”). Vì thế *Verschiedenheit* mang hơi hướng thụ động hơn *Unterschied*; nó không hàm nghĩa về sự tự-dị-biệt-hóa chủ động. Nó gợi ra sự khác biệt về chất, chứ không chỉ đơn giản là sự khác biệt về lượng.

Đôi khi Hegel dùng chữ phái sinh từ tiếng La-tinh *Differenz* [sự khác biệt]. Chữ này chủ động hơn *Verschiedenheit*, vì nó cho ra đời động từ *differenzieren* (dị biệt hóa) và tương phản với *indifferent*, giống như từ tương đương trong tiếng Anh, có hơi hướng của việc “không tạo ra hay không biện biệt sự khác biệt (quan trọng) nào”. Vì thế *Differenz* biểu thị một sự khác biệt vốn tạo ra khác biệt, chủ yếu là đối với những cái đã được dị biệt hóa. Chữ Đức thông thường dùng để chỉ “*indifferent*” (cả theo nghĩa trong câu “không phân biệt là nó thế này hay thế kia...” và trong câu “tôi dửng dưng...” là *gleichgültig* (nghĩa đen là “có giá trị hiệu lực như nhau”). Đặc điểm phân biệt của *Verschiedenheit*, theo Hegel, là ở chỗ những đơn vị khác nhau là dửng dưng (*gleichgültig*) đối với sự khác biệt giữa chúng. Điều này dẫn ông đến chỗ xem xét chữ *gleich* (ngang bằng nhau, như nhau). Chữ này cũng biểu đạt sự dửng dưng/không phân biệt, như trong câu “đối với tôi thì cũng như nhau thôi”, nhưng nó chủ yếu biểu thị sự ngang bằng nhau hay đồng nhất về chất của hai hay nhiều vật, hoặc ít ra những vật ấy là còn nhiều hơn là xấp xỉ giống nhau (*ähnlich*). (*Gleichheit* (sự như nhau) và *gleich* (như nhau) còn được dùng để chỉ “sự bình đẳng” chính trị và bình đẳng của con người). *Gleich* cho ra đời động từ *gleichen* (làm bằng

nhau, như nhau), nhưng có ý nghĩa hơn với Hegel là động từ *vergleichen* (so sánh, ví). Nếu các đơn vị khác nhau là dừng dừng [có giá trị hiệu lực như nhau] đối với sự khác nhau, sự giống nhau và không-giống-nhau của chúng, thì sự khác nhau, v.v. là do một người quan sát bên ngoài đang *so sánh* chúng gán cho chúng. Nhưng không phải mọi sự khác biệt giữa các vật đều thuộc loại này: chẳng hạn, loài vật, tôn giáo và các đảng phái chính trị tự-dị-biệt-hóa với nhau một cách chủ động. Vì thế sự PHÂN LOẠI các loài vật không đòi hỏi sự so sánh bên ngoài nào, nhưng đòi hỏi sự ghi lại những phương cách các loài tự dị biệt hóa bản thân chúng. Những khác biệt trong những trường hợp như thế không phải không đáng kể nhưng cũng không quá lớn: chúng là những khác biệt về loài dựa trên cơ sở là sự đồng nhất về giống. Đây là một sự phân biệt NHẤT ĐỊNH (*bestimmter Unterschied*). Rốt cục điều này sẽ được nâng lên thành sự ĐỐI LẬP: mỗi cái đối lập (chẳng hạn cực bắc và cực nam) về bản chất là phụ thuộc vào nhau, và vì thế quay trở lại một loại hình của sự đồng nhất.

Trong nghiên cứu này, Hegel nghĩ đến ba vấn đề sau:

1. Các “QUY LUẬT tư duy” của Lô-gíc học hình thức, nhất là luật đồng nhất (“Mọi vật đều đồng nhất với chính mình hay $A = A$ ”), và luật *Verschiedenheit* hay luật về sự đồng nhất của những cái không thể biện biệt của Leibniz (“Mọi vật đều khác biệt về chất với vật khác” hay “không có hai vật giống nhau hoàn toàn”).

2. Các học thuyết thần học và siêu hình học về sự đồng nhất hay sự thống nhất [nhất thể] của thế giới: chẳng hạn học thuyết Plato-mới cho rằng thế giới đa dạng lưu xuất từ một nhất thể nguyên thủy; định đề của Schelling về một sự đồng nhất trung tính hay sự bất-phân-biệt nằm bên dưới tự nhiên và tinh thần, và thuyết phiếm thần hay quan niệm rằng THƯỢNG ĐẾ là đồng nhất với thế giới.

3. Sự phân loại khoa học về loài, giống, các yếu tố hóa học, v.v.

1. Hegel không thích sự đồng nhất trừu tượng của Lô-gíc học truyền thống và luật đồng nhất. Một số phản bác của ông về điều này (chẳng hạn rằng nó giới hạn ta vào những phát biểu thuộc kiểu “hành tinh là hành tinh” và rằng một yêu sách về sự đồng nhất thuộc dạng “ $A=A$ ” hay “ $A=B$ ” *ipso facto* (tự bản thân sự việc) là gồm hai thực thể (tức là hai kí hiệu ngôn ngữ học)) đã bị hiểu sai. Những phản bác cơ bản của ông là như sau:

a) Ông gặp khó khăn trong việc không biết làm thế nào một vật có thể có một QUAN HỆ (*Beziehung*) với chính mình mà không qua đó tự nhân đôi chính mình. Chữ tiếng Đức để chỉ “được quan hệ (với)” là động từ phản thân *sich beziehen (auf)* (áp dụng, quan hệ với), vốn gợi ý đến sự tự-quan-hệ chủ động mà không có chữ tương đương trong tiếng Anh, là một tác nhân cho khó khăn ấy. Một tác nhân khác là mô hình hay hệ hình (paradigm) của sự tự đồng nhất đối với Hegel và các nhà duy tâm Đức khác chính là sự đồng nhất của cái Tôi, tức Tôi = Tôi, vốn có vẻ bao hàm một loại tự-nhân-đôi chính mình.

b) Ông xem yêu sách rằng một vật là tự đồng nhất một cách trừu tượng có nghĩa là nó hoàn toàn tự khép kín và không chứa đựng sự tự-dị-biệt-hóa bên trong nào cả. Tuy nhiên, một vật thuộc loại này ắt hoàn toàn trống rỗng và vô-quy-định. Chỉ bằng cách tự-quan-hệ với những vật khác một cách chủ động và tự-dị-biệt-hóa chính mình với những vật khác, và trong quá trình tự-dị-biệt-hóa mình với chính mình, thì một thực thể mới có được một bản tính nhất định. Một lần nữa, mô hình lại là cái Tôi: Tôi = Tôi xét như là cái Tôi là trống rỗng; nó có được nội dung bằng cách quay trở lại với chính mình từ cái khác.

Hegel cũng phản bác luật về *Verschiedenheit* [sự khác nhau] trong chừng mực nó xem sự khác nhau chỉ là dừng dừng đối với các hạn từ khác nhau chứ không như kết quả của sự tự-dị-biệt-hóa chủ động.

2. Các học thuyết thần học và siêu hình học về sự thống nhất đòi hỏi nhiều hơn là sự đồng nhất trừu tượng và sự khác biệt trừu tượng của giác

tính. Chúng đòi hỏi một loại đồng nhất hay thống nhất [nhất thể] vốn tự dị biệt hóa thành tính số nhiều [đa thể], hoặc một loại đồng nhất cho phép ta không chỉ đơn giản nói rằng Thượng Đế là đồng nhất hoàn toàn hoặc tách biệt hoàn toàn với thế giới, mà còn nói được rằng Ngài quan hệ với nó bằng một sự đồng nhất-trong-sự khác biệt đang tự phát triển. Những gì Hegel tâm niệm không phải sự đồng nhất được gán cho một thực thể được mô tả một cách khác biệt (chẳng hạn “Cicero = Tully”) hay sự đồng nhất qua thời gian (chẳng hạn “Octavian = Augustus”), cho bằng sự đồng nhất của các thực thể hoàn toàn thuộc về những cấp độ bản thể học riêng biệt (chẳng hạn “Linh hồn = Cơ thể” hay “Tinh thần = Bộ não”). Loại đồng nhất này chứa đựng sự PHỦ ĐỊNH, và Hegel thường nói về nó như “sự thống nhất phủ định”.

3. Quan niệm của Hegel về sự phân loại trong các khoa học thường nghiệm và nhất là cả trong hệ thống của ông, chứa đựng một sự đồng nhất hay thống nhất vốn tự-dị-biệt-hóa chính mình và một sự khác biệt như là kết quả của sự tự-dị-biệt-hóa ấy. Trong Lô-gíc học, nghiên cứu của ông về sự đồng nhất, khác biệt, v.v. là điển hình cho tiến trình phân loại như thế. Chẳng hạn, khái niệm về sự đồng nhất tiến lên một cách BIỆN CHỨNG thành khái niệm về *Unterschied* [Khác biệt] và vì thế không tách biệt hoàn toàn cũng không đồng nhất hoàn toàn với nó.

Hoàng Phú Phương dịch

G

Gia đình và Phụ nữ [Đức: Familie und Frauen; Anh: family and women]

Familie [gia đình] xuất hiện trong thế kỷ XVI từ chữ La-tinh *familia*, vốn sinh ra từ chữ *famulus* (“người hầu”), và vì thế có nghĩa nguyên thủy là “những người hầu trong nhà” của ai đó, nhưng đã đi đến chỗ chỉ toàn bộ hộ gia đình, gồm cả người tự do và người nô lệ, đặt dưới sự giám hộ của *pater familias* [người chủ của gia đình]. Vào thời của Hegel, cũng như ngày nay, *Familie* có nghĩa (1) một “cộng đồng gồm cha mẹ và con cái”, nhưng cũng có nghĩa (2) một “nhóm họ hàng” rộng hơn, có quan hệ huyết thống. Nhưng đối với Hegel, nghĩa có liên quan là nghĩa (1).

Hegel cho rằng gia đình là lĩnh vực của phụ nữ, và rằng phụ nữ phải bị loại trừ khỏi các hoạt động gắn với XÃ HỘI DÂN SỰ và NHÀ NƯỚC. Quan niệm này được hầu hết các triết gia trong thời đại Hegel và trước ông chia sẻ. Ngoại lệ quan trọng nhất là Plato, người khẳng định, trong tác phẩm *Cộng hòa*, rằng gia đình phải bị xóa bỏ (ít nhất là đối với tầng lớp những chiến binh hay người cai trị) và rằng phụ nữ nên nhận được cùng sự GIÁO DỤC giống như nam giới và được nâng lên địa vị của chiến binh, nếu họ chứng tỏ là thích hợp. (Ông không tin rằng họ chắc chắn là thích hợp giống như nam giới). Trong *LSTH*, Hegel bàn về việc xóa bỏ gia đình, nhưng bỏ qua các quan điểm của Plato về phụ nữ. Các nhà Plato-mới có cả vài phụ nữ trong số các môn đồ của họ, đặc biệt là Hypatia (con gái của nhà toán học Theon), vốn đã giảng triết học tại Alexandria và tương truyền là bị một đám đông Kitô giáo xé xác. (Bà là chủ đề cuốn tiểu thuyết *Hypatia* của Charles Kingsley). Hegel không nhắc đến Hypatia, điều không đáng ngạc nhiên, vì ta không biết gì về các học thuyết của riêng bà. Người phụ nữ duy nhất mà ông nhắc đến (trong *MH*) như là đã mang lại một đóng góp văn hóa có ý nghĩa là nữ thi sĩ trữ tình Sappho.

Đại Cách mạng Pháp tạo ra một mối quan tâm đến các QUYỀN của phụ nữ. Nhà cách mạng Condorcet đã viết một luận văn về *De l'admission des femmes au droit de cité* (1790). Nhưng nhà tự do chủ nghĩa là Krug, giống như Hegel, gắn phụ nữ với tình cảm, xúc cảm và bản năng, hơn là với lý tính hay hiểu biết, và do đó xem vị trí của họ là ở trong nhà, nuôi nấng và dạy dỗ con cái. Phụ nữ phải có các quyền con người (*Menschenrechte*), nhưng không có các quyền dân sự hay quyền công dân (*Bürgerrechte*). Khác với Plato, Krug nhắc đến ba người bất đồng ý kiến đương thời: (1) Mary Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Woman* (1792, được dịch sang tiếng Đức năm 1793 - 4); (2) G. F. C. Weissenborn, vốn đã dịch cuốn trên của Mary Wollstonecraft và viết *Letters on the Civil Independence of Women* (1806); và (3) Wm. Thomson, *Appeal of one half of the human race, Women, against the pretensions of the other half, Men, to retain them in political, and thence in civil and domestic slavery* (1825). Hegel không nhắc đến cuốn nào trong số chúng. Những tác phẩm khác được Krug liệt kê, kể cả cuốn *The Emancipation of Woman, considered from the standpoint of Psychology* (1836) của người theo phái Hegel là Karl Rosenkranz, xuất hiện sau khi Hegel mất.

Phụ nữ đã giành được mức độ lớn về giải phóng xã hội và giới tính ở nước Đức cuối thế kỷ XVIII và đầu thế kỷ XIX, đặc biệt trong trường phái lãng mạn. (Cuốn *Gespräch über die Poesie* [Trò chuyện về thi ca] của F. Schlegel (1799 - 1800) cho thấy điều gì đó về vai trò trí tuệ của phụ nữ trong trường phái này). Nhưng các nhà lãng mạn nhấn mạnh vào tình yêu hơn là các quyền dân sự, và tin rằng hôn nhân mất đi ý nghĩa của nó khi không còn tình yêu. Quan niệm này được thể hiện trong tiểu thuyết *Lucinde* (1799) của F. Schlegel và cuốn *Vertraute Briefe über die Lucinde* [Những bức thư riêng về Lucinde] (1800), được viết để bảo vệ cho Schlegel (cf. *HTHTT*, §164A.). Trong *THTT*, Hegel chịu ảnh hưởng bởi quan niệm của các nhà lãng mạn về tình yêu và ý nghĩa toàn vũ trụ mà họ quy cho tình yêu. Nhưng các tác phẩm về sau của ông đặt tình yêu bên dưới lý tính: hôn nhân khởi đầu từ tình yêu, nhưng như là một định chế xã hội, hợp lý tính

nên nó vượt qua và tồn tại lâu hơn những bất tất của đam mê (THPQ, §§162 và tiếp).

Hegel xem xét phụ nữ và gia đình trong hai văn cảnh chính:

1. *HTHTT*, VI.A.a, dưới đề mục TINH THẦN, xem xét ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC của người Hy Lạp như là được phản ánh trong bi kịch Hy Lạp, nhất là trong vở kịch ưa thích của Hegel, đó là vở *Antigone* của Sophocles. Xã hội Hy Lạp, theo quan niệm của Hegel, bị chi phối bởi hai loại luật:

(a) LUẬT bất thành văn của các thần linh “cõi âm” hay luật trời, vốn “không phải là luật của hôm qua hay hôm nay, nhưng là mãi mãi, dù ta không biết nó đến từ đâu” (Hegel thường trích dẫn lời của *Antigone*). Đây là luật thiêng liêng của gia đình, gắn kết người sống với người chết. Nó quy định rằng phải “tinh thần hóa” cái CHẾT bằng những nghi lễ chôn cất thích hợp. Việc tuân thủ luật này, và việc giữ an toàn cho gia đình nói chung, được quy cho phụ nữ. (Trong thực tế, trong những người Athen của Sophocles, việc chôn cất người chết, đặc biệt là chết vì chiến tranh, không đơn giản là một mối quan tâm riêng tư, gia đình).

(b) Luật công khai của con người hay luật của nhà nước, được chuẩn thuận bởi những vị thần Olympia. Luật này được quy định cho nam giới, trong trường hợp này, cho người cai trị, tức Creon, vốn đã cấm *Antigone* chôn cất người anh trai phiến loạn, tức *Polyneikes*.

Không luật nào cao hơn luật nào. Do đó nảy sinh xung đột bi kịch.

Cả Hegel lẫn khán giả Hy Lạp của Sophocles đều không xem đây là một xung đột giữa nhà nước và CÁ NHÂN. Theo quan niệm của Hegel, nó chính là một xung đột giữa các lực lượng, được đại diện bằng các cá nhân: chủ nghĩa cá nhân chỉ xuất hiện muộn hơn nhiều, phần nào như là kết quả của các xung đột như vậy. Lý giải của ông về vở kịch này gây tranh cãi, nhưng nó đáng ca ngợi vì việc xem xét nghiêm túc vị thế của Creon, cũng

như của Antigone. (Creon không đơn giản là một bạo chúa, nhưng là một chính khách đang nỗ lực vẫn hồi trật tự mà đời sống văn minh phụ thuộc vào đó).

2. Trong *THPQ* §§158-81, gia đình được xem là giai đoạn đầu tiên, trực tiếp của đời sống đạo đức, vốn sẽ **VƯỢT BỎ** các đòi hỏi thô sơ, cảm tính trong định chế hôn nhân và chuẩn bị cho cá nhân tham gia vào đời sống dân sự và nhà nước. Gia đình là lĩnh vực của phụ nữ, “có vận mệnh mang tính bản thể của mình ở trong gia đình, và tâm thế đạo đức của người phụ nữ là sự *hiếu nghĩa*” (§166).

Quan niệm của Hegel về mối quan hệ chồng - vợ đôi khi được gắn với nghiên cứu của ông về quan hệ giữa chủ và nô trong *HTHTT*, IV.A., ngụ ý rằng Hegel xem vợ là nô lệ hay người hầu của chồng, và có lẽ rằng người vợ, giống như nô lệ, có thể tìm thấy hạnh phúc và tự do trong việc phục vụ chồng. Sự liên tưởng này, cùng với bất kỳ kết luận nào được rút ra từ nó, đều không chính xác:

(1) Công việc phục dịch trong gia đình là rất rộng trong thời đại của Hegel, và phụ nữ thuộc tầng lớp của Hegel không bị đòi hỏi phải làm việc trong nhà: “Antigone không tự mình giặt giũ” (W. H. Walsh).

(2) Sự khác biệt của quan hệ chồng - vợ với mối quan hệ giữa ông chủ - người hầu truy nguyên đến tận Aristoteles; ông xem sự “cai trị” của người chồng trên người vợ là giống sự cai trị của một người công dân trên các đồng bào của anh ta, và vì thế hoàn toàn khác với sự cai trị “chuyên chế” của chủ nô trên nô lệ. Không có bằng chứng rằng Hegel chuẩn thuận một sự từ bỏ hoàn toàn khỏi truyền thống này.

(3) Tiếng Đức, giống tiếng Hy Lạp và La-tinh, có hai từ cho chữ “man” trong tiếng Anh [người/đàn ông]: *Mensch*, vốn áp dụng vào tất cả mọi người, và *Mann*, vừa có nghĩa “nam giới trưởng thành” lẫn “người chồng”. Nhưng tiếng Đức cho chữ “Ông, Ngài, quý Ngài”, là chữ *Herr*,

cũng có nghĩa là “chúa công, ông chủ”. Nhưng việc Ông (*Herr*) Hegel cũng là ông chủ (*Herr*) của gia đình không dẫn đến việc ông là ông chủ của Bà Hegel. Chủ/chúa công của một điền trang không sai khiến vợ của mình. Địa vị của ông ấy phản chiếu nơi bà vợ và bà vợ là bà chủ của điền trang. *Herr*, giống như nhiều chỗ khác, có vài sự tương phản: với tư cách là “ông chủ”, nó tương phản với *Knecht* hay *Diener* (“nô lệ, người hầu”); với tư cách là “Ông”, nó tương phản với *Frau* (“Bà”, nhưng cũng có nghĩa là “phụ nữ, người vợ”); và với tư cách là “Quý Ông”, nó tương ứng với *Dame* đáng trọng tương đương (“Quý Bà”).

(4) Antigone, người phụ nữ lý tưởng của Hegel, không phải là nô lệ hay người hầu của ai cả. Hegel quen biết một vài phụ nữ có trí tuệ và tích cực về mặt xã hội (kể cả nữ tiểu thuyết gia là Caroline Paulus), nhưng ông có lẽ sẽ không ủng hộ một Antigone hiện đại, vì tin rằng hành xử như vậy (giống hành vi có thể so sánh được với nam giới) là thích hợp với thời cổ đại, thời đại anh hùng, nhưng không thích hợp với nhà nước tư sản hiện đại.

A. W. Wood lập luận có lý rằng việc loại bỏ phụ nữ (và nông dân) khỏi đời sống công cộng là một triệu chứng của sự xung đột giữa ba ý tưởng được Hegel tán đồng:

(1) Đời sống xã hội đòi hỏi BẢN THỂ cũng như TÍNH CHỦ THỂ và sự PHẢN TƯ. Nhưng các nguyên tắc ấy có thể được hòa giải chỉ khi chúng được dành cho những người khác nhau, lần lượt là cho phụ nữ và nam giới.

(2) Trong thế giới hiện đại, ta không thể hiện thực hóa hoàn toàn bản tính con người của ta nếu không có TỰ DO chủ quan, tức nếu không có việc trở thành một NHÂN THÂN và một CHỦ THỂ trong xã hội dân sự.

(3) Tất cả các cá nhân con người đều là các nhân thân và các chủ thể (*Hegel's Ethical Thought* [Tư tưởng đạo đức của Hegel], tr. 245f).

Wood đề xuất rằng, trong khi nguyên tắc bản thể (“nền tảng của cái đạo đức trong tình cảm, tâm thế, và các quan hệ cá nhân”) và nguyên tắc phản tư đều là thiết yếu với lý thuyết của Hegel, (1) có thể được điều chỉnh để cho sự hòa giải của chúng có thể được thực hiện không chỉ bằng cách quy những tính chất ấy cho các nhóm khác nhau, chẳng hạn cho các giới tính, mà còn dễ chấp nhận hơn bằng sự hội nhập của chúng “bên trong mỗi nhân cách con người” (tr. 246). Theo Wood, điều này có thể khó khăn trong thực hành, nhưng khả hữu về mặt nguyên tắc, vì ai ai cũng không ngừng có tính phản tư và tính chủ thể. Triết gia và chính trị gia không những sinh ra từ bản thể khi còn là một đứa trẻ và, theo Hegel, quay trở lại nó trong cái CHẾT, họ còn thường quay trở lại bản thể trong buổi chiều xế bóng. Do đó thật khó để thấy tại sao người ta lại chỉ duy nhất cần đến tính bản thể mà thôi.

Trần Thị Ngân Hà dịch

Giác tính [Đức: Verstand; Anh: understanding] → Xem: Lý tính và Giác tính [Đức: Vernunft und Verstand; Anh: reason and understanding]

H

Hành động, Hành vi/Việc đã làm và Trách nhiệm/Lỗi [Đức: Handlung, Tat und Schuld; Anh: action, deed and responsibility]

Con người, và cả những thực thể không phải người, luôn hành động và phản ứng đối với nhau và đều hoạt động tích cực theo nhiều cách khác nhau. Đối với từ “*hoạt động tích cực*” và “*sự hoạt động*” trong nghĩa rộng này, Hegel dùng các từ *tätig* (Anh: “*active*”) và *Tätigkeit* (Anh: “*activity*”). Từ quen thuộc để chỉ hành động của con người là *Handlung* (Anh: “*action*”), từ động từ *handeln* (“*hành động*”; Anh: “*to act*”) (nghĩa đen là “*nắm lấy*” hay “*nắm bằng tay*”). Hegel thường xét hành động trong văn cảnh của TINH THẦN khách quan, và, chuyên biệt hơn, của LUÂN LÝ. Hành động, nhất là hành động luân lý, được xem như là nỗ lực của Ý CHÍ để tự hiện thực hóa một cách thích hợp với tính PHỔ BIẾN cơ bản của nó.

Một hành động tiền-giả-định một môi trường bên ngoài độc lập với ý chí của tôi và tôi có một tri thức không hoàn chỉnh về môi trường ấy. Chẳng hạn, giả định rằng tôi cần ánh sáng khi ở trong một khu rừng, tôi đốt một đám cỏ, nhưng rồi lửa lan ra và cả khu rừng lẫn một ngôi làng bên cạnh bị cháy rụi. Trong thuật ngữ của Hegel, việc đốt đồng cỏ là *Vorsatz*, tức *chủ ý* của tôi. Còn việc khu rừng và ngôi làng bị cháy, cùng với tất cả những hệ quả, chính là *việc đã làm* (*Tat*/Anh: *deed*) của tôi, cho dù những hệ quả ấy được dự kiến hay không. Thế nhưng, bao nhiêu phần trong việc đã làm của tôi bị quy thành *trách nhiệm* hay *lỗi* (*Schuld*) của tôi và được xem như là *hành động của tôi* (*Handlung*)? Việc cháy khu rừng và ngôi làng hoặc chỉ là việc đốt đồng cỏ? Quan niệm thứ nhất cho rằng hành động của tôi gắn liền với việc thực hiện *chủ ý* của tôi (*Vorsatz*/Anh: *design*), tức đốt đồng cỏ. Nhưng, điều ấy không thỏa đáng. Tôi ắt đã có thể dự kiến một sự liên kết rộng hơn (hay một phần nào đó), và cho dù tôi không hề dự kiến hay có ý định, tôi có thể (và phải) có ý thức về những hệ quả có thể xảy ra,

không phải là không thể tránh được của việc đốt đồng cỏ. Quan niệm thứ hai cho rằng tôi phải chịu trách nhiệm, rằng hành động của tôi bao hàm tất cả mọi hệ quả, rằng bộ phận của việc đã làm của tôi tương ứng với *dự kiến* của tôi (*Absicht/Anh: intention*). *Absicht* rút ra từ động từ *absehen* (nghĩa đen: “không nhìn”, “bỏ qua”), và, Hegel nói, nó “chứa đựng ý tưởng về một SỰ TRỪU TƯỢNG HÓA, hay như là hình thức của tính phổ biến, hay như là việc chọn ra một phương diện ĐẶC THÙ của sự vật CỤ THỂ” (*THPQ*, §119). Nghĩa là, khi quy một hành động có ý định vào cho một tác nhân, ta *không* quy toàn bộ việc đã làm với tất cả những đặc điểm và hệ quả đa tạp của nó, đồng thời ta cũng *không* chỉ quy hành vi cá biệt được thực hiện trong *chủ ý* (*Vorsatz*), trái lại, quy một số đặc điểm bản chất, “phổ biến” của việc đã làm trong dự kiến của tác nhân: “phóng hỏa” hay “đốt rừng” - một sự mô tả có tính phổ biến vừa theo nghĩa rằng nó có thể được áp dụng cho nhiều hành động không xác định, được thực hiện vào nhiều dịp khác nhau và theo nghĩa rằng, vào một dịp nhất định, nó bao hàm một tính đa tạp của những sự cố chứ không đơn giản chỉ là việc thực hiện chủ ý (*Vorsatz*) của tác nhân. Trong chừng mực tác nhân dự kiến hành động của mình, người ấy ắt phải xem hành động như là việc góp phần vào sự *an lạc* (*Wohl/Anh: welfare*) của chính mình hay của những người khác, nhằm thỏa mãn những nhu cầu, lợi ích hay mục đích; và Hegel xem sự thỏa mãn như thế cũng là một bộ phận bản chất ngay cả trong những hành động vốn không chủ yếu được nó thúc đẩy (Hegel khinh miệt những nỗ lực nào vạch trần những động cơ vị kỷ đằng sau những việc làm vĩ đại và những nhân vật vĩ đại, và rất thích câu nói sau đây: “không có ai là một anh hùng trước mắt kẻ bồi phòng - không phải vì ông ta không phải là một người anh hùng, mà vì kẻ bồi phòng chỉ là một kẻ bồi phòng”).

Tuy nhiên, dự kiến và sự an lạc không mang lại sự hướng dẫn thích hợp cho việc thực hiện hay cho việc đánh giá các hành động. *Bất kỳ* hành động nào cũng có thể được biện minh bằng dự kiến và sự an lạc của tác nhân: chẳng hạn, đốt một khu rừng bởi tôi muốn nấu xúc xích hoặc để khai hoang. Kể cả an lạc hay phúc lợi của những người khác, thậm chí của *mọi*

người khác, cũng không cải thiện được bao nhiêu: “khi Thánh Crispil ăn cắp da để đóng giày cho người nghèo, hành động của ông là có tính luân lý, nhưng vẫn là sai trái và vì thế, không thể chấp nhận được”. Và “quả là một trong những sai lầm ngớ ngẩn, quen thuộc nhất của tư duy trừu tượng là làm cho những quyền riêng tư và sự an lạc riêng tư được xem như là *tuyệt đối*, đối lập lại với tính phổ biến của nhà nước” (THPQ, §126).

Mặc dù Hegel chuyển từ dự kiến và sự an lạc sang việc nghiên cứu về cái thiện, nghĩa là *luân lý cá nhân* như đã được Kant và những người kế tục phác họa, Hegel vẫn cảm thấy rằng cái thiện ấy cũng không mang lại giải pháp cho vấn đề hành động và đánh giá hành động. Bởi lẽ, “cái nhìn luân lý về thế giới” cũng cho phép biện minh bất kỳ hành vi nào, bao lâu nó là kết quả từ một ý định tốt hay từ một “tấm lòng tốt”. Hegel cho rằng chúng ta phải chịu trách nhiệm về rất nhiều, nếu không muốn nói là về tất cả, kể cả về những hệ quả không được dự kiến hay không có ý định của những hành động của ta, vì hành động nói chung tất yếu là việc chọn cơ may với một thực tại bên ngoài vốn không nằm hoàn toàn trong phạm vi quyền lực hay trong tri thức hay trong sự tiên liệu của con người (Hegel trích dẫn một ngôn ngữ xa xưa: “một hòn đá được ném đi là một hòn đá của quý”). Như thế, mặc dù Hegel thừa nhận rằng ta phải xét đến những ý định hay dự kiến của con người - ngày nay, ắt ta sẽ không xem Oedipus phạm lỗi và chịu trách nhiệm về tội giết cha và loạn luân -, nhưng quan điểm chung của ông là: “sự thật của ý định là bản thân việc đã làm”.

Một đặc điểm đáng chú ý của tư tưởng Hegel là xu hướng muốn đồng hóa hành động và sự NHẬN THỨC, đồng hóa tinh thần thực hành và tinh thần lý thuyết. Thoạt đầu ta quan niệm rằng hành động là hoàn toàn khác với nhận thức, bởi vì, trong khi nhận thức liên quan đến cái gì *đang là*, thì hành động lại được thúc đẩy bởi niềm tin rằng tôi PHẢI LÀM, nghĩa là, dù với bất cứ lý do gì, phải mang lại một sự thay đổi vào trong thực tại xa lạ, ở bên ngoài. Hegel tìm cách đả phá cách nhìn này về hành động. Môi trường trong đó tôi hành động thì nói chung đã được đúc khuôn bởi *những người*

khác, và chứa đựng hàng loạt những quy phạm và định chế hướng dẫn hành động của tôi, và hành động của tôi giúp bảo tồn hơn là thay đổi chúng - giống như việc tôi sử dụng một ngôn ngữ nói chung là để bảo tồn nó và chỉ thay đổi nó một cách có mức độ và ở ngoại vi. Theo cách nhìn của Hegel, việc những người khác cùng chia sẻ một môi trường ấy, cũng như thừa nhận, diễn giải và đáp ứng các hành động của tôi cũng là một đặc điểm bản chất của hành động (trong triết học Đức sau Kant nói chung, vấn đề “*người khác*” được xem xét theo chủ đề của triết học luân lý hơn là triết học lý thuyết). Do đó, ý niệm TUYỆT ĐỐI được xem như là “sự đồng nhất của những ý niệm lý thuyết và thực hành, nghĩa là sự đồng nhất của các ý niệm về “cái chân” hay cái đúng thật (nhận thức) và “cái thiện” (hoạt động luân lý), vốn đi trước ý niệm tuyệt đối trong Khoa học Lô-gíc.

Chính vì lý do đó (và cũng bởi hệ thống của Hegel là có tính lịch sử và hồi cố), Kierkegaard cho rằng HỆ THỐNG của Hegel loại bỏ một sự nghiên cứu đích thực về hành động, nhất là về những hành động đòi hỏi một sự quyết định không được quy định từ trước và có thể xung đột với những quy phạm và thực hành đã được chấp nhận rộng rãi: “hầu hết những nhà hệ thống hóa đều giống như một kẻ xây một tòa lâu đài vĩ đại, nhưng lại sinh sống trong một căn lều ở bên cạnh”. Hegel có thể tiếp thu những lựa chọn có tính ly khai với trật tự hiện tồn nơi các hình tượng nhân vật như Antigone và những việc làm có tính cách mạng của những cá nhân mang tầm vóc “lịch sử thế giới” như là Caesar, Alexander Đại đế và Napoleon, bởi họ đại diện một phương diện trong hệ thống giá trị của thời đại họ. Nhưng Hegel lại ít quan tâm đến việc tiếp thu những hành vi hoàn toàn độc đáo và không-lý-tính của một đức tin hay của một lối sống, như trong suy nghĩ của Kierkegaard. Theo cách nhìn của Hegel, một tác nhân hợp lý tính thì phải tương ứng với những quy phạm và định chế của xã hội mình đang sống cũng giống như một người nhận thức hợp lý tính thì phải phục tùng đối tượng của nhận thức.

Bùi Văn Nam Sơn dịch

Hành vi/Việc đã làm [Đức: Tat; Anh: deed] → Xem: Hành động, Hành vi/Việc đã làm và Trách nhiệm/Lỗi [Đức: Handlung, Tat und Schuld; Anh: action, deed and responsibility]

Hệ thống [Đức: System; Anh: system] → Xem: Khoa học và Hệ thống [Đức: Wissenschaft und System; Anh: science and system]

Hiện hữu (sự), Thực tại và Tồn tại-được quy định/Tồn tại nhất định/Tồn tại hiện có [Đức: Existenz, Realität und Dasein; Anh: existence, reality and determinate being]

Trong lĩnh vực này, tiếng Đức có rất nhiều từ. So với các triết gia tiền bối, Hegel đã nỗ lực hơn rất nhiều để phân biệt những từ ấy. Chữ chung nhất, theo quan niệm của Hegel, là *sein* (TỒN TẠI): chữ này rất ít mang gánh nặng bản thể học và áp dụng được cho mọi thứ. *Sein* và trạng từ *da* (đó, đây, v.v.) cho ra đời chữ *dasein* (có đó, hiện có, hiện hữu) và, ở thế kỷ XVII, cho ra danh động từ *das Dasein* (cái có đó, hiện diện, hiện hữu (nhất là trong không gian và thời gian)). *Dasein* được Leibniz và Wolff dùng để dịch chữ La-tinh *existentia*, tức sự hiện hữu của một vật, tương phản với tính cách của nó. Với Kant, *Dasein* là trái nghĩa với *Nichtsein* (Không-tồn-tại), và ông dùng nó để biểu thị sự hiện hữu của bất kỳ cái gì, kể cả Thượng Đế. (Hegel cũng thường dùng nó để biểu thị sự hiện hữu của THƯỢNG ĐẾ, nhưng đây hoặc là một sự nhượng bộ trước sự sử dụng truyền thống [của chữ này] hoặc hàm ý một sự tương phản đặc biệt với KHÁI NIỆM về THƯỢNG ĐẾ). Sự kết hợp kiểu Heidegger giữa *Dasein* và tồn tại của con người trong thời gian thành thạo cũng xuất hiện trong giai đoạn này, dù vậy nghĩa này không có nhiều ý nghĩa đối với Hegel cũng như các triết gia khác.

Chữ La-tinh *res* (vật) cho ra đời *realis* (thực tồn - có lẽ lần đầu xuất hiện là ở Abelard) và *realitas* (thực tại - Duns Scotus là người đầu tiên

dùng chữ này). Trong tiếng Đức, những chữ này được dịch thành *real*, với biến thể từ gốc tiếng Pháp là *reele*, và *Realität*. Giống như những từ tương đương trong tiếng Anh, ý nghĩa của những từ này phụ thuộc vào ngữ cảnh của chúng, nhất là dựa vào những từ tương phản với chúng. Những từ này chủ yếu tương phản với chữ *IDEAL* (hay *ideell*) và *Idealität*, theo nghĩa thông thường (chứ không phải theo nghĩa của Hegel), nghĩa là chỉ hiện diện trong tư tưởng hay trong tưởng tượng. Thế nhưng, trong triết học, chữ *ideale* hay *ideele Realität* được dùng để biểu thị sự hiện diện thực sự của cái gì đó trong tư tưởng, và, trong Hegel, biểu thị phương diện của TÍNH KHÁCH QUAN, vốn tương phản với thực tại BÊN NGOÀI (*äusserliche*), tương ứng [đích thực] với khái niệm. *Realität* thường được đánh đồng với “HIỆN THỰC” (*Wirklichkeit*) và “tính khách quan”, nhưng với Hegel, chúng là những khái niệm khác nhau: *ideale Realität* [thực tại mang tính ý thể/ý niệm] gần với *Wirklichkeit* [hiện thực], nhưng *Realität* [thực tại], xét như *thực tại*, lại có quan hệ với *Dasein* [tồn tại hiện có].

Động từ La-tinh cổ điển *existere* (“bước tới trước”) cho ra đời danh từ La-tinh cổ điển *existentia*, tức sự hiện hữu của cái gì đó tương phản với *essentia* [bản chất] hay bản tính tự nhiên của nó. Trong tiếng Đức, những chữ này trở thành động từ *existieren* (hiện hữu, nhưng vẫn bảo lưu những hàm ý về việc bước tới trước hay xuất hiện ra của nó nơi Hegel và các triết gia khác) và danh từ *Existenz*.

Dasein, Hegel nói, là tồn tại (*Sein*) có một TÍNH QUY ĐỊNH (*Bestimmtheit*), tức một tính quy định TRỰC TIẾP (tương phản với BẢN CHẤT nằm bên dưới), hay một CHẤT. (Do đó, *Dasein*, trong ngữ cảnh này, thường được dịch sang tiếng Anh là “determinate being” (“tồn tại-được quy định”/“tồn tại nhất định”). Một “thực thể được quy định” là một *Daseiendes* (danh từ được thành lập từ hiện tại phân từ *daseiend*) hay một “cái gì đó” (*Etwas*, danh từ hóa của đại từ *etwas*). Tồn tại-được quy định/tồn tại-hiện có/tồn tại nhất định (*Dasein*) xuất hiện từ sự sụp đổ của sự TRỞ THÀNH, tức sự chuyển tiếp qua lại của tồn tại và HỦ VÔ vào nhau.

Vì thế, *Tồn tại-hiện có (Dasein)* chứa đựng sự PHỦ ĐỊNH: một *tồn tại-được quy định (Daseiendes)* có được tính chất là “được quy định” chỉ nhờ vào việc nó tương phản với những gì có những tính chất khác biệt. Hegel thường minh họa *Dasein* bằng những ví dụ về các sự vật có nhiều hơn một chất và có thể thay đổi chất của chúng mà vẫn không mất đi sự hiện hữu, nhưng một *Daseiendes* (chẳng hạn một miếng vải màu được chiếu lên trên màn ảnh) ở giai đoạn này là đồng nghĩa với chất của nó: nó không thể có nhiều hơn một chất hay không thể tồn tại khi chất thay đổi. Điều này không ngăn cản ta nói về *Dasein* của những thực thể thay đổi, phức hợp hơn, dù vậy những thực thể như thế không phức hợp và thay đổi chỉ dựa đơn thuần vào một mình *Dasein*. Điều này có ý rằng Hegel ngại gán cho *Dasein* nhiều hơn vai trò rất phụ thuộc trong sự cấu tạo của TINH THẦN, bởi lẽ, theo quan niệm của Hegel (cũng như theo quan niệm của Heidegger và Sartre), con người, nếu không bệnh tật hay loạn trí, không bị các “chất” của mình (những đam mê hay tính cách) “thống trị” hay “thâm thấu” theo cách giống như SỰ VẬT. (TINH THẦN phải được gọi đúng đắn hơn là tồn tại-CHO-MÌNH). Vì lý do này, và cũng vì *Dasein* có hàm ý đến sự hiện hữu của cái khác, tách biệt và tương phản với *Daseiendes*, nên *Dasein*, một cách nghiêm ngặt, không thể là thuộc tính của Thượng Đế hay của cái TUYỆT ĐỐI được. *Dasein* thường được dùng tương phản với KHÁI NIỆM: chẳng hạn, khi ta bảo rằng một khái niệm là “bước tới trước” hay “xuất đầu lộ diện” (*hervorgehen, hervortreten*) thành *Dasein*. Theo nghĩa này (ở đây Hegel hoàn toàn không sử dụng từ này theo nghĩa truyền thống), *Dasein* của Thượng Đế là thế giới thực tồn, và *Dasein* của tinh thần là những hoạt động và sản phẩm cụ thể mà nó tự thể hiện ra trong đó. Nhưng, *Dasein* theo nghĩa này vẫn được suy tưởng như chứa đựng những sự bất tất và bất toàn, chứ không tương ứng trọn vẹn với khái niệm, theo cách giống như Hiện thực.

Realität (Anh: reality), trong Hegel, có hai nghĩa. Một là, tương ứng với nghĩa quen thuộc là tương phản với *ideal*, nó được nối kết với *Dasein*, và gần với “chất”, trừ phi nó tương phản với “sự phủ định”, cho dù, giống

như chất, về bản chất nó chứa đựng sự phủ định. Theo nghĩa này, Hegel nói, chúng ta có thể nói về thực tại hay sự thực hiện một kế hoạch hay ý đồ, về cơ thể như là thực tại của linh hồn, về PHÁP QUYỀN như là thực tại của TỰ DO, và thế giới như thực tại của khái niệm thần linh. (Ở đây, *Realität* gần với *Dasein*). Hai là, *Realität* có một nghĩa đánh giá, như trong cụm “một triết gia thực sự/hiện thực”; ở đây, nó không tương đương với *Dasein*, và không tương phản với *ideal*: nó biểu thị “sự nhất trí của một *Dasein* với khái niệm của nó”, và gần với “hiện thực” (*Wirklichkeit*) (*BKT I*, §91A).

Existenz, theo nghiên cứu của Hegel, là một SỰ QUY ĐỊNH của bản chất. Trong *KHLG*, nó đến sau phạm trù CƠ SỞ: khái niệm về cơ sở phát triển thành khái niệm về điều kiện (*điều kiện cần/không thể thiếu được/sine qua non*), và khi toàn bộ các điều kiện được hiện thực hóa, SỰ VẬT hay sự việc (*Sache*) mới bắt đầu hiện hữu. Cái đang hiện hữu (*das Existierendes*) là một vật (*Ding*) có nhiều thuộc tính. Không giống như “cái gì đó” (“*Etwas*”/Anh: “*something*”), điều cho phép nó [cái đang hiện hữu] có hay nối kết được nhiều thuộc tính là việc nó xuất hiện từ một cơ sở. Nhưng, cơ sở hay bản chất không bị ẩn giấu bên dưới những thuộc tính của vật; nó hoàn toàn bị VƯỢT BỎ trong cái hiện hữu. Giống như việc cái gì đó thuộc về một hệ thống của những cái gì đó được quy định về chất khác nhau, cái đang hiện hữu thuộc về một hệ thống của những cái đang hiện hữu, mỗi cái là điều kiện cho những cái khác, và việc một vật có những thuộc tính gì là phụ thuộc một phần vào những tương tác có tính tương phản của nó với những vật khác.

Khái niệm về sự hiện hữu (*Existenz*), tương phản với LÝ TÍNH, với khái niệm và với Ý NIỆM, sau này trở thành một tiếng gọi khởi nghĩa (*rallying call*) cho những đối thủ của ông như Schelling, Kierkegaard và Ranke. (Hamann và Jacobi cũng khơi ra nó để chống lại những hệ thống duy lý của Kant và những triết gia Khai minh khác). Họ phê phán rằng, một là, Hegel đang làm việc với *khái niệm về sự hiện hữu*, chứ không phải với

sự hiện hữu hiện thực, và hai là, khi ông thực sự làm việc với sự hiện hữu hiện thực, thì việc hệ thống hóa nó một cách duy lý là không công bằng với tính phức hợp và tính đặc thù của sự hiện hữu tôn giáo, lịch sử và con người. Dù vậy, ta không thể đánh giá những cáo buộc này dựa vào chữ *Existenz* được, bởi nó đã được Hegel rút bỏ hết nghĩa cũ trước khi ông sử dụng nó cho những mục đích riêng của mình rồi. Giống như *Dasein*, đối với Hegel, *Existenz* không can hệ gì với sự hiện hữu của con người; việc khái niệm hóa đầy đủ về sự hiện hữu con người cần phải có những phạm trù cao cấp hơn nhiều. Xem thêm HÀNH ĐỘNG.

Hoàng Phú Phương dịch

Hiện thực/Hiệu thực [Đức: Wirklichkeit; Anh: actuality/effectivity]

Về mặt từ nguyên lẫn trong tư tưởng Hegel, tính từ *wirklich* (“hiện thực”/Anh: “actual”) gắn liền với động từ *wirken* (“tác động” hay “tạo hiệu quả”), với từ *wirksam* (“có hiệu quả”, “có tác động”) và danh từ *Wirkung* (“hiệu quả”, “tác động”): “cái gì là hiện thực thì có thể tác động (*wirken*)”. Cách sử dụng các từ này cũng tương tự như cách sử dụng từ “*hiện thực*”, “*thực sự*”, “*đích thực*”: một nhà trinh thám thật sự hay hiện thực tương phản với một nhà trinh thám hư cấu, tưởng tượng, chẳng hạn như nhân vật Sherlock Holmes hay đơn thuần khả hữu như nhà trinh thám đang ngồi bên cạnh tôi đây; nó cũng tương phản với một nhà trinh thám ảo, hay mô hình bằng sáp; cũng tương phản với một nhà trinh thám tồi, kém tài; và với một nhà trinh thám chỉ mới trong tiềm năng, tức một người mới vào nghề có khả năng trở thành một nhà trinh thám nhưng chưa hiện thực hóa năng lực này. Trong mọi trường hợp, nhà trinh thám hiện thực hay đích thực có thể gây một tác động, trong khi nhà trinh thám giả tưởng hay không hiện thực không thể làm được.

Các triết gia như Kant, nhìn chung, đều dùng chữ “*hiện thực*” theo cách thứ nhất, như là từ đồng nghĩa với cái gì “đang tồn tại” hay “hiện hữu”, nhấn mạnh đến tính cách có thể tri giác được một cách cảm tính, tương phản với cái gì chỉ đơn thuần khả hữu, đơn thuần được suy tưởng hay tưởng tượng. Hegel không đồng tình hẳn với cách sử dụng này, và có xu hướng phủ nhận tính hiện thực không chỉ đối với cái gì đơn thuần khả hữu, mà cả đối với những thực thể bất tất, có cấp độ thấp kém về mặt bản thể học, đối với những thực thể dưới mức tiêu chuẩn hay không được phát triển tương ứng với loại hình của chúng, chẳng hạn đối với những NHÀ NƯỚC tồi tệ hay độc tài, đối với những trẻ em chưa hiện thực hóa được tiềm năng của chúng để trở thành những con người trưởng thành có lý tính. Đó là lý do tại sao Hegel gọi hiện thực là sự thống nhất của cái BÊN TRONG và cái BÊN NGOÀI (hay của BẢN CHẤT và sự HIỆN HỮU) - tức những phạm trù đi trước phạm trù *hiện thực* trong Khoa học Lô-gíc: một thực thể ở cấp thấp, chẳng hạn một cầu vồng là bất tất theo nghĩa sự hiện hữu của nó không phải là sản phẩm của bản tính bên trong hay của bản chất của chính nó mà chỉ phụ thuộc vào những thực thể khác; một nhà nước độc tài là một sự suy thoái của bản tính nhà nước; một đứa trẻ chưa hiện thực hóa bản tính bên trong của nó (nghĩa là trong chừng mực đó, nó còn phụ thuộc vào những người khác để được sống sót hiện nay và được phát triển trong tương lai).

Nhưng, đặc điểm đáng chú ý nơi Hegel là: ông không chỉ đơn thuần khẳng định cách sử dụng của riêng mình về từ “*hiện thực*”, trái lại, ông phát triển nó từ một sự xem xét các cách sử dụng khác. Bắt đầu với ý tưởng rằng cái hiện thực tương phản với cái gì đơn thuần khả hữu hay với cái gì chỉ được suy tưởng một cách nhất quán, không mâu thuẫn, ông cho rằng cái hiện thực theo nghĩa này là cái gì bất tất, nghĩa là có thể tồn tại cũng như có thể không tồn tại, bởi nó không được đặt cơ sở trong chính mình, mà trong một cái gì khác. Tuy nhiên, những thực thể bất tất, tức những hiện thực *trực tiếp*, cũng tạo nên những điều kiện cho một hiện thực *đã được phát triển*, tức cũng là tất yếu, bởi cả hai lẽ: tất cả mọi điều kiện cho việc hiện thực

hóa nó đều có mặt, và bởi những điều kiện của nó đều được vượt bỏ hay được hấp thu vào trong chính nó, khiến cho, trong nghĩa đó, nó là độc lập và tự-quy-định. Một “hiện thực đã phát triển” là một thực thể, chẳng hạn như một cơ thể sống hấp thu những đối tượng ngẫu nhiên trong môi trường của mình để thúc đẩy sự lớn mạnh của chính mình dựa theo một mẫu thức đã được bản tính bên trong quy định từ trước; giống như một tác nhân có lý tính sử dụng những gì mình gặp phải để hoàn thành một kế hoạch đã dự liệu; hay giống như một xã hội biến những vật liệu và sức mạnh trong môi trường của mình thành những cấu trúc có mục đích. Nhưng Hegel thường đặt ngang hàng cái *hiện thực đúng thật* với *Thượng Đế*, và cho rằng Thượng Đế (hay TINH THẦN thế giới) lèo lái những cái bất tất trong thế giới này để hướng đến việc hoàn tất một kế hoạch thần linh thông qua “sự ranh mãnh của LÝ TÍNH” (không khác mấy với “Bàn tay vô hình” của Adam Smith).

Trong *Lời tựa* của *THPQ*, Hegel nói: “Cái gì hợp lý tính thì là hiện thực và cái gì hiện thực là hợp lý tính”. Thông thường, ta đặt cái thực tồn hay hiện thực tương phản với những ý tưởng hay tư tưởng. Rồi ta lại có thể làm cho cả hai đối lập với nhau, bằng cách cho rằng điều gì đó chỉ đơn thuần là một ý tưởng chứ không thực tồn hay không thể thực hiện được, hoặc ngược lại, cho rằng hiện thực là sai lầm bởi nó không tương ứng với những ý niệm hay những LÝ TƯỞNG của ta. Hegel muốn đả phá sự đối lập này. Theo ông, những tư tưởng, nhất là những “Ý NIỆM” không phải chủ yếu là những thực thể CHỦ QUAN, trái lại, là nội tại (*immanent*) ở trong hiện thực. Học thuyết này có các nghĩa sau đây:

(1) *Nghĩa bản thể học*: những sự vật không thể tồn tại, trừ khi chúng được cấu trúc hóa tương ứng với những tư tưởng của Khoa học Lô-gíc (có trật tự nhân quả, hiện thực, v.v.);

(2) *Nghĩa thần học*: những sự vật hoàn thành một kế hoạch thần linh;

(3) *Nghĩa nhận thức luận*: sự vật là hoàn toàn khả niệm và có thể nhận thức được;

(4) *Nghĩa đánh giá*: sự vật là hợp lý tính và tương ứng với những thước đo hợp lý tính.

(Các nhà diễn giải về triết học Hegel thường nhấn mạnh các phương diện khác nhau của học thuyết này, nhưng Hegel có tất cả chúng cùng một lúc trong đầu). Ngụ ý của học thuyết này đối với việc nghiên cứu chính trị và lịch sử là ở chỗ: không nên phê phán thực trạng hiện tại hay quá khứ hay khuyến nghị những thay đổi, mà chỉ đơn thuần nỗ lực tìm hiểu chúng và phát hiện tính lý tính của chúng, nghĩa là, cả tính khả niệm (tính có thể hiểu được) và sự biện minh tối hậu cho chúng. Những “ý tưởng” và những đề nghị của ta không tránh khỏi mang tính hời hợt khi so sánh với những “ý niệm” vốn đã khắc in trong bản tính của sự vật. Thái độ này xuất hiện lần đầu tiên trong *HPĐ*: “Nếu ta xem những gì đang là [tức đang hiện hữu] đúng như là nó phải là, rằng nó không phải là tùy tiện hay ngẫu nhiên, thì ta cũng thấy rằng nó phải là như nó đang là”.

Học thuyết này đã bị các nhà phê phán Hegel đả kích mạnh mẽ và được hiểu như là nỗ lực ngăn cấm sự phê phán hay cải cách đối với bất kỳ *thực tiễn, định chế hay nhà cai trị nào*. (Nếu học thuyết này áp dụng cho bất kỳ điều gì đang xảy ra thì tự nó cũng làm cho mình mất tác dụng, trừ khi bản thân Hegel rút lại việc phê phán những ai đang phê phán hiện trạng và không được đề nghị rằng họ nên ngưng việc làm ấy!). Vì thế, trong ấn bản lần 2 của *BKT* (1827), ông nhấn mạnh rằng ông không hề xem bất cứ điều gì cũng là hiện thực, và rằng một số sự vật đang hiện hữu (cái bất tất, các ý tưởng tự phát, sai lầm, cái ác, và những gì chỉ đơn thuần có sự hiện hữu “căn cỗi và phù du”) chỉ là *VỀ NGOÀI* (*Erscheinung/Anh: appearance*) hơn là hiện thực (*BKT I*, §6) (những người ngần ngại không muốn thấy tính chất thần học trong Hegel có thể diễn giải yêu sách tiếp theo của Hegel rằng “chỉ có Thượng Đế mới là hiện thực đúng thật” thực ra

có nghĩa rằng chỉ có cấu trúc lô-gíc của sự vật mới là hiện thực). Theo cách nhìn này, một nhà nước độc tài hay bất lực thì không phải là một nhà nước *hiện thực*, và không được miễn trừ khỏi sự phê phán và cải cách. Hegel là một nhà duy thực đối với các khái niệm và do đó tự tin rằng mình luôn được vô hại trước sự phản bác rằng, chẳng hạn, một nhà nước không đích thực lại có thể là một nền độc tài thực tồn hay hiện thực. Tuy nhiên, ông không cung cấp tiêu chuẩn rõ ràng nào cả để phân biệt cái hiện thực với cái vẻ ngoài: ngay cả những nhà nước tốt nhất cũng không phải không có khuyết điểm hay có thể trường tồn.

Học thuyết cho rằng cái hiện thực là hợp lý tính không đơn giản là một sản phẩm của thuyết bảo thủ của Hegel (tuy vậy, ông là bảo thủ theo nghĩa rằng ông ít hay nhiều chấp nhận hiện trạng, nhưng không phải theo nghĩa ông xem hiện trạng ấy là đáng mong muốn hay có thể vận dụng nhằm phục hồi trật tự cũ đã bị Cách mạng Pháp đánh đổ). Học thuyết này cũng thể hiện một xu hướng khắc kỷ và mang tinh thần Spinoza trong tư tưởng của ông; đó là niềm tin rằng nên thấu hiểu và chiêm nghiệm sự vật hơn là bản khoăn hay đòi thay đổi chúng và rằng sự TỰ DO chính là ở chỗ thấu hiểu sự tất yếu, và sự thấu hiểu như thế cho phép ta chấp nhận thế giới như nó đang là hơn là thay đổi nó.

Bùi Văn Nam Sơn dịch

Hiện tượng học [Đức: *Phänomenologie*; Anh: *phenomenology*]

Chữ *Phänomenologie* phát sinh từ sự kết hợp của hai chữ Hy Lạp: *logos* (“ngôn từ, lý tính, học thuyết, lý thuyết”, v.v.) và *phainomenon* (HIỆN TƯỢNG); từ này du nhập vào tiếng Đức từ thế kỷ XVII thành chữ *Phänomen*. Từ Hy Lạp *phainomenon* và động từ tương ứng với nó, *phainesthai*, đều là những từ có nghĩa hàm hồ: (1) “hiện tượng”, “xuất hiện”, tương phản với cái đang tồn tại thật; (2) “cái nhìn thấy rõ rệt”, “hiện

ra rõ rệt”, cả về nghĩa đen lẫn nghĩa ẩn dụ. Vì thế, *Phänomenologie* là nghiên cứu về các hiện tượng theo một trong hai nghĩa trên đây.

Chữ này xuất hiện lần đầu tiên trong *NO* của J. H. Lambert. Công trình này gồm 4 phần: (1) *Dianoologie* hay học thuyết về các quy luật của tư duy; (2) *Alethiologie* hay học thuyết về chân lý trong chừng mực chân lý này đối lập với sai lầm; (3) *Semiotik* hay học thuyết về sự biểu thị các tư tưởng và sự vật; (4) *Phänomenologie* hay học thuyết về hiện tượng (*Schein*). Mục đích của *Phänomenologie* là “tránh hiện tượng/ảo tượng (*Schein*) để thâm nhập vào chân lý”. Nhưng *Schein* không đơn thuần là sự sai lầm: nó là cái trung gian giữa CHÂN LÝ và sai lầm. Vì thế, quang học phát hiện ra các quy luật xa gần cho phép ta, từ *Schein* mà ta thấy nơi sự vật, xác định bản tính đúng thật của sự vật, và ngược lại, từ bản tính của sự vật, xác định cái sẽ là *Schein* của nó từ một viễn tượng nào đó. Các phương pháp làm việc của môn quang học có thể được khái quát hóa để bao quát toàn bộ phạm vi của *Scheine*: cảm giác, tâm lý, luân lý, cái có lẽ đúng (*das Wahrscheinliche*, nghĩa đen là “tựa như thật, có vẻ thật”), v.v. *Phänomenologie*, vì thế, là môn “quang học siêu việt” (“transcendent optics”): nó phát hiện ra “viễn tượng siêu việt” qua đó mỗi một loại hình *Schein* được quan hệ với chân lý và vì thế cho phép ta xác định chân lý từ cái *Schein*. Kết quả của điều này sẽ không phải là thông tin rời rạc mà là một hệ thống nhận thức khoa học hoàn chỉnh.

Herder đánh giá cao hiện tượng học của Lambert và nhìn thấy trước một hiện tượng học mỹ học: “Vì cái đẹp có thể nhìn thấy chẳng qua chỉ là hiện tượng (*Erscheinung*), nên cũng có một môn khoa học lớn và hoàn chỉnh về hiện tượng này, đó là hiện tượng học mỹ học đang chờ đợi một Lambert thứ hai” (*Kritische Wälder (Critical Woods)*, IV, 1769). Công trình này không được xuất bản trước năm 1846, nhưng lại đề cập đến “hiện tượng học về cái đẹp” xuất hiện ở nhiều chỗ khác trong các tác phẩm của ông. Các nghiên cứu hiện tượng học của ông về thị giác, thính giác và xúc

giác, trong quan hệ với hội họa, âm nhạc và điêu khắc, báo trước những phần trong *MH*, nhưng ít liên quan đến *HTHTT*.

SHHTN của Kant gồm bốn phần: *Chuyển động học* (Phoronomie), *Động lực học* (Dynamik), *Cơ học* (Mechanik) và *Hiện tượng học* (Phänomenologie). Hiện tượng học xem “sự chuyển động và đứng im chỉ trong quan hệ với phương cách của biểu tượng hay tình thái (modality), vì thế như là một hiện tượng của các giác quan bên ngoài”. Vì thế hiện tượng học của Kant có phạm vi hẹp hơn nhiều so với hiện tượng học của Lambert và của Hegel. Nhưng, những lá thư Kant gửi cho Lambert cho thấy rằng ban đầu ông dự tính viết một công trình về hiện tượng học theo nghĩa của Lambert: “Có vẻ như siêu hình học phải được đi trước bởi một môn khoa học hoàn toàn khác nhưng đơn thuần mang tính phủ định [tiêu cực] (*Phaenomenologia generalis*/Hiện tượng học tổng quát), chính môn này sẽ quy định giá trị hiệu lực và các giới hạn của các nguyên tắc của cảm năng, sao cho chúng không làm lẫn lộn các phán đoán về các đối tượng của lý tính thuần túy” (ngày 2 tháng 9 năm 1770). Trong một lá thư gửi cho Herz, Kant lên kế hoạch của công trình có nhan đề là *Những giới hạn của cảm năng và lý tính*, tiêu mục đầu tiên là *Die phaenomenologie überhaupt* (Hiện tượng học nói chung) (ngày 21 tháng 2 năm 1772). Công trình này không thực hiện được, nhưng *PPLTTT* chứa đựng các yếu tố của một công việc hiện tượng học trong phần “Cảm năng học siêu nghiệm” (bàn về hiện tượng cảm tính (*Erscheinung*)) và trong phần “Biện chứng pháp siêu nghiệm” (bàn về “ảo tượng (*Schein*) siêu nghiệm”). Ở *BKT III* §415, Hegel cho rằng Kant trình bày một hiện tượng học về tinh thần, chứ không phải triết học về tinh thần, nhưng vì lý do hoàn toàn khác mà Kant xét cái Tôi trong quan hệ với một **VẬT TỰ THÂN** độc lập.

Trong công trình *Wissenschaftslehre* (Học thuyết khoa học, 1804), Fichte cũng gợi ý rằng “*Phänomenologie*, học thuyết về hiện tượng và ảo tượng” (*Erscheinungs- und Scheinlehre*), cần phải được bổ sung cho *Wissenschaftslehre*. *Wissenschaftslehre* cho thấy rằng Ý THỨC là “sự kiện

nguyên thủy” (*Urfaktum*) và là nguồn suối của bất cứ thứ gì mang tính sự kiện (*Faktischen*)”. Ngược lại, *Phänomenologie* sẽ rút ra từ ý thức cái mang tính sự kiện, tức cái xuất hiện ra (một cách ảo tượng) như là khác với ý thức.

Hegel chỉ nhắc tới Lambert để lấy làm tiếc về những đóng góp (thực sự đáng kể) của ông cho môn Lô-gíc học biểu trưng, nhưng chắc chắn là Hegel biết đến CCM, và cũng quan tâm đến quan hệ thư từ của Kant với Lambert, được xuất bản vào năm 1786. Hegel gắn *Phänomenologie* với “hiện tượng” (*Erscheinung*), chứ không phải với ảo tượng (*Schein*) và với “TINH THẦN”. “Hiện tượng học Tinh thần” là tương đương với “học thuyết về các hiện tượng của tinh thần”. Nhưng lối diễn đạt này có nhiều hơn một nghĩa duy nhất:

1. Tinh thần *xuất hiện ra* (hay “đi tới”) trong chừng mực nó là ý thức về một ĐỐI TƯỢNG khác với bản thân nó. Theo nghĩa này, *Phänomenologie* tương phản với *Anthropologie*, khoa học nghiên cứu về LINH HỒN khép kín trong chính mình, chứ chưa phải là ý thức về các đối tượng bên ngoài, và với *Psychologie*, khoa học nghiên cứu về tinh thần như là nó đang tồn tại một cách nội tại hay TỰ MÌNH VÀ CHO MÌNH, không xét đến các mối quan hệ của nó với các đối tượng.

2. Nhưng tinh thần - với tính cách là ý thức hay với tính cách là đang xuất hiện ra - không đơn thuần là một pha [hay mô-men] của tinh thần, hay một cách thức trong đó tinh thần được quan sát. Nó cũng bao hàm cả ảo tượng, ở chỗ tinh thần phóng chiếu vào những đối tượng những gì trên thực tế là việc làm của chính tinh thần. Các loại hình đối tượng khu biệt mà nó gặp và việc nó nâng mình từ loại hình này lên loại hình kế tiếp là do các đặc điểm nội tại của bản thân tinh thần, nhưng nó xem chúng là các đặc điểm của đối tượng. Vì thế, ý thức về đối tượng không những không phải là phương cách *quan sát* tinh thần ở mức cao nhất; nó không phải là giai đoạn cao nhất của tinh thần, mà là giai đoạn nó phải vượt bỏ. (Một lối quan sát

tinh thần như tâm lý học, tự nó là một giai đoạn của tinh thần: bản thân tinh thần phải tiến lên nếu nó muốn quan sát chính mình theo một cách tiến bộ hơn).

3. Nhưng *HTHTT* không chỉ bàn đến ảo tượng phổ biến bao hàm trong ý thức xét như là ý thức, mà còn bàn đến khả thể rằng bất cứ “hình thái ý thức” đã cho nào cũng đều là ảo tượng, rằng các đối tượng ý hướng của nó hay quan niệm của nó về các đối tượng có thể không tương ứng với các đối tượng hiện thực. Giống như Lambert, Hegel đề xuất cách giải quyết vấn đề này không phải bằng cách xét mối quan hệ giữa hiện tượng và đối tượng hiện thực, mà bằng một sự khảo sát bên trong của từng hình thái ý thức và của phương cách trong đó những sự khiếm khuyết nội tại biến nó thành một hình thái ý thức khác. Hegel và Lambert có chung mục đích là đạt tới chân lý bằng con đường của hiện tượng. Nhưng trong khi ở Lambert, chân lý hay sai lầm của hiện tượng nằm trong mối quan hệ của nó với một đối tượng khác với nó, thì ở Hegel điều đó lại nằm bên trong bản thân hiện tượng, và chân lý là cái ta có thể đạt được bằng cách khảo sát sự sụp đổ của mỗi hiện tượng thành cái tiếp theo của nó (cái chân lý hay sự thật kế cận của nó) cho đến khi chúng ta đạt đến TRI THỨC tuyệt đối, trong đó các hiện tượng và các khiếm khuyết nội tại của chúng đều bị THẢI HỒI.

4. Vì thế, hiện tượng của tinh thần không đơn giản là ý thức của nó về một đối tượng tại bất cứ giai đoạn nào, mà sự xuất hiện của nó trên sân khấu hay sự xuất hiện của nó là từ những khởi đầu khiêm tốn của nó trong sự XÁC TÍN CẢM TÍNH. “Tinh thần” có nhiều nghĩa: theo nghĩa rộng, nó gồm cả những hình thái sơ đẳng của ý thức như sự xác tín cảm tính, và theo nghĩa này, Tinh thần là chủ đề của *HTHTT* từ đầu; theo nghĩa hẹp, Tinh thần chỉ xuất hiện trên sân khấu với ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC liên chủ thể (*HTHTT*, VI); theo nghĩa hẹp hơn nữa, Tinh thần chỉ được hiện thực hóa hoàn toàn khi nó đạt tới “TRI THỨC tuyệt đối” (*HTHTT*, VIII). Vì thế, tinh thần theo nghĩa rộng hơn chỉ là một giai đoạn trong sự xuất hiện ra [như là hiện tượng] của tinh thần (theo nghĩa hẹp hơn).

Hegel xem xét hiện tượng học tinh thần không chỉ trong *HTHTT*, mà còn trong *BKT III*. Nhưng, trong *BKT III*, nó có phạm vi hẹp hơn nhiều so với trong *HTHTT*, vì chỉ bao quát ý thức và TỰ-Ý-THỨC (với một chương ngắn bàn về LÝ TÍNH); bên cạnh việc loại trừ nhân học và tâm lý học, nó cũng loại trừ cả tinh thần khách quan và tinh thần tuyệt đối, vốn xuất hiện (trong một hình thức khác) ở *HTHTT*. Các bài giảng của Hegel ở Nuremberg (*DBTH*) cũng giới hạn hiện tượng học vào ý thức và phân biệt nó với tâm lý học, chính trị học, v.v.

Đinh Hồng Phúc dịch

Hiện tượng học Tinh thần (1807) [Đức: *Phänomenologie des Geistes*; Anh: *Phenomenology of Spirit*]

Nhan đề đầy đủ của công trình này là: *Hệ thống khoa học: Phần thứ nhất, Hiện tượng học Tinh thần (System der Wissenschaft: Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes)*. Ban đầu nó được quan niệm như là phần Dẫn nhập của hệ thống mà Hegel đã từng dự kiến trong các tác phẩm và các bài giảng của mình ở Jena. Sau một vài bước đầu không trôi chảy, vào mùa đông năm 1805, ông bắt tay viết Dẫn nhập cho hệ thống của ông, cùng với Lô-gíc học, được dự kiến làm thành quyển thứ nhất. Nhưng Phần Dẫn nhập lại được mở rộng quá dự kiến ban đầu, và vào mùa hè năm 1806, nó được coi là một phần riêng biệt.

Ban đầu, Hegel có ý đặt tên cho nhan đề phụ là “*Phần thứ nhất. Khoa học về kinh nghiệm của ý thức*”; nhan đề phụ này đã xuất hiện ở một vài bản in và vẫn còn xuất hiện trong một số các ấn bản hiện nay (như của Hoffmeister) giữa phần Lời tựa và phần Dẫn nhập. Chữ *Phänomenologie* xuất hiện lần đầu trong tờ thông báo của Hegel về các bài giảng của ông cho khóa học mùa đông năm 1806-7: “(a) Lô-gíc học và siêu hình học hay triết học tư biện, sẽ tiếp theo sau Hiện tượng học tinh thần, dựa theo cuốn sách sắp công bố là *Hệ thống khoa học*...”. Vì thế, nhan đề phụ nguyên thủy

bị thay bằng “*I. Khoa học về Hiện tượng học Tinh thần*”, xuất hiện ở giữa phần Lời tựa và phần Dẫn nhập trong một số bản in của lần xuất bản thứ nhất.

Trong một “*Thông báo*” ngắn về cuốn sách, Hegel thông báo rằng nó sẽ được tiếp tục bằng quyển thứ hai, chứa đựng “*hệ thống Lô-gíc học như là triết học tư biện và hai phần khác nữa của triết học là Khoa học về tự nhiên và Khoa học tinh thần*” (*Intelligenzblatt der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung*, 28 tháng 10 1807). Trong *Lời tựa* cho lần xuất bản thứ nhất của *KHLG* (22 tháng 3 1812), Hegel khẳng định rằng đây là kế hoạch nguyên thủy của ông, nhưng nói thêm rằng vì Lô-gíc học được mở rộng thành một bộ riêng biệt, nên phần nghiên cứu về hai môn khoa học “*thực tồn*” ấy [Triết học Tự nhiên và Triết học Tinh thần] sẽ dời lại sau. Khi duyệt lại *KHLG*, ông lưu ý thêm rằng trong lần xuất bản thứ hai của *HTHTT*, được xuất bản vào “*Lễ Phục sinh sắp tới*” (1832), nhan đề “*Hệ thống khoa học*” sẽ bị xóa bỏ, vì kế hoạch ban đầu đã bị *BKT* vượt qua. Hegel bắt đầu xem xét lại *HTHTT* cho lần xuất bản thứ hai vào mùa xuân năm 1831, nhưng lại không kịp chỉnh sửa hơn nửa phần đầu của *Lời tựa* [vì Hegel đột ngột qua đời. N.D]. Ấn bản năm 1832 của J. Schulze, tập hợp *Các công trình di cảo*, bao hàm cả các chỉnh sửa này.

HTHTT mở đầu bằng phần *Lời tựa* dài (được viết sau cùng), đưa ra một tổng quan về hệ thống được dự phóng của Hegel và mối quan hệ của nó với nền văn hóa của thời đại. Trong “*Thông báo*”, Hegel nói rằng *Lời tựa* đưa ra quan niệm của ông về “*nhu cầu của triết học ngay tại khởi điểm hiện nay của nó*” và về “*tiền giả định và sự quấy rầy của các công thức triết học hiện nay đang làm giảm giá triết học*”. Những nhận xét này nọ, như sự phê phán về cái TUYÊN ĐỐI trống rỗng, là nhằm vào Schelling, trong số những người khác: *HTHTT* là nơi Hegel phô bày công khai những nét khác biệt của mình với Schelling. (Nhưng Hegel chịu nhiều ảnh hưởng từ một số những tư tưởng khác của Schelling, đặc biệt là tư tưởng về một LỊCH SỬ (*Geschichte*) của TỰ-Ý-THỨC trong *DTSN* chẳng hạn).

Tiếp theo phần *Lời tựa (Vorrede)* là phần *Dẫn nhập (Einleitung)* ngắn hơn, trong đó Hegel giải thích vấn đề NHẬN THỨC, mà *HTHTT* phần nào là câu trả lời: nếu ĐỐI TƯỢNG của nhận thức khác với bản thân nhận thức, thì làm thế nào chúng ta chắc chắn rằng cả hai phù hợp với nhau? Hegel phản bác quan niệm (của Kant) coi nhận thức như là một công cụ: chúng ta phải khảo sát nó trước khi tiến hành làm việc với các đối tượng, và quan niệm (của Lambert) coi nhận thức như là một môi trường: giống như ta có thể phát hiện ra quy luật khúc xạ đang chi phối hiện tượng đứt gãy “tia sáng” từ đối tượng. Cả hai quan niệm này đều giả định, chẳng hạn, rằng ít ra nhận thức có thể cung cấp thông tin đáng tin cậy về chính nó. Trái lại, Hegel đề xuất một sự khảo sát về Ý THỨC ở bên trong bản thân ý thức và đánh giá nó bằng chính tiêu chuẩn riêng của nó. Mỗi một hình thái của ý thức sẽ tỏ ra yếu kém, và sẽ trở thành đối tượng của hình thái ý thức kế sau. “*Thông báo*” của Hegel nói rằng *HTHTT* “miêu tả sinh động sự ra đời của nhận thức (*das werdende Wissen/cái Biết đang trở thành*)” và “thế chỗ cho các lối giải thích tâm lý học cũng như các lối nghiên cứu trừu tượng hơn về cơ sở của nhận thức”.

“*Thông báo*” tóm tắt phần chính của công trình như sau:

“Nó coi nhiều HÌNH THÁI [*Gestalten*] khác nhau của tinh thần là các trạm dừng trên con đường đến với chính nó [*Stationen des Weges in sich*], con đường qua đó nó trở thành nhận thức thuần túy hay tinh thần tuyệt đối. Các khu vực chính của khoa học, đến lượt chúng được phân chia nhỏ hơn, vì thế sẽ xem xét: ý thức, TỰ-Ý-THỨC, lý tính quan sát và lý tính thẩm tra quy luật, bản thân tinh thần xét như là tinh thần đạo đức, tinh thần được đào luyện và tinh thần luân lý, và cuối cùng như là tinh thần tôn giáo trong các hình thái khác nhau của nó. Sự phong phú của các hiện tượng [*Erscheinungen*] của tinh thần, thoạt đầu có vẻ như là hỗn độn, sẽ được trình bày trong tính TẤT YẾU của nó: các hiện tượng bất toàn sẽ tiêu biến đi và chuyển thành những hiện tượng cao hơn, vốn là CHÂN LÝ hay sự

thật kể cận của chúng. Chúng đạt tới chân lý tối hậu thoát đầu là trong tôn giáo, sau là trong khoa học, kết quả của cái toàn bộ”.

Nhan đề phụ nguyên thủy của *HTHTT*, và *Lời Dẫn nhập*, hàm ý rằng *HTHTT*, giống như mục Hiện tượng học trong *BKT III*, sẽ chỉ bàn đến ý thức về các đối tượng. Nhưng nội dung chủ đề của nó mở rộng quá phạm vi ý thức xét như là ý thức sang các hình thái của Tinh thần mang tính lịch sử-xã hội liên cá nhân, chiếm nửa phần sau của *HTHTT* (VI và các chương kế tiếp). Ở đây những bước chuyển từ hình thái tinh thần này sang hình thái tinh thần kế tiếp ít liên quan gì đến sơ đồ được phác họa trong *Lời Dẫn nhập*. Hegel tin rằng “nhận thức” không phân biệt rạch ròi với các hoạt động và các thái độ thực tiễn của chúng ta, tức là nó không phải là thành tựu của chỉ riêng cá nhân mà bao hàm nhiều mối quan hệ liên cá nhân, rằng “nhận thức”, hay điều ta biết, là không như nhau giữa các giai đoạn lịch sử, và điều ta biết trong một thời đại lịch sử nào đó phụ thuộc vào những gì đã xảy ra trong các thời đại trước đó, cả về nhận thức lẫn trong các phương diện khác. Vì thế, điều được dự kiến ban đầu là cung cấp một sự Dẫn nhập vào KHOA HỌC đã vượt ra khỏi mục đích sơ phạm của nó để trở thành một khảo sát tổng quan ít nhiều hoàn chỉnh về sự ĐÀO LUYỆN [VĂN HÓA] (*Bildung*) của con người và lịch sử thế giới.

Nhưng *HTHTT* không trình bày lịch sử theo một đường thẳng tuột. “Ý thức” (I-III) không được định vị trong một thời đại lịch sử đặc thù. “TỰ-Ý-THỨC” (IV) đi từ thời tiền sử (đấu tranh để THỪA NHẬN) đến Hy Lạp và La Mã (THUYẾT Khắc kỷ và THUYẾT HOÀI NGHĨ) và Kitô giáo trung đại (ý thức bất hạnh). “LÝ TÍNH” (V) xem xét khoa học hiện đại và LUÂN LÝ. “Tinh thần” (VI) trở lại với ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC Hy Lạp sơ kỳ và xuống đến Cách mạng Pháp và nền luân lý hậu-cách-mạng. “Tôn giáo” (VII) lần theo dấu vết của tôn giáo từ Israel và/hay Ba Tư thời cổ đại xuống đến Kitô giáo. Các thời đại lịch sử do đó được bàn như là các hệ hình của các pha [hay mô-men] của tư tưởng và sự đào luyện văn hóa; thường thì,

nhưng không phải là bất biến, trình tự lô-gíc hay trình tự hệ thống của các pha này trùng khớp với trình tự của sự xuất hiện của chúng trong lịch sử.

Ở thời Hegel, lịch sử thường được coi là kết quả của sự xuất hiện và sự ngự trị của các quan năng tâm lý kế tiếp ngày càng cao hơn, các loại hình của lý tính hay các pha của sự phát triển tôn giáo. Thường thì, sự PHÁT TRIỂN của cá thể được cho là trải qua cùng các giai đoạn với lịch sử của giống loài. Cách Hegel đan quyện lịch sử, tâm lý học và nhận thức luận lại với nhau gần với cách làm của Schiller:

“Cả ba MÔ-MEN này [trạng thái “vật lý” của sự ngự trị của tự nhiên đối với con người, trạng thái “thẩm mỹ” của sự giải phóng con người khỏi tự nhiên, và trạng thái “luân lý” của việc con người làm chủ tự nhiên] nhìn chung là ba thời đại khác nhau cả trong sự phát triển của loài người xét như là một toàn bộ lẫn trong toàn bộ sự phát triển của cá nhân con người; nhưng chúng cũng có thể được nhận thấy rõ trong mọi tri giác của cá nhân về một đối tượng và, nói ngắn gọn, cả ba mô-men ấy là những điều kiện cần của bất cứ nhận thức nào mà ta có được bằng các giác quan”. (*GDCN*, XXV)

“Tri thức tuyệt đối”, ở phần kết thúc của *HTHTT*, phần nào là tri thức mà bản thân Hegel trình bày trong khi viết *HTHTT*. Nó bao hàm một sự thức nhận các hình thái khác nhau của tinh thần và của mối quan hệ với nhau của chúng mà không một hình thái tinh thần nào trước đó có được, và cũng là một năng lực tái kiến tạo cái lô-gíc đã phần nào chi phối sự phát triển của tinh thần được phác họa trong *HTHTT*. Tri thức tuyệt đối đã được chuẩn bị sẵn bởi sự phát triển của tinh thần qua suốt lịch sử, và từng mỗi độ giả được đưa vào trong nó bằng việc nghiên cứu *HTHTT*.

Sau này, Hegel cho thấy ông không thỏa mãn với quan niệm và cách triển khai của *HTHTT*. Vậy, *HTHTT* giữ vai trò gì trong hệ thống chín muồi của Hegel? Với tính cách là một *Dẫn nhập* có tính sự phạm vào hệ thống, thì nó là không cần thiết, bởi dù Hegel xem một sự *Dẫn nhập* nào đó là cần thiết đi nữa, thì ông thực ra đã cung cấp một lời *Dẫn nhập* khác, đó chính là

phần nghiên cứu về “các thái độ của tư tưởng đối với tính khách quan” (Leibniz, Wolff và những người khác, Kant và Jacobi) ở *BKT I* §§25-78. Vì hệ thống tạo thành một vòng tròn, nên *BKT III* cũng có thể dùng như là sự Dẫn nhập cho *BKT I*. Còn nếu xét như là một nghiên cứu về con đường lịch sử qua đó nhân loại đạt tới tri thức tuyệt đối, thì nó cũng không cần thiết, vì dù Hegel tin rằng cần có nghiên cứu như thế, thì nhu cầu này đã được *BKT III* đáp ứng rồi (với tính cách là sự tường trình về sự phát triển của tinh thần, tức cũng đã mang tính lịch sử) và bởi các bài giảng lịch sử đi kèm theo nó. Tuy nhiên, *HTHTT* là một công trình phong phú, cho dù có hỗn độn, chứa đựng nhiều chất liệu (về sự xác tín cảm tính, về nhân tướng học và tướng số học, v.v.) không thể tìm thấy trong bất cứ công trình nào khác của Hegel.

Đinh Hồng Phúc dịch

Hiện tượng, Vẻ ngoài/Ảo tượng/Ánh tượng và Ánh hiện [Đức: *Erscheinung, Schein und Scheinen*; Anh: appearance, illusion and shining]

Tiếng Đức có hai từ cho “*appearance*” trong tiếng Anh: *Schein*, với động từ *scheinen*, và *Erscheinung*, với động từ *erscheinen*.

(1) *Scheinen* có hai nghĩa khác nhau: (a) “chiếu sáng, ánh hiện”; (b) “hiện ra, có vẻ như”. Tương ứng với động từ ấy là danh từ *Schein* có nghĩa: (a) “ánh sáng, ánh tượng”; (b) “vẻ ngoài, ảo tượng, ảo tưởng”.

(2) *Erscheinen* và *Erscheinung* cũng có nghĩa là “xuất hiện ra” và “hiện tượng”, nhưng, khác với *Schein* và *scheinen*, hai từ này cũng được sử dụng để nói về sự xuất hiện ra, chẳng hạn, việc công bố một quyển sách, hay việc việc làm cho xuất hiện ra, nhưng không có ngụ ý rằng sự vật là khác với những gì nó xuất hiện.

Trong triết học thế kỷ XVIII, *Schein* có xu hướng được đánh đồng với *Täuschung* (“ảo tưởng, sự lừa dối”) hoặc với *Erscheinung*. Nhưng Kant rút ra một sự phân biệt nghiêm ngặt giữa hai nghĩa này: *Erscheinung* là một “hiện tượng” (Anh: phenomenon) khả giác, là cái ta tri giác được về một đối tượng tương ứng với các mô thức của cảm năng và giác tính của ta, tương phản với “Noumenon”, tức thực tại siêu cảm tính hay đối tượng tồn tại tự thân. (Khác với Fichte xem các hiện tượng là sản phẩm của hoạt động của cái Tôi, Kant cho rằng một hiện tượng bao hàm cái gì đó xuất hiện ra và bản thân cái sau này lại không phải là một hiện tượng). Trong khi đó, ngược lại, *Schein*, theo Kant là ảo tưởng nảy sinh từ phán đoán sai lầm về hiện tượng hoặc về những đối tượng siêu cảm tính. *Schein* cũng được dùng trong mỹ học: cả Herder, trong “*Plastik*”/“*Nghệ thuật tạo hình*” của ông, cũng như Kant, trong *PPNLPD*, đều phân biệt hội họa như là nghệ thuật về cái *Schein* cảm tính so với điêu khắc và kiến trúc như là nghệ thuật về sự thật cảm tính, bởi hội họa chỉ mang lại *ảo tưởng (illusion)* về tính ba chiều của không gian. Nhưng Schiller lại xem *Schein* (theo nghĩa là “vẻ ngoài” thẩm mỹ, chứ không phải “ảo tưởng” hay lừa dối) như một đặc điểm của *tất cả mọi* nghệ thuật (tương phản với thực tại), và cũng là đặc điểm của bất kỳ đối tượng nào được nhìn dưới giác độ thẩm mỹ.

Hegel bác bỏ sự phân biệt của Kant giữa *Schein* và *Erscheinung*, giống như ông cũng bác bỏ vật-tự-thân bất khả tri và bác bỏ thuyết DUY TÂM “chủ quan” của Kant và Fichte (“chủ quan” theo quan niệm của Hegel), vốn là cơ sở cho sự phân biệt nói trên. (Hegel tin rằng “hiện tượng” như Kant quan niệm là *Schein* hơn là *Erscheinung*). Nhưng Hegel vẫn phân biệt giữa hai từ này. Theo Hegel, *Schein* là đối ứng với *Wesen* (“bản chất”/Anh: “essence”): BẢN CHẤT xuất hiện hay ánh hiện (*scheint*), nhưng bản thân nó lại ẩn đằng sau tấm màn của *Schein*. Trong trường hợp đó, *Sein* (“TỒN TẠI”, tức những gì ta trực tiếp làm quen) là *Schein*, vừa theo nghĩa rằng nó phụ thuộc vào một cái gì khác, tức vào bản chất, đồng thời theo nghĩa rằng nó không biểu lộ trọn vẹn bản chất ấy. (*Sein* và *Schein* gần giống nhau về ngữ âm, nhưng xa nhau về mặt từ nguyên). Nhưng

Schein và *scheinen*, với Hegel, vẫn còn có nghĩa thứ hai là “chiếu sáng” hay “ánh hiện”. (Hai từ này gắn liền với từ PHẦN TƯ (*Reflexion*) cũng hàm hồ không kém). Vì thế Hegel nói về bản chất như là sự “ánh hiện” hay “chiếu sáng” ở bên trong hay vào trong chính mình, như thể bản thân bản chất và sự khác biệt của nó với *Schein* được tạo nên bởi một tiến trình tương tự với tiến trình nhờ đó nó “ánh hiện” hay “chiếu sáng” bản thân ra bên ngoài: chỉ bằng cách phóng chiếu một ánh tượng (ánh hiện ra bên ngoài) - chẳng hạn những bong bóng sủi bọt nơi một chất lỏng được đun sôi - và rồi thu hồi ánh tượng này (ánh hiện vào bên trong), mà bản chất cấu tạo nên chính mình như là bản chất. Hegel cũng sử dụng quan niệm về cái *Schein* nhân đôi này trong sự liên kết với những cặp hạn từ đối ứng khác: chẳng hạn, trong chừng mực cái phổ biến ánh hiện vào trong chính mình, nó mới đích thực mang tính phổ biến hay tính loài (ví dụ: “màu sắc” trong quan hệ với “màu đỏ”, v.v.), trong khi đó, trong chừng mực nó ánh hiện ra bên ngoài, nó trở thành riêng biệt hay đặc thù tương phản với “cái khác” mà nó ánh hiện vào (ví dụ: “màu sắc” trong quan hệ với “hình thể” hay “âm thanh”). (Ở đây *Schein* có thể hoán đổi với *Reflexion*). Trong mỹ học, Hegel, giống như Schiller, tin rằng nghệ thuật làm việc với *Schein*: ông phân biệt *Schein* với *Täuschung* (ảo tượng, lừa dối), và liên kết nó với từ gần đồng âm và gần gũi về từ nguyên: *schön* (“đẹp”).

Trong cách dùng từ của Hegel, *Erscheinung* và *erscheinen* khác với *Schein* và *scheinen* ở một số phương diện sau đây:

(1) *Erscheinung* cũng là sự xuất hiện ra của một bản chất, nhưng bản chất hoàn toàn bộc lộ chính mình trong *Erscheinung* và không ẩn giấu điều gì cả. (Sức mạnh nguyên thủy của tiền tố *er-* có nghĩa là “từ bên trong”, dẫn đến ý tưởng về “sự quá độ”, và vì thế dẫn đến ý tưởng về “sự đạt được hay đạt tới”).

(2) Giống như *Schein*, *Erscheinung* là phù du và phụ thuộc, nhưng cái mà nó phụ thuộc vào thì, ít ra một cách trực tiếp, không phải là một bản

chất, mà là cái *Erscheinung* khác. Vì thế, tương phản với *Schein*, *Erscheinung* là một cái TOÀN BỘ, đa dạng, liên lập (phụ thuộc lẫn nhau) và biến dịch, hay còn gọi là: thế giới.

(3) *Erscheinung* không chủ yếu tương phản với “bản chất”, mà với “KHÁI NIỆM” hay “HIỆN THỰC” (là cái hiện thực hóa trọn vẹn khái niệm), và do đó là bất tất và mong manh hơn là tất yếu, hợp lý tính và ổn định: chẳng hạn, tâm lý học thường nghiệm chỉ xem xét *Erscheinung* của TINH THẦN (con người), còn tâm lý học thuần lý hay có tính siêu hình học thì chỉ xem xét khái niệm về tinh thần (con người), trong khi đó, Hegel tin rằng cách tiếp cận đúng đắn là phải xem khái niệm về tinh thần ấy hiện thực hóa chính mình như thế nào trong *Erscheinung*. Ví dụ khác: trong khi một tội ác chỉ đơn thuần là *Schein*, bởi nó xung đột với PHÁP QUYỀN, và pháp quyền khôi phục chính mình bằng sự PHỦ ĐỊNH (tức TRỪNG PHẠT) cái *Schein* này. Trong khi đó, một hợp đồng đặc thù là *Erscheinung* vì nó không xung đột với pháp quyền mà chỉ là một sự biểu lộ bất tất của pháp quyền (*THPQ*, §82). (*Erscheinung* - và *Schein* - thường thay đổi cách sử dụng, tùy theo văn cảnh, khi Hegel xem xét khái niệm hay cấu trúc hợp lý tính mà nó tương phản).

Trong *HTHTT* và *KHLG*, thế giới hiện tượng (*Erscheinung*) sản sinh ra một thế giới khác có tính bản chất hay TỰ MÌNH và là sự đảo ngược (*Verkehrung/Anh: the reverse*) của thế giới hiện tượng. Sự tương tác giữa các hiện tượng được chi phối bởi những QUY LUẬT (*Gesetze*), được Hegel liên hệ với ý tưởng rằng bất kỳ hiện tượng nào cũng được THIẾT ĐỊNH (*gesetzt*), hay được tạo ra bởi hiện tượng khác. Những quy luật giải thích những sự thay đổi trong lĩnh vực hiện tượng. Nhưng vì lẽ những thay đổi này là những sự đảo ngược (nóng trở thành lạnh, v.v.), những quy luật phải cho thấy rằng những gì trong thế giới hiện tượng, chẳng hạn, là nóng, thì về bản chất, hay tự mình, là lạnh và, v.v. Điều này gợi nên ý tưởng về một thế giới vốn là sự đảo ngược của thế giới hiện tượng, trong đó tất cả

những gì, có một chất nào đó, trong thế giới của ta, thì, trong thế giới tự mình có một chất đối lập.

Ý nghĩa của thế giới bị đảo ngược này là không rõ ràng. Phải chăng Hegel đòi hỏi rằng hai thế giới như thế phải là bất khả phân biệt? Một số ví dụ của ông (chẳng hạn các cực đối lập của nam châm, điện dương và điện âm) quả là bất khả phân biệt, trong khi các ví dụ khác (chẳng hạn, đen và trắng) thì không phải như thế. Phải chăng ta phải suy tưởng về chủ thể-người như là công dân của một trong hai thế giới ấy và chịu một sự đảo ngược tương ứng, hay đúng hơn, vượt bỏ cả hai thế giới và hợp nhất chúng lại với nhau trong tư tưởng (ngụ ý rằng con người ít ra không phải là *Erscheinung* đơn thuần)? Nhưng có một số điều là khá sáng tỏ. Thứ nhất, ý tưởng này đến từ nhiều nguồn và nhiều ý nghĩa đối với Hegel: giống như Schelling, ông bị thu hút bởi tính phân cực của nam châm và điện; nhưng ý tưởng này cũng còn có ý nghĩa đạo đức và tôn giáo, chẳng hạn, trong sự đảo ngược của cái thiện và cái ác. (Xem: *HTHTT* VI. B về sự tha hóa). Thứ hai, những sự đảo ngược tương tự cũng diễn ra trong suốt các tác phẩm của ông, chẳng hạn, thế giới xã hội bị tha hóa sau sự sụp đổ của Đế quốc La Mã sản sinh ra một thế giới cũng đảo ngược tương tự, đó là thế giới của ĐỨC TIN. Thứ ba, cho dù ông rất quan tâm đến thế giới đảo ngược, và tin rằng thế giới của ta là thế giới hiện tượng, Hegel từ khước lòng tin vào hay sự khao khát về một thế giới “ở bên kia” (*Jenseits/Anh*: “*beyond*”) vốn là niềm tin chung của các tác giả đương thời (Kant, Herder, Schelling, v.v.). Bản chất hay cấu trúc lô-gíc (mà Hegel không ngần ngại gọi là “THƯỢNG ĐẾ”) của thế giới hiện tượng biểu lộ hoàn toàn trong sự tương tác của nó và trong những sự đảo ngược. (Một số học giả, chẳng hạn, Shklar, trong *Freedom and Independence* (1976), liên hệ thế giới đảo ngược với thế giới của những MÔ THỨC của Plato. Nhưng những mô thức của Plato là một sự ý thể hóa/lý tưởng hóa, chứ không phải một sự đảo ngược của thế giới hiện tượng).

Bùi Văn Nam Sơn dịch

Hiệu thực [Đức: Wirklichkeit; Anh: actuality] → Xem: Hiện thực/Hiệu thực [Đức: Wirklichkeit; Anh: actuality/effectivity]

Hình thức, Chất liệu và Nội dung [Đức: Form, Materie und Inhalt; Anh: form, matter and content]

Tiếng Đức có hai từ để chỉ “hình thức”:

1. Chữ *Gestalt* [hình thái/Anh: shape] là một từ Đức bản địa, có nguồn gốc từ chữ *stellen* (“đặt để, gầy dựng, sắp xếp, hình thành”, v.v.), nhưng sinh ra một động từ của riêng nó, *gestalten* (“hình thành, định hình”), và do đó có danh từ *Gestaltung* chỉ tiến trình hay sản phẩm của việc tạo hình ấy. Một *Gestalt* không phải là một hình thái hay hình thức trừu tượng có thể được chia sẻ chung giữa một số sự vật, nhưng là hình thức hay hình thái của một cái cá biệt. Do đó nó cũng có thể quy chiếu đến bản thân cái cá biệt được hình thành hay định hình ấy. Khác với chữ *Form*, chữ *Gestalt* thường không hàm ý một sự tương phản với “chất liệu” hay “nội dung”. Các đối tượng vốn có một *Gestalt* (chẳng hạn: cây cối, các nhạc phẩm, các nền văn hóa) được suy tưởng là các thực thể HỮU CƠ, chỉ có thể được nhận thức như là cái toàn bộ, chứ không phải bằng sự xem xét từng bộ phận của chúng.

2. Chữ *Form* phái sinh từ chữ La-tinh thường biểu thị một hình thức TRỪU TƯỢNG được chia sẻ chung giữa một số cái cá biệt: khác với *Gestalt*, nó cũng có thể quy đến hình thức của một bài xô-nê (sonnet) *nói chung*, và, giống như *Gestalt*, đến hình thức của một bài xô-nê *đặc thù*. Do đó, nó thường tương phản với “chất liệu” hay “nội dung”. Trong mỹ học, *Form* của một tác phẩm nghệ thuật là VẼ NGOÀI (*Schein*) có thể tri giác được của nó, tương phản với nội dung bên trong của nó. (*Form*, nhưng không phải *Gestalt*, của tác phẩm ấy có thể không tương thích với nội dung

của nó). Ngược lại, trong truyền thống Aristoteles, *Form* [hình thức/mô thức] (tiếng Hy Lạp: *eidos*) của một vật, khác với chất liệu thường được xem là BẢN CHẤT nội tại, sẽ quy định hình thức bên ngoài. Quan niệm về một hình thức nội tại, bản chất xuất hiện ở Herder, Goethe, và Hegel (xem KHÁI NIỆM). Tính từ *formal* hay *formell* áp dụng vào bất kỳ điều gì liên quan đến hình thức và thoát ly khỏi nội dung, và *Formalismus* [chủ nghĩa hình thức] là một sự tập trung quá mức vào hình thức với sự xem nhẹ nội dung.

Trong Lô-gíc học của Hegel, *Form* tương phản với “bản chất”, nhưng tương phản chủ yếu là với “chất liệu” và “nội dung”:

1. *Materie* [vật chất], giống như từ “*matter*” trong tiếng Anh, có hai sự sử dụng chính trong triết học:

(a) Nó biểu thị chất liệu vật chất, tương phản không phải chủ yếu với “hình thức”, mà với TINH THẦN (tinh thần cá nhân hay tinh thần nói chung) và với cái Ý THỂ hay trù tượng. *Materie* theo nghĩa này là tương đương với *Stoff* (“vật liệu, chất liệu”). Những chữ này cũng xuất hiện ở dạng số nhiều, đặc biệt khi Hegel thảo luận về lý thuyết rằng các thuộc tính của một VẬT là các chất liệu hay vật liệu (chẳng hạn, sức nóng là “chất liệu nhiệt”, nhưng các vật liệu “xốp” vốn có thể xuyên thấm vào nhau, đến mức vật ấy có thể là, chẳng hạn, vừa nóng vừa ngọt. Nhưng, ở dạng số ít, *Materie* có thể biểu thị chất liệu trung tính, đồng tính của cái mà, theo vật lý học Newton, mọi thứ đều chứa đựng. Hegel (giống như Berkeley) xem *Materie* thuộc loại này là một sự trù tượng trống rỗng.

(b) Trong truyền thống Aristoteles, vật chất hay chất liệu của một thực thể tương phản với hình thức của nó. Nhưng “vật chất” theo nghĩa này cũng mang tính nước đôi: nó quy đến (i) vật chất vô hình thức mà từ đó sự vật được tạo hình xuất hiện ra, chẳng hạn khối đá cẩm thạch mà từ đó pho tượng được tạo ra; và (ii) vật chất được tạo hình là đồng thời với sự vật được tạo hình ấy, chẳng hạn đá cẩm thạch được tạo hình chính là pho tượng

đá. Có bốn sự phức tạp lớn hơn: thứ nhất, vật chất theo nghĩa (b) thường cũng là vật chất hay chất liệu theo nghĩa (a), nhưng không nhất thiết phải thế: chất liệu của, chẳng hạn, một bức tranh có thể hoặc là các vật liệu (chẳng hạn sơn, vải, v.v.) được sử dụng để tạo ra nó hoặc là chủ đề hay thông điệp của bức tranh. (Hegel nói chung thường sử dụng *Inhalt* hơn, tức là “nội dung”, để chỉ “chất liệu” theo nghĩa sau). Thứ hai, trong trường hợp của pho tượng, hình thức và chất liệu là độc lập tương đối hay “dừng dưng” (*gleichgültig*) với nhau: đá cẩm thạch nói chung, hay một tảng đá cẩm thạch đã cho, có thể tạo thành những sự vật khác hơn là những pho tượng, và một pho tượng của cùng hình thức có thể được tạo thành từ một vật liệu khác, chẳng hạn bằng đồng. Nhưng trong trường hợp các thực thể là sự sống hữu cơ, chất liệu và hình thức là không dừng dưng với nhau: thịt, không giống như đá cẩm thạch, không thể có trước các thực thể được tạo ra từ nó, nó phải tạo nên động vật đặc thù chứa đựng nó; ngược lại, một động vật chỉ có thể được cấu thành từ thịt. Thứ ba, đá cẩm thạch, từ đó một pho tượng được tạo ra và rồi từ đó nó chứa đựng, hay thịt mà một động vật bao chứa, là tương đối vô hình thức đối với pho tượng hay động vật ấy. Nhưng đến lượt mình, chúng có một hình thức khiến chúng khác biệt với, chẳng hạn, đá lửa hay máu, và chứa đựng vật chất sơ cấp hơn, mà đến lượt mình, lại có một hình thức và chứa đựng chất liệu còn đơn giản hơn nữa. Theo đó, có hai lựa chọn: (i) bất kỳ vật chất nào cũng có thể phân giải thành hình thức và chất liệu, *một cách vô hạn*; (ii) sự quy thoái ấy kết thúc trong “vật chất sơ nguyên”, vật chất không có hình thức, vật chất tối hậu, đơn giản mà mọi vật đều chứa đựng. Vật chất nguyên sơ này không giống vật chất cơ bản của nhà vật lý. (Ta cũng có thể lập luận rằng (iii) có vài loại vật chất tối hậu không thể được phân tích hơn nữa thành hình thức và vật chất: các nguyên tố). Sau cùng, các nhà theo phái Aristoteles tin rằng chuỗi các thực thể được cấu thành bởi những sự áp đặt thành công của các hình thức cao hơn, và kết thúc trong hình thức thuần túy, hình thức không có chất liệu, tức là Thượng Đế.

2. Có hai chữ để chỉ “nội dung”: *Inhalt* và *Gehalt*. *Gehalt* khác với *Inhalt* ở chỗ, thứ nhất, nó hàm ý rằng nội dung được thống nhất hơn *Inhalt* (do đó chúng ta có thể sử dụng “nội dung” (tiếng Anh: “content”) cho chữ *Gehalt*, “các nội dung” (tiếng Anh: “contents”) cho *Inhalt*), và, thứ hai, nó hàm ý mạnh mẽ hơn nhiều về giá trị của nội dung (do đó *Gehalt* gợi ý đến “ý nghĩa, thực chất”/Anh: “import”). Vì cả hai lý do trên, *Gehalt* của một điều gì đó gắn bó chặt chẽ hơn với *Form* của nó, và Hegel, dù ông sử dụng cả hai chữ, thường đối lập *Form* với *Inhalt*. *Inhalt* khác với *Materie* theo hai cách. Thứ nhất, *Inhalt* tương quan về lô-gíc với *Form*, và *Inhalt* không thể tồn tại trước vật được tạo hình. Thứ hai, *Inhalt* không dẫn đến gợi ý về tính chất vật lý. Vì cả hai lý do trên, nội dung của một tác phẩm nghệ thuật là chủ đề của nó, chứ không phải chất liệu tạo nên nó.

Hegel sử dụng tất cả các chữ này trong trọn vẹn dãy nghĩa của chúng. Ông sử dụng *Gestalt* trong *HTHTT* cho các hình thức hay hình thái của Ý THỨC, cho các hình thức hay hình thái của các đối tượng tự nhiên chẳng hạn như các tinh thể, và nhất là cho các hình thái hay hình thức của tác phẩm nghệ thuật. *Form* và *Inhalt* hay *Materie* trở đi trở lại xuyên suốt tác phẩm của ông. Đặc biệt ông nhấn mạnh các điểm sau:

(1) *Form* và *Inhalt/Materie* có thể biểu thị đủ loại các tương phản khác nhau: chẳng hạn, chất liệu tạo thành một cuốn sách, cụ thể là giấy và da, là *Form* bên ngoài của nó, tương phản với hình thức văn chương bên trong của nó, và tương phản với *Inhalt* của nó (theo hai nghĩa tương ứng). Dù hình thức và nội dung có “dừng dưng” với nhau như thế nào, và cái nào trong cặp ấy được xem là bản chất và “tích cực”, sẽ phụ thuộc vào việc ta nghĩ đến sự tương phản nào.

(2) Ngay cả trong trường hợp của một sự tương phản duy nhất, một trong hai *thuật ngữ* đang tương phản có thể được xem là *Form*, và cái kia được xem là *Inhalt*, phụ thuộc vào quan điểm của chúng ta: chẳng hạn, các TU TƯỢNG thuần túy liên quan, hay cấu trúc lô-gíc của một phần diễn

ngôn (tương phản với nội dung thường nghiệm của nó), có thể được xem hoặc là *Form* của nó hoặc là *Inhalt* của nó (“điểm trọng yếu” của nó).

(3) Trong *sinh* thể hữu cơ và các tác phẩm nghệ thuật lý tưởng, *Form* và *Inhalt* gắn bó một cách không thể tách rời.

(4) *Không* có vật chất hay nội dung hoàn toàn vô hình thức, vì điều gì là vô hình thức liên quan đến một hình thức được “định hình” bởi hình thức khác: tảng đá cẩm thạch vô hình thức có hình thức của đá cẩm thạch.

(5) Ngược lại, không có hình thức nào là hoàn toàn vô nội dung: chẳng hạn, các hình thức lô-gíc của hai câu có thể khác nhau chỉ dựa vào một sự khác biệt trong nội dung tương ứng của chúng. Quan trọng nhất, điều gì ở tại một cấp độ là *Form* hay *formell*, một tư tưởng hay một hình thức lô-gíc, có thể là *nội dung* của một tư tưởng cao hơn (hay siêu-): chẳng hạn, tư tưởng về TỒN TẠI là bộ phận của hình thức của câu “Hoa hồng là đỏ”, nhưng lại là phần nội dung của câu: “Tồn tại trở thành hư vô”. Do đó tư tưởng thuần túy hay “Ý NIỆM lô-gíc”, dù theo một nghĩa *hình thức* thuần túy, không chỉ duy nhất mang tính hình thức, trái lại, có bản thân nó như nội dung của chính nó.

Theo Hegel, hình thức thuần túy, vô nội dung và chất liệu thuần túy, vô hình thức là một thứ như nhau: đều là một sự trừu tượng hoàn toàn vô quy định.

Nguyễn Văn Sương dịch

Hoài nghi và Khắc kỷ (thuyết, chủ nghĩa) [Đức: Skeptizismus und Stoizismus/Stoa; Anh: scepticism and stoicism]

Theo quan điểm của Hegel, thuyết khắc kỷ, thuyết Epicur và thuyết hoài nghi là ba khuynh hướng triết học chủ yếu ở Hy Lạp giữa Aristoteles và thuyết Plato-mới. Hegel xem xét thuyết Epicur trong *LSTH* [Các Bài

giảng về Lịch sử Triết học], nhưng xem đó là một học thuyết duy cảm chủ nghĩa, không có tính triết học, thua kém thuyết khắc kỷ và thuyết hoài nghi. Do đó, nó không xuất hiện trong *HTHTT*, IV. B, nơi thuyết khắc kỷ và thuyết hoài nghi dẫn đến Ý THỨC bất hạnh (Kitô giáo Trung đại). (Karl Marx cố gắng điều chỉnh lại sự bất công này của Hegel đối với thuyết Epicur trong luận án tiến sĩ của ông: *Những sự khác biệt giữa Triết học tự nhiên của Democritus và Epicurus*, 1841).

1. *Thuyết khắc kỷ* được Zenon ở Citium (ở đảo Síp) thiết lập vào khoảng năm 300 TCN. Tên này xuất phát từ chữ *Stoa poikilē*, “cổng vòm/sảnh đường được trang trí” ở Athens nơi Zenon dạy học. Thuyết này kéo dài suốt vài thế kỷ, chia ra làm ba giai đoạn: Khắc kỷ sơ kỳ (nhất là Zenon, Cleanthes và Chrysippus); khắc kỷ trung kỳ (nhất là Panaetius và Posidonius); khắc kỷ hậu kỳ (đặc biệt là Seneca, Epictetus và Marcus Aurelius). Hegel quen thuộc với các nhà khắc kỷ hậu kỳ này hơn, vì các tác phẩm của họ còn lưu lại số lượng lớn, trong khi các giai đoạn sớm hơn chỉ được biết đến từ các bản tường thuật muộn hơn và trong các đoạn rời rạc được trích dẫn. Trong *HTHTT*, ông rất ấn tượng với việc một nhà khắc kỷ, Epictetus, là một nô lệ (đã được giải phóng), trong khi người khác, Marcus Aurelius, là một hoàng đế (một ông chủ).

Các nhà khắc kỷ tin rằng vũ trụ được ngự trị bởi một *logos* hay lý tính lan tỏa khắp nơi. Cái này được đồng nhất với ngọn lửa mờ nhạt hơn, hiện diện trong mọi vật trong hình thức thấp kém hơn. (Hầu hết các nhà khắc kỷ tin vào trận đại hỏa hoạn theo chu kỳ và sự tái xuất hiện của thế giới). Linh hồn có lý tính của con người là một phần mảnh của *logos* thần linh; vậy nên nó có thể biết về cứu cánh tối hậu và tuân theo nó. Đức hạnh và hạnh phúc chỉ cốt tại sự tuân theo ấy. Mọi thứ khác (sức khỏe, của cải, v.v.) là “dừng dưng”, không tốt cũng không xấu. Đạt được trạng thái tinh thần này (*apatheia*, “bất động tâm”, “thoát ly khỏi cảm xúc, không bị xao động”), và vì thế, sống “phù hợp với tự nhiên” là mục đích của cuộc đời. (Các học thuyết này không ngăn các nhà khắc kỷ nắm giữ chức vụ cao: họ thường

xem chính mình là những diễn viên, giữ khoảng cách với vai diễn mà họ vẫn thực hiện tích cực). Các nhà khắc kỷ Hy Lạp, dù mục đích của họ chủ yếu mang tính đạo đức, vẫn đặt đạo đức học của họ trên cơ sở siêu hình học, lô-gíc học, vật lý học và nhận thức luận. (Ý tưởng về một *kritērion/tiêu chuẩn* của chân lý cũng xuất phát từ thuyết khắc kỷ). Nhưng các lĩnh vực này bị làm ngơ dưới thời Đế quốc La Mã, khi thuyết khắc kỷ hầu như trở thành một tôn giáo ngang với triết học.

Trong *LSTH*, Hegel trình bày các phương diện nhiều tính trí tuệ hơn của thuyết khắc kỷ, nhưng trong *HTHTT*, ông tập trung vào nỗ lực hành xử với thế giới bên ngoài bằng việc “rút lui vào nội tâm” của thuyết khắc kỷ. Đạo đức học của thuyết khắc kỷ tạo ảnh hưởng liên tục lên các nhà tư tưởng về sau, kể cả Hegel (bất chấp những phê phán của ông). Chẳng hạn, quan niệm của Hegel rằng cái HIỆN THỰC là hợp lý tính chịu ơn thuyết khắc kỷ hơn là chủ nghĩa bảo thủ đơn giản. Nhưng những niềm tin, được trình bày trong *LSTH*, rằng LỊCH SỬ là “một diễn trường của những sự đam mê” và rằng “không có gì vĩ đại trong thế giới có thể đạt được mà không có sự đam mê” hàm ý một sự phê phán đối với học thuyết *apatheia* [“bất động tâm”].

2. *Thuyết hoài nghi* của người Hy Lạp (từ chữ *skepsis*, “khảo sát, tra vấn, tìm tòi”, chứ không phải là “mất niềm tin” hay “nghi ngờ”) cũng có một lịch sử lâu dài, đại thể là cùng thời với lịch sử của thuyết khắc kỷ. Phong trào này truy nguyên nguồn gốc đến tận Pyrrho ở Elis trong thế kỷ IV TCN, và nguồn tài liệu chính yếu của chúng ta về nó là các tác phẩm của Sextus Empiricus, một bác sĩ và một nhà hoài nghi người Hy Lạp vào thế kỷ III SCN. Các nhà hoài nghi chủ trương nghiên cứu không mang tính giáo điều (*skepsis*) và tạm gác lại (*epochē*) niềm tin, tương phản với thuyết giáo điều, chẳng hạn, của thuyết Plato và thuyết khắc kỷ. Họ tin rằng *Epochē* mang lại sự thanh tịnh. (Trong thời đại Hegel, *Skeptizismus* vẫn tương phản với *Dogmatismus* (“thuyết giáo điều”), nhưng *Kritizismus* (“thuyết phê phán”), chẳng hạn như học phái Kant, thường được xem là

một chọn lựa thứ ba). Trong thế kỷ III TCN, dưới sự lãnh đạo của Arcesilaus, Viện Hàn lâm được Plato sáng lập đã chuyển sang thuyết hoài nghi và gắn bó với nó suốt hai thế kỷ; sản sinh ra những nhà hoài nghi danh tiếng như Carneades và Aenesidemus, người chống lại cái mà ông xem là thuyết giáo điều còn rơi rớt lại của Viện Hàn lâm. Có cuộc tranh luận trong thời cổ đại về mối quan hệ giữa phái Pyrrhon và thuyết hoài nghi của Viện Hàn lâm. (LSTH xem xét Viện Hàn lâm mới và thuyết hoài nghi một cách tách biệt, nhưng kế tiếp nhau). Thuyết hoài nghi thời cổ đại lại nổi lên ở thế kỷ XVI, và có ảnh hưởng quan trọng lên Montaigne, Pascal, Bayle, v.v.

Tương truyền rằng Aenesidemus đã nêu lên mười *tropoi*, “các phương thức, cách thức”, của thuyết hoài nghi, khai thác những biến thái khác nhau của HIỆN TƯỢNG, phụ thuộc vào: (1) các loài vật; (2) con người cá nhân; (3) giác quan hay cơ quan cảm giác (ví dụ: thị giác hay xúc giác); (4) các tình huống (ví dụ: say và tỉnh); (5) vị trí của đối tượng (ví dụ: trong hay ngoài (bể) nước); (6) sự pha trộn của đối tượng (ví dụ: sự bóp méo đối tượng qua môi trường mà nó được cảm nhận, được nhìn trong không khí ấm hay lạnh); (7) số lượng của đối tượng (ví dụ: một ít mặt rửa bạc có màu đen, nhiều thì có màu trắng); (8) tính tương đối (ví dụ: voi con là nhỏ so với những con voi khác, nhưng là lớn so với những động vật khác); (9) tần suất của những lần bắt gặp của ai đó với đối tượng (ví dụ: trận động đất đầu tiên tỏ ra đáng sợ hơn những lần sau đó); (10) phong cách sống, phong tục và luật lệ, những niềm tin có tính huyền học và giáo điều có trước đó của ta. Trong mỗi trường hợp, luận cứ hoài nghi thuộc các loại sau:

(1) Đối tượng là màu đỏ đối với ta trong một tập hợp những tình huống, v.v., nhưng lại là màu xanh trong một tập hợp những tình huống, v.v., đối với người khác.

(2) Nó không thể vừa là màu đỏ vừa là màu xanh.

(3) Không có lý do nào để chuộng vẻ ngoài này hơn vẻ ngoài khác. (Đây là *isostheneia*, “sự ngang bằng về giá trị” (“equipollence”).

(4) Ta không thể khẳng định rằng nó là màu đỏ hay màu xanh, mà phải tạm thời gác lại lòng tin.

Về sau, Agrippa bổ sung thêm năm phương thức: (a) Trong triết học lẫn đời sống bình thường có những cuộc tranh cãi, nhưng không có lý do nào để ủng hộ ý kiến này hơn ý kiến khác. (b) Một sự chứng thực cho một ý kiến, đến lượt nó, lại đòi hỏi một sự chứng thực khác, dẫn đến một sự quy thoái VÔ TẬN. (c) Một đối tượng xuất hiện trong tương quan với chủ thể và các hoàn cảnh; ta phải tạm gác lại phán đoán về tự thân nó. (d) Các nhà giáo điều tránh sự quy thoái vô tận bằng cách thừa nhận một giả thuyết (hay TIỀN GIẢ ĐỊNH). (e) Lập luận của họ thường rơi vào vòng luẩn quẩn, khi một trong hai học thuyết đòi hỏi sự chứng thực của cái kia (“phương thức tương hỗ”). (a) và (c) tổng kết mười phương thức ban đầu; (b), (d) và (e) chống lại thuyết giáo điều triết học, chẳng hạn chống lại lý thuyết của Aristoteles rằng có những tiên đề TRỰC TIẾP không cần CHỨNG MINH.

Hegel nghiên cứu kỹ lưỡng thuyết hoài nghi của người Hy Lạp, nhất là trong bài điểm sách của ông về Schulze trong *TCPP* [Tập san Phê phán về Triết học]. Trong bài điểm sách này, cũng như về sau, ông xem thuyết hoài nghi cổ đại là cao hơn thuyết hoài nghi hiện đại (chẳng hạn của Hume, Schulze), chủ yếu là bởi vì nó có tính hoài nghi hơn. Cụ thể, trong khi các nhà hoài nghi hiện đại hoài nghi về triết học và về sự áp dụng TƯ TƯỞNG vào các hiện tượng cảm tính, thì các nhà hoài nghi cổ đại công kích các hiện tượng cảm tính cũng như các niềm tin của lương năng thông thường. Hegel xem họ là đồng minh trong sự công kích của ông chống lại các triết gia về “lương năng thông thường” như Krug, người viện đến “các sự kiện (*Tatsachen*) của Ý THỨC”. Vậy nên ông thích mười phương thức hơn là năm phương thức của Agrippa, vì mười phương thức chĩa vào lương năng thông thường, trong khi năm phương thức lại công kích bản thân triết học. (Có một cuộc tranh luận đáng kể về phạm vi của thuyết hoài nghi cổ đại, về phải chăng nó, hay các khuynh hướng khác nhau trong nó, chỉ công kích

các tín điều triết học hay cũng công kích những niềm tin cần thiết cho cuộc sống thường nhật).

Hegel chịu ảnh hưởng của thuyết hoài nghi ở nhiều mức độ:

(1) Các nghiên cứu của ông về các chủ đề cụ thể (TÍNH NHÂN QUẢ, sự VẬT, tiêu chuẩn của CHÂN LÝ trong *HTHTT*, Dẫn nhập, v.v.) thường chịu ơn Sextus cũng như các triết gia hiện đại.

(2) Thuyết hoài nghi là một HÌNH THÁI của ý thức trong *HTHTT*, nơi Hegel công nhận mục đích thực hành, hơn là thuần túy nhận thức luận, của thuyết hoài nghi cổ đại, để đạt được sự thanh tĩnh bằng *epochē*. Những phản bác của ông đối với thuyết hoài nghi trong *HTHTT* không thuyết phục: Các nhà hoài nghi, giống như các nhà khắc kỷ, có một nửa thiên niên kỷ để nghĩ về những câu trả lời cho các luận cứ chống lại họ.

(3) Hegel xem phương thức của riêng ông cũng mang tính hoài nghi đối với các hình thái của ý thức (kể cả sự XÁC TÍN CẢM TÍNH) lẫn những QUY ĐỊNH của TƯ DUY (kể cả các triết học khác). Nhưng thuyết hoài nghi của ông không đơn giản bao gồm sự tạm hoãn các niềm tin về một lập trường, mà là sự PHỦ ĐỊNH nó, một sự phủ định dẫn đến kết quả khẳng định một lập trường mới. Phương thức của Hegel càng phức tạp bởi thuyết hoài nghi của ông (giống như thuyết hoài nghi của một số người Hy Lạp) mở rộng đến các QUY LUẬT lô-gíc, trong khi cách bác bỏ của ông đối với một lập trường nào đó thường dựa vào [việc phát hiện] sự MÃU THUẪN bên trong nó.

(4) Hegel cũng nỗ lực củng cố hệ thống của ông chống lại những cuộc tấn công của thuyết hoài nghi, đặc biệt là khi nó dựa trên năm phương thức của Agrippa. Sự bảo vệ của ông gồm những điều sau:

(i) Triết học của ông không tranh luận với các nền triết học khác biệt và không tương thích: triết học của ông VƯỢT BỎ, do đó, bao hàm các

triết học khác. Câu trả lời của ông cho nỗ lực muốn dùng quan niệm khác để đối lập lại quan niệm của ông là: “Tôi đã nói về điều đó rồi”. (Chống lại phương thức (a)).

(ii) Hegel chỉ đơn giản quan sát “bản thân SỰ VIỆC”, tức quan sát các hình thái khác nhau của ý thức, tư tưởng, v.v., tự phát triển và tự phê phán mình, không có sự đóng góp nào từ bản thân ông. (Chống lại (c)).

(iii) Tiêu chuẩn của chân lý (đối với nhà hoài nghi là có thể tranh luận như bất cứ điều gì khác) do đó, là đã được đáp ứng, và áp dụng cho bản thân nó, bởi bản thân hình thái của ý thức, v.v., chứ không phải bởi Hegel.

(iv) Có các tiền giả định, nhưng được vượt bỏ trong vận động vòng tròn của HỆ THỐNG. Hệ thống không lập luận trong một vòng tròn về một thế giới tĩnh tại khác biệt với nó mà dõi theo vận động vòng tròn của bản thân thế giới. Vậy nên nó bao hàm cả *giả thuyết (hypotheses)* lẫn tính vòng tròn, mà không quy thoái vô tận. (Chống lại phương thức (b), (d), và (e)).

Hegel phân biệt thuyết hoài nghi với sự nghi ngờ (nhất là nơi Descartes). Danh từ *Zweifel* (“nghi ngờ”) đến từ chữ *zwei* (“hai”), và hàm ý một sự tiếp tục gắn bó với các niềm tin mà ta nghi ngờ và hy vọng vào việc khôi phục lại niềm tin của ta vào chúng. Ngược lại, nghi ngờ mang tính hoài nghi [trong Hegel] thật ra là sự tuyệt vọng (*Verzweiflung*), là sự từ bỏ trong vô vọng lập trường đã bị nghi ngờ.

Thánh Pháp dịch

Hư vô (sự) [Đức: Nichts (das); Anh: nothing] → Xem: Tồn tại, Hư vô và Trở thành (sự) [Đức: Sein, Nichts und Werden; Anh: being, nothing and becoming]

K

**Khắc kỷ (thuyết, chủ nghĩa) [Đức: Stoizismus; Anh: stoicism] →
Xem: Hoài nghi và Khắc kỷ (thuyết, chủ nghĩa) [Đức: Skeptizismus
und Stoizismus/Stoa; Anh: scepticism and stoicism]**

**Khách quan (tính, sự, cái) [Đức: Objektivität; Anh: objectivity] →
Xem: Khách thể/Đối tượng/Khách quan (sự, tính, cái) [Đức: Objekt
und Objektivität; Anh: object and objectivity]**

**Khách thể/Đối tượng/Khách quan (sự, tính, cái) [Đức: Objekt und
Objektivität; Anh: object and objectivity]**

(*Das*) *Objekt*, từ chữ La-tinh *objectum* (quá khứ phân từ của động từ *obicere*, “ném ra phía trước hay ném ngược lại”), nghĩa là “cái gì đó ném / đã được ném ra phía trước hay được ném ngược lại”. Nó tương phản với “CHỦ THỂ” (“*Subjekt*”), “cái gì được ném hay được đặt ở dưới”. Từ khi xuất hiện lần đầu tiên trong các công trình của Duns Scotus cho đến thế kỷ XVIII, “*Subjekt*” và “*Objekt*” được sử dụng theo nghĩa ngược lại với nghĩa hiện đại của nó: “*Subjekt*” là cái chủ đề (“*Subjekt*”) nằm bên dưới diễn ngôn (hay “*Objekt*”), trong khi đó “*Objekt*” là cái gì được ném ngược trở lại hay hướng đến nó, nghĩa là quan niệm hay thuộc tính thuộc về “*Subjekt*”. Nhưng chính Wolff đã đem lại cho *Objekt* nghĩa của “cái gì đó được ném ra, hay đặt ngược lại với tâm trí”, là “đối tượng” của Ý THỨC, của sự HÌNH DUNG hay NHẬN THỨC. Nó cũng có thể là *đối tượng* của sự phấn đấu, của ước muốn hay hành động. Nó không nhất thiết phải là thực thể vật lý đang hiện hữu: những con số, những con kỳ lân (trong thần thoại) hay bản thân ý thức đều có thể là *Objekt* của ý thức hay tư duy. Kant cũng dùng nó theo nghĩa hẹp hơn về một *đối tượng* được mang lại trong

kinh nghiệm, một đối tượng hiện thực: “Đối tượng là cái đa tạp của một trực quan được cho được hợp nhất lại trong khái niệm về đối tượng” (PPLTTT, B137). *Objekt* cũng được sử dụng theo nghĩa ngữ pháp cho bổ ngữ của động từ trong câu.

Cái đối ứng với nó trong tiếng Đức bản địa cũng xuất hiện bên cạnh từ *Objekt*: từ thế kỷ XVII, từ *Gegenwurf* (“cái được ném ngược lại”) trước đó được thay thế bằng từ *Gegenstand* (“cái đứng ngược lại hay đối diện với...”), mặc dù vào cuối thế kỷ XVII, *Gegenstand* vẫn còn xuất hiện trong nghĩa tôn giáo về “sự dựa cậy, sự kháng cự” tinh thần chống lại những cám dỗ, những ưu phiền. Trong phương ngữ Swabian của Hegel, nó cũng mang nghĩa “trở ngại, trở lực”, nhưng trong tiếng Đức triết học, nó có nghĩa, giống như *Objekt*, là một “đối tượng” (của ý thức, nhận thức, hành động, v.v.) và một “đối tượng hiện thực”. Kant không nêu ra sự phân biệt giữa *Objekt* và *Gegenstand*.

Từ *Gegenstand* sinh ra tính từ *gegenständlich* (thuộc đối tượng/khách quan) và danh từ *Gegenständlichkeit* (tính đối tượng/tính khách quan). Nhưng giống với Kant, Hegel thường chuộng sử dụng những từ phát sinh từ *Objekt*: *objective* (thuộc đối tượng/khách thể/khách quan), *Objektivität* (tính khách thể/khách quan), và thỉnh thoảng, *objektivieren* (làm cho trở thành đối tượng/khách thể, khách thể hóa/đối tượng hóa). (Chẳng hạn: TÔN GIÁO bắt đầu với “sự khách thể hóa” bản tính phổ biến và cốt yếu của sự vật, nghĩa là sự biến đổi của nó thành một Thượng Đế khách quan). Nghĩa khái quát của từ *objektiv* là “thuộc về (một) khách thể/đối tượng”, nhưng những nghĩa riêng biệt hơn của nó là: (1) “thực tồn, hiện thực, là một đối tượng/khách thể” (như trong “sự kiện khách quan”); (2) “vô tư, hướng đến đối tượng/khách thể” (như trong “một thái độ khách quan đối với các sự kiện”). *Objektivität* có hai nghĩa tương ứng: (1) “thực tại”; (2) “tính vô tư, không thiên vị”. *Objektivität*, theo nghĩa “tính vô tư”, có thể là trong thực hành cũng như trong nhận thức: chẳng hạn, tuân theo các quy tắc phi cá nhân, tương phản với các ý thích cá nhân của ta.

Trong triết học Hegel, *Objekt* phân biệt với *Gegenstand* ở ba khía cạnh: (1) Hegel nhấn mạnh mặt từ nguyên học của *Gegenstand* hơn là *Objekt*, do đó, *Gegenstand*, về bản chất và trực tiếp, là đối tượng của nhận thức, v.v., trong khi *Objekt*, ít nhất là thoát đầu, là có tính độc lập (*BKT I*, §193). *Gegenstand* là một đối tượng ý hướng, trong khi *Objekt* là đối tượng hiện thực. (2) Khi *Objekt* là đối tượng của cái gì đó, nó thường là đối tượng của một *Subjekt*, trong khi *Gegenstand* là đối tượng của nhận thức (*Wissen*), ý thức, cái TÔI, v.v. (Không có một phiên bản tiếng Đức bản địa nào tương đương với *Subjekt*). (3) Theo Hegel, HÌNH THỨC của ý thức và đối tượng của nó là phụ thuộc lẫn nhau và có tính phong phú và phức hợp tương đương nhau. Do đó, nếu *Objekt* là đối ứng với *Subjekt*, và (trong *KHLG*) chủ thể bao gồm KHÁI NIỆM, PHÁN ĐOÁN và SUY LUẬN, thì *Objekt* cũng phải là một hệ thống phức tạp của những đối tượng (chẳng hạn như hệ mặt trời) liên quan với nhau bằng các hình thức của suy luận. *Gegenstand*, ngược lại, có thể là đối tượng của một hình thức đơn giản của ý thức, chẳng hạn như của sự XÁC TÍN CẢM TÍNH, vốn chưa phải là một chủ thể trưởng thành đầy đủ. (Trong *DBTH*, *Gegenstand* là một đối tượng CỤ THỂ với nhiều đặc điểm có thể tri giác được, nhưng nếu ta không xét đến hay TRỪU TƯỢNG HÓA khỏi chúng, cái còn lại là một *Objekt* trừu tượng).

Do vậy, trong *HTHTT* (*Dẫn nhập*, v.v.), nơi Hegel khảo sát các hình thái của ý thức ý hướng, từ tri thức thô sơ nhất đến tri thức tuyệt đối, đối tượng bàn trong quyển này là *Gegenstand*. Nhưng trong *KHLG*, nơi “*Objekt*” tiếp sau “Khái niệm chủ quan” (*BKT I*) hay “Tính khách quan” tiếp sau “Tính chủ thể” (*KHLG*), thì “*Objekt*” và “*Objektivität*” là “khách thể” và “tính khách quan”. “*Objekt*”, trải qua các giai đoạn CƠ GIỚI LUẬN, HÓA HỌC LUẬN và MỤC ĐÍCH LUẬN, thể hiện “các QUY ĐỊNH khái niệm” đã phát triển trong “Khái niệm chủ quan” (nhất là cấu trúc tam đoạn luận), nhưng thoát đầu được quan niệm như là độc lập với chủ thể nhận thức hay chủ thể thực hành. Khi Hegel nêu ra (“một”) vấn đề về nhận thức như “Bằng cách nào những chủ thể như chúng ta đạt đến các

khách thể?” (BKT II, §246 A), thì các khách thể là các *Objekte*, không phải là *Gegenstände*, vốn chỉ liên quan đến ý thức. (Trong *HTHTT*, *Dẫn nhập*, khách thể vốn là thực tồn và do đó khó đạt đến thì không phải là *Gegenstand*, mà là *die Sache* (“sự việc”), “SỰ VẬT”, v.v.).

Trong *KHLG*, Hegel cho rằng *objektiv* và *Objektivität* có hai nghĩa: (i) “Đứng đối lập với khái niệm độc lập” hay với cái Tôi, tức “thế giới đa tạp trong sự hiện hữu trực tiếp của nó”, mà khái niệm hay cái Tôi phải vượt qua. (Hegel liên hệ điều này với một “nghĩa ít xác định hơn”, trong đó *Objekt* là *Gegenstand* của bất kỳ “mối quan tâm hay hành động nào của chủ thể”). (ii) “Cái TỰ MÌNH VÀ CHO MÌNH thoát khỏi sự giới hạn và đối lập” bởi một chủ thể. Cái “*khách quan*” theo nghĩa này bao gồm các nguyên tắc lý tính và tất yếu về lý thuyết hay đời sống đạo đức, mà chủ thể chỉ đơn giản phải tuân theo, hơn là vượt bỏ hay thay đổi, và là cái khách thể mà chủ thể phải NHẬN THỨC [bằng sự theo dõi, quan sát] “thoát khỏi những sự thêm thắt của SỰ PHẢN TƯ chủ quan”. Cơ giới luận và hóa học luận, trong nghiên cứu của Hegel, bao gồm tính khách quan theo nghĩa (ii), trong khi mục đích luận, trong đó mục đích hay khái niệm thoát ly khỏi khách thể và nỗ lực quy định nó, bao gồm tính khách quan theo nghĩa (i). Nhưng, trong thực tế, đây là ba giai đoạn của tính khách quan, chứ không đơn giản là hai: (1) một khách thể độc lập với chủ thể, theo nghĩa hoàn toàn không xét đến chủ thể (ngoại trừ trong chừng mực chủ thể hay khái niệm được tiền giả định một cách mặc nhiên như cấu tạo nên khách thể xét như là khách thể), đó là cơ giới luận và hóa học luận. (2) Một khách thể đứng đối lập với một chủ thể và được chủ thể vượt qua, tức là mục đích luận, nhưng ở cấp độ Ý NIỆM, là những ý niệm về cái chân (nhận thức) và về cái thiện (LUÂN LÝ nơi Kant và Fichte). (Đây là tính khách quan theo nghĩa (i) ở trên). (3) Một khách thể đã nỗ lực lao động để vươn đến sự TẤT YẾU và lý tính, khiến cho chủ thể không cần thay đổi hay quy định nó, mà chỉ đơn giản là phải tuân theo nó. Điều này tương ứng với ý niệm tuyệt đối, là cái, theo Hegel, vừa là chủ thể, vừa là khách thể. Điều này được minh họa, chẳng hạn như, một ai đó nghiên cứu Lô-gíc học (kiểu Hegel) hay tuân

theo những luật lệ và thực hành của NHÀ NƯỚC lý tính. (Đây là tính khách quan theo nghĩa (ii) ở trên).

Ở *BKT I*, §41A.2, Hegel phân biệt ba nghĩa của *objektiv* (tính khách quan): (a) nghĩa thông thường về “cái gì hiện diện ở bên ngoài, tương phản với những gì chỉ đơn thuần chủ quan, được tưởng tượng hay mơ mộng, v.v.”; (b) nghĩa theo Kant về “cái gì phổ biến và tất yếu, tương phản với cái bất tất, đặc thù và chủ quan của cảm giác”; (c) nghĩa được Hegel yêu chuộng là “TỰ TƯỜNG nhưng không đơn thuần là tư tưởng của ta, mà cũng là cái TỰ MÌNH của SỰ VẬT (*Dinge*) và của cái khách quan (*des Gegenständlichen*) nói chung”. Nghĩa (a) tương ứng với nghĩa (i) nêu trên, trong khi nghĩa (ii) nêu trên bao gồm cả (b) và (c) này. Hegel cho rằng Kant đã đúng khi nghĩ rằng những CÁI BẤT TẤT của cảm giác, v.v., là khách quan chỉ trong nghĩa suy biến, yếu ớt, tương phản với tư tưởng hay phạm trù, vốn là PHỔ BIẾN và tất yếu, vừa theo nghĩa chúng áp dụng cho mọi đối tượng, vừa theo nghĩa chúng không thay đổi từ người này sang người khác. Nhưng, với Kant, các tư tưởng vẫn là chủ quan theo nghĩa (c), vì ông xem chúng là được ta áp đặt lên sự vật, chứ không phải cấu tạo nên BẢN CHẤT của chúng (như xác tín của Hegel).

Cố gắng của Hegel để phân biệt những nghĩa khác nhau của *Objektivität* đã bỏ qua sự khác biệt giữa những thái độ khách quan hướng đến sự vật và bản thân những sự vật khách quan. Điều này bắt nguồn từ hai học thuyết: thứ nhất, cho rằng ở cấp độ cao nhất của tính khách quan, thái độ (hay chủ thể) và đối tượng của nó trùng khít với nhau; thứ hai, nói chung, những thái độ và những đối tượng của chúng là khách quan ở cùng một cấp độ hay đến cùng một mức độ: nếu, chẳng hạn, tôi tư duy một cách khách quan (nghĩa là một cách lý tính và vô tư, không thiên vị), tôi phân biệt những tư tưởng khách quan cấu tạo nên bản chất của sự vật, trong khi nếu tôi chỉ đơn thuần cảm giác hay tri giác, tôi chỉ phân biệt được tính khách quan thấp kém hơn của những thuộc tính cảm tính về sự vật. Nhưng không có gì rõ ràng rằng sự tương ứng này có thể đạt được. Những cảm

giác của tôi có thể là bất chợt và chủ quan, nhưng điều này không dẫn đến việc những thuộc tính khả giác của sự vật (được khẳng định bởi việc đối chiếu những cảm giác khác nhau của một người quan sát và của nhiều người quan sát khác nhau) là hoàn toàn chủ quan. Thêm nữa, trong trường hợp phán đoán đạo đức và thẩm mỹ, một thái độ (vô tư) không bảo đảm cho một câu trả lời khách quan (đúng đắn), thậm chí cũng không tìm ra được một câu trả lời khách quan (đúng đắn). Trong trường hợp đạo đức học, rõ ràng không có một *khách thể* cho thái độ khách quan đạt đến, nhưng Hegel có xu hướng xem LUẬT PHÁP (hay bản thân NHÀ NƯỚC) như là một khách thể tương tự với đối tượng của nhận thức.

Trong cả *KHLG* và *BKT I*, Hegel còn liên kết sự quá độ từ “khái niệm chủ quan” sang “khách thể” với LUẬN CHỨNG bản thể học về sự hiện hữu của Thượng Đế.

Hoàng Phong Tuấn dịch

Khái niệm [Đức: Begriff; Anh: concept]

Động từ *begreifen* đến từ động từ *greifen* (nghĩa đen là “nắm lấy”, “giành lấy”) và có nghĩa là “lĩnh hội, thấu hiểu”, vừa theo nghĩa “bao hàm, bao gồm” vừa theo nghĩa “hiểu, quan niệm, khái niệm hóa”, nhưng nó có một ứng dụng hẹp hơn động từ *verstehen* (“HIỂU”) và hàm ý một nỗ lực nắm bắt hay bao chứa. (Quá khứ phân từ cũng được dùng trong cụm từ *begriffen sein in*, đang hoàn thành, hay đang tham gia, vào một điều gì đó). Trong số những từ ghép khác của *greifen*, Hegel sử dụng *übergreifen*, nghĩa đen: “chồng lên, lấn (lên), vượt qua, đánh vào sườn”: khái niệm bao trùm CÁI KHÁC của nó, vì, chẳng hạn, khái niệm về cái khác với khái niệm, tức khách thể, thì bản thân cũng là một khái niệm.

Danh từ *Begriff* vừa có nghĩa là “khái niệm” vừa có nghĩa là “quan niệm”, đặc biệt là trong nghĩa về “năng lực suy nghĩ”. (Cụm từ *im Begriff*

sein nghĩa là “sắp làm, sắp sửa làm điều gì đó”). Eckhart sử dụng *Begriff* thay cho *conceptus* hay *notio* của tiếng La-tinh; và Wolff sử dụng *Begriff* theo nghĩa của một “SỰ HÌNH DUNG sự vật trong tư tưởng”, và Kant đã xác lập nghĩa của *Begriff* theo hướng ấy: tương phản với “TRỰC QUAN” (*Anschauung*), *Begriff* (“khái niệm”) là một “biểu tượng PHỔ BIẾN [*Vorstellung*/Anh: *representation*] hay một biểu tượng về điều gì có chung ở nhiều đối tượng” (*Lô-gíc* I, i §1). Ở Hegel, *Begriff* thường được phiên dịch sang tiếng Anh là “*Notion*”, vì, đối với Hegel, *Begriff* không phải chỉ có tính phổ biến, cũng không phải một *Vorstellung*, cũng không phải biểu thị về điều gì mà các đối tượng có chung. Nhưng cách phiên dịch sang tiếng Anh này xóa mờ những sự kết nối của nó với *begreifen*, cũng như với sự sử dụng thông thường của *Begriff*, điều mà Hegel đã không đơn giản loại bỏ, mà phát triển hay vượt bỏ một cách có phản tư.

Trong các tác phẩm thời kỳ đầu, đặc biệt là trong *TTKT* [Tinh thần và số phận của đạo Kitô], Hegel đối lập khái niệm TRỪU TƯỢNG với SỰ SỐNG và tình yêu, và xem nó là chỉ diễn đạt những đặc tính chung của sự vật, chứ không diễn đạt được bản chất bên trong của chúng. Nhưng ở thời kỳ Jena, Hegel đã đi đến chỗ tin rằng triết học phải mang tính khái niệm, hơn là mang tính trực quan hay xúc cảm. Ông tuyên bố niềm tin này trong *Lời tựa* của *HTHTT* và không bao giờ từ bỏ nó. Niềm tin rằng tư duy khái niệm phải nắm bắt, hơn là gạt bỏ, sự phong phú của các kinh nghiệm thường nghiệm, xúc cảm và tôn giáo là động cơ trung tâm cho sự biến đổi của ông đối với quan điểm thông thường về khái niệm.

Trong *KHLG*, *khái niệm* tương phản với dãy thuật ngữ sau đây:

(1) Tương phản với TRỰC QUAN hay cái CẢM TÍNH (*das Sinnliche*), và với biểu tượng (*Vorstellung*): một *khái niệm* không phải là một loại *biểu tượng*, như đối với Kant và Wolff; ngay cả một biểu tượng thường nghiệm (chẳng hạn như màu đỏ, ngôi nhà hay con người), do ta

hình thành bằng cách phản tư về các đối tượng, cũng khác với một khái niệm [theo nghĩa của Hegel].

(2) *Khái niệm*, như chủ đề của phần thứ ba của Lô-gíc học, tương phản với TỒN TẠI và với BẢN CHẤT, các chủ đề của hai phần đầu tiên.

(3) *Khái niệm* tương phản với đối tượng hay tính khách quan, vốn thực hiện hay hiện thực hóa nó, và với ý niệm, là sự hợp nhất của khái niệm và đối tượng của nó.

(4) *Khái niệm* tương phản với phán đoán, do khái niệm phân đôi khi đi vào phán đoán, và với SUY LUẬN, là cái hợp nhất khái niệm với chính khái niệm.

Mỗi sự tương phản này làm nổi bật một phương diện khác nhau của *khái niệm*, nhưng đặc điểm trung tâm của nghiên cứu Hegel là sự bác bỏ quan niệm sau đây về khái niệm và tư duy khái niệm: Cái Tôi hay GIÁC TÍNH (với Kant, là quan năng của các khái niệm, tương phản với LÝ TÍNH, quan năng của các *ý niệm*) đối diện với thế giới đối tượng, và có thể nhận thức thế giới ấy bằng trực quan. Để tiếp xúc với những đối tượng này, giác tính rút ra từ các đối tượng (hay từ trực quan cảm tính) một loạt những khái niệm để nó sử dụng khi tiếp tục làm việc với các đối tượng. Khái niệm là khác biệt với cái Tôi sử dụng khái niệm, khác biệt với các đối tượng mà các khái niệm được áp dụng vào, và các khái niệm là khác biệt với nhau. Hegel bác bỏ từng sự phân biệt ấy:

1. Các khái niệm không phân biệt rạch ròi với cái Tôi: nói rằng các khái niệm là “các phương tiện được giác tính sử dụng trong tư duy thì cũng giống như nói rằng “việc nhai và nuốt thức ăn đơn thuần là một phương tiện cho việc ăn, cứ như thể giác tính còn khối việc khác để làm ngoài việc suy tưởng” (thư gửi Niethammer, ngày 10 tháng 10 năm 1811). Không có khái niệm, không thể có cái Tôi hay giác tính, và không có khái niệm, cái Tôi không thể TRỪU TƯỢNG HÓA các khái niệm hay các quan niệm từ

dữ liệu cảm tính. Hegel cũng có những lý do khác cho việc đồng nhất hóa cái Tôi với khái niệm: Cái Tôi (và TINH THẦN) hình thành một sự thống nhất mật thiết không thể được giải thích bởi các phạm trù cơ giới luận của TÍNH NHÂN QUẢ hay SỰ TƯƠNG TÁC QUA LẠI, mà chỉ có thể được giải thích bằng khái niệm. Hơn nữa, cái Tôi vừa hoàn toàn mang tính phổ biến hay bất định - nếu tôi suy nghĩ về chính mình một cách đơn giản như bản ngã của Descartes, tức mất đi cơ thể và nội dung thường nghiệm - vừa hoàn toàn mang tính ĐẶC THÙ, ở chỗ nó không thể hiện hữu mà không có sự hiện thân trong cơ thể và một Ý THỨC nhất định về các đối tượng khác hơn là chính mình. Do đó, cấu trúc của cái Tôi phản chiếu cấu trúc của khái niệm, cấu trúc này đồng thời là phổ biến, đặc thù và CÁ BIỆT, và khái niệm, giống như cái Tôi, ôm trọn (“lĩnh hội”) hay bao trùm (*übergreift*) cái khác với chính nó. Nhưng việc đồng nhất hóa cái Tôi với khái niệm không có nghĩa rằng mọi người và mọi lúc đều sử dụng cùng các khái niệm giống hệt nhau: với Hegel, không giống như Kant, các khái niệm mang tính *phạm trù* khác nhau (different categorical concepts) dần dần có được qua diễn trình LỊCH SỬ [chứ không phải nhất thành bất biến].

2. Các khái niệm không khác biệt rạch ròi với các đối tượng. Hegel có một số luận cứ cho điều này:

(a) Các khái niệm phổ biến được xem xét trong Lô-gíc học *cấu tạo nên*, hơn là định tính các đối tượng: không đối tượng nào có thể hoàn toàn vô quy định, và không có đối tượng nào, ví dụ, không một VẬT nào có những thuộc tính mà không phải là một vật có những thuộc tính.

(b) Chính bản thân sự tương phản giữa các khái niệm với các đối tượng bên ngoài là một khái niệm hay một sự cấu tạo mang tính khái niệm: khái niệm phân đôi thành khái niệm về một khái niệm và khái niệm về một đối tượng (cũng như khái niệm về cái Tôi), giống như cái phổ biến tự đặc thù hóa thành cái phổ biến, cái đặc thù và cái cá biệt; khái niệm bao trùm cái khác với chính nó.

(c) Cái Tôi không có sự tiếp cận phi khái niệm đối với các đối tượng: trực quan và tri giác, mặc dù khác với tư duy khái niệm, vẫn mang đậm tính khái niệm.

(d) Những sự thống nhất tự phát triển tương đối, chẳng hạn như các tinh thần cá nhân, các sinh thể hữu cơ và các xã hội, vừa phát triển vừa cố kết nhờ vào việc khái niệm vốn thấm đẫm trong chúng (hay được mã hóa trong mầm mống), không chỉ đơn thuần là kết quả của các tác động bên ngoài. Những khái niệm, chẳng hạn, khái niệm về cái cây (hay một cây hoa hồng) là mang tính thường nghiệm, nhưng, không giống như các quan niệm do ta tạo ra, chúng hoạt động và phát triển bởi một tiến trình được Hegel xem như một *phán đoán* (vì thế Hegel bác bỏ quan niệm của Kant rằng sự hiện hữu của một vật gì đó không thể được rút ra từ khái niệm của nó). Vì các bộ phận của một thực thể như thế là thống nhất một cách mật thiết, và thực thể này tương đối miễn dịch trước các tác động từ môi trường của nó, được nó bao trùm và tận dụng hơn là đơn thuần chịu đựng, Hegel kết hợp khái niệm với sự TỰ DO, không phải tương phản với sự tất yếu xét như là tất yếu, mà tương phản với sự tất yếu bên ngoài liên quan đến tính nhân quả và tính tương tác. Vì các khái niệm không được hình thành bởi sự trừu tượng hóa từ thực tại thường nghiệm [như nơi Kant], nên một đối tượng không cần hoàn toàn tương ứng với khái niệm của nó. Các khái niệm, với Hegel (cũng như với Plato) là các mẫu mực quy phạm: một con ngựa bị thương hay có khuyết điểm không hoàn toàn là con ngựa, và một đứa bé hay một cái hạt mầm chỉ là “trong khái niệm” (“*im Begriff*”/Anh: “*in concept*”) và vẫn chưa hoàn toàn hiện thực hóa khái niệm của chúng. (Do đó, *khái niệm*, ở Hegel, thường dùng quy chiếu đến giai đoạn tiên khởi của một thực thể, tương phản với hình thức đã phát triển đầy đủ của nó). Trong trường hợp các khái niệm mang tính phạm trù, một thực thể ở bậc thấp hơn, chẳng hạn như hòn đá, không hoàn toàn tương ứng với *bản thân* khái niệm, mà chỉ là một phần mảnh cấp thấp của khái niệm, chẳng hạn khái niệm về một vật với các thuộc tính của nó.

3. Các khái niệm không tách biệt rạch ròi với nhau. Chúng hình thành nên một HỆ THỐNG đan bện vào nhau một cách biện chứng mà ta không thể sờ đắc được bằng sự trừu tượng phân mảnh. Do đó, kỳ thực chỉ có *một* khái niệm, đó là khái niệm tự triển khai trong Khoa học Lô-gíc, và cấu tạo nên bản chất vừa của thế giới, vừa của cái Tôi.

Hegel thường đồng hóa khái niệm với THƯỢNG ĐẾ, mà sự sáng tạo ra thế giới từ hư vô của Ngài diễn tả sự tự hiện thực hóa của khái niệm thành một đối tượng khác với nó, song đồng nhất với nó. Điều ông muốn nói là: khái niệm áp dụng vào cho các thực thể HỮU HẠN bên trong thế giới, nhưng không thực thể nào như vậy tương ứng hoàn toàn với khái niệm; thậm chí những thực thể tự quy định một cách tương đối cũng phụ thuộc vào cái được cho vào từ bên ngoài. Nhưng vì bản tính và sự phát triển của thế giới như một toàn thể không phụ thuộc vào điều gì hơn là phụ thuộc vào chính nó: vậy nên nó phải tương ứng hoàn toàn với khái niệm của chính nó. Thế giới này được quy định hoàn chỉnh bởi khái niệm theo một cách thức nào đó mà, trong số những thực thể hữu hạn, được minh họa tốt nhất bởi Tinh Thần. Do đó, Hegel nghiêng về chỗ tin rằng ít nhất có thể suy luận ra những đường nét khái quát của thế giới từ một sự xem xét về khái niệm, nhưng ông thừa nhận một lĩnh vực của sự BẤT TẮT, mà bản chất và phạm vi của nó không được ông giải thích đầy đủ. Các tác phẩm của ông về các lĩnh vực đặc thù này (chẳng hạn, *THPQ*, *MH*, *THTG*) bắt đầu với một nghiên cứu về khái niệm hệ trọng (chẳng hạn như khái niệm về pháp quyền, về cái đẹp, hay về tôn giáo), rồi phát triển thành một nghiên cứu chuyên sâu hơn về chủ đề này (cấu trúc của xã hội hiện đại, các phong cách và các thể loại nghệ thuật, các loại hình tôn giáo, v.v.) trong sự độc lập đáng kể đối với việc du nhập “một cách ngoại tại” nội dung thường nghiệm.

Nhưng trên quan điểm của Hegel, trong chừng mực nào bản chất của thế giới được quy định bởi, và có thể rút ra một cách *tiên nghiệm* từ khái niệm mang tính lô-gíc (hay ý niệm) thì lại gây tranh cãi: những lý giải về

điều này hình thành một chuỗi những quan điểm khác nhau: từ quan niệm cho rằng Khoa học Lô-gíc chỉ đơn giản “tái cấu tạo” và làm sáng tỏ các khái niệm, sẽ được Hegel sử dụng để tổ chức và làm sáng tỏ nội dung thường nghiệm (chẳng hạn, M.J. Petry, K. Hartmann), đến quan niệm rằng ông tin vào việc thế giới “lưu xuất” (to “emanate”) từ khái niệm trong truyền thống của thuyết Plato-mới. Những sự khác biệt quan điểm này phản ánh sự hàm hồ và sự phức hợp cố hữu trong tư tưởng của Hegel.

Hoàng Phú Phương dịch

Khoa học Lô-gíc [Đức: Wissenschaft der Logik; Anh: Science of Logic] (1812-16)

KHLG gồm hai “tập”. Tập thứ nhất, “Lô-gíc học khách quan”, có hai “quyển”: “Học thuyết về TỒN TẠI” (in năm 1812) và “Học thuyết về BẢN CHẤT” (1813). Tập thứ hai, “Lô-gíc học chủ quan” gồm “Học thuyết về KHÁI NIỆM”, được in năm 1816. Năm 1831, Hegel hoàn tất phiên bản có rất nhiều chỗ chỉnh sửa lại và mở rộng thêm của “Học thuyết về Tồn tại”, nhưng không có thời gian chỉnh sửa (hai) phần còn lại của Khoa học Lô-gíc. Lời nói đầu cho ấn bản lần thứ hai đề ngày 7 tháng 11 năm 1831, một tuần trước khi ông mất (14.11.1831). Ấn bản này được xuất bản vào năm 1832, và tái bản vào năm 1834-5 trong *Các tác phẩm* di cảo. Chỉ có ấn bản lần hai của *KHLG* được dịch sang tiếng Anh mà thôi.

Chủ đề của *KHLG* không tương ứng với bất cứ môn học truyền thống nào, mà là một nỗ lực kết hợp các chủ đề khác nhau trước đó vào một cái toàn bộ duy nhất. Các công trình Lô-gíc học có trước *KHLG* của Hegel là:

1. Trong *Categoriae* [“*Các phạm trù*”], Aristoteles cố gắng lập bản danh mục và định nghĩa những loại thuộc tính chung nhất có thể áp dụng cho một thực thể: BẢN THỂ, CHẤT, LƯỢNG, TƯƠNG QUAN, v.v. Plato

đã cố gắng làm công việc tương tự, đặc biệt là trong *Sophist*, một đối thoại của Plato được Hegel rất ưa chuộng.

2. Trong *De Interpretatione* [“Về diễn giải”], Aristoteles xem xét cấu trúc và các cấu phần của MỆNH ĐỀ hay PHÁN ĐOÁN. Plato đã tổng khảo sát vấn đề này, đặc biệt là trong *Theaetetus* và *Sophist*.

3. Quyển *Phân tích pháp I* của Aristoteles bàn về bản tính và giá trị hiệu lực của CÁC SUY LUẬN hay TAM ĐOẠN LUẬN, trong khi *Phân tích pháp II* bàn về LUẬN CỨ CHỨNG MINH hay sự chứng minh và về KHOA HỌC chứng minh. *Analutika* là chữ [Hy Lạp] của Aristoteles dùng để chỉ môn Lô-gíc học. *Logike (techne)* (“(nghệ thuật của) lô-gíc”, bắt nguồn từ chữ *logos*, “lời, lý tính”, v.v.) được PHÁI Khắc kỷ sử dụng đầu tiên.

Những công trình Lô-gíc học này cùng các công trình Lô-gíc học khác của Aristoteles về sau được gọi là *Organon*, “bộ công cụ” của tư tưởng đúng đắn. (Các công trình có nhan đề “Bộ Công cụ mới”, chẳng hạn như của Bacon và Lambert, là những nỗ lực vượt qua, hay cập nhật, Aristoteles).

4. Trong *Siêu hình học*, Aristoteles nỗ lực biện minh LUẬT [loại trừ] MÂU THUẤN và LUẬT LOẠI TRỪ CÁI THỨ BA [luật bài trung hay triết tam]. (Ông gán các luật này cho môn SIÊU HÌNH HỌC hay “triết học đệ nhất”, vì chúng áp dụng cho mọi thực thể). Vào thời Hegel, “các quy luật của TƯ DUY” cũng gồm cả luật ĐỒNG NHẤT và (từ Leibniz) nguyên tắc lý do đầy đủ hay CĂN CỨ.

2, 3, 4, và một phần nào đó 1 tạo nên nội dung của Lô-gíc học “HÌNH THỨC”, “cổ điển”, hay Lô-gíc học “truyền thống” vào thời Hegel. Cũng giống như Kant, Hegel cho rằng môn Lô-gíc học này không có sự tiến triển quan trọng nào kể từ thời Aristoteles. (Quan niệm này đánh giá thấp sự đóng góp của thời trung cổ và phái khắc kỷ cho Lô-gíc học, cũng như Lô-

gíc toán là môn khởi đầu bằng “đặc điểm phổ quát” của Leibniz, môn mà Hegel rất khinh miệt).

5. Hegel cũng nói rằng *KHLG* tích hợp chất liệu của SIÊU HÌNH HỌC “cũ”, có gốc từ Aristoteles (và Plato), nhưng cũng bao gồm cả Leibniz, Spinoza, Wolff, v.v. Nhiều khái niệm được khảo sát trong *KHLG*, nhất là trong “Học thuyết về bản chất”, đã được các nhà siêu hình học sử dụng.

6. Trong phần chính thứ nhất của *PPLTTT*, “Học thuyết siêu nghiệm về các yếu tố cơ bản của nhận thức”, Kant định nghĩa Lô-gíc học “siêu nghiệm” là khoa học, tương phản với Lô-gíc học hình thức, “xác định nguồn gốc, phạm vi và tính giá trị khách quan của các nhận thức [tiên nghiệm]” (*PPLTTT*, A57, B81). Lô-gíc học siêu nghiệm chia làm hai phần: (a) Lô-gíc học về chân lý (phân tích pháp siêu nghiệm), và (b) Lô-gíc học về ẢO TƯỢNG (*Shein*) (biện chứng pháp siêu nghiệm). Trong phần (a), ông cố gắng hệ thống hóa và biện minh các phạm trù (chẳng hạn như NHÂN QUẢ) được tiền giả định bởi các phán đoán KHÁCH QUAN và KINH NGHIỆM. Trong phần (b), ông ra sức hạn định việc sử dụng TƯ BIỆN về LÝ TÍNH, chẳng hạn như lối lập luận dẫn đến các nghịch lý (antinomies). Nhiều khái niệm được xét trong (a) và (b) xuất hiện trở lại trong *KHLG*. Nhưng Hegel kết hợp phân tích pháp và phép BIỆN CHỨNG với nhau ở từng giai đoạn của *KHLG*, bằng cách cho rằng mọi khái niệm (ngoại trừ Ý NIỆM tuyệt đối) làm sinh ra các nghịch lý hay các mâu thuẫn. Phần chính thứ hai của *PPLTTT*, “Học thuyết siêu nghiệm về phương pháp”, nhằm “xác định các điều kiện hình thức cho một hệ thống hoàn chỉnh của lý tính thuần túy” (A708, B735), có liên quan đặc biệt đến mối quan tâm của Hegel về HỆ THỐNG. Nhận thức của Hegel gắn bó mật thiết, và do đó nặng nề, với Kant. Nhưng việc xét xem những động lực và bước đi cơ bản của ông có mang *đặc sắc của Kant* hay không vẫn còn là vấn đề gây tranh cãi.

7. *KHLG* cũng khảo sát các khái niệm như LỰC, tính phân cực hay SỰ ĐỐI LẬP và SỰ VÔ HẠN, vốn có vị trí không chỉ trong siêu hình học và THẦN HỌC, mà còn trong khoa học tự nhiên và toán học của thời bấy giờ.

Những nội dung chính của *KHLG* là như sau:

1. “*Lô-gíc học khách quan*”, mở đầu bằng *Lời tựa* cho lần xuất bản thứ nhất. Phần này khái lược những đặc trưng chung của *KHLG*, ngữ cảnh triết học và văn hóa trong đó nó được viết ra, và mối quan hệ của nó với *HTHTT*.

2. *Lời tựa* cho lần xuất bản thứ hai xem xét mối quan hệ của các QUY ĐỊNH của TƯ DUY với NGÔN NGỮ, với cái Tôi và với SỰ VẬT. Nó giải thích các phương pháp tiến hành của *KHLG* và bảo vệ chúng trước những quan niệm sai lầm.

3. Phần *Dẫn nhập* khái lược “quan niệm chung” về Lô-gíc học, và mối quan hệ của nó với *HTHTT*, với ngôn ngữ, với Lô-gíc học hình thức, và với các nền triết học trước đó, đặc biệt là với triết học Kant. Tiếp đó, nó giải thích sự phân chia Lô-gíc thành Lô-gíc học về Tồn tại, Lô-gíc học về Bản chất và Lô-gíc học về Khái niệm.

4. Quyển I, “*Học thuyết về Tồn tại*”, bắt đầu bằng chương có nhan đề: “KHOA HỌC phải bắt đầu với cái gì”. Chương này xem xét sự khó khăn trong việc bắt đầu cho Lô-gíc học và triết học nói chung, nhất là vì triết học không nên có các TIỀN GIẢ ĐỊNH và vì thế, tạo nên cái *vòng tròn*. Hegel giải thích tại sao ông bắt đầu với tồn tại chứ không (như Fichte và Schelling thời kì đầu) bắt đầu với CÁI TÔI thuần túy (vì, chẳng hạn, trước đó, nó lấy việc Dẫn nhập có tính triết học và văn hóa làm điều kiện tiên quyết). Yêu sách của Hegel rằng *KHLG* là “sự trình bày về THƯỢNG ĐẾ xét như Ngài đang tồn tại trong bản chất hằng cửu của Ngài trước khi sáng tạo ra giới tự nhiên và tinh thần hữu hạn” (*KHLG*, *Dẫn nhập*) là một yêu

sách dễ gây ngộ nhận rằng Lô-gíc học là điểm khởi đầu của HỆ THỐNG, khi, vì hệ thống làm thành một vòng tròn, nó cũng đồng thời là điểm kết thúc (và điểm trung gian).

5. *KHLG*, giống như toàn bộ hệ thống của Hegel, bao gồm CÁC NHỊP BA trong các nhịp ba. Một nhịp ba toàn bộ thường có cùng tên gọi với hạn từ thứ nhất của nhịp ba, phần vì Hegel tin rằng CÁI PHỔ BIẾN (giống hay tổng loài) tự dị biệt hóa thành cái phổ biến (loài), CÁI ĐẶC THÙ và CÁI CÁ BIỆT. Học thuyết về Tồn tại chia làm ba phần. Chương I (TÍNH QUY ĐỊNH hay CHẮT) khảo sát (a) tồn tại (tồn tại, HƯ VÔ, SỰ TRỞ THÀNH); (b) TỒN TẠI NHẤT ĐỊNH (tồn tại nhất định, HỮU HẠN, vô hạn); và (c) TỒN-TẠI-CHO-MÌNH (tồn-tại-cho-mình, cái một và cái nhiều, lực đẩy và lực hút). Chương II (độ lớn hay LƯỢNG) gồm (a) lượng (lượng thuần túy, độ lớn liên tục và gián đoạn, HẠN ĐỊNH của độ lớn); (b) đại lượng (con số, lượng quảng tính/trương độ, lượng cường độ và sự vô hạn về lượng); và (c) QUAN HỆ về lượng hay tỉ lệ. Chương III (HẠN ĐỘ) bao gồm (i) lượng đặc thù; (ii) hạn độ thực; (iii) sự trở thành bản chất.

6. Quyển II, “*Học thuyết về Bản chất*”, cũng có ba chương. Chương I (Bản chất như là sự PHẢN TƯ ở trong chính mình) gồm (a) ánh hiện (*Schein*) (cái bản chất và cái không bản chất, ảo tượng, sự phản tư); (b) các tính bản chất hay các quy định của sự phản tư (sự ĐỒNG NHẤT, sự KHÁC BIỆT [hay sự PHÂN BIỆT], sự MÂU THUẤN); và (c) CƠ SỞ (cơ sở tuyệt đối, cơ sở nhất định, ĐIỀU KIỆN). Chương II (HIỆN TƯỢNG (*Erscheinung*)) bàn về (a) sự HIỆN HỮU (SỰ VẬT và các thuộc tính, sự cấu tạo sự vật từ các CHẤT LIỆU, sự thái hồi sự vật); b) hiện tượng (QUY LUẬT của hiện tượng, thế giới hiện tượng và thế giới TỰ MÌNH, sự tan rã của hiện tượng); và c) các quan hệ bản chất (TOÀN BỘ và các BỘ PHẬN, LỰC và sự biểu hiện ra bên ngoài của nó, CÁI BÊN TRONG và CÁI BÊN NGOÀI). Chương III (HIỆN THỰC) bao gồm (a) CÁI TUYỆT ĐỐI (khảo sát về cái tuyệt đối, thuộc tính tuyệt đối, dạng thức của cái tuyệt đối); hiện thực (TÍNH BẤT TẮT, v.v., TÍNH TẮT YẾU tương đối, v.v., tính tất yếu

tuyệt đối); và (c) quan hệ tuyệt đối (BẢN THỂ, TÍNH NHÂN QUẢ, SỰ TƯƠNG TÁC).

7. “Lô-gíc học CHỦ QUAN hay Học thuyết về Khái niệm” có ba chương. Chương I (Tính chủ quan) gồm có (a) khái niệm (khái niệm phổ biến, khái niệm đặc thù, cái cá biệt); (b) Các loại PHÁN ĐOÁN; và (c) các loại SUY LUẬN. Chương II (Tính khách quan) khảo sát (a) CƠ GIỚI LUẬN (b) HÓA HỌC LUẬN và (c) MỤC ĐÍCH LUẬN hay TÍNH MỤC ĐÍCH. Chương III (Ý NIỆM) khảo sát (a) SỰ SỐNG (b) ý niệm về NHẬN THỨC (ý niệm về cái đúng thật và ý niệm về cái tốt; và (c) ý niệm tuyệt đối.

Nhiều “chú thích” hay “nhận xét” (*Anmerkungen*) được trình bày xen kẽ trong phần chính văn của *KHLG*. Hầu hết những chú thích hay nhận xét này bàn về vai trò của sự quy định tư duy đã cho nào đó trong các nền triết học khác, hay trong khoa học và toán học. Những phần này thường dễ hiểu hơn phần chính văn và nhằm làm sáng tỏ cho phần chính văn.

Lô-gíc học của Hegel khác với các nền Lô-gíc học trước nó ở những phương diện sau:

(1) Một cách lý tưởng, nó có một cấu trúc đơn nhất, tất yếu và hoàn chỉnh, để các nhà lô-gíc học không thể tùy tiện trong việc lựa chọn cách bắt đầu hay cách tiến hành như thế nào, nhất là vì các nhà lô-gíc học được hấp thu hoàn toàn (một cách lý tưởng) vào sự việc, và các quy định của tư duy phát triển và tự phê phán *chính mình*. (Điều này không bị bác bỏ bằng những sự khác nhau về chi tiết giữa *KHLG* và *BKT I*: việc có một thứ Lô-gíc học duy nhất đúng không có nghĩa là bất cứ công trình nào của Hegel cũng là sự diễn đạt chung quyết về nó).

(2) Lô-gíc học là “TƯ DUY về tư duy”. Những tư tưởng qua đó ta suy tư về những tư tưởng phải hiện ra giữa những tư tưởng mà ta nghĩ về. Vì thế, một nghĩa của ý niệm tuyệt đối đó là ở phần cuối *KHLG*: toàn bộ các

tư tưởng được đòi hỏi là phải tư duy về các tư tưởng đều đã được khai triển trong bản thân Lô-gíc học. Theo nghĩa này, Lô-gíc học của Hegel, khác với Lô-gíc học của Aristoteles và Kant, là vô hạn và tự mình chứa lấy chính mình hay tự mãn-tự túc.

(3) Sự dung hợp của Lô-gíc khách quan và Lô-gíc chủ quan (tức Lô-gíc hình thức) được đảm bảo một phần nhờ niềm tin của Hegel rằng các hình thức của Lô-gíc chủ quan (khái niệm, phán đoán, suy luận cũng như chân lý, phép biện chứng, v.v.) tạo nên cấu trúc của những sự vật chẳng khác gì cấu trúc tư tưởng của ta về sự vật. Đây là phương diện cơ bản của THUYẾT DUY TÂM của ông.

(4) Hegel suy diễn và “tái cấu trúc” các quy định của tư duy. Nhưng ông cũng cho rằng chúng cấu tạo nên cấu trúc lô-gíc cơ bản của cả TÂM THỨC hay TINH THẦN lẫn của thế giới. Do vậy *KHLG*, khác với Lô-gíc hình thức, cung cấp bộ khung lô-gíc tất yếu của TỰ NHIÊN, của tinh thần và của cả mối quan hệ giữa chúng với nhau. Không phải ngẫu nhiên mà thế giới bộc lộ ra cái cấu trúc lô-gíc được bóc tách trong *KHLG*. Vì thế, Hegel cố gắng cấu trúc những công trình khác của ông phù hợp với Lô-gíc học, cho dù mức độ hoàn chỉnh và thành công của chúng không như nhau.

Theo ý định, Lô-gíc học của Hegel là hoàn toàn có tính *tiên nghiệm* và không đòi hỏi viện dẫn *KINH NGHIỆM*. Điều đó không có nghĩa là nó có thể đã được phát triển ở bất cứ thời đại nào trước đó, vì nó có những điều kiện văn hóa, mà nó đã *THẢI HỒI/VƯỢT BỎ*. Các tư tưởng của *KHLG* là *mặc nhiên* trong tư tưởng con người ở bất kỳ thời đại nào, nhưng (khác với Kant) Hegel không tin rằng chúng là *minh nhiên* ở mọi lúc (hay mọi nơi). Những tư tưởng đều được bóc tách theo dòng *LỊCH SỬ*.

Hoàng Phong Tuấn dịch

Khoa học và Hệ thống [Đức: Wissenschaft und System; Anh: science and system]

Wissenschaft, từ chữ *Wissen* (“biết”, “TRI THỨC”), ban đầu có nghĩa là “kiến thức/sự hiểu biết”, nhưng từ thế kỷ XVI và XVII được sử dụng cho từ *scientia* của La-tinh, “(một) khoa học, một khối tri thức được tổ chức và cố kết với nhau; hoạt động để sở đắc kiến thức như vậy”. Từ này áp dụng cho các khoa học tự nhiên (*Naturwissenschaften*), nhưng “khoa học” không nhất thiết chỉ gắn liền với khoa học tự nhiên và các phương pháp của chúng. Vậy nên ngày nay nó được áp dụng rộng hơn nhiều: chẳng hạn, nghiên cứu có hệ thống về NGHỆ THUẬT, TÔN GIÁO, LỊCH SỬ, đạo đức học, v.v., đều là *Wissenschaft*. (Chữ *Geisteswissenschaft* đến sau Hegel, và là một chuyển ngữ của chữ “*moral science*” (“khoa học tinh thần”) của J. S. Mill). Do đó, thật tự nhiên khi ta xem triết học, khi có tính hệ thống, cũng là một *Wissenschaft*.

System đến từ chữ *systema* trong tiếng Hy Lạp (“một tổng thể được khớp nối gồm nhiều bộ phận”), bắt nguồn lần lượt từ chữ *synistanai* (“lắp ráp vào với nhau, kết hợp”), rồi chữ *sun*, “cùng với, với nhau”), và *histanai* (“đặt, để”). Wolff định nghĩa nó là “một tập hợp của các chân lý được kết nối với nhau và với các nguyên lý của chúng”. Kant nhìn *System* một cách hữu cơ hơn nhiều, và gắn nó một cách chặt chẽ với *Wissenschaft*. (Một “nghệ thuật”, *Kunst*, chẳng hạn như hóa học, cũng có thể có tính hệ thống, theo Kant, nhưng nó có tính thực hành, trong khi một *Wissenschaft* lại có tính lý thuyết). Đối với Kant, *System* là “sự thống nhất của nhiều nhận thức đa tạp dưới một Ý NIỆM. Ý niệm này là khái niệm của lý tính về hình thức của cái toàn bộ, trong chừng mực khái niệm này không chỉ xác định một cách tiên nghiệm phạm vi của cái đa tạp mà còn xác định vị trí cho những bộ phận trong toàn hệ thống” (*PPLTTT* A 832, B 860). Một hệ thống được chi phối bởi một MỤC ĐÍCH có sẵn trong khái niệm của nó, và là một toàn bộ được khớp nối hữu cơ, chứ không phải một tổ hợp hỗn độn của các bộ phận được liên kết bề ngoài. Các bộ phận không thể được thêm vào hay bớt

đi mà không làm hư hại hệ thống này, nhưng nó có thể phát triển một cách hữu cơ, giống như một sinh vật.

Hegel chia sẻ quan niệm này về hệ thống và sự liên kết của nó với *Wissenschaft*. Từ những năm ở Jena, ông đã cho rằng triết học phải mang tính hệ thống và tính khoa học, mặc dù ông phê phán *chủ nghĩa hình thức (Formalismus)*, tức sự áp dụng các lược đồ không tương thích, giả tạo và trừu tượng cho chất liệu thường nghiệm (xem *HTHTT*, *Lời tựa*), và đối lập với các hệ thống, chẳng hạn như hệ thống của Spinoza, xuất phát từ các ĐỊNH NGHĨA và các tiên đề được tiền giả định từ đầu. Trong *BKT I §14*, ông đưa ra hai lý do tại sao “một triết học mà không có hệ thống thì hoàn toàn không khoa học”:

1. Đối tượng của triết học, ý niệm hay cái TUYỆT ĐỐI, tự hình thành một hệ thống: “CHÂN LÝ là CỤ THỂ; nó tự triển khai ở trong chính mình, tập hợp và giữ vững chính mình trong sự thống nhất” (*BKT I*, §14). Để đánh giá đúng nó, triết học phải phản ánh cấu trúc của nó. (Đối với Hegel, một hệ thống - không như gốc từ của nó gợi ra - không phải do triết gia “kết hợp lại với nhau”: triết gia chỉ phơi bày những mối tương liên bên trong nó, và chỉ kết hợp lại với nhau những gì đã bị phân ly bởi các nhà tư tưởng trước đó hay bởi VĂN HÓA).

2. Một hệ thống khoa học đảm bảo rằng điều mà ta chọn để nghiên cứu và những yêu sách của ta về nó biểu hiện nhiều hơn những gì thuộc về khí chất cá nhân: “Một nội dung chỉ có được sự biện minh như là một mô-men của cái toàn bộ, còn ngoài điều đó ra thì nó chỉ là một tiên giả định không có cơ sở hay một sự xác tín chủ quan mà thôi” (*BKT I*, §14). Vì thế, Hegel bác bỏ quan niệm của Fichte: “Loại triết học mà ta chọn phụ thuộc vào loại người mà ta là; vì một hệ thống mang tính triết học không phải là một món đồ gỗ chết cứng mà ta có thể chấp nhận hay từ chối theo ý muốn; nó được kích hoạt bởi linh hồn cá nhân người có nó” (*Dẫn nhập thứ nhất*

cho *HTKH*). Theo Hegel, hệ thống và khoa học loại trừ những yếu tố cá nhân như vậy.

Khí chất cá nhân trong việc lựa chọn một hệ thống cũng bị loại trừ bởi sự việc là, theo quan điểm Hegel, hệ thống TRIẾT HỌC không phải là một trong nhiều hệ thống để ta chọn lựa: một hệ thống không phải “là một triết học có một “nguyên tắc bị hạn chế, tách biệt với các nguyên tắc khác”; trái lại, hệ thống là nguyên tắc của triết học đúng thật, chứa đựng mọi nguyên tắc đặc thù ở bên trong nó” (*BKT I*, §14). (Một số thời đại có nhiều triết học khác nhau, thể hiện các nguyên tắc khác nhau - chẳng hạn thuyết Khắc kỷ, thuyết Epicur và thuyết HOÀI NGHI ở Hy Lạp thời sau Aristoteles - nhưng một tình huống như thế là không thỏa mãn về mặt triết học, và phải được giải quyết bởi một triết học kết hợp được tất cả mọi nguyên tắc ấy).

Hegel thường nói về triết học, nhất là triết học của riêng ông, như là “(bản thân) khoa học” (“*die*” *Wissenschaft*), dường như muốn ám chỉ rằng chỉ có *một* khoa học. Lý do cho điều này là: trong chừng mực triết học của Hegel bao gồm mọi nguyên tắc triết học đặc thù, nó là triết học xét như là triết học, chứ không phải là *một* triết học nào đó. Nhưng triết học cũng bao trùm các khoa học khác trong chừng mực chúng đúng là các khoa học, chứ không đơn giản là những đồng thông tin (chẳng hạn, ngữ văn học), đặt cơ sở trên sự TÙY TIỆN (chẳng hạn như khoa huy hiệu học), hay mang tính thực định, tương phản với tính thuần lý trong chủ đề của chúng (chẳng hạn, hệ thống thuế), trong hình thức của chúng (chẳng hạn, các khoa học có tính thường nghiệm nhất như hiện tại) hay trong phương cách nhận thức của chúng (chẳng hạn, viện đến TÌNH CẢM, quyền uy, v.v.). Vì một khoa học đúng nghĩa tận dụng các QUY ĐỊNH-tư duy, nhưng các quy định tư duy là HỮU HẠN, nên mặc nhiên vượt khỏi lĩnh vực của môn khoa học ấy và quá độ sang lĩnh vực cao hơn, tức, sang môn khoa học khác. Do đó khi, chẳng hạn, vật lý học thực nghiệm và lịch sử thanh lọc thích đáng các khái niệm của chúng, chúng sẽ “phản ánh khái niệm”, và đứng vào vị trí là các bộ phận của một khoa học duy nhất. Chỉ các khoa học giả hiệu hay các

phương diện có tính thực định quá mức mới nằm bên ngoài khoa học này. Nhưng sở dĩ như thế là vì chúng không phải là khoa học đúng nghĩa: một khoa học đúng nghĩa không thể tách biệt với các khoa học khác (*BKT I*, §16).

Khoa học duy nhất này, Hegel lập luận, sẽ hình thành một vòng tròn, và mỗi bộ môn khoa học đặc thù mà nó chứa đựng sẽ hình thành một vòng tròn, vì bản thân vòng tròn này cũng là cái TOÀN BỘ, “phá vỡ rào cản của yếu tố của nó và đặt cơ sở cho phạm vi tiếp theo”. Vậy nên khoa học hình thành một “vòng tròn của những vòng tròn” (*BKT I*, §15). Các phạm vi chính là Lô-gíc học, triết học về TỰ NHIÊN và triết học về TINH THẦN, còn các khoa học riêng lẻ sẽ có vị trí của chúng bên trong các phạm vi này. (*BKT* không tự cho là trình bày trọn vẹn các khoa học đặc thù, mà chỉ trình bày những xuất phát điểm và các khái niệm nền tảng). Cấu trúc có tính vòng tròn của khoa học, tương phản với các khoa học đặc thù và các hệ thống triết học trước đó, sẽ không gặp phải vấn đề về nơi *bắt đầu*: về nguyên tắc ta có thể bắt đầu ở bất kỳ điểm nào, ngay khi ta quyết định làm triết học, mặc dù một số điểm có thể thích hợp hơn cho một người mới học hơn những điểm khác (*BKT I*, §17).

Một vài niềm tin làm nền tảng cho động lực hướng tới hệ thống của Hegel: thế giới xét như một toàn bộ tạo nên một hệ thống khả niệm duy nhất, và công việc của ta là nhận diện và phản ánh; rằng các đề mục và các khối tri thức, vì chúng chia sẻ một khuôn khổ thuần lý chung, phải có quan hệ với nhau một cách dễ hiểu; rằng các phân mảnh của một hệ thống là hoàn toàn không thể hiểu được trong sự cô lập với nhau (“Cái đúng thật là cái toàn bộ”: *HTHTT*, *Lời tựa*); và rằng chỉ duy nhất một hệ thống trong kế hoạch của ông mới có thể an toàn về mặt nhận thức luận.

Thời đại của Hegel là thời đại của các hệ thống triết học, vậy nên ông không giải đáp thỏa đáng câu hỏi: Tại sao triết học phải mang tính hệ thống hay tính khoa học? Ông đã biết các tác giả trình bày các tư tưởng của họ

trong một hình thức không hệ thống, mà một số trong đó được ông ngưỡng mộ (chẳng hạn như Diderot, Lichtenberg), và biết về những người phê phán hệ thống chẳng hạn như trường phái LÃNG MẠN với F. Schlegel: “Đối với tinh thần thì có một hệ thống hay không có hệ thống nào cũng tai họa như nhau. Đơn giản là phải kết hợp cả hai” (*Athenaeum Fragments*). Nhưng ông lại dành phần chủ yếu trong *LSTH* cho các triết gia có một hệ thống (chẳng hạn như Aristoteles), hay có thể được xem là có (chẳng hạn như Plato). Hai nhà phê phán lớn nhất đối với Hegel, đó là Nietzsche và Kierkegaard, cũng là những nhà phê phán đối với hệ thống và khoa học. (Kierkegaard thường nói đến trường phái Hegel như là “hệ thống”, và cuốn *Philosophical Fragments* và *Concluding Unscientific Postscript* nói ngay đến việc chống trường phái Hegel ở ngay nhan đề). Sự phản đối của họ, và người khác, là như sau:

(1) Thế giới là quá phức hợp, và tri thức của ta về nó bây giờ quá rộng lớn, để được chứa trong một hệ thống.

(2) Một hệ thống bị giới hạn và đang hạn định: nó sẽ khép kín tinh thần của ta trước những lựa chọn và những phát hiện mới, vốn không thể thích nghi trong hệ thống (Jaspers).

(3) Một hệ thống là mang tính nhận thức và tính hồi cố hơn là có tính thực hành và dự báo: nó không thể đáp ứng cho các lựa chọn của con người trong cuộc sống và HÀNH ĐỘNG (Kierkegaard).

(4) Một hệ thống kỳ cùng là không có cơ sở và về cơ bản thể hiện cá tính của người làm công việc hệ thống hóa mà thôi (Nietzsche).

(5) Một hệ thống không thể chứa đựng tính phản tư tối cao của tinh thần con người. Những câu hỏi như “Tại sao thích chân lý hơn sai lầm?” (Nietzsche) hay “Tại sao có một hệ thống?” nhất thiết xuất hiện bên ngoài bất kỳ hệ thống nào.

Hegel ắt phải thừa nhận (1), mặc dù (1) không dẫn đến kết luận rằng, về nguyên tắc, một hệ thống là bất khả hay không đáng mong muốn. Ông minh nhiên bác bỏ (2) trong *BKT I*, §14. Mỗi quan tâm đến chân lý và tính khách quan của ông dẫn ông đến bác bỏ (3), dù ông đã chưa bàn về Kierkegaard trong nghiên cứu của mình về “Ý THỨC bất hạnh”. Ông nỗ lực loại trừ các yếu tố cá nhân đã được nhắc đến trong (4); câu trả lời của ông đối với (các) vấn đề của tri thức hiển nhiên là không thấp kém hơn câu trả lời của Nietzsche. Tư tưởng của Hegel và cấu trúc của hệ thống của ông tiến hành bằng con đường của các PHẦN TƯ liên tiếp về trạng thái hiện tại của trò chơi: không có gì rõ ràng là ông không thể tiếp thu các câu hỏi xuất hiện trong (5), cho dù ông không làm điều đó một cách minh nhiên. (Các phản tư của ông về chân lý cũng không ít tính sáng tạo hơn các phản tư của Nietzsche).

Hegel cũng sử dụng *System* theo nghĩa không mang tính kỹ thuật, chẳng hạn như với hệ thống thuế, và với “hệ thống các nhu cầu” của XÃ HỘI DÂN SỰ” (*THPQ*, §§189 và tiếp; *BKT III*, §§524 và tiếp).

Nguyễn Trúc Phương dịch

Kitô giáo [Đức: Christentum; Anh: Christianity] → Xem: Thượng Đế/Thiên Chúa và Kitô giáo [Đức: Gott und Christentum; Anh: God and Christianity]

Kinh nghiệm và Thường nghiệm (cái) [Đức: Erfahrung und das Empirische; Anh: experience and the empirical]

Hegel sử dụng chữ gốc Hy Lạp *Empirie* (kinh nghiệm), *empirisch* (thường nghiệm) và *Empirismus* (thuyết duy nghiệm), nhưng ông cũng dùng những chữ Đức bản địa là (động từ) *erfahren* và (danh từ) *Erfahrung* để chỉ kinh nghiệm. (Động từ *erleben* và danh từ *Erlebnis* (Anh: “lived experience”) (trải nghiệm/kinh nghiệm sống) chỉ trở nên quan trọng trong

thế kỷ XX mà thôi). *Erfahren* nảy sinh từ tiếp đầu ngữ *er-* (xem thêm HIỆN TƯỢNG) và *fahren*, nguyên nghĩa là “đi, lên đường, lang thang”), nên mới có chữ “đi mạnh giỏi, đi bình an”, và “đi du lịch hay du hành”. Do vậy, nghĩa gốc của *erfahren* là “bắt đầu một chuyến du hành để khảo sát hay tìm hiểu cái gì đó”. *Erfahrung* chỉ quá trình du hành này hoặc đến kết quả của nó.

Erfahrung được dùng lần đầu tiên khi Paracelsus dịch chữ La-tinh *experientia*. Nó tương phản với những gì chỉ đơn thuần là TƯ TƯỞNG và với những gì được chấp nhận dựa vào quyền uy hoặc truyền thống. Trong PPLTTT, Kant lập luận rằng mọi nhận thức đều bắt đầu bằng kinh nghiệm, nhưng không phải tất cả đều bắt nguồn từ kinh nghiệm, vì kinh nghiệm là sản phẩm tổng hợp của các TRỰC QUAN cảm tính, các mô thức thuần túy của trực quan (không gian và thời gian) và các phạm trù của GIÁC TÍNH mà ta dùng để thêm vào các trực quan ấy. Chúng ta không thể có NHẬN THỨC, theo quan niệm của Kant, về những gì vượt khỏi kinh nghiệm như thế, nghĩa là, về Vật-tự-thân và về những thực thể như THƯỢNG ĐẾ, LINH HỒN, và TỰ DO.

Hegel dùng chữ *Erfahrung* nhiều hơn một nghĩa. Trong HTHTT, nó không quan hệ với bất kỳ HÌNH THÁI Ý THỨC đặc thù nào, nhưng là kinh nghiệm được ý thức [nói chung] trải qua trên đường đi đến KHOA HỌC. Ở đây rõ ràng gợi ý đến một chuyến du hành khám phá. Hơn nữa, kinh nghiệm của ý thức hoàn toàn không thường nghiệm: kinh nghiệm không tương phản với “tư tưởng” (dù Hegel phân biệt các kinh nghiệm của ý thức với Lô-gíc học), nhưng ông muốn nói đến những gì ý thức trải qua hay tìm ra được cho chính mình, tương phản với những gì mà chúng ta - những kẻ quan sát từ bên ngoài - biết về nó. “Kinh nghiệm” theo nghĩa này khác với nghĩa thông thường của nó ở chỗ ý thức khám phá ra sự không-thích-đáng của một trong những hình thái của nó và tiến đến hình thái kế tiếp, không phải bằng cách chạm trán với đối tượng khác nào đó trong kinh nghiệm của nó, mà bằng cách kinh nghiệm sự không-nhất-quán nội tại giữa

ĐỐI TƯỢNG và quan niệm của ý thức về đối tượng ấy và sự biến đổi quan niệm ấy thành đối tượng kế tiếp của mình.

Ý tưởng rằng kinh nghiệm, về bản chất, là kinh nghiệm *riêng* của bản thân mỗi người vẫn dai dẳng trong những nghiên cứu về sau của Hegel về kinh nghiệm thường nghiệm, nhất là trong những mục Dẫn nhập của *BKT I*. Về công lao của thuyết duy nghiệm, ông cho rằng, ngoài việc nó mang lại những luận chứng về nhận thức để bảo vệ cho những yêu sách của mình, nó còn có công ở chỗ đã nhấn mạnh rằng con người chỉ nên chấp nhận những gì mà họ tự thân trải nghiệm mà thôi. Điều này dẫn ông đến chỗ đồng hóa, chẳng hạn, NHẬN THỨC trực tiếp, hay NIỀM TIN của F. H. Jacobi vào những thực thể như THƯỢNG ĐẾ với thuyết duy nghiệm của Hume và của các nhà khoa học tự nhiên. Nhưng, còn một nguồn suối nữa cho sự đồng hóa này, đó là sự bất định của mối quan hệ giữa kinh nghiệm và tư tưởng. Sự bất định này đôi khi xuất hiện nơi Kant, nhưng rõ nhất là nơi Hume, ở chỗ kinh nghiệm, một cách mơ hồ nước đôi, vừa là kinh nghiệm về các ấn tượng, không đòi hỏi tiến trình khái niệm hay tưởng tượng nào cho sự lĩnh hội những ấn tượng ấy, vừa là kinh nghiệm về các đối tượng, vốn là một kiến tạo khái niệm và tưởng tượng. (Hume cũng nước đôi làm ta không biết kinh nghiệm ông nói đến là kinh nghiệm riêng của mỗi người hay là kinh nghiệm của con người nói chung: không phải là kinh nghiệm cá nhân của tôi, mà là của nhân loại nói chung cho [ta biết] rằng, chẳng hạn, người chết không thể sống lại). Vì thế, kinh nghiệm nơi Hegel có ba nghĩa rộng:

(1) Kinh nghiệm, nhất là trong những nghiên cứu của Hume, là chất liệu thô, chưa được tư tưởng xử lý. (Hegel tin rằng ông đã phản bác được thuyết duy nghiệm viện đến kinh nghiệm theo nghĩa này trong nghiên cứu của ông về sự xác tín cảm tính trong *HTHTT*, I).

(2) Chính chất liệu cảm tính là cái đã trải qua những tiến trình nào đó trong việc xử lý về mặt khái niệm. Hegel thường quan niệm rằng kinh nghiệm theo nghĩa này vượt khỏi TRI GIÁC ở chỗ nó chứa đựng các QUY

LUẬT thường nghiệm, nhưng nó không thấy sự TẤT YẾU của những quy luật ấy.

(3) Theo nghĩa rộng, những thực thể như THƯỢNG ĐẾ cũng là những đối tượng của kinh nghiệm. Nghĩa này có rất nhiều nguồn suối: chẳng hạn, *HTHTT* xem “kinh nghiệm” như được trải qua với bất kỳ đối tượng nào của ý thức, và tuyên bố của Goethe rằng dù “kinh nghiệm” [thường nghiệm] (*Empirie*) thường tương phản với “lý thuyết” (*Theorie*), vẫn có một loại kinh nghiệm đã được tinh lọc đồng nhất rất mật thiết với đối tượng mà nó đã nâng lên đến cấp độ lý thuyết. Tuy vậy, lập luận trung tâm của Hegel là: Hume và Kant phân biệt sự khái niệm hóa chính đáng các chất liệu cảm tính được chứa đựng trong các khoa học tự nhiên với sự áp dụng các khái niệm vào cho các thực thể siêu việt như THƯỢNG ĐẾ. Nhưng phân biệt này là tùy tiện. Thượng Đế được các nhà thần học duy lý trình bày như siêu việt thể, họ định đề hóa một vực thẳm giữa Thượng Đế và thế giới phàm trần. Nếu ta bác bỏ quan niệm không nhất quán này, thì việc kinh nghiệm về Thượng Đế sẽ chỉ là áp dụng nhiều tư tưởng hay khái niệm hơn vào cho kinh nghiệm của ta về thế giới trần tục. Kant và các nhà duy nghiệm đã tìm cách ấn định một ranh giới lên tư tưởng của ta.

Bất chấp sự mở rộng này của khái niệm về kinh nghiệm, đối với Hegel, kinh nghiệm vẫn khác biệt với tư duy, nhất là tư duy triết học TRỪU TƯỢNG, vì kinh nghiệm theo cả ba nghĩa trên đều chứa đựng kinh nghiệm theo nghĩa (1) theo cách mà tư tưởng thuần túy không làm được. Tư tưởng tiền giả định kinh nghiệm nếu nó không muốn bị nghèo nàn và xơ cứng đi, giống như triết học thời đầu. Nó không tiền giả định trước hết về kinh nghiệm riêng của triết gia, cho bằng hoạt động của các nhà khoa học thường nghiệm, các sử gia, nhà thần học, v.v., những người tiến hành xử lý chất liệu thường nghiệm thành kinh nghiệm theo nghĩa (2), và đôi khi theo nghĩa (3), thì đã là gặp gỡ triết gia ở nửa đường rồi. Sau đó, triết gia tiếp thu các kết quả của các khoa học thường nghiệm (*Erfahrungswissenschaften*) và chỉ ra chúng là *tiên nghiệm (a priori)* và tất

yếu, giống như các nhà hình học Hy Lạp đã tiếp thu các kết quả của các nhà hình học thường nghiệm [các nhà đặc điền] đi trước và đưa chúng vào một hệ thống tiên nghiệm. Nói chung, một khi cái gì đó đã được khám phá một cách *hậu nghiệm* (*a posteriori*), nhưng không phải trước đó [về mặt thời gian], triết gia có thể xác lập nó một cách *tiên nghiệm*. Vì các nhà khoa học thường nghiệm sử dụng các tư tưởng hay các phạm trù vốn là quan tâm của Lô-gíc học, triết gia cũng có thể phê phán sự nghiên cứu của họ về kinh nghiệm nếu họ hiểu sai hay áp dụng sai các phạm trù.

Hegel thường xem những môn học có tính khái niệm hay *tiên nghiệm* là thường nghiệm, nếu chúng xử lý vấn đề một cách không hệ thống và bừa bãi. Chẳng hạn, Lô-gíc học truyền thống, hình học và Lô-gíc học siêu nghiệm của Kant được ví với các khoa học thường nghiệm, không phải vì chủ đề của chúng về bản chất là thuộc kinh nghiệm, mà bởi chủ đề được rút ra, phát triển và trình bày một cách không có hệ thống mà là “một cách thường nghiệm” hay “lịch sử” (*historisch* - theo ngữ cảnh này, “lịch sử” là từ tương đương có nghĩa xấu của chữ “thường nghiệm”).

Hoàng Phú Phương dịch

Ký ức, Hồi tưởng, và Tưởng tượng (trí, óc) [Đức: *Gedächtnis, Erinnerung und Einbildung/Phantasie*; Anh: *memory, recollection and imagination*]

Tiếng Đức có nhiều từ biểu thị “ký ức” và “nhớ”. Trong Hegel, từ quan trọng nhất là *Erinnerung* và *Gedächtnis*:

1. Động từ *errinern* có quan hệ với giới từ *in* (trong) và nguyên nghĩa là “làm cho [ai đó] đi vào bên trong [cái gì đó], tức là có ý thức về [cái gì đó]”. Vì thế ngày nay, cũng như trong thời Hegel, nó có nghĩa là “gợi lại, nhớ lại [ai đó] [cái gì đó]”. Hình thức phản thân, *sich erinnern*, vì thế có nghĩa là “nhắc mình nhớ, gợi nhớ cái gì đó”. Giống như động từ Hy Lạp

anamimnēskethai (hồi tưởng), nó gọi ra kết quả thành công, hơn là diễn trình, của một nỗ lực nhớ lại hay hồi tưởng cái gì đó mà người ta đã biết hay đã từng gặp. Danh từ *Erinnerung* có nghĩa là “cái làm nhớ lại”, và cũng có nghĩa là “ký ức, sự hồi tưởng”. Học thuyết của Plato, rằng mọi việc học đều là sự hồi tưởng (*anamnēsis*) những gì ta đã từng biết nhưng sau đó đã quên, đã phủ bóng lên những cách sử dụng chữ *Erinnerung* của các nhà duy tâm: Schelling đã viết: “Ý niệm của Plato cho rằng mọi triết học đều là sự hồi tưởng thì đúng theo nghĩa sau đây: mọi triết học cốt yếu ở việc hồi tưởng trạng thái mà trong đó ta đã từng là một với TỰ NHIÊN” (*Universal Deduction of the Dynamic Process or of the Categories of Physics [Diễn dịch phổ quát về Tiến trình năng động hay về các Phạm trù của Vật lý học]*, 1800, bản dịch tiếng Anh).

2. Động từ *gedenken* có quan hệ với *denken* (TỰ DUY) và có nghĩa là “nghĩ về, tâm niệm, nhớ, hồi tưởng, đề cập đến”, v.v. Nó ít chủ động hơn *sich erinnern*, và không ngụ ý một nỗ lực muốn gọi nhớ. Danh từ *Gedächtnis* nguyên nghĩa là “suy tưởng cái gì đó” (tức *Erinnerung*), nhưng ngày nay có nghĩa:

a) Giống chữ Hy Lạp *mnēmē*, tức toàn bộ kho lưu trữ kinh nghiệm, v.v. có thể được gọi nhớ lại, nhưng không nhất thiết vào lúc này.

b) Năng lực phục hồi hay gọi nhớ kiến thức và các kinh nghiệm đã qua, và (tái) nhìn nhận chúng như đã từng gặp trước đây. (*Gedächtnis* ở đây gần với *Erinnerung*).

c) Năng lực nhớ hay ghi nhớ, theo nghĩa là thêm chúng vào kho ký ức của mình, tức vào cho *Gedächtnis* theo nghĩa (a).

Cũng có hai từ để chỉ trí tưởng tượng:

3. Động từ *einbilden*, xuất phát từ *Bild* (hình ảnh, v.v.) và *bilden* (tạo hình, GIÁO DỤC, v.v.), nguyên nghĩa là “in dấu, ấn [cái gì đó] vào [linh

hồn]”. Đôi lúc Hegel dùng từ này để chỉ “in dấu ấn [cái gì đó] vào [cái gì đó]”, mặc dù khi ấy trí tưởng tượng rõ ràng là không hoạt động một cách minh nhiên. (Schelling thường dùng *einbilden* với nghĩa “thấm nhuần”, và nối kết trí tưởng tượng với năng lực của nghệ sĩ trong việc thấm nhuần cái thực tồn hay cái đặc thù bằng cái LÝ TƯỞNG hay cái PHỔ BIẾN). Nhưng trong thời ông, cũng như thời nay, nó thường xuất hiện trong hình thức phản thân, *sich einbilden*, và có nghĩa là “tưởng tượng”. *Einbildung* là “sự tưởng tượng”, và *Einbildungskraft* là “năng lực tưởng tượng” hay “trí tưởng tượng”. Kant phân biệt trí tưởng tượng tác tạo (*productive Einbildung*) và trí tưởng tượng tái tạo (*reproductive Einbildung*): Trí tưởng tượng tái tạo hình thành các hình ảnh (*Bilde*) về các đối tượng đã được tri giác và nối kết chúng dựa theo các quy luật của sự liên tưởng. Trí tưởng tượng tác tạo có hai chức năng: (a) Nó bắc cầu giữa cảm năng và GIÁC TÍNH; nó thống nhất “cái đa tạp của TRỰC QUAN” và vì thế làm cho KINH NGHIỆM có thể có được; (b) nó biến đổi một cách sáng tạo chất liệu của tự nhiên thành các tác phẩm nghệ thuật.

4. *Phantasie* (thêu dệt, tưởng tượng), xuất phát từ chữ Hy Lạp *phantasia* (tưởng tượng, năng lực tri giác các hiện tượng), là từ thông thường để chỉ, chẳng hạn, một “trí tưởng tượng sống động”. Các triết gia (như Schelling) thường dùng từ này thay thế qua lại cho chữ *Einbildung(skraft)*. Trong trường hợp cần phải phân biệt chúng, thì *Phantasie* thường là quan năng cao hơn, sáng tạo hơn. Chẳng hạn Jean Paul xem *Einbildungskraft* chỉ đơn giản là trí tưởng tượng tái tạo và liên tưởng (loài vật cũng có năng lực này, vì chúng biết mơ và biết sợ cái gì đó), trong khi *Phantasie* “biến mọi bộ phận thành một cái toàn bộ... nó toàn bộ hóa mọi thứ, mang cái tuyệt đối và cái vô hạn của lý tính lại gần nhau hơn và sống động hơn trước những con người khả tử” (MH, §§6, 7). Hegel cũng phân biệt năng lực tưởng tượng (*Einbildungskraft*) thụ động (tức trí tưởng tượng tái tạo và liên tưởng cơ giới) với trí tưởng tượng (*Phantasie*) sáng tạo, nghệ thuật, nhưng ông thường dùng những chữ này thay thế qua lại. Các dịch giả đôi khi phân biệt chúng là “năng lực tưởng tượng”

(*Einbildungskraft*) và “sức thù dật” (*fancy*) hay “trí tưởng tượng sáng tạo/tác tạo” (*Phantasie*).

Trong *BKT III §§451-464*, Hegel xem *Erinnerung*, *Einbildungskraft*, và *Gedächtnis* như những giai đoạn kế tiếp nhau ngày càng cao hơn của *Vorstellung*. (*Vorstellung* thoát đầu được dùng theo nghĩa rộng hơn là “BIỂU TƯỢNG/sự HÌNH DUNG bên trong”, nhưng khi ông mô tả tiếp, thì nó còn có nghĩa là “quan niệm”, “hình tượng”). Ông nhấn mạnh những gì ông xem là nghĩa gốc của các chữ này. Đáng chú ý nhất là, ông xem *erinnern* có nghĩa là “nội tâm hóa” chứ không có nghĩa “gợi nhớ” hay “nhớ lại”, trong khi *sich erinnern* có nghĩa “nội tâm hóa, rút lui vào trong, hồi tưởng chính mình” nhiều hơn là “gợi nhớ”. Chữ này thường tương phản với (*sich*) *entäussern* ([tự-]ngoại tại hóa [chính mình]). Nó còn thường được dùng ngay cả khi ký ức là không hoạt động minh nhiên, nhất là đối với việc một thực thể VƯỢT BỎ những ĐIỀU KIỆN hay sự TRUNG GIỚI của mình. Chẳng hạn, BẢN CHẤT tự rút lui vào chính mình từ tính phức hợp của CHẤT, v.v.; THUYẾT HOÀI NGHI chứa đựng sự tự-nội tâm hóa trọn vẹn. Sự tự-nội tâm hóa và tự-ngoại-tại hóa, phù hợp với quan niệm của Hegel về cái BÊN TRONG và cái BÊN NGOÀI, thường bổ sung cho nhau hơn là đối lập nhau: một người làm sâu sắc thêm đời sống bên trong [nội tâm], các tư tưởng, v.v. của mình, trong chừng mực người ấy tự ngoại tại hóa chính mình trong lời nói, cách viết, v.v. (Thường thì, như trong trường hợp về bản chất, việc du nhập *Erinnerung* sẽ làm phát sinh một quy chiếu đến quá khứ). Ngược lại, Hegel tiếp tục dùng *Erinnerung* để chỉ “sự hồi tưởng”, nhưng thường ngụ ý sự nội tâm hóa. Ông đồng ý với Plato rằng việc học bao hàm *Erinnerung* theo nghĩa “tự-nội tâm hóa”, nhưng không đồng ý là nó bao hàm *Erinnerung* theo nghĩa “hồi tưởng”. (*Anamnēsis* không có nghĩa tương tự nào về sự nội tâm hóa cả).

Sự hồi tưởng một sự kiện quá khứ, theo một nghĩa nào đó, là một sự nội tâm hóa sự kiện ấy: sự kiện, có thể nói, là ở trong tôi, chứ không ở cách tôi một khoảng cách nào đó trong không gian và thời gian. Nhưng để hồi

tưởng một sự kiện, tôi phải nội tâm hóa sự kiện ấy ngay lúc nó diễn ra và có được một ký ức về nó để sau này tôi có thể gọi nhớ lại nó; ký ức này không được nội tâm hóa bằng sự hồi tưởng của tôi cho bằng được ngoại tại hóa, được lôi ra từ ký ức của tôi. Vì thế Hegel xem *Erinnerung* là sự nội tâm hóa một TRỰC QUAN cảm tính như một hình ảnh (*Bild*) chứ không chủ yếu là sự hồi tưởng; hình ảnh được trừu xuất từ vị trí không-thời gian cụ thể của trực quan và được mang lại một chỗ trong trí óc (là cái có không gian và thời gian chủ quan của riêng nó). Nhưng hình ảnh thì phù du, và trôi ra khỏi ý thức. Thế nên cần phải có trí tưởng tượng để làm sống lại hay tái tạo hình ảnh ấy. Trí tưởng tượng lần lượt mang tính tái tạo, liên tưởng và tác tạo hay sáng tạo (*Phantasie*).

Cho dù trí tưởng tượng có thể sáng tạo đến bao nhiêu, các hình ảnh của nó vẫn là những hình ảnh về các đối tượng đã được trực quan. Việc thoát khỏi trực quan và hình ảnh là nhiệm vụ của *Gedächtnis*. Hegel nối kết điều này với TƯ TƯỞNG: quá khứ phân từ của *denken* (tư duy) là *gedacht* (đã [từng] suy tưởng), thế nên *Gedächtnis* có hơi hướng của việc “đã từng được suy tưởng”, dù đi trước bản thân tư tưởng (*BKT III*, §§465-8) trong mô tả của Hegel, do đó, là ký ức-tư tưởng và, vì tư duy, theo Hegel, chứa đựng NGÔN NGỮ, nên nó là ký ức bằng lời. *Gedächtnis* có ba giai đoạn: (1) ký ức lưu giữ, tức lưu giữ các từ và nghĩa của chúng, cho phép ta nhận ra và hiểu được các từ khi ta gặp chúng; (2) ký ức tái tạo, cho phép ta tùy ý phát biểu các từ; và (3) ký ức cơ giới, tức việc ghi nhớ các từ mà không cần quan tâm đến nghĩa của chúng, đây là điều Hegel xem là một sự chuẩn bị thiết yếu cho tư duy. Khái niệm *Erinnerung*, với nghĩa là “nội tâm hóa” một từ và nghĩa của từ ấy, liên tục ngự trị trong mô tả của Hegel về *Gedächtnis*.

Erinnerung được dùng xuyên suốt tư tưởng Hegel. *Gedächtnis* thì ít quan trọng hơn; đôi chỗ nó thường không bị giới hạn vào ký ức bằng lời. Trí tưởng tượng, xét như *Phantasie*, đóng một vai trò quan trọng trong triết học NGHỆ THUẬT của Hegel, cũng như trong các lý thuyết mỹ học khác ở thời ông, nhất là mỹ học Kant và Schelling. Hegel cũng xem nó như then

chốt cho triết học, và khi ông phê bình Schulze (trong *TCP*), ông đã khiển trách Schulze vì đã cho rằng triết gia có thể không cần đến nó.

Hoàng Phú Phương dịch

L

Lịch sử/Sử học [Đức: Geschichte/Historie; Anh: history]

Tiếng Đức có hai chữ biểu thị “lịch sử”.

1. Chữ Hy Lạp *historia* (“nghiên cứu; tri thức, khoa học; các nghiên cứu thành văn, chuyện kể, lịch sử các sự kiện”, từ động từ *historein*, “nghiên cứu, khảo sát”) thông qua tiếng La-tinh được dịch sang tiếng Đức thành *Historie* vào thế kỷ XIII. Từ thế kỷ XVIII, cách sử dụng và sự phát triển của chữ này bị chữ *Geschichte* [Lịch sử] lấn át, nhưng tính từ *historisch* và danh từ *Historiker* (Anh: “historian” [sử gia/nhà sử học] lại được dùng nhiều hơn. Nghĩa gốc của chữ *Historie* gần với nghĩa của chữ *Erfahrung* (“KINH NGHIỆM”), và Hegel thường dùng nó để chỉ *Empirie* [kinh nghiệm], hơn là chỉ những sự kiện và trải nghiệm lịch sử cụ thể. Ông cũng hạ thấp *Historismus* [thuyết duy sử] trong thần học, sự uyên bác lịch sử về các quan niệm và các định chế tôn giáo, để thiên về nghiên cứu có tính *khái niệm* về các chân lý tôn giáo.

2. Chữ *Geschichte* (“câu chuyện; sự việc, công việc; lịch sử”) là chữ Đức bản địa, từ động từ *geschehen* (“đã làm xong, xảy ra, diễn ra”), và vì thế nguyên nghĩa là “một sự kiện, sự cố hay một chuỗi các sự kiện, sự cố”. Nhưng từ thế kỷ XV nó tương đương với *Historie* và được dùng để chỉ một truyện kể hay bản tường thuật. Cùng với sự lớn mạnh của nghiên cứu lịch sử và ý thức lịch sử trong thế kỷ XVIII, nó đi đến chỗ có nghĩa là “lịch sử” xét như nghiên cứu có hệ thống về các sự kiện quá khứ, nhất là trong Herder. Hegel thường dùng nó với nghĩa là “lịch sử”. Việc Hegel dùng chữ này chịu ảnh hưởng từ mối quan hệ họ hàng của nó với chữ *Geschick* và *Schicksal* (“ĐỊNH MỆNH”, “SỐ PHẬN”) cũng như từ việc nó giống với chữ *Schicht* (“tầng”, “lớp”).

Vậy nên, “lịch sử” có hai nghĩa: (1) chuỗi các sự kiện lịch sử và (2) một mô tả hay nghiên cứu về các sự kiện ấy. Vì thế “Triết học lịch sử” cũng có hai nghĩa tương ứng: một là, sự PHẢN TƯ triết học về diễn trình của các sự kiện lịch sử, và hai là, về bản chất và các phương pháp của các nghiên cứu về các sự kiện lịch sử. Triết học lịch sử trước Hegel là thuộc về loại thứ nhất hơn là loại thứ hai: người sáng lập môn học này là Vico, trong cuốn *Principi di Scienza Nuova de intorno alla Comune Natura delle Nazioni* [Các nguyên tắc cho một khoa học mới về bản tính chung của các dân tộc] (1725), cho rằng mọi dân tộc đều trải qua ba giai đoạn: giai đoạn thần thánh, giai đoạn anh hùng và giai đoạn con người, phát triển tiến lên từ tư duy cảm tính đến tư duy trừu tượng, từ đạo đức anh hùng đến LUÂN LÝ, và từ đặc quyền đến bình đẳng về các quyền. (Hegel hoàn toàn không nhắc đến Vico). Voltaire (người tạo ra chữ *philosophie de l’histoire* [triết học lịch sử]) đã mô tả lịch sử, trong cuốn *Essai sur les Mœurs et l’Esprit des Nations* [Khảo luận về các tập tục và tinh thần của các dân tộc] (1756), là cuộc đấu tranh của con người vì văn hóa và tiến bộ. Herder, trong *LSNL*, xem lịch sử của con người là một sự phát triển hướng đến “nhân tính” hay “tính nhân văn” (“*Humanität*”/Anh: “humanity”); nó là một sự tiếp nối sự phát triển của tự nhiên và tiến lên phù hợp với cùng các quy luật như nhau; trật tự và tính hợp quy luật của thế giới thể hiện quyền năng và lý tính của Thượng Đế. Kant đã viết hai bài phê bình cuốn *Ideen* [Các ý niệm] của Herder, và vài khảo luận của Kant về lịch sử, đặc biệt là luận văn *LSPQ*, trong đó ông cho rằng, mặc dù có ý chí tự do, nhưng các hành động của con người bị quy định bởi các quy luật phổ quát và ít ra phần lớn hành động của con người có thể cho sử gia thấy một mẫu hình hợp quy tắc; mục tiêu của lịch sử là một NHÀ NƯỚC hoàn toàn thuần lý và công bằng, vốn sẽ đảm bảo tự do cần thiết cho sự phát triển toàn vẹn của các năng lực của con người, và duy trì nền HÒA BÌNH vĩnh cửu đối với các nhà nước khác vốn cũng được tổ chức tương tự. Lịch sử thường được, chẳng hạn Lessing và Fichte, xem là sự hiện thực hóa sự THIÊN HỤU hay quan phòng thần thánh, tức là sự hiện thực hóa kế hoạch của Thượng Đế

cho việc ĐÀO LUYỆN VĂN HÓA con người, một kế hoạch kỳ cùng sẽ mang lại sự hoàn thiện của con người.

Nghiên cứu chính về lịch sử của Hegel nằm trong cuốn *THLS*. Ngược lại với nghiên cứu của các tiền bối của ông, cuốn này có hai đặc điểm riêng.

Thứ nhất, ông hoài nghi về các khẳng định của các sử gia triết học trong việc đưa ra các thông tin về sự kết thúc (hoặc sự khởi đầu) của lịch sử vốn vượt quá năng lực các sử gia thường nghiệm. Với Hegel, lịch sử kết thúc bằng hiện tại [tức thời ông]. Trong khi ông thường mô tả hiện tại bằng các thuật ngữ (chẳng hạn sự hiện thực hóa trọn vẹn sự TỰ DO và sự TỰ-Ý-THỨC) có vẻ như không dành nhiều chỗ cho những gì xảy ra trong tương lai, ông thừa nhận rằng có lẽ vẫn còn nhiều lịch sử sẽ xuất hiện, chẳng hạn ở châu Mỹ. Nhưng điều này không phải là mối quan tâm của sử gia.

Thứ hai, Hegel xem lịch sử mang tính triết học (tức: triết học lịch sử) mới là sứ mệnh cấp hai, tức cao hơn, tận dụng phần tinh yếu từ các kết quả của các sử gia khác. Tính nước đôi của *Geschichte* không phải là ngẫu nhiên: lịch sử là truyện kể về các sự kiện xuất hiện đồng thời với những hành vi và những sự kiện lịch sử. Xã hội nào không viết sử thì không có lịch sử: các hành vi và sự kiện lịch sử đòi hỏi một sự TỰ-Ý-THỨC, phơi bày chính mình trong việc chép sử. (Vì thế, theo Hegel, TỰ NHIÊN không có lịch sử: nó chỉ phát triển và thay đổi theo vòng tròn và lặp lại). Môn chép sử có ba hình thức chính:

(1) Lịch sử “nguyên bản” hay “nguồn”: lịch sử do nhà biên niên sử ghi lại những hành vi của một dân tộc và một thời đại mà người chép sử thuộc về và TINH THẦN của thời đại mà người chép sử ấy chia sẻ.

(2) Lịch sử “phản tư” ghi lại những hành vi của quá khứ, nhưng hiện thân cho tinh thần của một thời đại sau và lý giải quá khứ dựa vào tinh thần ấy. Lịch sử phản tư có bốn thể loại:

(a) Lịch sử “phổ quát” ghi lại toàn bộ lịch sử của một DÂN TỘC, một đất nước hay toàn thế giới, dựa trên tác phẩm của các nhà sử học nguyên bản.

(b) Lịch sử “thực tế” hay “thạo đời” nỗ lực đồng hóa quá khứ với hiện tại và rút ra những bài học lịch sử từ quá khứ cho hiện tại. Niềm tin của Hegel rằng lịch sử hàm chứa sự PHÁT TRIỂN và bất kỳ giai đoạn nào của lịch sử cũng vượt bỏ các điều kiện cho sự xuất hiện chính nó, khiến ông quan niệm rằng các giai đoạn lịch sử quá khứ là không tương quan trực tiếp với hiện tại. Hegel phản đối sự lý giải các hành vi lịch sử dựa vào các động cơ tầm thường vốn không tiêu biểu cho bất kỳ giai đoạn lịch sử nào (*BKT I*, §140A.). Do đó ông không xem lịch sử thực tế là một thể loại.

(c) Lịch sử “phê phán” đánh giá các nguồn và tính hợp lý của các nghiên cứu lịch sử: nó là một “lịch sử về lịch sử”.

(d) Các lịch sử của các lĩnh vực riêng lẻ, chẳng hạn NGHỆ THUẬT, PHÁP QUYỀN, TÔN GIÁO hay TRIẾT HỌC. Hegel xem các giả định của một “quan điểm phổ quát” như thế là đang tạo ra một bước chuyển từ lịch sử phản tư đến:

(3) Lịch sử mang tính triết học. Nhà triết học lịch sử sử dụng các kết quả của các sử gia nguyên bản và phản tư để lý giải lịch sử như là sự phát triển hợp lý tính của tinh thần trong thời gian, tức là cái gì đó vượt khỏi tầm nhìn của các tác nhân lịch sử lẫn các sử gia khác. Tinh thần thế giới, vốn hiện thân cho Ý NIỆM, tiến lên thông qua các đam mê của các cá nhân, nhất là của “các vĩ nhân” hay anh hùng “của lịch sử thế giới”, chẳng hạn như Alexander Đại đế, Ceasar và Napoleon, là những người, chỉ có một ý thức mờ nhạt về mục đích lịch sử của mình, nhưng được điều hướng bởi “mèo lừa của lý tính”, bắt buộc phải tạo ra một thời đại mới, thể hiện một giai đoạn tinh thần mới và cao hơn, của tự do và của TỰ-Ý-THỨC. Khác với Kant và Voltaire, Hegel cho rằng không được đánh giá “các anh hùng” bằng quy tắc luân lý hay đạo đức thông thường.

Hegel đưa ra các bài giảng không những về lịch sử thế giới, mà còn về lịch sử của nghệ thuật, tôn giáo và triết học. Nhưng quan điểm lịch sử thực sự của ông được thể hiện trong tất cả các tác phẩm của ông, và nhất quán với một số đặc điểm trong tư tưởng ông: (1) Cá nhân phụ thuộc vào các cấu trúc của Tinh thần khách quan và Tinh thần tuyệt đối, vốn phát triển qua lịch sử một cách rõ ràng hơn những cá nhân xét như là cá nhân. (Vậy nên lịch sử thực tế hay tạo đời mới cần viện đến những động cơ tầm thường, cá nhân). (2) Các giai đoạn đã qua của một thực thể được vượt bỏ trong tình trạng hiện tại, khiến cho việc thấu hiểu hiện tại đòi hỏi một tri thức về quá khứ: “chúng ta là cái gì, thì chúng ta cũng là cái ấy về mặt lịch sử” (*THLS*). (3) Nhưng ta không thể hiểu điều gì chỉ bằng cách biết về lịch sử của nó. Hiểu biết triết học hay, chẳng hạn, hiểu biết thần học, đòi hỏi cái gì nhiều hơn việc đơn thuần chép lại các niềm tin tôn giáo hay niềm tin triết học quá khứ. Chúng ta cũng phải biện biệt tính hợp lý tính của chúng với tính hợp lý tính của sự phát triển của chúng. (4) Các giai đoạn đã qua của nhân loại là khác biệt hoàn toàn với giai đoạn hiện tại của chúng: con người trong quá khứ đã suy tưởng và hành động theo những cách khác nhau một cách có hệ thống. (5) Nhưng các hình thức tư tưởng và hành động quá khứ có liên quan đến các hình thức và hành động của chính bản thân ta theo những cách có thể hiểu được một cách hợp lý tính, không theo Lô-gíc học truyền thống, mà theo Lô-gíc học của sự xung đột và phát triển của Hegel. (6) Vì diễn trình lịch sử là hợp lý tính, vận mệnh lịch sử của một học thuyết hay một lối sống phản ánh giá trị trí tuệ và đạo đức tối hậu của chúng; “Lịch sử thế giới là tòa án thế giới [tức Phán quyết cuối cùng]” (*THPQ*, §340; *BKT III*, §548). (Câu này được trích từ bài thơ “Resignation”/“Kham nhẫn” (1786) của Schiller).

Nguyễn Văn Sương dịch

**Lòng tin, Đức tin và Tư kiến [Đức: Glaube(n), und Meinung;
Anh: belief, faith and opinion]**

Giống như trong tiếng Anh, tiếng Đức có nhiều từ để chỉ các loại hình và các cấp độ của lòng tin. Trong Hegel nổi bật nhất là hai từ *Glaube(n)* và *Meinung*. *Glaube* đến từ động từ *glauben* (“tin”/Anh: “to believe”), nguyên nghĩa là “thương yêu” (*lieb*), “ủng hộ”. Trong nước Đức tiền-Kitô giáo, từ này chỉ sự tin cậy của con người vào một thần linh, và về sau diễn đạt mối quan hệ giữa người Kitô hữu với Thượng Đế. Từ “đức tin” này có nghĩa yếu hơn khi trở thành “lòng tin”, “niềm tin” trong ngôn ngữ thông thường.

Như thế, giống với từ “belief” trong tiếng Anh, *Glaube* chỉ: (1) lòng tin cậy hay tin tưởng (*Vertrauen*) vào một người, một vật hay Thượng Đế; (2) chấp nhận điều gì đó như là đúng thật (*Fürwahrhalten*/“cho là đúng”); (3) điều được tin. Nhưng danh từ *Glaube* thì hẹp hơn từ “belief” trong tiếng Anh, ở chỗ nó bao hàm một sự xác tín mạnh mẽ hơn và ít dựa vào bằng chứng cảm tính hay lý tính so với từ “belief”. (Tuy nhiên, động từ *glauben* lại không loại trừ việc dựa vào bằng chứng). Do đó *Glaube* dẫn đến “lòng tin” hay sự “xác tín” (Anh: “faith”): Hegel thường liên kết lòng tin với “sự xác tín trực tiếp (*Gewissheit*)” - tức một sự xác tín chủ quan không dẫn đến chân lý hay sự thật - và tương phản với LÝ TÍNH, TƯ DUY và KHÁI NIỆM. Từ tiếng Đức cho “mê tín” cũng được hình thành từ *Glaube*: *Aberglaube* (“lòng tin sai lầm”, “mê muội”) - nhưng ý nghĩa chính xác của tiền tố *Aber* - là không chắc chắn. (“*Cương lĩnh xưa nhất về Hệ thống thuyết duy tâm Đức*” (1796 hay 1797) có thể do Hegel viết đã dùng từ *Afterglaube* thay cho *Aberglaube*).

Hegel không gắn liền *Glaube* với tôn giáo cổ đại - theo ông, người Hy Lạp cổ đại quá đắm chìm vào trong xã hội riêng của họ và trong những tín ngưỡng và thực hành tôn giáo của họ khiến không thể có “đức tin” (Anh: faith) hay “sự tin cậy” (Anh: trust) (“là một người ngoại đạo là một chuyện, còn tin vào một tôn giáo ngoại đạo lại một là chuyện khác”, *THPQ*, §147). Trái lại, ông gắn liền *Glaube* với Kitô giáo, vì *Glaube* bao hàm một sự tách rời khỏi Thượng Đế hay khỏi cái TUYỆT ĐỐI và một thái độ PHẢN TƯ về đối tượng này. Hegel đặc biệt quan tâm đến *Glaube* trong các tác phẩm

thần học thời trẻ (*THTT*). Trong các tác phẩm này, nhất là trong *TĐKTG* và *TKT*, ông tìm cách trả lời câu hỏi tại sao Kitô giáo lại trở thành một tôn giáo “thực định” (positive), tức là một “đức tin thực định” theo nghĩa một “hệ thống những mệnh đề tôn giáo được cho là chứa đựng chân lý cho ta, bởi đó là đòi hỏi của một quyền uy mà ta không thể không bày tỏ đức tin”. Quan niệm này về đức tin là quan niệm của Giáo hội Công giáo: đức tin là đức hạnh siêu tự nhiên, nhờ đó, cùng với sự trợ giúp của ân sủng của Thượng Đế, ta chấp nhận là đúng thật những gì Thượng Đế đã khai thị, chỉ duy nhất dựa vào quyền uy của Thượng Đế, chứ không phải vì ta đã nhận rõ chân lý ấy bằng ánh sáng tự nhiên của lý tính.

Thay vào đó, Hegel tán thành quan điểm của phái Luther, theo đó đức tin không phải là việc tin vào những sự kiện lịch sử nào đó cho bằng lòng tin cậy vào Thượng Đế, vào việc đón nhận lời hứa hay tin mừng của Thượng Đế. Chính quan niệm này về *Glaube* đã được Hegel gắn vào đức Kitô và những Kitô hữu sơ kỳ; đức tin ở đây không phải là việc chấp nhận điều gì đó như là sự thật, mà theo nghĩa nguyên thủy của nó như là sự tin cậy hay tin tưởng vào đấng thần linh: “Đức tin vào đấng thần linh là khả hữu, chỉ bởi vì ngay nơi bản thân người tín đồ có một yếu tố thần linh, tái phát hiện chính mình, bản tính của mình, ở trong đối tượng của đức tin... Trạng thái trung gian giữa một bên là sự tối tăm, xa cách với đấng thần linh, việc bị cầm tù trong cái hiện thực và bên kia là đời sống hoàn toàn có tính thiêng liêng của chính mình, một lòng tin vững chắc vào chính mình, đó mới chính là đức tin vào thần linh; đức tin là sự dự cảm, sự nhìn nhận cái thần linh và lòng khao khát hợp nhất với cái thần linh”.

Về sau, Hegel phản đối bất kỳ quan niệm nào về *Glaube*, dù là Công giáo hay Tin Lành, muốn đối lập *Glaube* với lý tính và tư duy khái niệm. Trước hết, dưới ảnh hưởng của phong trào Khai minh, ông không thể cho phép học thuyết nào đó chỉ đơn giản được chấp nhận bằng quyền uy. Các học thuyết, nếu muốn được chấp nhận, phải được xác chứng bởi “thức nhận” (*Einsicht*/Anh: *insight*), chứ không phải bởi quyền uy của giáo hội

hay nhà nước. Thứ hai, ông bác bỏ bất kỳ quan niệm nào về “hai thế giới”, bác bỏ thế giới “ở bên kia” được đức tin định đề hóa như là chỗ ẩn náu bên ngoài thế giới của thực tại trần tục. Lý tưởng thời trẻ của ông là thành quốc Hy Lạp, trong đó những người công dân hoàn toàn hòa điệu với thành quốc và với những thần linh trong thành quốc ấy. Nhưng ông sớm từ bỏ lý tưởng này, nhận ra rằng sự “hoài vọng” (*Sehnsucht*) như thế chỉ là một phiên bản khác của lòng tin vào một thế giới “bên kia”, trong khi ông vẫn giữ vững sự đối kháng lại một thuyết nhị nguyên. Thứ ba, Hegel không thích sự pha loãng đức tin phong phú của Kitô giáo sơ kỳ và trung cổ thành một lòng tin mờ nhạt của thời hiện đại vào một “BẢN THỂ/HỮU THỂ tuyệt đối” (*absolutes Wesen*) hay một Thượng Đế chỉ được quan niệm như là “tồn tại thuần túy” chẳng hạn. Một lòng tin như thế vừa trống rỗng về mặt trí tuệ, vừa bất lực trong việc cung cấp một tiêu điểm cho đức tin phổ thông hay cho việc mang lại sức sống đối với một thực tại ngày càng được thế tục hóa và chỉ được quan niệm theo cách cơ giới và tính hữu ích. Hegel tin rằng việc làm cho lòng tin này trở nên nghèo nàn có nhiều nguyên nhân: đạo Tin Lành nhấn mạnh vào TÍNH CHỦ THỂ, tinh thần và cường độ của lòng tin, làm tổn thương đến TÍNH KHÁCH QUAN và nội dung của đức tin; chủ nghĩa cá nhân của đạo Tin Lành, việc nhấn mạnh đến sự xác tín riêng tư và sự hiến dâng, tổn thương đến quyền uy công cộng và việc thờ cúng mang tính cộng đồng; sự xâm lấn của khoa học Newton vào các lĩnh vực trước đây được dành cho đức tin; cuộc tranh đấu của phong trào Khai minh chống lại *Aberglaube* (sự mê tín); và chủ nghĩa cá nhân vị kỷ gắn liền với sự lớn mạnh của XÃ HỘI DÂN SỰ.

Tiến trình này được phản ánh trong tư tưởng của Kant và những người kế tục, nhất là Jacobi và Fichte, như nhận định của Hegel trong *TVB*. Kant cho rằng mình đã phá vỡ những luận cứ lý thuyết của các học thuyết tôn giáo trong *PPLTTT*, và đã “dẹp bỏ tri thức để dành chỗ cho đức tin” - một đức tin mà sau này ông cố gắng cung cấp cho nó một cơ sở trong LUÂN LÝ. Nhưng Hegel lại nhìn kết quả ấy như là một đức tin đã bị pha loãng và hoàn toàn bị tách rời khỏi thế giới của CÁI BIẾT (*Wissen*). Dưới mắt

Hegel, nhà vô địch của triết học về đức tin là Jacobi, người đã nói về việc cần phải có một *salto mortale* (“bước nhảy sinh tử”) của đức tin để vượt qua hố thẳm ngăn cách giữa nhận thức triết học (*Erkennen*) và chân lý tôn giáo. Jacobi đã dùng một loạt những thuật ngữ chung quanh bước nhảy sinh tử này: “đức tin”, “cái biết trực tiếp” (*Wissen*, trong sự tương phản với *Erkennen*), “CẢM NHẬN” và “TRỰC QUAN”. Nhưng Hegel lại thấy các thuật ngữ này chẳng có gì khác nhau: cùng chia sẻ một *tính trực tiếp*, chúng sẽ dẫn đến cùng một thứ như nhau. Nhưng tính trực tiếp trong đức tin của Jacobi lại phải chịu trách nhiệm về khiếm khuyết trung tâm của nó, đó là tương phản với đức tin Kitô giáo, nội dung của nó là mỏng mảnh đến chỗ không còn gì, cùng lắm chỉ cung cấp một mẫu số chung ở cấp độ thấp kém nhất trong mọi tôn giáo. Một yếu tố khác góp phần vào việc pha loãng *Glaube* chính là việc áp dụng nó vào cho các vấn đề trần thế: chẳng hạn Jacobi cho rằng sở dĩ tôi biết về sự tồn tại của những đối tượng bên ngoài và của thân thể tôi, là nhờ vào *Glaube*. Trong khi đó, khi bàn về sự xác tín cảm tính, Hegel đã chứng minh rằng nội dung phong phú của thế giới bên ngoài không thể được nắm bắt bằng cái biết trực tiếp hay bằng lòng tin (*HTHTT*, I). Theo cách nhìn của Hegel, một trạng thái nhận thức cũng phải mang tính phức hợp và được trung giới như chính đối tượng được nhận thức của nó.

Hegel tin rằng trong những sự trung giới phức tạp được trình bày trong Khoa học Lô-gíc, trong triết học về tôn giáo và triết học về pháp quyền, ông đã mang lại một sự hòa giải tốt nhất có thể có được cho những yêu cầu thoạt nhìn là xung đột với nhau trong đức tin: (1) bảo tồn nội dung phong phú và đầy sức nặng của đức tin Kitô giáo; (2) thỏa mãn quyền của cá nhân trong việc khẳng định và bảo vệ quan điểm của mình một cách hợp lý tính; và (3) làm cho đức tin này được hiện thân trong xã hội, trong đời sống và trong quan niệm của chúng ta về thế giới “bên này” hơn là quy nó về cho một thế giới “bên kia”.

Glaube và *Glauben* được phân biệt với *Meinung* (“tư kiến, thường kiến”) và *meinen* (“cho rằng”, “tin rằng”, “tưởng rằng”). Kant đã từng định nghĩa *Meinung* như là “việc cho là đúng (*Fürwahrhalten*/Anh: *an acceptance as true*), nghĩa là cái gì được ta ý thức rõ là khiếm khuyết cả về mặt chủ quan lẫn khách quan. Còn nếu việc cho là đúng là đầy đủ về mặt chủ quan nhưng lại khiếm khuyết về mặt khách quan, thì đấy là lòng tin. Sau cùng, việc cho là đúng vừa đầy đủ về mặt chủ quan lẫn khách quan thì đấy mới chính là tri thức” (PPLTTT B850). Hegel liên hệ *Meinung* với *mein* (“của tôi”) (vốn không có cùng một gốc từ nguyên), và vì thế gắn liền với cái gì có tính riêng tư: đó là “một sự HÌNH DUNG chủ quan (*Vorstellung*), một ý tưởng tùy tiện, mà tôi có thể hình thành theo cách tôi thích, trong khi người khác có thể hình thành một cách khác. Một *Meinung* là *mein* (“của tôi”), chứ không phải là một tư tưởng mặc nhiên có tính phổ biến TỰ MÌNH VÀ CHO MÌNH. Thế nhưng, triết học là KHOA HỌC khách quan về chân lý, là khoa học về sự tất yếu của chân lý, là nhận thức khái niệm, chứ không phải sự tưởng thật từ những tư kiến” (LSTH, Dẫn nhập). Trong HTHTT, I, và ở nơi khác, Hegel đối lập *Meinung* và những gì được tôi tưởng thật (*meine*) với những gì tôi nói ra: điều tôi tưởng thật (*meine*), tư kiến (*Meinung*) của riêng tôi, không thể được diễn đạt bằng những từ ngữ phổ biến có sẵn trong ngôn ngữ. (Hegel lúc nào cũng tôn vinh tính lý tính của ngôn ngữ và xem nhẹ *Meinung*). Ở đây, từ *meinen* và *Meinung* luôn có nghĩa là những gì một cá nhân “tưởng thật” và “muốn nói” bằng phương tiện ngôn ngữ, chứ không có nghĩa là “ý nghĩa” của một từ.

Öffentliche Meinung, một thuật ngữ đã trở thành thời trang ngay trước khi Cách mạng Pháp (1789) xảy ra, có nghĩa là “công luận” (Anh: “public opinion”). Hegel cho rằng công luận là sự thể hiện nguyên tắc hiện đại về sự TỰ DO chủ quan, theo đó những chuẩn mực của lý tính và những cấu trúc chính trị không thể được áp đặt bằng sức mạnh hay bằng tập quán và truyền thống, mà chỉ có thể bằng việc thuyết phục người công dân về những lợi ích của họ. Vì thế công luận là một sự kết hợp khá nghịch lý giữa

lý tính công cộng và quyền lực với tính riêng tư, bất tất và lệch lạc của *Meinung*. Do đó. “sự độc lập của công luận là điều kiện hình thức đầu tiên của bất kỳ điều gì lớn lao và hợp lý tính trong đời sống cũng như trong khoa học (...) Công luận chứa đựng mọi loại sai lầm và mọi loại chân lý, và cần có một vĩ nhân để tìm thấy chân lý trong nó” (*THPQ*, §316-18).

Bùi Văn Nam Sơn dịch

Luận chứng/Chứng minh [Đức: Beweis; Anh: proof]

Weisen, ban đầu là “làm cho biết” (*wissend*), có nghĩa là “truyền đạt kiến thức bằng cách cho thấy, chỉ dẫn, cho biết, nêu trường hợp”. Thế kỷ XV nảy sinh chữ *beweisen* (“cho thấy là đúng thật hay đúng đắn, chứng minh”) và *Beweis* (“bằng chứng, luận cứ chứng minh”). Từ thế kỷ XVII, những từ này được các nhà toán học [Đức] sử dụng, thay cho *demonstrare*, *demonstratio* của tiếng La-tinh và *apodeiknunai*, *apodeixis* của tiếng Hy Lạp, đều có nghĩa là “chứng minh”, “phép chứng minh”, theo nghĩa rút một mệnh đề ra từ một hay nhiều mệnh đề đã được thừa nhận là đúng, bằng một phương pháp thao tác đảm bảo được giá trị chân lý của mệnh đề được rút ra như thế.

Những luận chứng [hay phép chứng minh] mà Hegel quen thuộc nhất là (1) những phép chứng minh của hình học Euclide, và (2) những luận chứng truyền thống chứng minh về sự hiện hữu của THƯỢNG ĐẾ, mà vào thời Hegel, qua Kant, chúng bị thu hẹp lại chỉ còn ba: luận chứng vũ trụ học, luận chứng mục đích luận và luận chứng bản thể học. Hegel thường nhắc đến luận chứng thứ tư, luận chứng *ex consensu gentium* (từ sự đồng thuận của mọi người), nhưng lại tỏ ra ít quan tâm đến luận chứng luân lý của Kant, một phần là vì ông bác bỏ quan niệm về LUÂN LÝ làm cơ sở cho luận chứng ấy.

Trong *HTHTT*, *Lời tựa*, và *TTTĐ* (công trình chưa kịp xuất bản thì ông mất), Hegel đưa ra một số phê phán về các luận chứng quen thuộc:

(1) Những tiền đề được TIỀN GIẢ ĐỊNH trực tiếp và không [cần] được chứng minh.

(2) Những tiền đề vẫn đúng ngay cả sau khi kết luận đã được rút ra.

(3) Một bước nào đó trong luận chứng không hoàn toàn bị quy định bởi bước đi trước, nhưng lại được dùng chỉ để chứng minh kết luận: ví dụ, chứng minh của Euclide về định đề của Pythagoras bao hàm cả việc vẽ những đường thẳng, mà điểm của chúng chỉ trở nên biểu kiến khi ta đạt đến bước chứng minh cuối cùng và xét xem chúng giúp ta chứng minh định lý như thế nào. Bất cứ mệnh đề nào cũng dẫn đến một cách vô hạn nhiều mệnh đề khác; mệnh đề nào được ta chọn để rút ra từ nó phụ thuộc vào mục đích do ta đề ra, chứ không phụ thuộc vào mệnh đề ta xuất phát.

(4) Những tiền đề và những bước chứng minh không chứa trong kết luận. Nghĩa của định lý thì độc lập với luận chứng của nó. Vì thế, cùng một định lý cho phép có nhiều luận chứng chứng minh khác nhau.

(5) Những nước đi trong phép chứng minh không phải là những nước đi được thực hiện bởi đối tượng của phép chứng minh, ví dụ bởi các hình tam giác mà người ta đang chứng minh. Vì thế, nó là một SỰ PHẢN TƯ ngoại tại về đối tượng.

Hegel không tin rằng có thể cứu chữa một cách thực chất cho môn hình học ở những phương diện này, vì nó quan tâm đến TÍNH NGOẠI TẠI của KHÔNG GIAN. Nhưng các luận chứng về [sự hiện hữu của] Thượng Đế, chủ đề của TRIẾT HỌC, phải được cứu chữa nếu muốn các luận chứng ấy được chấp nhận:

(1) Triết học không thể tiền giả định những chân lý ấy giống như tiền giả định SỰ BẤT TẮT của thế giới (cần cho luận chứng vũ trụ học).

(2) Các tiền đề của luận chứng không thể vẫn còn ĐÚNG cùng với kết luận sau khi được rút ra, mà phải bị THẢI HỒI. Ví dụ, giả định rằng sự bất tất của thế giới vẫn đúng cùng với SỰ TẮT YẾU của Thượng Đế thì hàm ý rằng Thượng Đế là một thực thể song hành với thế giới và Ngài phụ thuộc hay bị điều kiện hóa bởi sự bất tất của thế giới, cũng như nhận thức của ta về Ngài cũng bị nó quy định. SỰ TRUNG GIỚI của (nhận thức của ta về) Thượng Đế phải bị thải hồi thành SỰ TRỰC TIẾP.

(3) Khác với phép chứng minh hình học, một luận chứng triết học không thể tiên giả định rằng ta biết trước nghĩa của định lý phải được chứng minh và của những hạn từ trong định lý ấy. Do đó, luận chứng phải cấp nghĩa cho định lý và vì thế không thể để cho định lý hướng dẫn. Mỗi một bước chứng minh, do đó, phải xác định một cách độc nhất bước tiếp theo của nó.

(4) Những tiền đề và những bước chứng minh phải được chứa trong kết luận của nó, bởi lẽ (a) chúng quy định nghĩa của nó; (b) chúng không thể mãi tồn tại bên cạnh Thượng Đế, mà phải bị thải hồi ở trong Ngài; và (c) việc ta tiến đến (NHẬN THỨC về) Thượng Đế là một pha [hay mô-men] của chính Thượng Đế.

(5) Vì Thượng Đế là VÔ HẠN (tức là bao hàm toàn bộ) nên nhận thức của ta về Thượng Đế không phải là cái gì khác với Thượng Đế, mà là một mô-men của Ngài, là TỰ-Ý-THỨC của Ngài. Vì thế, chính Thượng Đế tiến hành những bước đi mà ta thực hiện trong những luận chứng hay những phép chứng minh của ta. Cho nên Hegel cảm thấy không cần phải phân biệt (ví dụ trong (2) nói trên) những điều kiện bản thể học (của Thượng Đế hay cái TUYỆT ĐỐI) với những điều kiện nhận thức luận (của nhận thức của ta về Ngài). Bản thể học và nhận thức luận kỳ cùng là trùng khít với nhau.

Trong *PPNLPĐ*, Kant đã dự đoán một số quan niệm của Hegel bằng cách lý giải những luận chứng về Thượng Đế không phải như là những luận chứng có thể thay thế cho nhau của cùng một kết luận, mà như là việc

chứng minh những phương diện khác nhau của kết luận được mong muốn, như là việc hoàn chinh bức tranh của ta về Thượng Đế: chẳng hạn, luận chứng vũ trụ học xác lập rằng Thượng Đế là một Hữu thể tất yếu, chứ không phải là một tác nhân MỤC ĐÍCH; luận chứng mục đích luận xác lập rằng Ngài là một tác nhân mục đích, chứ không phải là một tác nhân luân lý; điều này chỉ được xác lập bởi luận chứng luân lý. Hegel thường lý giải những luận chứng truyền thống theo cách này, và chỉ trích, ví dụ, luận chứng *ex consensu gentium* [từ sự đồng thuận của mọi người] không phải vì lý do rằng những tiền đề của nó là sai lầm hay luận cứ không có giá trị hiệu lực, mà với lý do là nó dẫn đến một khái niệm cực kỳ nghèo nàn về Thượng Đế, vốn là nhân tố chung tối thượng của mọi đức tin tôn giáo. Ông lập luận rằng những luận chứng truyền thống như thế làm nghèo nàn, và không cần thiết cho ĐỨC TIN, tuy nhiên sự phản tư như thế về đức tin là một mô-men không thể tránh khỏi trong SỰ PHÁT TRIỂN của TINH THẦN. Giải pháp là phải suy tưởng sâu hơn nữa, chứ không rơi trở lại vào đức tin thiếu sự phản tư.

Kant thường được coi là người đã đánh đổ những luận chứng về Thượng Đế trong *PPLTTT*, chỉ dành chỗ cho niềm tin luân lý. Hegel cố gắng hồi sinh lại những luận cứ này. Nhưng ông làm việc đó bằng cách tái lý giải những luận chứng ấy và ý niệm về Thượng Đế một cách triệt để. Ông có những phê phán đối với nỗ lực của Kant trong việc bác bỏ những luận chứng trên: ví dụ, ông lý sự về bất cứ những gì mà luận chứng bản thể học có ý định chứng minh là TỒN TẠI, HIỆN HỮU, TÍNH KHÁCH QUAN, v.v., của Thượng Đế. Những sự phê phán như thế liên quan đến sự lý giải lại của Hegel về những luận chứng hơn là đến việc Kant bác bỏ những phiên bản truyền thống.

Với tính cách là vô hạn, Thượng Đế không phân biệt với thế giới, mà tự bản chất, Ngài là cấu trúc lô-gíc của thế giới, bản thân thế giới (TỰ NHIÊN), và nhận thức của con người về thế giới (kể cả tôn giáo). Vì thế, luận chứng bản thể học, theo quan niệm của Hegel, không xác lập sự hiện

hữu của một thực thể siêu việt tương ứng với khái niệm của ta về Thượng Đế, mà xác lập sự hiện thực hóa của KHÁI NIỆM (tức là cấu trúc lô-gíc được phác họa trong Lô-gíc học) ở trong thế giới. Vì cấu trúc lô-gíc của thế giới biểu hiện trước mối quan hệ của chính nó với thế giới, nên luận chứng cũng diễn ra bên trong Lô-gíc học, trong bước chuyển từ khái niệm sang ĐỐI TƯỢNG hay khách thể, vốn là cái báo trước sự chuyển dịch từ lô-gíc sang tự nhiên. Cũng giống như vậy, những luận chứng khác vừa tương ứng với những bước chuyển bên trong lô-gíc, chẳng hạn, từ bất tất sang tất yếu (luận chứng vũ trụ học), vừa tương ứng với những yêu sách về thế giới, chẳng hạn, yêu sách rằng những sự bất tất của nó phải phục tùng một cấu trúc tất yếu. Vì thế, Hegel không chấp nhận chỉ có ba luận chứng: mỗi một bước chuyển, hay ít ra mỗi một NHỊP BA trong Lô-gíc học, trên thực tế, là một luận chứng về Thượng Đế, và cũng là một bước trong việc ta nâng mình lên Thượng Đế, một khi tinh thần xuất hiện trên sân khấu và hồi tưởng lại, theo nhiều cách, những bước đi của Lô-gíc. Theo đó, những luận chứng kỳ cùng thể hiện *Erhebung des Geistes zu Gott* [sự vươn lên của Tinh thần đến Thượng Đế]. (Cụm từ này hàm hồ một cách thuận lợi: (1) “sự đi lên của tinh thần đến (nhận thức về) Thượng Đế”; (2) “sự nâng lên của tinh thần đến (vị thế của) Thượng Đế”).

Trong *DBTH* và *KHLG*, Hegel cũng phê phán những luận chứng của Kant về các nghịch lý (antinomies), chẳng hạn các nghịch lý về TÍNH HỮU HẠN và tính vô hạn của thế giới trong không gian và THỜI GIAN. Tuy nhiên, về bản chất, Hegel chấp nhận những nghịch lý, nhưng cho rằng (1) không phải chỉ có bốn nghịch lý như Kant đã khảo sát, mà là nhiều hơn, và (2) các nghịch lý đều được bắt rễ trong *các khái niệm* của sự hữu hạn, v.v., chứ không phải trong sự áp dụng chúng cho thế giới hay cho VẬT TỰ THÂN. Hegel tin rằng những luận chứng này, giống như những luận chứng về Thượng Đế, liên quan đến những khái niệm hay NHỮNG QUY ĐỊNH CỦA TƯ DUY, chứ không phải NHỮNG MỆNH ĐỀ. Cách giải quyết các nghịch lý của ông, vì thế, là cho rằng những khái niệm nghịch lý, như sự vô hạn và sự hữu hạn, về cơ bản là chứa lẫn nhau và cả hai đều bị vượt bỏ

trong khái niệm vô hạn, tức Ý NIỆM tuyệt đối. Nhưng cũng giống như Kant, ông không đưa ra được câu trả lời thỏa đáng nào cho câu hỏi: thế giới là hữu hạn hoặc vô hạn trong không gian và thời gian.

Đinh Hồng Phúc dịch

Luân lý [Đức: Moralität; Anh: morality]

Cả ba chữ tiếng Đức chỉ “luân lý” đều rút ra từ một từ chỉ TẬP TỤC: *Ethik* xuất phát từ chữ Hy Lạp *ethos*, *Moralität* từ chữ La-tinh *mos* [số nhiều là *mores*], và *Sittlichkeit* từ chữ *Sitte* trong tiếng Đức. Nhưng chỉ trong trường hợp *Sittlichkeit* (ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC), Hegel mới nhấn mạnh phá hệ này: *Ethik* ít quan trọng với ông, nhưng đôi khi ông cũng dùng nó để chỉ cả *Sittlichkeit* lẫn *Moralität*. *Moralität* thường được dùng để chỉ “luân lý cá nhân”, nhất là với Kant.

Hegel chia sẻ các niềm tin của Kant rằng có luân lý nghĩa là có lý tính, rằng tính lý tính là cốt lõi trung tâm của bản tính [tự nhiên] của con người, và vì thế có luân lý là có TỰ DO. Nhưng ông phản bác (những gì ông xem là) một số đặc điểm khác trong nghiên cứu của Kant: rằng tính lý tính đặt cơ sở cho luân lý chính là tư tưởng thuần lý của riêng mỗi người, chứ không phải tính lý tính được hiện thân trong các định chế của xã hội; rằng có một sự ĐỐI LẬP rạch ròi giữa LÝ TÍNH (hay nghĩa vụ) với xu hướng; rằng luân lý là vấn đề của cái PHẢI LÀ, và nó chứa đựng một cuộc hành hương vô tận hướng đến cái thiện tối cao. Luân lý là một giai đoạn cao hơn của sự phát triển của con người so với *Sittlichkeit* của người Hy Lạp, vì nó nâng cao TỰ-Ý-THỨC của ta, và trong một hình thức đã được chỉnh sửa, nó là một đặc tính bản chất của NHÀ NƯỚC hiện đại. Nhưng nó phải phục tùng đời sống đạo đức và tự giới hạn phần lớn vào việc chấp nhận có phần tư những quy chuẩn và định chế trong xã hội của ta. (Trong *PQTN*, *Moralität* được nối kết chủ yếu với giới tư sản).

Moralität được nối kết với một số khái niệm khác: Ý CHÍ, nghĩa vụ (*Pflicht*), cái thiện (*das Gute*), tương phản với cái xấu hay cái ác (*das Böse*); đức hạnh (*Tugend*), tương phản với thói xấu (*Laster*); TRÁCH NHIỆM (*Schuld*), lương tâm (*das Gewissen*); và “cái phải là” (*das Sollen*). Hegel xử lý chúng theo những cách khác nhau:

(1) Cái “*phải là*” bị bác bỏ ngay, vì với Hegel nó bện chặt không thể gỡ ra được với luân lý cá nhân chủ nghĩa chưa được chỉnh sửa và không tưởng, vốn không có chỗ đứng trong đời sống đạo đức (*Sittlichkeit*).

(2) Một số khái niệm được chấp nhận nồng nhiệt, vì chúng có vai trò trong đời sống đạo đức đơn giản, cũng như trong phiên bản hiện đại phức hợp: ngoài nghĩa vụ luân lý [cá nhân], còn có nghĩa vụ pháp lý (*rechtliche*) và nghĩa vụ đạo đức [xã hội] (*sittliche*), các nghĩa vụ này gắn chặt với những vai trò mà một người chiếm giữ trong một hệ thống của đời sống đạo đức; phải có các đức hạnh đạo đức để thực hiện các nghĩa vụ đạo đức [xã hội], và được thể hiện trong việc thực hiện các nghĩa vụ ấy, chứ không phải chỉ là các nghĩa vụ luân lý [cá nhân].

(3) Một số khái niệm có một vị trí nhỏ hơn, nhưng cũng chắc chắn hơn, trong Đời sống đạo đức hiện đại nhờ yếu tố của *luân lý* nằm trong nó, dù chúng không đóng vai trò nào trong đời sống đạo đức xét như đời sống đạo đức: Hegel nói, “Những người Hy Lạp [có đạo đức] không có lương tâm”, nhưng trong một nhà nước hiện đại vẫn có một chỗ cho lương tâm trong đời sống riêng tư của cá nhân. Hegel nối kết lương tâm (*Gewissen*) với sự tự-XÁC-TÍN, một đặc điểm không thể xóa bỏ của đời sống hiện đại. Nhưng lương tâm chân chính, ông nói, là *Gesinnung* [tâm thế] ham muốn những gì là tốt một cách khách quan. *Gesinnung* là một thái độ, tình cảm hay tâm thế đạo đức bên trong của con người. Nó cũng có thể là một thái độ chính trị: tâm thế [*Gesinnung*] chính trị là chủ nghĩa yêu nước (*THPQ*, §268).

Luân lý, không khác với đời sống đạo đức, đều nhấn mạnh đến ý chí và ý đồ BÊN TRONG của tác nhân, tương phản với hành vi BÊN NGOÀI của người ấy và với các hệ quả của nó. Vì thế trong đời sống đạo đức Hy Lạp đơn giản, theo Hegel, tội lỗi hay trách nhiệm được quy cho một tác nhân (chẳng hạn Oedipus) về những gì người ấy đã làm (*Tat*, “HÀNH VI/VIỆC ĐÃ LÀM”/Anh: *deed*), bất kể việc người ấy có biết hay có ý đồ hay không. Ngược lại, trong luân lý thuần túy, con người chỉ chịu trách nhiệm cho những ý đồ của mình và cho phương diện nào của hành động mà họ có ý đồ mà thôi (*Handlung*, “HÀNH ĐỘNG”). Hegel thừa nhận QUYỀN được biết (*Rechts des Wissens*), nhưng ông không tin rằng người ta có thể rũ bỏ trách nhiệm trước tất cả những kết quả cố ý và/hoặc không lường trước của các hành động của mình.

Cũng như vậy, luân lý và đời sống đạo đức cũng khác nhau trong thái độ của chúng đối với cái thiện/tốt. Tính từ *gut* (tốt) tương phản với một số từ, nhưng ở đây quan trọng nhất là với *böse* và *schlecht*. Dù nghĩa của chúng chồng lấn nhau, nhưng *böse* và *das Böse* thường được dùng để chỉ “ác” hay “cái ác” về mặt luân lý, trong khi *schlecht* (“xấu”, “tội”) biểu thị những gì dưới tiêu chuẩn dù không phải do lỗi của chúng. Vì thế Nietzsche muốn vượt khỏi sự đối lập giữa *gut* (thiện) và *böse* (ác), và thay thế nó bằng sự đối lập giữa *gut* [tốt] và *schlecht* [xấu], một sự đối lập mà ông tin là sự tương phản có tính trung tâm trong các xã hội anh hùng tiền-Kitô giáo vốn thiếu những quan hệ liên tưởng luân lý chủ nghĩa của thiện-ác [*gut-böse*]. Hegel đã đi trước phần lớn tư tưởng của Nietzsche về điều này, nhưng ông vẫn có vẻ cho phép có một chỗ cho sự tương phản thiện-ác trong đời sống đạo đức hiện đại hơn Nietzsche nhiều. Tuy vậy, Hegel đưa ra ba sự chỉnh sửa đối với quan niệm luân lý chủ nghĩa về thiện và ác:

(1) Giống như *luân lý* chỉ gán trách nhiệm cho những ý đồ và ý chí, và cho những gì muốn làm hay có ý đồ, vì vậy nó chỉ, và chủ yếu, đặt thiện và ác vào trong ý chí và các ý đồ. Chẳng hạn, Kant lập luận rằng ý chí thiện là cái thiện vô-quy-định duy nhất. Ngược lại, Hegel chủ yếu đặt chúng vào

trong hành động công khai, một phần vì chỉ qua sự thể hiện ra bên ngoài, ý chí mới đạt được một tính cách xác định, một phần vì mọi tội ác hay sự tàn bạo có lẽ đều sẽ được biện minh bằng một ý đồ thiện hoặc một lý do hay CƠ SỞ thiện.

(2) *Luân lý* có xu hướng xem cái thiện như cái gì đó *phải* được đạt đến, và trạng thái hiện tại, hoặc của một con người cá nhân, một xã hội hoặc con người xét như toàn bộ, đều ít nhiều là ác. Ngược lại, Hegel tin rằng cái thiện phải được hiện thực hóa trong sự việc hiện tại, tức trong cái HIỆN THỰC.

(3) Một lý do cho việc ông tin rằng cái thiện đã được hiện thực hóa xong xuôi là: trong khi *luân lý* có xu hướng rút ra một tương phản rạch ròi giữa thiện và ác và cho rằng việc hiện thực hóa cái thiện đòi hỏi phải loại bỏ hay chiến thắng hoàn toàn cái ác, thì Hegel xem cái ác như tất yếu nằm trong cái thiện: cái thiện đòi hỏi phải chế ngự hay thuần phục cái ác chứ không phải loại bỏ nó. Học thuyết này xuất hiện ở một số cấp độ trong tư tưởng của ông:

(a) Nếu người ta tự do chọn cái thiện, thì đó chỉ có thể là thiện về mặt luân lý, chứ không phải *ngây thơ vô tội*. Nhưng điều này có nghĩa là người ta cũng tự do chọn cái ác, và nếu khả thể này bị loại bỏ, người ta sẽ đánh mất khả thể trở nên thiện. (Hegel lý giải thần thoại về sự Sa ngã như một sự đi xuống, chứ không phải rơi xuống, vì nó đã sở đắc được tri thức về thiện và ác, vốn là một điều kiện tất yếu cho sự thiện, tương phản với sự ngây thơ [vô tội]).

(b) Các xu hướng và đam mê của ta, đối với *luân lý*, tuy là gốc rễ của cái ác, nhưng không nên tiêu diệt và tận diệt chúng, mà phải điều tiết chúng vào trong những thói thường và nghi thức của *đời sống đạo đức*: thói dâm dục bị thuần hóa để trở thành tình yêu vợ chồng và được thỏa mãn trong hôn nhân, v.v.

(c) Hành động có quyết định chứa đựng toàn bộ nhân cách, đam mê, cũng như lý tính của cá nhân, và, như khi Hegel lập luận chống lại LINH HỒN đẹp, nó không tránh được nguy cơ của cái ác. “Không có gì vĩ đại trong thế giới được thực hiện mà thiếu đam mê” (*LSTH*).

Hegel cực lực chống lại các tiêu chuẩn luân lý cho sự đánh giá về các tác nhân lịch sử. Nhưng một đánh giá như thế, như ông thường nói, không phải là một đặc điểm riêng của *luân lý*, tương phản với *đời sống đạo đức*. Đúng là, khác với đời sống đạo đức, luân lý, ít nhất theo quan điểm của Kant, không biến đổi qua LỊCH SỬ, và nó đánh giá các ý đồ hơn là các hành vi. Nhưng *kết quả hành động* (*Tat/Anh: deed*) của các vĩ nhân thường vi phạm cả đời sống đạo đức trong xã hội của chính họ lẫn kiểu đời sống đạo đức mới mẻ mà họ đã giúp tạo nên, chứ không chỉ đơn giản là vi phạm luân lý của Kant. Trong trường hợp các vĩ nhân, Hegel vượt khỏi lập trường về luân lý cá nhân lẫn đạo đức xã hội, và đi theo lập trường về “lịch sử thế giới”. Nhưng ông không đưa ra tiêu chuẩn rõ rệt nào để quyết định xem phải phán xét một người bằng lập trường này hoặc bằng những tiêu chuẩn có tính quy ước hơn.

Hoàng Phú Phương dịch

Lực và Quyền lực [Đức: Kraft und Macht; Anh: force and power]

Hegel sử dụng ba từ chính để chỉ “lực” hoặc “quyền lực”:

1. *Macht* chủ yếu là quyền lực do các cá nhân nắm giữ nhờ một vị thế định chế (của quyền lực) cho phép họ ảnh hưởng và kiểm soát con người, sự vật hay sự kiện. Ta cũng có thể quy nó vào cho sự vật, chẳng hạn vào tình yêu, âm nhạc hay ĐỊNH MỆNH. Một người hay vật có *Macht* cũng có thể được gọi là một *Macht*. Chẳng hạn Thượng Đế và nước Đức đều có quyền lực và là các quyền lực.

2. *Gewalt* là quyền lực để bắt buộc (hơn là gây ảnh hưởng) người khác phải làm những gì người ta muốn. Nó thường, nhưng không phải luôn luôn, tương đương với “bạo lực” (*Gewalttätigkeit*, nghĩa đen là “hành động”-*Gewalt*). Nhiều hơn *Macht*, nó nói lên sự áp dụng sức mạnh hay quyền lực: do đó trong *KHLG*, *Gewalt* là HIỆN TƯỢNG (*Erscheinung*) của *Macht* hay là *Macht* xét từ bên ngoài. Nó cũng có thể được gán cho âm nhạc, tình yêu, bạo tố, v.v., nếu sức mạnh của chúng là không thể chống lại được. Nhưng *Gewalt* cũng có nghĩa là quyền lực hợp pháp, và bấy giờ biểu thị các cơ quan đặc biệt của quyền lực nhà nước và đến quyền lực được các quan chức của các cơ quan ấy nắm giữ. Do đó sự phân quyền theo hiến pháp là sự phân bố các chức năng giữa các *Gewalt* khác nhau, như trong *THPQ* §273, đó là sự phân quyền giữa *Gewalt* lập pháp, *Gewalt* cai trị hay hành pháp và *Gewalt* của ông vua quân chủ [lập hiến].

3. *Kraft* (“lực, năng lượng, sinh lực, sức mạnh”, v.v.), khi được áp dụng vào một người, nghĩa là sức mạnh thể chất, trí tuệ hay tinh thần cá nhân để tác động vào các sự vật. *Kraft* chủ yếu không phải là quyền lực định chế hay chính trị, và về cơ bản, cũng không phải là quyền lực trên ai đó hay sự vật gì đó. Những cách sử dụng triết học chủ yếu về nó là: nó là một lực tự nhiên, chẳng hạn trọng lực, điện lực hay lực từ. Các triết gia Đức có khuynh hướng bác bỏ quan niệm rằng vật chất hay các bản thể là có các lực, thay vào đó, cho rằng chúng là các lực, và không có cơ chất độc lập nằm bên dưới bản thân lực. Quan niệm của họ về thế giới là có tính năng động: sự vật là hoạt động hay ít nhất có tiềm thể cho hoạt động. Leibniz xem lực là năng lực hành động, sẽ được hiện thực hóa khi có đủ điều kiện: một BẢN THỂ, trên quan niệm của ông, về bản chất là một lực. Wolff gán hai lực cho các yếu tố của tự nhiên, lực quán tính và lực vận động: tương phản với *Vermögen* (“khả năng, năng lực”), vốn chỉ là một khả thể đơn thuần của việc làm hay trải qua điều gì đó, một *Kraft* có khuynh hướng nội tại nhằm tự thể hiện hay tự hiện thực hóa chính mình. Trong *SHHTN*, Kant cho rằng VẬT CHẤT được cấu thành bởi lực hút và lực đẩy. (Trong Lô-gíc học, Hegel bàn về học thuyết này của Kant trong tiểu mục về

tồn tại-CHO-MÌNH của ông). Herder, trong *G* [God. Einige Gespräche], xem Thượng Đế là Lực tối cao, và xem toàn bộ thế giới là “sự thể hiện của các lực sống-mãi và hoạt-động-mãi của Ngài”. Cách sử dụng chung khác nữa về chữ *Kraft* là biểu thị các sức mạnh hay các quan năng của TINH THẦN cá nhân. *Vermögen* cũng được sử dụng theo nghĩa này.

Ở Hegel, những thuật ngữ này tuân theo toàn bộ cách sử dụng truyền thống, nhưng ông thường không đồng ý với các học thuyết mà các thuật ngữ này được dùng:

1. *Macht* được dùng theo nghĩa chính trị, nhưng không có ý nghĩa chính trị đặc biệt đối với ông. Ông cũng phát biểu, trong Lô-gíc học, về *Macht* của bản thể và của KHÁI NIỆM và cái PHỔ BIẾN, những trường hợp nơi không có sự kháng cự nào cần vượt qua. Trong *MH*, ông bàn về “các quyền lực phổ biến của việc hoạt động”, đó là các định chế nói chung (GIA ĐÌNH, dân tộc, NHÀ NƯỚC, nhà thờ) và các lực tác động (thanh danh, tình bạn, danh dự, tình yêu) thúc đẩy cá nhân hành động; trong các tình huống bi kịch, các quyền lực ấy va chạm với nhau trong những hành động xung đột của các cá nhân đại diện cho chúng. Trong chừng mực chúng sinh ra hành động và xung đột thì những quyền lực ấy cũng là các *Gewalt*.

2. Vì vài lý do, Hegel quy cho *Gewalt* (“bạo lực”) một vai trò giới hạn trong đời sống chính trị nội bộ: (a) con người với TỰ DO Ý CHÍ không thể bị cưỡng bách phải làm những điều người ấy không muốn làm: họ có thể lựa chọn bằng cách chống lại hay lảng tránh quyền lực và thậm chí, bằng cái CHẾT như là phương sách cuối cùng. (b) Công dân đã được thu nhận vào nhà nước bằng sự GIÁO DỤC ĐÀO LUYỆN (*Bildung*) và bằng các tập tục của ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC. Do đó (c) nhà nước là một toàn bộ hữu cơ, hơn là cơ giới: công dân giống một nhạc công trong dàn giao hưởng hơn là một quả bóng bi-da. (d) Nhà nước trao các lợi ích mà hầu hết người dân muốn, chẳng hạn các đường cao tốc an toàn, và chủ yếu không phải là

một định chế đàn áp hay hạn chế. Bạo lực có thể giữ vai trò lớn trong sự thành lập các nhà nước, nhưng không phải trong sự vận hành về sau của chúng. Hegel ủng hộ một sự phân chia các quyền lực (*Gewalt*) trong nhà nước, nhưng chỉ khi những quyền lực ấy khớp nối CƠ CẤU HỮU CƠ của nhà nước, và không ủng hộ nếu chúng được thiết kế để giới hạn hay chế ước lẫn nhau - một sự sắp xếp sẽ dẫn đến sự sụp đổ hay trì trệ về chính trị (*THPQ*, §272).

3. Hegel tán thành quan niệm rằng các sự vật xét cho cùng là các hoạt động hơn là các tảng khối rắn chắc, nhưng lại cho rằng quan niệm về *Kraft* chỉ có sự sử dụng giới hạn về mặt này: (a) Dù *Kraft* được đưa vào trong Lô-gíc học để mang lại sự thống nhất cho các bộ phận khác nhau của sự vật, lực thường cố hữu trong một cơ chất mà nó không cấu thành: từ tính tiền giả định một thanh kim loại có các thuộc tính khác, chẳng hạn màu sắc, vốn không thể giải thích được bằng lực. (b) Lực không tự thể hiện hay hiện thực hóa một cách tự động: nó cần phải được “hấp dẫn” (“*sollizitiert*”/Anh: “*solicited*”) bởi lực khác. Do đó chúng ta có một sự quy thoái VÔ TẬN các lực hay tương tác của hai lực, cái này hấp dẫn cái kia. Chính ở đây, lực khác biệt với MỤC ĐÍCH, vốn tự hiện thực hóa bản thân. (c) Có một sự đa dạng không những của các lực đặc thù, mà còn của các loại lực: trọng lực, lực từ, điện lực, v.v. Cố quy các lực này vào một lực duy nhất sẽ dẫn đến một sự trừu tượng trống rỗng. (d) Sự vận hành của lực là mù quáng, và, không giống như mục đích, không thể được xem là bản tính có trật tự của thế giới.

Vì thế, lực là một phạm trù HỮU HẠN: một lực được cho có nội dung bị giới hạn, và tiền giả định cả các lực khác lẫn các thực thể thuộc về một loại cao hơn, nếu nó phải vận hành. Do đó xem Thượng Đế hay thế giới xét như một toàn thể là một lực hay các lực là điều không thích đáng. Lực thiếu tính VÔ HẠN hay tính tự-giải-thích cần có. Xem tinh thần cá nhân là một tập hợp các lực, tập hợp các *Vermögen* (“*quan năng*”), hay thậm chí là tập hợp các hoạt động cũng là sai lầm: (a) Tinh thần cá nhân không phải là một

cơ chất cứng đờng, giống như thanh sắt. (b) Nó tự-hiện-thực-hóa và tự-quy-định một cách tương đối. (c) Trên tất cả, các quan năng của ta không đơn giản là khác nhau, giống như các lực khác nhau: các quan năng hình thành một trật tự thứ bậc, nhưng chính TƯ TƯỞNG mới kiểm soát và thâm nhập vào tất cả. Chẳng hạn, TÌNH CẢM, trong các hình thức thô sơ, nguyên thủy của nó, dựa vào hậu cảnh là một người trưởng thành có lý tính lành mạnh, như chính tư tưởng mới cung cấp nội dung cho các loại hình tình cảm cao hơn.

Hegel bác bỏ quan niệm rằng chúng ta chỉ có thể biết sự thể hiện ra bên ngoài (*Äusserung*) của lực, mà không thể biết bản thân lực. Ông cho rằng ta không biết gì về lực ngoài những sự thể hiện khác nhau của nó: đó chính là sự trùng hợp giữa BÊN TRONG và BÊN NGOÀI.

Trần Thị Ngân Hà dịch

Lý tính và Giác tính [Đức: Vernunft und Verstand; Anh: reason and understanding]

Vernunft (“(quan năng) lý tính”) có gốc từ động từ *vernehmen* (“nhận ra, nghe thấy, kiểm tra, thăm vấn”), nhưng nó đã mất đi mối liên hệ với động từ gốc. Nó sinh ra tính từ *vernünftig* (“có lý tính, hợp lý”, theo cả hai nghĩa khách quan và chủ quan) và danh từ *Vernünftigkeit* (“(tính, sự) có lý, hợp lý”). Từ này được Eckhart, Luther, v.v. sử dụng để dịch từ La-tinh *ratio* (với nghĩa “(quan năng) lý tính”, chứ không phải “CƠ SỞ”). *Vernunft* được phân biệt với từ tương đương gốc Pháp của nó là *Raisonnement* (lý sự, cãi cọ) và động từ *raisonner* (lý sự, cãi cọ), những từ thường mang nghĩa xấu, đặc biệt là ở Hegel: “luận cứ mang tính ngụy biện, hình thức”. Ở Hegel, *Vernunft* cũng được phân biệt với các từ phái sinh của từ tương đương gốc La-tinh của nó là *ratio*: *Rationalismus*, *rational* và *rationell*. Những từ này thường được gắn với thuyết duy lý thời Khai minh, và do đó có nhiều điểm chung với *Verstand* hơn là *Vernunft*.

Verstand ((quan năng) giác tính, trí năng) vẫn giữ được mối liên hệ của nó với động từ gốc *verstehen* (hiểu, v.v.), từ này lại có gốc từ động từ *stehen* (“đứng”/Anh: “to stand”) và do đó bị Hegel gán với tính cố định, cứng nhắc, hơn là với tính linh hoạt, trôi chảy. Nó sinh ra tính từ *verständig* (“biết, (của) giác tính”), ví dụ như “*verständiges Denken – tư duy giác tính*” tương phản với “*vernünftiges Denken – tư duy lý tính*”. Nó cũng đi vào từ *Menschenverstand* (nghĩa đen là “lý trí con người”, do đó nghĩa là “lương thức” / Anh: “common sense”), thường được coi là *gemeiner Verstand* (lý trí thông thường, bình thường) hoặc *gesunder Verstand* (lý trí lành mạnh): Hegel luôn luôn, nhất là trong cuốn *TSPP* (Tập san Phê phán Triết học), coi common sense là cái thiên kiến dốt nát và thiên cận.

Verstand được dùng cho từ La-tinh *intellectus*. Nhưng ở Hegel thì các từ phái sinh của *intellectus* (khác với *Verstand*), như *Intellektualitat* (“tính trí tuệ”), *Intellektualismus* (thuyết duy trí), *Intellektualwelt* (“thế giới trí tuệ”) và *intelligibel* (“khả niệm”) thường được liên hệ với thế giới khả niệm của Plato, thuyết Plato-mới và Leibniz, tương phản với thế giới hiện tượng. Ngoại lệ là *Intelligenz*, quy chiếu tới TINH THẦN trí tuệ [của con người cá nhân] nói chung, bao gồm, ví dụ, KÝ ỨC và sự TƯỞNG TƯỢNG, nhưng thường loại trừ Ý CHÍ.

Theo truyền thống, các triết gia công nhận hai loại quan năng trí tuệ. Ở Plato, *dianoia* (“lý tính suy lý”) nằm giữa tri giác và *nous* (“tinh thần”, “trí tuệ”) hoặc *noēsis* (“tư duy, hoạt động của *nous*”): *dianoia* làm việc với toán học, còn *nous* có tính trực quan hơn thì làm việc với triết học. Đối với những người kế tục Plato, *nous* thường là quan năng cao hơn và tương phản với *dianoia*, *logismos* (“tính toán”, “lý luận”, như ở Plotinus chẳng hạn), hay tương phản với *pathētikos nous* (*nous* bị động (tương phản với *nous* chủ động), trong Aristoteles). Quan năng cao hơn này thường được gán cho Thượng Đế hay các vị thần linh, và là tia sáng thần linh trong con người, trong khi quan năng thấp hơn được dành cho loài người, và đôi khi được chia sẻ cho những động vật khác. *Nous* đưa chúng ta tiếp xúc với trật tự khả

niệm, *nous* vũ trụ hay thế giới khả niệm (*noētos*). Trái với quan năng thấp hơn, *nous* thường phản tư không chỉ về các quan năng thấp hơn và các đối tượng của chúng, mà còn về bản thân mình, thành thử nó là “tư duy về/của tư duy”, và nó đồng nhất bản thân với đối tượng của chính nó (Aristoteles, Plotinus).

Sự phân biệt này đi vào tư duy thời trung cổ, chẳng hạn, qua những người như Boethius, người đã phân biệt, *intellectus* hoặc *intelligentia* mang tính trực quan, là cao hơn so với *ratio* hay *ratiocination* mang tính suy lý. Trong tư duy thời trung cổ thì *intellectus*, hay *mens*, là quan năng cao hơn, còn *ratio* là quan năng thấp hơn. Do đó khi sự phân biệt này được Eckhart và các nhà huyền học khác dịch sang tiếng Đức thì *Verstand* (*intellectus*) là quan năng cao hơn, còn *Vernunft* (*ratio*) là quan năng thấp hơn: *Vernunft* khái niệm hóa chất liệu cảm tính, trong khi *Verstand* mang lại tri thức phi cảm tính về Thượng Đế. Nhưng vị trí này của chúng đã bị đảo lộn bởi các nhà tư tưởng thời Khai minh, như nơi Wolff chẳng hạn, người đã không dành chỗ nào cho tri thức siêu cảm tính, mang tính trực quan của *Verstand* cả. *Verstand* tuy vẫn còn mang tính trực quan nhiều hơn *Vernunft*, nhưng giờ đây chỉ còn gắn với các KHÁI NIỆM và sự áp dụng chúng vào các chất liệu cảm tính: nó là “quan năng hình dung một cách rõ ràng về cái khả thể”. *Vernunft* vẫn giữ được mối liên hệ của nó với sự SUY LUẬN và lập luận: nó là “quan năng nhìn thấu vào bên trong mối liên kết giữa các chân lý”.

Kant tiếp thu sự phân biệt này: *Verstand* là quan năng của khái niệm và PHÁN ĐOÁN (mặc dù chúng thường được quy cho *Urteilkraft* – (năng lực) “phán đoán”), còn *Vernunft* là quan năng suy luận. Nhưng *Vernunft* còn có vai trò cao hơn nữa: nó là quan năng của các Ý NIỆM và là nguồn gốc của các khái niệm SIÊU HÌNH HỌC; nó phản tư về tri thức mà giác tính thu nhận được và nỗ lực biến tri thức đó thành một cái TOÀN BỘ hoàn chỉnh, một nỗ lực đưa tri thức vượt qua những GIỚI HẠN của KINH NGHIỆM do lý tính áp đặt lên giác tính.

Goethe cũng góp phần định hình nên sự phân biệt này: *Verstand* giải quyết các vấn đề nhất định, quy mô nhỏ, trong khi *Vernunft* bao quát và hòa giải những cái ĐỐI LẬP. Trái với các nhà tư tưởng thời cổ đại và trung đại, những người thường gắn quan năng cao hơn (*intellectus*, v.v.) với TỒN TẠI hay cái đang là, còn quan năng thấp hơn (*ratio*, v.v.) với sự TRỞ THÀNH (*das Werden*/Anh: “becoming”), Goethe quy *Vernunft* cho “cái sẽ là” (*das Werdende*: “cái trở thành”), còn *Verstand* với “cái đang là” (*das Gewordene*: “cái đã trở thành”): lý tính quan tâm tới sự phát triển, còn giác tính liên quan tới việc giữ cho mọi sự đúng như chúng đang là, vì những mục đích thực tiễn. Ở Jacobi, *Vernunft* trở lại là một “cảm thức về cái siêu cảm tính”: thoát tiên ông đối lập cả *Vernunft* lẫn *Verstand* với các quan năng cao hơn của NIỀM TIN và CẢM XÚC; nhưng sau này *Vernunft* tương đương với niềm tin, và được cho là mang lại một cái nhìn TRỰC TIẾP và hoàn chỉnh về CHÂN LÝ, trái với *Verstand* mang tính suy luận. Nhưng quan niệm của Schiller gần gũi với Hegel hơn: BẢN TÍNH TỰ NHIÊN (GIÁC QUAN) thì hợp nhất tất cả, giác tính phân ly tất cả, nhưng lý tính lại tái hợp nhất những gì đã bị phân ly (*GDCN*, XIX).

Quan niệm của Hegel (và cả Schelling) về *Verstand* và *Vernunft* hàm chứa các yếu tố của tất cả các quan điểm nói trên. Bản chất của *Verstand*, nói như Schelling, là sáng sủa mà thiếu chiều sâu. Nó cố định lại, và cô lập các khái niệm với nhau, ví dụ như giữa VÔ HẠN và HỮU HẠN. Nó đưa ra các phân tích và luận cứ rành mạch bằng con đường suy diễn. Do đó, nó được gắn với các khái niệm theo nghĩa truyền thống của chúng, chứ không phải với khái niệm theo nghĩa của Hegel, là cái hòa nhập vào các khái niệm khác, để rồi sinh ra lời thuyết minh về chính nó trong từng trường hợp cụ thể. Nhưng nó là giai đoạn đầu tiên, không thể thiếu, của Logic học và khoa học nói chung: ta không thể, khác với Jacobi, và đôi khi cả Schelling vẫn tin, tiến thẳng tới các chân lý của lý tính mà không có sự hiểu biết TRỪU TƯỢNG ban đầu về đối tượng (*BKT I*, §80).

Giai đoạn tiếp theo là giai đoạn của *Vernunft* phủ định hay BIỆN CHỨNG: giai đoạn này phơi bày ra các MÂU THUẤN ẩn chứa trong những sự trừu tượng của giác tính, và cái khuynh hướng của các mặt đối lập, vốn được xác định một cách hết sức rành mạch, giờ đây lại đối chiều và biến hóa lẫn vào nhau (*BKT. I, §81*). Cuối cùng, lý tính TƯ BIỆN, hay khẳng định, sản sinh ra một kết quả khẳng định từ sự sụp đổ của những sự trừu tượng của giác tính: chẳng hạn, biện chứng của tồn tại và HƯ VÔ kết thúc trong sự ổn định tương đối của TỒN TẠI XÁC ĐỊNH hay NHẤT ĐỊNH.

Hegel hình dung giác tính, và nhất là lý tính, không phải như những thao tác mà ta, kẻ quan sát từ bên ngoài, tiến hành trên các khái niệm, mà như những thao tác bên trong các khái niệm, hay bên trong bản thân các ĐỐI TƯỢNG. Tương tự, ông coi giác tính, hay *das Verständige* [cái giác tính], và lý tính, hay *das Vernünftige* [cái lý tính], như những đặc tính cố hữu của các thực thể, chứ không đơn thuần là đặc tính của các khái niệm do ta tạo nên về chúng. Nhưng giác tính và lý tính can dự vào mọi sự vật theo hai cách khác nhau:

(1) Trong sự PHÁT TRIỂN trong thời gian, một thực thể hiện hữu (ví dụ như Đế quốc La Mã) là sản phẩm của giác tính, sự sụp đổ của nó (thường là kết quả của sự phân ly hay cô lập một cách mạnh mẽ giữa các công dân và các định chế của nó – một tính chất của giác tính) là công việc của lý tính PHỦ ĐỊNH, và sự thiết lập một trật tự mới (chẳng hạn như châu Âu thời trung cổ) trên cơ sở của trật tự cũ là công việc của lý tính tư biện. Trật tự mới này, khi phát triển tới mức độ chín muồi, thì tự nó trở thành một giai đoạn của giác tính, và là khởi đầu của một quá trình tan rã và phục hồi mới.

(2) Trong các trình tự phi thời gian, một thực thể hiện hữu (ví dụ như các nhân thân với các quyền sở hữu trừu tượng) bị (hoặc có vẻ bị) đòi bại từ bên trong (lý tính phủ định), cho tới khi nó được thâm gồm hay vượt bỏ

trong một cái toàn bộ bao trùm và cao hơn: đó là ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC hay NHÀ NƯỚC (lý tính khẳng định).

Trong tự nhiên, những sự phát triển trong thời gian và các trình tự phi thời gian không trùng khớp với nhau, vì các sự kiện tự nhiên (không tính những sự kiện lật vạt kiểu như một hạt giống lớn lên thành một cái cây) thường mang tính lặp lại và tuần hoàn: các cấp độ tiến lên của TỰ NHIÊN không nối tiếp nhau trong THỜI GIAN. Trong địa hạt của TINH THẦN, chúng thường trùng khớp với nhau, vì tinh thần có một LỊCH SỬ (có tính) phát triển; nhưng chúng cũng lại rất thường khi không trùng khớp, vì chưa bao giờ có, ví dụ, các nhân thân bên ngoài Nhà nước.

Việc khách thể hóa lý tính và giác tính là rất quan trọng đối với thuyết DUY TÂM của Hegel: Các quá trình và các trình tự bản thể học của tự nhiên và tinh thần được hình dung như thể chúng được điều khiển bởi giác tính và lý tính nội tại; hai cái này, trong sự phát triển của mình, tương tự như giác tính và lý tính của tinh thần con người. Tính lý tính thực sự là ở trong sự phục tùng và phù hợp của lý tính của *ta* với lý tính có trong mọi vật: trong NHẬN THỨC, ta cần phải bám theo biện chứng nội tại của các khái niệm, đối tượng và quá trình. Trong đời sống thực tiễn, ta cần tuân theo tính lý tính vốn có của xã hội của ta, tức của HIỆN THỰC. Hiển nhiên các tính chất phi lý tính của thế giới tự nhiên và thế giới xã hội trong thực tế là các yếu tố rất quan trọng trong tính lý tính bao trùm, chẳng hạn như một sai lầm không chỉ là một bước thiết yếu trên con đường tiến tới CHÂN LÝ, mà còn là một bộ phận cấu thành thiết yếu của chính bản thân chân lý.

Đoàn Tiểu Long dịch

Lý tưởng [Đức: Ideal, ideal; Anh: ideal] → Xem: Ý thể/Lý tưởng [Đức: Ideal, ideal; Anh: ideal]

M

Mâu thuẫn (sự) [Đức: Widerspruch; Anh: contradiction]

Động từ tiếng Đức *widersprechen* (nghĩa đen là “nói ngược lại”) và danh từ *Widerspruch* là những từ tương đương hoàn toàn với động từ và danh từ tiếng Anh *contradict* và *contradiction* (mâu thuẫn). Trong Lô-gíc học, “mâu thuẫn” có hai nghĩa: (1) nghĩa hẹp, hai mệnh đề hay hai khái niệm mâu thuẫn với nhau nếu và chỉ nếu cái này là phủ định của cái kia (chẳng hạn “đỏ” và “không đỏ”); (2) nghĩa rộng hơn, hai mệnh đề hay hai khái niệm mâu thuẫn với nhau nếu chúng không tương thích về mặt lô-gíc (chẳng hạn, “vuông” và “tròn”, hay “đỏ” và “xanh”). Luật mâu thuẫn (luật/quy luật trong tiếng Đức là *Satz* [cũng có nghĩa là mệnh đề]), ngay từ phát biểu đầu tiên do Aristoteles đưa ra, đã được xem như “quy luật tư duy” (*Denkgesetz*) tối cao. Quy luật này được phát biểu theo nhiều cách: “Cùng một sự vật không thể đồng thời vừa thuộc về vừa không thuộc về một cái gì đó” (Aristoteles); “A không phải là không-A” (Leibniz); “Một vị từ không thuộc về cái mà nó mâu thuẫn” (Kant). Kant xem mâu thuẫn như một tiêu chuẩn *phủ định* của chân lý: không có hai mệnh đề mâu thuẫn nào cùng đúng và không có một mệnh đề tự-mâu-thuẫn nào là đúng, nhưng cả hai mệnh đề không mâu thuẫn với nhau, hay một mệnh đề không tự-mâu-thuẫn, có thể vẫn là sai.

Ngay từ xa xưa, nhiều triết gia cho rằng không những tư tưởng của ta, mà bản thân thế giới cũng chứa đựng những sự ĐỐI LẬP hay mâu thuẫn. Với Aristoteles, điển hình cho điều này là Heraclitus, người đã mô tả thế giới bằng những cách nói đối lập hay mâu thuẫn, dù ông không dùng chữ “mâu thuẫn”: hơn nữa, thế giới được ngự trị bởi *logos* (“lời, LÝ TÍNH”, v.v.) đến mức ta không thể rút ra sự phân biệt rạch ròi nào giữa những mâu thuẫn được chứa đựng trong bản thân tư tưởng hay lời nói của ta với những mâu thuẫn trong bản thân thế giới. Böhme, dù không dùng chữ

Widerspruch, cũng nhìn thấy *Gegenwurf* hay sự đối lập trong thế giới. Cái ác, cũng như cái tốt/thiện, nằm trong mọi vật, và không có nó hẳn sẽ không có sự sống hay vận động; mọi sự đều là Có và Không; cái Không là *Gegenwurf* [cái đối lập] của cái Có hay của chân lý. Novalis, người chịu trách nhiệm phần lớn cho sự hồi sinh Böhme trong giai đoạn này, đã viết: “Có lẽ nhiệm vụ cao nhất của nền Lô-gíc học cao hơn là phải thủ tiêu luật mâu thuẫn”.

Ngay từ rất sớm, Hegel đã nhìn thấy một sự xung đột giữa luật mâu thuẫn và các chân lý của TÔN GIÁO. Trong *TTKT*, ông lập luận (nhắc đến đoạn mở đầu Phúc âm của Thánh John: “Khởi đầu là Ngôi Lời, Ngôi Lời ở cùng Đức Chúa Trời; và Đức Chúa Trời là Ngôi Lời; trong Người là sự sống”) rằng “mọi điều diễn đạt về thần linh trong ngôn ngữ phản tư là mâu thuẫn *eo ipso* [bởi bản thân sự việc]”, và kết luận rằng cái gì là mâu thuẫn trong lĩnh vực của cái chết thì không phải là mâu thuẫn trong lĩnh vực sự sống”. Từ đầu thế kỷ XIX, Hegel đã nỗ lực vạch ra một Lô-gíc học có thể hòa giải tôn giáo và sự sống, cũng như với những thức nhận về Lô-gíc học truyền thống.

Quan niệm về mâu thuẫn của Hegel rốt cục đã đạt đến điều này: tạm thời, ta có thể phân biệt những mâu thuẫn chủ quan, tức những mâu thuẫn trong tư tưởng của ta, với những mâu thuẫn khách quan, tức những mâu thuẫn trong sự vật. Lô-gíc học truyền thống thừa nhận có sự xuất hiện của mâu thuẫn chủ quan: Kant tin rằng trong suy luận về thế giới như một cái toàn bộ, chúng ta không tránh khỏi rơi vào mâu thuẫn hay những “nghịch lý” (*antinomies*). Nhưng, Hegel cho rằng, những mâu thuẫn như thế còn có tầm phổ biến và có ý nghĩa nhiều hơn so với điều Kant nghĩ. Bất kỳ tư tưởng hay biểu tượng hữu hạn nào, nếu xét một cách cô lập, đều bao hàm một sự mâu thuẫn. (Mâu thuẫn như thế chủ yếu nằm trong khái niệm, chẳng hạn TÍNH NHÂN QUẢ, nhưng nó cũng tiêm nhiễm vào các mệnh đề, chẳng hạn “thế giới là một trật tự nhân quả”). Tư duy, hay bản thân tư tưởng, có một sự thúc đẩy (*Trieb*) vượt qua mâu thuẫn. Nó thường nỗ lực

làm điều ấy, thoát đầu, bằng cách viện đến một sự quy thoái VÔ TẬN (chẳng hạn, sự quy thoái vô tận của các nguyên nhân và kết quả), nhưng giải pháp thích hợp là đi đến một khái niệm mới, cao hơn, vốn về bản chất có quan hệ với khái niệm trước và loại bỏ mâu thuẫn trong khái niệm trước ấy. Khái niệm mới thường chứa đựng một mâu thuẫn của chính nó, và vì thế tư tưởng tiến lên bằng việc liên tục vén mở và vượt qua những mâu thuẫn, cho đến khi nó đạt đến một Ý NIỆM tuyệt đối (vô hạn), thoát khỏi mọi loại mâu thuẫn vốn sẽ tạo ra sự vận động tiếp tục. Ý niệm tuyệt đối là thích hợp cho sự khái niệm hóa các thực thể, chẳng hạn Thượng Đế, tránh được những biểu tượng cứng nhắc của GIÁC TÍNH. Nó, và những tuyên bố mà nó cho phép (chẳng hạn tuyên bố rằng Thượng Đế vừa là CƠ SỞ vừa là hệ quả, rằng Thượng Đế được trung giới nhưng vượt bỏ sự TRUNG GIỚI của Ngài thành tính trực tiếp), có vẻ mâu thuẫn với giác tính, nhưng đó là vì giác tính cô lập những phương diện của ý niệm tuyệt đối theo những cách đã tỏ ra là không chính đáng.

Những nhà Lô-gíc học truyền thống, nhất là Kant, đã loại trừ khả thể của những mâu thuẫn *khách quan*. Nhưng Hegel lại cho rằng những sự vật hữu hạn, giống như những tư tưởng hữu hạn, đều chứa đựng mâu thuẫn. Giống như các tư tưởng hữu hạn có sự thúc đẩy vượt qua mâu thuẫn, và vì thế tiến tới những tư tưởng khác, thì các sự vật hữu hạn cũng có một sự thúc đẩy như thế để làm cho chúng vận động và thay đổi. Nhưng những sự vật hữu hạn, không giống với TINH THẦN, không thể duy trì mâu thuẫn: rất cục chúng tiêu biến đi. Trái lại, thế giới như một cái toàn bộ không tiêu biến đi, bởi lẽ nó thoát khỏi tính hữu hạn đầy mâu thuẫn của những thực thể mà nó chứa đựng.

Vì thế, luật mâu thuẫn là một “luật của tư duy” không theo nghĩa rằng mâu thuẫn là không thể suy tưởng được (hay không khả niệm) cũng không theo nghĩa rằng mâu thuẫn không thể xuất hiện trong thế giới. Hegel chỉ chấp nhận nó trong chừng mực ông tin rằng mâu thuẫn, cả khách quan lẫn chủ quan, phải được vượt qua, và một tư tưởng hay một thực thể mâu thuẫn

là không *đúng thật* (theo nghĩa của Hegel về “*đúng thật*”/“*wahr*”/ Anh: “*true*”).

Hegel nhìn những mâu thuẫn mà ông đã định đề hóa trong tư tưởng và trong sự vật như những mâu thuẫn theo nghĩa truyền thống. Dù vậy vẫn có chỗ cho sự nghi ngờ không biết điều ấy có đúng vậy không. Thi thoảng, ông thẳng thừng bác bỏ những quan niệm, chẳng hạn như quan niệm về một “khái niệm đa hợp”, bằng cách không xem chúng là mâu thuẫn mà như là một mâu thuẫn trong thuộc từ/*contraditio in adjecto*, chẳng hạn như “sắt làm bằng gỗ” (hay “vòng tròn vuông”). Trong Khoa học Lô-gíc, nghiên cứu của ông về mâu thuẫn theo sau những nghiên cứu về sự KHÁC BIỆT và đối lập, gợi ra rằng ông xem mâu thuẫn như một sự đối lập cao độ: không nhà Lô-gíc học hình thức nào cần phải phủ nhận rằng thế giới chứa đựng những đối lập cao độ. Hơn nữa, ví dụ của ông, nhất là về những mâu thuẫn khách quan, thường rất ít tương đồng với những mâu thuẫn Lô-gíc học hình thức. Đối với phần lớn những mâu thuẫn khách quan, chúng là những xung đột bên trong do những sự dính líu của vật này với vật khác gây ra. Những mâu thuẫn chủ quan thường là kết quả của một nỗ lực cố duy trì những khái niệm tách biệt nhưng lại phụ thuộc lẫn nhau về mặt khái niệm, chẳng hạn những khái niệm về nguyên nhân và kết quả. Nhưng thi thoảng, một hệ thống khái niệm đã bị cắt xén, hữu hạn cũng làm nảy sinh một “mâu thuẫn” thú vị hơn: nếu tôi chỉ sử dụng những thuật ngữ chỉ những đặc tính nhất định thuộc về những phạm vi mà các thành viên của nó loại trừ lẫn nhau (chẳng hạn, đỏ, xanh, v.v.; phẳng, tròn, v.v.) thì khi tôi ý thức, vừa đồng thời vừa liên tiếp, về một số những đặc tính ấy, tôi có thể mô tả BẢN THÂN hay ý thức của chính mình bằng những thuật ngữ ấy một cách hoàn toàn mâu thuẫn (ví dụ: “tôi vừa đỏ vừa xanh (và không đỏ cũng không xanh)”; để tránh điều này, tôi phải du nhập khái niệm về tồn tại CHO MÌNH, tức cái siêu vượt khỏi tính quy định của DASEIN (“TỒN TẠI NHẤT ĐỊNH”), như Hegel đã làm trong bộ *KHLG*.

Vì thế, những mâu thuẫn chủ quan là dễ chấp nhận hơn những mâu thuẫn khách quan. Nhưng, đối với Hegel, cả hai, về bản chất, là phụ thuộc lẫn nhau. Theo quan niệm của ông, không có sự phân biệt rạch ròi nào giữa tư tưởng và thế giới. Tư tưởng và khái niệm được bện chặt vào trong thế giới, và nhiều khái niệm được Lô-gíc học truyền thống dành riêng để mô tả tư tưởng và lời nói của ta - “PHỦ ĐỊNH”, “CHÂN LÝ”, “PHÁN ĐOÁN”, “SUY LUẬN”, v.v. - theo Hegel, đều có một nghĩa khách quan có thể áp dụng vào cho các sự vật. Thế nên, những sự vật hữu hạn hiện thân cho những khái niệm hữu hạn và những mâu thuẫn của chúng là đặc tính trung tâm của THUYẾT DUY TÂM Hegel. (Quan niệm truyền thống thường được đưa ra để phê phán Hegel rằng một mệnh đề mâu thuẫn sẽ dẫn đến bất kỳ mệnh đề nào khác ngày nay đã bị “Lô-gíc học tương quan/quan yếu” (relevance logic) bác bỏ.)

Hoàng Phú Phương dịch

Mục đích và Hợp mục đích (tính) [Đức: Zweck und Zweckmässigkeit; Anh: purpose and purposiveness]

Nguyên nghĩa của từ *Zweck* là điểm hồng tâm của cái bia, và do đó là cái gì đó được ngắm, tức là mục tiêu (*Ziel*). Nó tương ứng với chữ “mục đích” hay “cứu cánh, đích” và tương ứng với chữ *telos* trong tiếng Hy Lạp. Tính từ *zweckmässig* không nhất thiết phải ngụ ý rằng cái gì đó được dành cho một mục đích, mà chỉ muốn nói rằng nó phục vụ một mục đích hay “có ích, có lợi”, v.v. Nhưng đối với Kant, trong *PPNLPĐ*, một thực thể mang tính *zweckmässig* khi, và chỉ khi, sự tồn tại và bản tính của nó không thể được giải thích ngoại trừ bằng “quan hệ nhân quả dựa theo các KHÁI NIỆM”. Đặc điểm này của một thực thể là *Zweckmässigkeit* (“tính hữu ích, tính hợp mục đích, MỤC ĐÍCH LUẬN”). Vì thế, cái gì đó là *zweckmässig* không phải khi nó phục vụ một *Zweck* mà khi nó chỉ có thể được coi là

được tạo ra bởi một *Zweck*, vì một *Zweck* là khái niệm về một thực thể trong chừng mực nó chứa CỐ SỞ của TÍNH HIỆN THỰC của thực thể.

Nếu tôi hình thành khái niệm về một hành động, đối tượng hay sự việc và rồi tạo ra nó trên cơ sở của khái niệm của tôi, thì khái niệm ấy là *Zweck*, còn hành động hay thực thể do nó tạo ra, và phù hợp với nó, là *zweckmässig*. Nhưng theo quan niệm của Kant, một thực thể có thể là *zweckmässig*, ngay cả khi nó không thực sự được tạo ra bởi một *Zweck* hay khái niệm: một thực thể có thể là thứ gì đó ta không thể giải thích được nếu không dựa vào khái niệm hay mục đích của nó, tuy rằng không phải là sản phẩm của một mục đích. Kant cho rằng các sinh thể hữu cơ đều thuộc loại này: chúng bộc lộ *Zweckmässigkeit* không có *Zweck*. Tính hợp mục đích của chúng, vì thế, là CHỦ QUAN ở trình độ cao hơn các quan hệ nhân quả của sự vật chẳng hạn: các quan hệ nhân quả thì cần thiết phải có đối với KINH NGHIỆM khách quan, trong khi đó, tính hợp mục đích thì lại chỉ cần thiết đối với ta mà thôi, để ta giải thích sự hiện hữu và bản tính của những điều gì đó trong kinh nghiệm của ta.

Hegel đồng ý với Kant rằng mục đích là một khái niệm. Nhưng vì ông tin rằng khái niệm là “thấm đẫm” trong sự vật, chứ không đơn thuần là được hình thành bởi một tinh thần (*hữu hạn*), nên ông bác bỏ quan niệm của Kant rằng tính hợp mục đích biểu kiến của các sinh thể hữu cơ mà lại không có mục đích và như thế là hoàn toàn thiếu TÍNH KHÁCH QUAN đầy đủ. Hegel (giống như Aristoteles và khác với Plato) cho rằng mục đích hay *telos* của một vật là cố hữu trong nó và không cần đến một tinh thần hay *nous* ngoại tại nào để ban cho nó hình thức hay có mục đích. (Cả Hegel và Aristoteles đều định đề hóa một TINH THẦN vũ trụ hay *nous*, nhưng nó không áp đặt những mục đích của nó lên sự vật từ bên ngoài).

Đây là mục đích luận hay tính hợp mục đích BÊN TRONG. Nhưng phần “*Mục đích luận*” trong *KHLG* và *BKT I* chủ yếu xem xét mục đích luận BÊN NGOÀI, một quá trình tác nhân hiện thực hóa mục đích của

mình trong lĩnh vực khách quan. Theo Hegel, đây là một SUY LUẬN (*Schluss*) trong đó (1) một mục đích chủ quan được thống nhất với (2) lĩnh vực khách quan bằng con đường của (3) hoạt động của tác nhân và phương tiện tác nhân ấy sử dụng (*Mittel*, “phương tiện”, từ *Mitte*, “(cái) ở giữa”, và *mittel*, “ở giữa, trung tâm”). Điều này phù hợp với quan niệm của Hegel về suy luận (hay LUẬN CỨ CHỨNG MINH), vì sự thực hiện của suy luận phủ định những hạn từ của nó: mục đích, một khi được thực hiện, không còn đơn thuần là chủ quan, lĩnh vực khách quan không còn đơn thuần là khách quan, mà được thấm nhuần bởi mục đích, và hoạt động TRUNG GIỚI (và thường là phương tiện được sử dụng) không còn tồn tại sau khi mục đích được thực hiện (*BKT I*, §204).

Mỗi một hạn từ này tự nó bao hàm ba yếu tố hay ba MÔ-MEN, đến lượt chúng, các mô-men này hình thành một suy luận, phiên bản của suy luận chính, theo một thể cách đặc thù:

1. Suy luận này là thuyết phục nhất trong trường hợp mục đích chủ quan, vì Aristoteles, trong tác phẩm *Đạo đức học Nicomachus*, đã trình bày một cách hợp lý suy luận này như là “tam đoạn luận thực hành”, gồm một tiền đề phổ biến (“Cái gì đó được cần đến” hay “Vật A thuộc loại này là *telos* và là cái tốt nhất”), một tiền đề đặc thù (“Cái này là một vật như thế, một vật thuộc loại này”) và một kết luận, tức là hành động hay quyết định đi tới hành động. Hegel nhớ năm lòng nghiên cứu này của Aristoteles, nhưng ba hạn từ của suy luận của ông (như thường thấy) là những hạn từ phi mệnh đề:

(a) Khái niệm PHỔ BIẾN xét như là khái niệm phổ biến.

(b) Sự ĐẶC THÙ HÓA cái phổ biến này thành một NỘI DUNG nhất định.

(c) Một quyết định CÁ BIỆT để hành động, một *Entschluss* (có gốc từ động từ *entschliessen*, ban đầu có nghĩa là “mở khóa, mở ra”, giờ có nghĩa

là “quyết định, đi đến một quyết định”).

Hegel chơi chữ với các từ *schliessen* (“đóng, kết luận, suy ra”), *Schluss* (sự đóng, sự kết luận, v.v.) và các lỗi ghép từ của chúng: Trong một kết luận, cái phổ biến kết nối (*zusammenschliessen*) với chính nó thông qua cái đặc thù; *beschliessen* là “giải quyết”, nhưng cũng là “đóng lại, kết luận”; quyết định (*entschliessen*) là cản trở hay loại trừ (*ausschliessen*) các khả thể khác, và mở mình ra (hay khai thông) (*aufschliessen*) thành tính khách quan. Sự tương phản giữa mục đích chủ quan và tính khách quan, và sự nối kết của cả hai, được báo hiệu trong bản thân mục đích chủ quan: điều này trình bày (i) bản thân mục đích chủ quan, (ii) sự việc khách quan được nhắm đến, và (iii) sự hợp nhất được mong muốn của cả hai. Sự khác nhau được nhận biết giữa (i) và (ii) dẫn đến sự mở ra của (iii).

2. Những yếu tố của hạn từ trung gian là:

(a) Một đối tượng bên ngoài phục tùng quyền lực của chủ thể và được sử dụng như là phương tiện.

(b) Hoạt động của tác nhân trong việc quy giản (a) thành một phương tiện cho mục đích của mình.

(c) Hoạt động của tác nhân trong việc hướng tới (a) nhằm chống lại những đối tượng khác và sử dụng sức mạnh CƠ GIỚI hay HÓA HỌC của (a) và của các đối tượng ấy để định hình chúng theo mục đích của mình.

3. Kết quả của điều này, tức là mục đích đã được thực hiện, là: (a) mang tính khách quan ngoại tại; nhưng (b) được THIẾT ĐỊNH và được TRUNG GIỚI, chứ không TRỰC TIẾP; và (c) của cùng một nội dung như mục đích chủ quan, nhưng khác với NGUYÊN NHÂN, được bảo lưu trong sản phẩm của nó.

Tính hợp mục đích bên ngoài có một vài khuyết điểm. Cả mục đích chủ quan lẫn mục đích đã được thực hiện chỉ có một nội dung HỮU HẠN:

một tác nhân nhằm tới *mục đích này* chứ không phải *mục đích kia*, và việc anh/chị ta đạt được *mục đích này* loại trừ việc đạt được *mục đích kia*, nhưng chất liệu được sử dụng thì lại có thể được dùng cho *mục đích kia* hơn là cho *mục đích này*, vì mục đích chỉ được áp đặt một cách ngoại tại lên chất liệu. Thông thường, một mục đích đã được thực hiện không phải là mục đích cuối cùng, mà đến lượt nó, giữ vai trò như là một phương tiện cho mục đích nào đó khác nữa, và điều này mở ra viễn tượng về một chuỗi VÔ HẠN các mục đích, mục đích này làm phương tiện cho mục đích khác nữa. Kant giải quyết vấn đề này bằng cách xác định vị trí của mục đích cuối cùng hay cứu cánh tối hậu (*Endzweck*), tức cái Thiện tối cao, trong tương lai không thể đạt tới được, như là mục đích mà ta PHẢI thực hiện, chứ không bao giờ thực hiện được. Giải pháp của Hegel là tính hợp mục đích bên trong, trong đó các mục đích không sinh sôi thành một chuỗi vô tận, mà xoay vòng trong một vòng tròn: mỗi bộ phận của một cái toàn bộ, ví dụ như của một sinh thể, vừa là mục đích vừa là phương tiện cho bất cứ một bộ phận nào khác. Hơn nữa, các mục đích không được áp đặt một cách ngoại tại lên các chất liệu của sinh thể ấy, mà là nội tại trong sinh thể: các chất liệu không thể được dùng cho một mục đích nào hết và vì thế, mục đích của chúng không phải là mục đích hữu hạn.

Hegel ưa thích tính hợp mục đích bên trong hơn bên ngoài. Nhưng điều đó không có nghĩa là ông đánh giá các sinh thể hữu cơ cao hơn tác nhân lý tính, vì SỰ SỐNG chỉ là hình thái giản đơn nhất của mục đích bên trong hay của Ý NIỆM. Hình thức cao hơn là ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC, tức các chuẩn tắc và các định chế của một xã hội. Các mục đích của một xã hội như thế là nội tại bên trong nó, chứ không được áp đặt từ bên ngoài. Hegel ưa thích việc xem tác nhân lý tính như là bộ phận hữu cơ của một xã hội như vậy, bản thân tác nhân và các hành động của tác nhân vừa là mục đích vừa như là phương tiện cho các tác nhân và các định chế khác, hơn là một tác nhân LUÂN LÝ ngoại tại, mang những mục đích của mình áp đặt lên một chất liệu phản kháng, xa lạ: các hành động của ta duy trì sự sống đang tiếp diễn của môi trường của ta, chứ không phải thay đổi nó. Hegel cũng có

cái nhìn tương tự về thế giới xét như là một toàn bộ: Thượng Đế không phải là một tác nhân ngoại tại áp đặt mục đích của mình lên thế giới và hướng thế giới tới mục đích cuối cùng của nó; Ngài (hiểu như là Khái niệm) là nội tại trong thế giới và cái thiện đã được hiện thực hóa rồi, nhưng vì sai lầm là một bước sơ bộ cần thiết trên đường đến với CHÂN LÝ, và là cấu phần của CHÂN LÝ, nên diễn trình hiện thực hóa của cái thiện chứa đựng ảo tưởng rằng cái thiện chưa được hiện thực hóa cũng như chứa đựng việc vạch trần ảo tưởng ấy (BKT I, §212A).

Vì tư tưởng đích thực phản chiếu ĐỐI TƯỢNG của nó, tư tưởng của Hegel cũng mang tính mục đích luận: HỆ THỐNG xét như là một toàn bộ, và các bộ phận của nó, thường được quan niệm như là diễn trình hiện thực hóa hay diễn trình PHÁT TRIỂN của một khái niệm. Nhưng về điều này, ông có hai mô hình khác nhau: (1) sự lớn mạnh của một sinh thể hữu cơ từ mầm sống; (2) sự sống của một sinh thể hữu cơ đã phát triển. Về hai mô hình này, mục đích luận của Hegel không ngụ ý rằng mỗi bước đi trong KHOA HỌC (cũng giống như những bước đi trong phép chứng minh hình học) được quy định và có thể giải thích được chỉ bằng phần “kết luận” của khoa học. Một sinh thể hữu cơ đã phát triển không có sự “kết luận” nào, mà chỉ có tính hợp mục đích tương hỗ. Các giai đoạn sinh trưởng của một cái cây được quy định bởi khái niệm đã được mã hóa trong mầm sống của nó, chứ không phải bởi trạng thái cuối cùng của nó, ngoại trừ trong chừng mực trạng thái này là mặc nhiên trong khái niệm của nó. Mô hình (1) thích hợp cho từng bộ phận của hệ thống mà ta đã đọc qua, vì mỗi một bộ phận có một sự kết thúc (ví dụ như Ý niệm tuyệt đối của Logic học), và mỗi một giai đoạn là “chân lý” hay “sự thật” của giai đoạn trước đó của nó. Mô hình (2) thích hợp cho hệ thống xét như là một toàn bộ, là cái tạo thành một vòng tròn (của các vòng tròn) mà không có sự kết thúc hay bắt đầu nào. Một trong những vấn đề chính của Hegel là sự hòa giải giữa mô hình (2) với tính chất tuyến tính bên ngoài của LỊCH SỬ.

Đinh Hồng Phúc dịch

Mỹ học [Đức: Ästhetik; Anh: aesthetics] → Xem: Nghệ thuật, Đẹp (cái) và Mỹ học [Đức: Kunst, Schönheit und Ästhetik; Anh: art, beauty and aesthetics]

N

Nghệ thuật, Đẹp (cái) và Mỹ học [Đức: Kunst, Schönheit und Ästhetik; Anh: art, beauty and aesthetics]

Từ tiếng Đức (*die*) *Kunst* (“nghệ thuật, tài khéo, thủ công”, bắt nguồn từ động từ *können*: “có thể, có năng lực”), giống như từ Hy Lạp *techne*, vốn nguyên thủy không có quan hệ đặc biệt nào với từ *cái đẹp* (*Schönheit*) hay với những gì được gọi là “*các ngành mỹ thuật*” (*die schönen Künste*) được biết ở thế kỷ XVIII. Nghĩa nguyên thủy ấy tương phản với (1) bảy “ngành nghệ thuật tự do” ở thời trung cổ (bao gồm cả thiên văn học, toán học và triết học) và với (2) thủ công, tài khéo hay nghề nghiệp. (*Kunst*, khác với từ “art” trong tiếng Anh, không có mối liên hệ đặc biệt với hội họa). *Khái niệm* về mỹ thuật, bao gồm kiến trúc, điêu khắc, âm nhạc, hội họa và thi ca có nguồn gốc từ Plato. Nhưng Plato xét nghệ thuật và cái đẹp một cách riêng rẽ (chẳng hạn, bàn về cái đẹp trong đối thoại *Symposium* và bàn về nghệ thuật trong đối thoại *Cộng hòa*) cũng như nơi Aristoteles (trong quyển *Thi pháp học* của ông).

Đối với Plato và Aristoteles, nghệ thuật, nếu không đơn giản chỉ là một nghề thủ công, thì chủ yếu là sự mô phỏng giới tự nhiên và cuộc đời. Các nhà Plato-mới, nhất là Plotinus, lần đầu tiên so sánh người nghệ sĩ với đấng tạo hóa (nhất là với “đấng tạo hóa thần linh/Demiurg” trong đối thoại *Timaeus* của Plato, là kẻ làm cho những Ý NIỆM hiện thân trong vật chất). Như thế, người nghệ sĩ không chỉ mô phỏng những sản phẩm của tự nhiên, mà còn mô phỏng hoạt động sáng tạo của tự nhiên: trong tác phẩm nghệ thuật, người nghệ sĩ hiện thực hóa ý niệm trong vật liệu khả giác. Vào thế kỷ XVII và XVIII, nghệ thuật vẫn còn được xem là sự mô phỏng, nhưng cách nhìn này đã bị Goethe, Hegel và nhất là Schelling bác bỏ, vì Schelling đã đặt sự sáng tạo của người nghệ sĩ ngang hàng với sự sáng tạo của giới tự nhiên.

Chính Plotinus mới là người sáp nhập khái niệm về nghệ thuật và khái niệm về cái đẹp lại với nhau (*Enneads*, V. viii, 1). Theo quan niệm của Hegel, chỉ có tác phẩm nghệ thuật mới là *schön*, “đẹp” về bản chất. Trong các tác giả trước đó, chẳng hạn Burke và Kant (nhất là trong *Quan sát Xúc cảm về cái Đẹp và cái Cao cả*, 1764 của Kant), cái cao cả (*das Erhabene*) là một phạm trù thẩm mỹ phối hợp với cái đẹp (*das Schöne*). (Cái cao cả xuất hiện lần đầu tiên trong một tác phẩm vào thế kỷ I SCN được gán cho Longinus, *peri hypsous/Về cái Cao cả*). Nhưng, do thái độ thù địch của Hegel đối với cái gì không thể nắm bắt được về mặt trí tuệ và nhất là đối với sự VÔ HẠN tồi dẫn đến chỗ ông chỉ dành cho tính cao cả một vai trò mờ nhạt trong *MH* và ít hay nhiều bị gói gọn trong nghệ thuật tượng trưng tiền-cổ điển chưa được thỏa mãn về mặt thẩm mỹ, trong đó HÌNH THỨC và NỘI DUNG không ở trong sự hòa điệu. Chữ *schön* nơi Hegel là một thuật ngữ có nghĩa rộng hơn chữ “beautiful” trong tiếng Anh, xuất hiện trong nhiều văn cảnh như: “một tác phẩm *mỹ thuật*” và “hoàn thành điều gì đó một cách *tốt đẹp*”. Với Hegel, *Schönheit* bao hàm cả những cái nghịch tai và thậm chí cả cái xấu.

Thuật ngữ “*mỹ học*”/“*Ästhetik*” (bắt nguồn từ chữ Hy Lạp *Aisthesis*, *aisthanesthai*: “sự tri giác”, “tri giác”, vì thế có nghĩa đen là “môn học về tri giác”) được sử dụng lần đầu tiên để chỉ “việc nghiên cứu về cái đẹp cảm tính” (bao hàm cái đẹp của tự nhiên lẫn của nghệ thuật) nơi một môn đồ của Leibniz, đó là A. G. Baumgarten, nhất là trong quyển *Aesthetica* của ông (1750-1758). Trong *PPLTTT*, Kant phản đối cách dùng này và bác bỏ hy vọng của Baumgarten về việc “mang sự nghiên cứu phê phán về cái đẹp vào dưới các nguyên tắc của lý tính và nâng những quy tắc của nó thành KHOA HỌC” (A21, B35 và tiếp). Kant muốn giữ từ này trong nghĩa nguyên thủy của nó, dành cho việc nghiên cứu các điều kiện của tri giác mà thôi. Nhưng sau đó, trong *PPNLPH*, Kant lại sử dụng từ này theo nghĩa của Baumgarten, nhưng vẫn nhấn mạnh rằng “không có một khoa học về cái đẹp, mà chỉ có một môn phê phán về cái đẹp, không có khoa học đẹp, mà chỉ có nghệ thuật đẹp” (§44). Trong *MH*, Hegel phê phán thuật ngữ

Ästhetik, vì nó chỉ nhấn mạnh đến cái CẢM TÍNH và XÚC CẢM, tuy vậy ông vẫn dùng từ này làm nhan đề cho loạt bài giảng của mình. (Xem: “*Các bài giảng về Mỹ học*”). (Hegel cũng bác bỏ một thuật ngữ khác được đề nghị, đó là *Kallistik* (“nghiên cứu về cái đẹp” - từ chữ Hy Lạp *kalos, kallos*, “đẹp”, “cái đẹp”, bởi nó bàn về cái đẹp nói chung, chứ không giới hạn vào cái đẹp của nghệ thuật như cách hiểu của Hegel).

Ở nước Đức của Hegel lúc bấy giờ, mỹ học được thống trị bởi tác phẩm *PPNLPD* của Kant. Đối lập lại với thuyết vị lợi, thuyết khoái lạc và thuyết duy trí, Kant cho rằng cái đẹp làm nảy sinh một sự vui sướng “không được quan tâm”, bắt nguồn từ trò chơi tự do của trí tưởng tượng của ta; cái đẹp là “không-có tính khái niệm”; có “hình thức của tính MỤC ĐÍCH mà không có sự hình dung về mục đích”; và là “đối tượng của một sự vui sướng phổ biến”. Cái đẹp nảy sinh từ năng lực PHÁN ĐOÁN (*Urteilkraft/Anh: faculty of judgment*) trong sự liên kết với cảm xúc. Ta du nhập ý niệm về cái đẹp của ta vào trong thế giới vốn không phải là đẹp một cách cố hữu, và ta xem cái đẹp như là một biểu trưng của cái thiện LUÂN LÝ.

Sau Kant, mỹ học trở thành trung tâm của triết học Đức. Trước hết, Schiller, nhất là trong *GDTN* (một tác phẩm được Hegel rất ngưỡng mộ), cho rằng cái đẹp là khách quan và việc chiêm ngưỡng nó sẽ điều trị được sự THA HÓA đang gây khổ đau cho con người hiện đại, điều chỉnh những sự phân ly giữa con người và tự nhiên, giữa người với người, và giữa lý tính và ham muốn. Sau đó là học thuyết của Fichte, cho rằng thế giới hiện tượng chỉ được tạo ra bởi hoạt động (TỰ DO, nhưng lại TẮT YẾU) của cái Tôi, cho thấy một sự song hành với hoạt động sáng tạo của người nghệ sĩ. Đặc biệt, Schelling trong *DTSN*, phát triển sự song hành này và cho rằng “hòn đá tảng” của triết học chính là triết học về nghệ thuật: nghệ thuật trung giới tinh thần và tự nhiên, bởi hoạt động nghệ thuật kết hợp tính sáng tạo tự do, có mục đích của tinh thần với tính sáng tạo tất yếu, vô ý thức của tự nhiên.

Như thế, nghiên cứu về nghệ thuật của các triết gia duy tâm Đức khác với quan niệm của Kant về nhiều phương diện:

(1) Cái đẹp là khách quan; nó là sự khái thị của TINH THẦN, Ý NIỆM, và là cái thần linh trong thế giới hiện tượng.

(2) Trong khi Kant chỉ quan tâm đến năng lực phán đoán chủ quan về sở thích, thì họ quan tâm nhiều hơn đến người nghệ sĩ và những sản phẩm của nghệ sĩ.

(3) Kant xem xét cái đẹp trong tự nhiên lẫn trong nghệ thuật, nhưng những người kế tục ông đánh giá thấp cái đẹp của tự nhiên. Với Schelling, TỰ NHIÊN, cũng như TINH THẦN (con người) thấm đẫm tinh thần và cái lý tưởng, nhưng trong cái đẹp thì lại thấp kém hơn nghệ thuật, vì nghệ thuật hợp nhất tinh thần (con người) và tự nhiên. Với Hegel, tinh thần phát triển vượt ra khỏi tự nhiên, vì thế trong cái đẹp, tự nhiên là thấp kém hơn các sản phẩm của tinh thần, và chỉ được xem là đẹp dưới ánh sáng của những sản phẩm ấy.

(4) Kant không quan tâm đến LỊCH SỬ của nghệ thuật (và của sở thích), trong khi các nhà duy tâm dành một vị trí trung tâm cho lịch sử.

Nghiên cứu của Hegel về nghệ thuật đã đúc kết thành quả của một cương lĩnh được ông chia sẻ với Schelling và Fichte. Trong *HTHTT*, VII. B, nghệ thuật được Hegel xem xét dưới tiêu đề “TÔN GIÁO” chứ không phải “TINH THẦN”: “tôn giáo nghệ thuật” (Hy Lạp) xuất hiện giữa “tôn giáo tự nhiên” (Ba Tư, Ấn Độ và Ai Cập) và “tôn giáo khái thị” (Kitô giáo). Nhưng trong *BKT III*, các hình thức nghệ thuật, cùng với tôn giáo và TRIẾT HỌC, lại là một bộ phận của “tinh thần TUYỆT ĐỐI”, tức là tinh thần đã tiên giả định tâm lý học cá nhân của “tinh thần CHỦ QUAN” lẫn các định chế xã hội của tinh thần KHÁCH QUAN, nhưng vượt lên trên cả hai. Giống như tôn giáo và triết học, nghệ thuật có một giá trị nhận thức, hợp lý tính: nó vén mở dần dần bản tính của thế giới, của con người và mỗi

quan hệ giữa cả hai (tức cái tuyệt đối) trong hình thức cảm tính hay trong hình thức của TRỰC QUAN (*Anschauung*), trong khi tôn giáo lại làm điều ấy trong hình thức của sự HÌNH DUNG bằng hình tượng (*Vorstellung*), còn triết học thì trong hình thức của TƯ TƯỞNG hay KHÁI NIỆM. Trong *MH*, Hegel kết hợp nghiên cứu có hệ thống về nghệ thuật với nghiên cứu về sự triển khai của nó qua lịch sử. Trước hết, nghệ thuật được chia thành ba phong cách chính - tượng trưng, cổ điển và lãng mạn - và thứ hai, thành những thể loại - kiến trúc, điêu khắc và hội họa, âm nhạc và thi ca. Về mặt lịch sử, nghệ thuật chia làm ba thời kỳ chính: phương Đông cổ đại (nhất là Ai Cập), Hy Lạp và La Mã cổ đại, và Kitô giáo hiện đại. (Các sự phân chia này, và những sự phân chia nhỏ hơn, đi vào chi tiết, có mục đích đặt cơ sở mang tính khái niệm cho nghệ thuật hơn là có tính thường nghiệm, và kỳ cùng dựa trên hệ thống khái niệm được trình bày trong Khoa học Lô-gíc. Nhưng Hegel lại hỗ trợ cho những sự phân chia này bằng chất liệu thường nghiệm hết sức phong phú). Một thể loại nghệ thuật, trong khi có thể xuất hiện trong mọi thời kỳ, thì lại là thể loại thống trị trong một thời kỳ nhất định và gắn liền với một phong cách đặc thù: chẳng hạn, kiến trúc là hình thức nghệ thuật tượng trưng và đã thống trị ở Ai Cập; nền kiến trúc muộn hơn được chuyển sang phong cách cổ điển hay lãng mạn, nhưng không còn là thể loại thống trị của các thời kỳ này nữa, nghĩa là không mang lại sự thể hiện nghệ thuật cao nhất cho cái tuyệt đối trong các thời kỳ này.

Hegel đã sống trong thời đại của những nhà nghệ sĩ lớn, mà một số (như Goethe và Hölderlin) vốn là bạn của ông. Nhưng ông phủ nhận địa vị tối cao mà Schelling (và nhiều người đương thời với ông) đã dành cho nghệ thuật. Trước hết, theo Hegel, nghệ thuật nói chung thể hiện cái tuyệt đối một cách không thích đáng so với tôn giáo và triết học, bởi trực quan là một môi trường thấp kém hơn quan niệm và tư tưởng. (Chẳng hạn triết học có thể lĩnh hội nghệ thuật, nhưng nghệ thuật thì không thể lĩnh hội triết học). Thứ hai, trong thời hiện đại, nghệ thuật không thể diễn tả cái nhìn của ta về cái tuyệt đối một cách thích đáng như nó đã từng thể hiện những cái nhìn của những thời kỳ trước đây. Nghệ thuật Hy Lạp đã diễn đạt cái nhìn Hy

Lạp về thế giới một cách thích đáng và trang nhã cực độ - thậm chí hơn cả triết học Hy Lạp; nghệ thuật LÃNG MẠN lại có thể diễn đạt những quan niệm ấy như là tính Tam vị nhất thể - trong chừng mực đó, nó vượt lên khỏi lĩnh vực nghệ thuật và vượt bỏ sự hài hòa, đẹp đẽ của nghệ thuật cổ điển. Schelling đồng ý rằng nghệ thuật Hy Lạp chưa bị vượt bỏ hay thậm chí chưa có gì có thể sánh được trong thời hiện đại, nhưng ông hy vọng điều này có thể diễn ra trong tương lai, sau sự sáng tạo của một thần thoại hiện đại có thể so sánh được với thần thoại của Homer. Nhưng Hegel thì lại tin rằng nghệ thuật không còn có thể nắm bắt được sự phức tạp trong cái nhìn của chúng ta về thế giới, và không có triển vọng trở thành công cụ hàng đầu cho việc diễn đạt cái tuyệt đối.

Học thuyết nói trên của Hegel về sự cáo chung của nghệ thuật gắn liền với quan niệm của ông về xã hội hiện đại. Cả Hegel lẫn Schelling đều cho rằng nghệ thuật, tuy là sản phẩm trực tiếp của những cá nhân thiên tài, nhưng theo nghĩa rộng hơn, lại là sản phẩm của xã hội hay dân tộc (*Volk*) mà chúng thuộc về. (Vì nghệ thuật không chỉ phụ thuộc vào tài năng bẩm sinh của người nghệ sĩ nên nghệ thuật có một lịch sử). Schelling tin rằng xã hội hay nhà nước có thể và nên là một công trình nghệ thuật. Hegel thì ngược lại. Ở thời trẻ, ông cho rằng xã hội Hy Lạp cổ đại có được sự hài hòa và cố kết vốn là đặc trưng của nghệ thuật, nhưng ở thời trưởng thành, ông không tin rằng lý tưởng thẩm mỹ ấy có thể được khôi phục trong xã hội hiện đại. Con người hiện đại đã trở nên phản tỉnh và tự giác hơn nhiều, cũng như quá phân tán trong đời sống kinh tế phức tạp của XÃ HỘI DÂN SỰ, nên không thể tạo nên một cái toàn bộ chặt chẽ về mặt thẩm mỹ. Những công trình nghệ thuật vĩ đại không thể ra đời trong những khung cảnh vô thẩm mỹ như thế được.

Bùi Văn Nam Sơn dịch

Ngoại tại hóa (sự) [Đức: Entäußerung; Anh: alienation] → Xem: Tha hóa và Xuất nhượng/Ngoại tại hóa (sự) [Đức: Entfremdung und Entäußerung; Anh: alienation and estrangement]

Ngôn ngữ [Đức: Sprache; Anh: language]

Hầu hết các tác phẩm của Hegel đều có các bình luận về ngôn ngữ, và trên hết, trong lối viết của mình ông rất ý thức đến ngôn ngữ ông dùng và quan hệ của nó với ngôn ngữ thông thường, điều mà chúng ta không thấy ở Kant. (Herder và Hamann phê phán Kant là không chú ý đến ngôn ngữ). Tuy nhiên, ngôn ngữ lại có một vị trí *rõ ràng* là tương đối nhỏ trong hệ thống của Hegel. Có vài lý do cho điều này: (1) Ngôn ngữ, giống như phép biện chứng (mà Hegel cũng ít dành cho sự quan tâm minh nhiên), gắn liền với toàn bộ triết học, và vì thế không dễ gì quy nó vào một bộ phận đặc biệt nào của triết học được. (2) Theo quan niệm của Hegel, một câu hỏi được nhiều triết gia quan tâm (Rousseau, Herder, Fichte, v.v.), tức câu hỏi về ngôn ngữ ra đời như thế nào, là không thể trả lời, vì LỊCH SỬ tiền giả định việc chép sử, và điều này lại tiền giả định ngôn ngữ. Lịch sử quan tâm đến các sản phẩm lịch sử của TINH THẦN, chứ không quan tâm đến ngôn ngữ, tức sự diễn đạt trực tiếp của tinh thần nằm trong tất cả những sản phẩm ấy. (3) Câu hỏi nữa được quan tâm hiện nay là về những sự khác nhau và giống nhau của các ngôn ngữ, nhưng đây không phải là quan tâm chính của Hegel, vì nó là một vấn đề dành cho việc nghiên cứu thường nghiệm (giống như nghiên cứu của W. von Humbolt), và vì Hegel quan tâm nhiều hơn đến các phạm trù lô-gíc học được hiện thân, ít nhiều trọn vẹn và minh nhiên, trong tất cả các ngôn ngữ.

Ngôn ngữ được xem xét trong *BKT III* §458-64 dưới các đề mục trí TƯỞNG TƯỢNG và KÝ ỨC: ngôn ngữ xuất hiện (nhưng không nhất thiết trong lịch sử) từ nỗ lực của cái BÊN TRONG, [tức là] cái “hốc” (*Schacht*) tối tăm của trí tuệ (*Intelligenz*), nhằm tìm ra một sự hiện thân đầy đủ, khách

quan, BÊN NGOÀI cho những BIỂU TƯỢNG phổ biến của nó, vốn không phụ thuộc thường xuyên vào TÍNH CÁ BIỆT của TRỰC QUAN cảm tính. Trí tưởng tượng (*Phantasie*), cái TRUNG GIỚI giữa biểu tượng và trực quan, mang lại các hình ảnh (*Bild*), dù các hình ảnh ấy, mang lại cho trí tuệ sự độc lập nào đó của trực quan, là thoáng qua và chủ quan, nhưng cũng chứa đựng một yếu tố cảm tính bản chất. Bước tiếp theo là phải hình dung một biểu tượng bằng một biểu trưng (*Symbol*). Thực thể được lựa chọn để biểu trưng hóa một biểu tượng vẫn duy trì một đặc điểm thường nghiệm bản chất làm cho nó thích hợp để phục vụ như một biểu trưng: chẳng hạn, sức mạnh, hay sức mạnh của Jupiter, có thể được biểu trưng bằng một con đại bàng, vì đại bàng là (tức, được xem là) mạnh mẽ, chứ không phải, chẳng hạn, bằng một con bò cạp. Trí tưởng tượng còn được ban cho một sự tự do lớn hơn nữa để thoát khỏi trực quan bởi việc tiếp thu một ký hiệu (*Zeichen*), vốn hoàn toàn có tính quy ước: chẳng hạn một lá cờ phải có một số đặc điểm thường nghiệm, nhưng những đặc điểm của nó không bị quy định bởi những gì nó biểu đạt. Hegel thường hình dung (hay *biểu trưng hóa*) ký hiệu bằng hình kim tự tháp, vốn mang trong mình một “linh hồn xa lạ”, tức một xác ướp, mà kim tự tháp không có sự tương đồng nào với nó (*BKT III*, §458). Linh hồn này có thể ví với ý nghĩa (*Bedeutung*) của một ký hiệu. Bước cuối cùng là việc tạo ra các âm thanh để tạo nghĩa cho các biểu tượng: không những các đặc điểm thường nghiệm của âm thanh là hoàn toàn có tính quy ước về nghĩa của chúng, mà bản thân những âm thanh còn mang tính thời gian và phù du hơn là mang tính không gian, bền bỉ. Điều này thể hiện một sự giáng cấp hơn nữa đối với trực quan cảm tính.

Tên gọi là một trực quan do trí tuệ tạo ra, được nối kết với nghĩa của nó. Thoạt đầu, sự nối kết này là cá biệt tạm thời nên sự nối kết là “ngoại tại”. Nhưng KÝ ƯỚC nội tại hóa hay HỒI TƯỢNG tính ngoại tại này: nó biến sự nối kết cá biệt này thành một sự nối kết phổ biến và thường trực. Tên gọi không còn là một trực quan (tức một ký hiệu) nữa mà trở thành một biểu tượng (nghĩa là một thể loại), mà nghĩa của nó cũng là một biểu tượng. Hai biểu tượng này, biểu tượng về sự vật và biểu tượng về tên gọi

[của sự vật ấy], vì thế được hòa trộn vào nhau. Chúng ta không cần hình ảnh hay trực quan nào để suy tưởng về một con sư tử: “Nó nằm ngay trong tên gọi mà chúng ta đang suy tưởng” (§462). Do đó trí tuệ vừa được nội tại hóa hoàn toàn (nó chỉ dựa vào sản phẩm trừu tượng của chính nó, tức tên gọi, và thoát khỏi chất liệu thường nghiệm) vừa được ngoại tại hóa hoàn toàn (nó tiếp cận trực tiếp các đối tượng, không cần trung giới bằng các thực thể cảm tính, tâm lý học). (Điều này minh họa phép BIỆN CHỨNG của BÊN TRONG VÀ BÊN NGOÀI).

Cho đến đây thì các từ mới chỉ được nhóm lại với nhau dựa theo các cảm giác, các biểu tượng hay các tư tưởng hiện thời của ta. Nhưng bây giờ, sau cùng, chúng được sắp xếp trong một hệ thống hình thức, một cách độc lập với việc chúng quy chiếu đến các đối tượng bên ngoài. Vì thế ngôn ngữ trở nên “ngoại tại” đối với trí tuệ vốn sinh ra nó, tự biến chính mình thành “không gian phổ biến của các tên gọi xét như là các tên gọi... sức mạnh ấy bao trùm nhiều tên gọi khác nhau, một mối dây ràng buộc trống rỗng nhưng cố định chuỗi tên gọi trong chính mình và giữ chúng trong trật tự vững chắc” (*BKT III*, §463). Ở đây Hegel nghĩ đến vài điều: đối với bất kỳ người nói nào đó thì ngôn ngữ là một hệ thống khách quan để họ học và tuân theo; khi các chữ và nghĩa của chúng hoàn toàn quen thuộc với ta thì năng lực của ta tha hồ sử dụng chúng bất chấp, thậm chí là vi phạm, các nghĩa của chúng; và những lợi thế của phương pháp học vẹt là tước đoạt khỏi tinh thần các nội dung riêng tư của nó và chuẩn bị cho nó thu nhận những chất liệu khách quan. (*GIÁO DỤC* chứa đựng sự THA HÓA).

Phù hợp với tính đối ứng qua lại giữa cái bên trong và cái bên ngoài, Hegel phủ nhận rằng chúng ta có thể suy nghĩ mà không cần từ ngữ: “Chúng ta biết về các tư tưởng của mình, chúng ta có các tư tưởng xác định, hiện thực, chỉ khi ta mang lại cho chúng hình thức của tính khách quan, hình thức của sự phân biệt với tính bên trong [tính nội tại] của mình, vậy nên mang lại cho chúng hình thái của tính ngoại tại, và hình thái của

tính ngoại tại như thế là mang theo dấu ấn của tính bên trong cao nhất”. (*BKT III*, §462A).

Trong *BKT III* §459, Hegel thảo luận về nói và viết. Âm thanh được phát biểu ra (*Ton*) là lời nói (*Rede*), và hệ thống lời nói là ngôn ngữ (*Sprache*, từ động từ *sprechen*, nghĩa là “nói”). Ngôn ngữ có hai phương diện:

1. Chất liệu ngữ âm có lẽ ban đầu nảy sinh từ sự mô phỏng các âm thanh tự nhiên, chẳng hạn như tiếng xào xạc và cót két, nhưng điều này không quan hệ gì với một ngôn ngữ đã phát triển. Chất liệu sơ đẳng của nó phụ thuộc vào “cử chỉ” (*Gebärde*) mà ta tạo ra bằng cách cử động môi, vòm miệng và lưỡi. Bất kỳ nghĩa ban đầu nào mà những đặc điểm ngữ âm này, với các nguyên âm và phụ âm, từng có đều bị đè nén bởi sự sử dụng chúng trong các ký hiệu.

2. Tương phản với chất liệu ngữ âm, phương diện hình thức, tức ngữ pháp, là sản phẩm của việc GIÁC TÍNH du nhập các phạm trù vào trong ngôn ngữ. “Bản năng lô-gíc” này đã hoạt động từ ngay lúc khởi đầu, vì ngôn ngữ của các dân tộc ít văn minh hơn có một ngữ pháp được phát triển hơn, chuyên chở những khác biệt vốn không có trong những ngôn ngữ của các dân tộc văn minh hơn. Hegel trích dẫn cuốn *Über den Dualis [Về sự lưỡng phân]*, 1828) của Humboldt để ủng hộ quan niệm (về bản chất là đúng) này. (Vico và Herder lại lập luận rằng các ngôn ngữ nguyên thủy thì đơn giản).

Trong nghiên cứu của ông về ngôn ngữ viết, Hegel lập luận rằng một chữ viết theo bảng chữ cái abc, mà các chữ cái của nó là những ký hiệu cho các yếu tố của các ký hiệu âm thanh của ngôn ngữ nói, là cao cấp hơn một chữ viết tượng hình, vốn biểu đạt trực tiếp các biểu tượng. Đây là một vấn đề được quan tâm vào thời ấy, vì Leibniz đã đề xuất một hệ chữ viết trực tiếp thể hiện các ý niệm và các quan hệ giữa chúng, được xây dựng dựa trên các nguyên tắc của chữ tượng hình. (Leibniz chịu ảnh hưởng của chữ

Trung Hoa, hơn là chữ Ai Cập). Các phản bác của Hegel với hệ chữ viết tượng hình là như sau:

(a) Leibniz tin rằng một ngôn ngữ như vậy không những sẽ phục vụ cho tính minh bạch lô-gíc học, mà còn cho sự truyền thông dễ dàng hơn giữa các dân tộc và đặc biệt là giữa các học giả. Nhưng lịch sử cho thấy rằng các chữ viết theo thứ tự abc đã được du nhập vì chúng mới làm cho sự truyền thông hàng ngày trở nên dễ dàng hơn.

(b) Nếu ký hiệu cho một biểu tượng phải hiện thân sự phân tích về nó, ta ắt sẽ phải cần thay đổi các ký hiệu bất kỳ khi nào ta thay đổi sự phân tích về biểu tượng. Điều này xảy ra ngay cả trong trường hợp các chất hóa học (vốn được đặt tên dựa trên các nguyên tắc của chữ tượng hình), nhưng thường xảy ra hơn trong trường hợp các biểu tượng tinh thần. Chữ tượng hình chỉ thích hợp cho các xã hội tĩnh tại như Trung Hoa.

(c) Chữ viết theo bảng chữ cái abc tác động lên ngôn ngữ nói, giúp đơn giản hóa và hệ thống hóa sự phát âm của nó. Một hệ chữ viết tượng hình không thể có hiệu ứng này; do đó tiếng nói của người Trung Hoa là cực kỳ phức hợp, chứa nhiều từ đồng âm chỉ có thể phân biệt bằng những khác biệt về trọng âm hay âm thanh vốn khó phân biệt đối với người nước ngoài.

(d) Không giống chữ tượng hình, chữ viết theo bảng chữ cái abc cho phép ta *phản tư* về từ được nói ra: từ các chữ được viết ra từ lời nói, chúng ta có thể nhìn thấy cách nó được cấu thành từ một ít các yếu tố đơn giản. Hegel cũng quy các lợi thế về sự phạm cho việc học một hệ thống hình thức như một hệ thống chữ cái abc.

(e) Giống ngôn ngữ nói, chữ viết theo bảng chữ cái abc bảo tồn sự thống nhất của chữ, vì thế là một *tên gọi*, vì nó biểu thị biểu tượng nào đó *như một toàn bộ*, chứ không dựa vào các nghĩa của các bộ phận cấu thành của nó. Đối với người nói thông thường, một chữ là một thực thể đơn giản,

chứ không phải là một tập hợp của các chữ khác. Xét như vậy, nó quy chiếu trực tiếp đến các *sự vật*, trong khi theo các nguyên tắc của chữ tượng hình thì sự tiếp cận và quy chiếu của ta về các sự vật là được trung giới bởi các biểu tượng. Quan điểm của Hegel cũng sẽ áp dụng được vào quan niệm của Mill rằng một chữ chẳng hạn như “horse” có nghĩa là “ngựa” nhờ vào việc nó biểu thị các đặc điểm mà tất cả, và chỉ duy, ngựa có; và áp dụng vào quan niệm của Russell rằng một tên gọi chẳng hạn như “Hegel” biểu thị ông Hegel dựa vào mối liên hệ của nó với một sự mô tả xác định chỉ được áp dụng vào Hegel mà thôi.

(f) Nghĩa của một chữ có thể được phân tích, nhưng các đặc điểm lô-gíc của nó và các mối liên hệ qua lại của chúng không thể được trình bày một cách đầy đủ bằng các quan hệ không gian bên ngoài của những chữ viết tượng hình hay của các biểu trưng lô-gíc và toán học. Trong sự nối kết này, Hegel thường công kích quan niệm của phái Pythagoras rằng toán học cung cấp một ngôn ngữ thích đáng cho triết học.

Derrida, trong bài “*The pit and the pyramid*” [*Cái hố và kim tự tháp*], phê phán các niềm tin của Hegel rằng ngôn ngữ là bản chất đối với tư tưởng, rằng ngôn ngữ nói là có trước ngôn ngữ viết và rằng các chữ viết theo bảng chữ cái abc cao hơn các chữ viết tượng hình. Tư tưởng của Hegel được định hướng đến ngôn ngữ, đặc biệt là ngôn ngữ nói: ông trình bày tốt nhất khi ông giảng chứ không phải trong các sách của ông. Ông cũng đánh giá không chính xác, chẳng hạn, rằng tư duy âm nhạc và âm nhạc không có một nội dung có thể diễn đạt bằng các từ. Dù vậy, ông đánh giá thấp các đặc điểm cảm tính thuần túy của ngôn ngữ và lập luận, chẳng hạn, rằng ta có thể dịch thơ mà không đánh mất gì nhiều.

Nguyễn Văn Sương dịch

Nhà nước [Đức: Staat; Anh: state]

(*Der*) *Staat* được hình thành từ chữ La-tinh *status* (“vị thế, điều kiện”, v.v., từ động từ *stare*, nghĩa là “đứng”) ở thế kỷ XV. Thoạt đầu, nó có nghĩa là “thế đứng, vị thế; điều kiện; lối sống; phẩm giá”). Ở thế kỷ XVII, nó phát triển được nét nghĩa chủ đạo của ngày nay là “nhà nước” (chính trị) dưới ảnh hưởng của chữ *état* (cũng phái sinh từ *status*) trong tiếng Pháp. Nó vẫn còn giữ một nét nghĩa cổ xưa hơn là “vẻ phù hoa, sự lộng lẫy, chi tiêu tốn kém, đặc biệt là của một ông hoàng nơi cung đình”, nhưng giờ đây nó đã mất đi hết những nét nghĩa khác này. Vì thế, chữ “state” [trong tiếng Anh], theo nghĩa “tình trạng/trạng thái/điều kiện” không phải là *Staat*, mà là *Zustand* [trong tiếng Đức], nhất là trong *Naturzustand*, “trạng thái tự nhiên”, còn chữ “state” theo nghĩa “giai cấp, tầng lớp” là *Stand* hay *Rang* [trong tiếng Đức]. (*Stand* và *Zustand* đều có gốc từ động từ *stehen*, “đứng”).

Nhưng ngay cả trong nghĩa chính trị, *Staat*, giống với chữ “state” [trong tiếng Anh], có nhiều nghĩa. Một nhà nước thường bao hàm ba yếu tố: (1) một DÂN TỘC (*Volk*) ít nhiều thuần nhất về văn hóa và ngôn ngữ; (2) một lãnh thổ ít nhiều được thống nhất (nhưng không nhất thiết là thuần nhất) về mặt địa lý; (3) một tổ chức chính trị, với một quyền lực trung ương thực thi quyền lực trên khắp lãnh thổ. *Staat* có thể quy chiếu đến một trong ba yếu tố ấy, hay cùng lúc quy chiếu đến cả ba yếu tố này. Vì thế, nếu cái gì đó nằm trong lợi ích của *Staat*, thì nó cũng nằm trong lợi ích của quốc gia, tức là, của cùng một lúc các yếu tố (1), (2) và (3), như một dân tộc chiếm cứ một lãnh thổ nhất định được tổ chức về mặt chính trị. Nếu điều gì đó xảy ra trong *Staat* Đức, tức là nó xảy ra trong lãnh thổ. Ai làm việc cho *Staat* tức là người đó làm việc cho chính quyền hay làm việc ở ngành nào đó của *Staat* theo nghĩa (3). Nếu một quyết định được thực hiện *von Staats wegen* [vì nhà nước], nó được thực hiện ở cấp độ chính quyền, tức là ở những tầm cao hơn của nghĩa (3).

Nghĩa (3) làm nảy sinh thêm những hàm hồ. Thứ nhất, quyền lực được thực thi bởi cơ quan quyền lực trung ương có thể thay đổi theo mức độ: nó

bị chế ước một cách tương đối trong nhà nước liên bang (*Bundesstaat*) lẫn trong các bang. (Lãnh thổ của một nhà nước cũng có thể không được xác định rõ ràng). Thứ hai, nghĩa (3) thường bao quát đủ loại định chế, thường là được tổ chức theo thứ bậc, và *Staat* [“nhà nước”] có thể bao gồm nhiều hơn hay ít hơn các loại định chế. Chẳng hạn, nó có thể loại trừ hay bao gồm lực lượng cảnh sát, các trường đại học, v.v. (Với tư cách là giáo sư Đại học Berlin, Hegel là một viên chức của nhà nước Phổ). *Staat* thường bao gồm chính quyền (*Regierung*) như một định chế, nhưng nó có thể đối lập với một chính quyền cụ thể: ví dụ, lợi ích của *Staat* không nhất thiết là lợi ích của chính quyền. Sức mạnh của một *Staat* thường phụ thuộc vào những gì tương phản với nó, chẳng hạn như với cá nhân, Giáo hội, kinh tế, v.v.

Hegel dùng chữ *Staat* theo hai nghĩa: (I) Nhà nước này đối lập với những nhà nước khác, nghĩa này bao quát cả ba nghĩa: (1), (2) và (3). Ông sử dụng chữ *Staat*, chẳng hạn, cho chữ *polis của Hy Lạp*, mà theo ông, định chế này không được phân thù và dị biệt hóa một cách nội tại như nhà nước hiện đại. (*Polis* nghĩa là (i) thành phố, tương phản với nông thôn và làng mạc; (ii) thành quốc, gồm cả các vùng quê và các làng mạc xung quanh [thành phố]. Chỉ có (ii) là *Staat*; còn (i) là *Stadt*). (II) Nhà nước, tương phản với các phương diện khác của xã hội, nhất là với GIA ĐÌNH và XÃ HỘI DÂN SỰ. Cả hai nghĩa này có liên quan nhau, ở chỗ cái gì đó là *Staat* theo nghĩa (I) nếu, và chỉ nếu, nó có *Staat* theo nghĩa (II) hay, như trong trường hợp chữ *polis*, cái gì đó gần gũi với nó.

Một số đặc điểm trọng tâm của *Staat* theo nghĩa (II) phụ thuộc vào những cái tương phản với nó:

(1) **PHÁP QUYỀN trừu tượng**: Nhà nước bảo vệ các quyền của NHÂN THÂN, nhưng đây không phải là mục đích duy nhất hay mục đích chính như giả định của Locke.

(2) **Luân lý**: Nhà nước và các hành động của nó nhất thiết không được ấn định bởi những tiêu chuẩn của LUÂN LÝ cá nhân.

(3) *Gia đình*: Nhà nước, tương phản với xã hội dân sự, có sự thống nhất có thể sánh với sự thống nhất của gia đình. Nhưng khác với gia đình, nó không dựa trên cơ sở của tình yêu hay XÚC CẢM: “Trong nhà nước, tình yêu không còn nữa: ở đó, con người có ý thức về sự thống nhất như là [sự thống nhất của] LUẬT; nghĩa là, trong nhà nước, nội dung phải là thuần lý và tôi phải biết nó (THPQ, §158A.). Như vậy, nhà nước, [như là cái] tương phản với gia đình và xã hội dân sự, gắn liền với TỰ-Ý-THỨC. Nhà nước được giữ vững không phải nhờ SỨC MẠNH, mà bằng “cảm thức về trật tự” của chúng ta, tức là chủ nghĩa yêu nước đích thực (THPQ, §268 và A.).

(4) *Xã hội dân sự*: Nhà nước không dựa vào kế ước như những hoạt động giao dịch thương mại của xã hội dân sự. Nhà nước không được hình thành bởi một kế ước nguyên thủy; và không như Fichte giả định, nó không phải là một định chế tự nguyện mà nếu muốn thì ta có thể rời bỏ; nó cũng không phải được ấn định căn cứ vào việc thực hiện cái được coi là kế ước giữa nó với người công dân (THPQ, §§75, 258). Con người trong trạng thái tự nhiên không có các quyền hay pháp quyền. Nhưng dù họ có là gì (hay ắt là gì) đi nữa, như trong trạng thái tự nhiên, thì điều đó chẳng liên quan gì đến BẢN TÍNH hay BẢN CHẤT của con người: bản chất của một thực thể cốt ở trong tình trạng đã được phát triển hoàn toàn của nó, chứ không phải ở những sự khởi đầu. Nhà nước không phải chủ yếu là một công cụ để thỏa mãn những nhu cầu hay ước muốn trước đây của ta; mà nó làm cho ta trở thành con người trọn vẹn. “Mục đích hợp lý tính của con người là sống trong nhà nước” (THPQ, §75A). Nhà nước được cần đến một phần là để đưa các cá nhân trở lại sự hợp nhất, thoát khỏi sự phân tán thành những lợi ích riêng tư được thúc đẩy bởi xã hội dân sự. Giống như Tocqueville, Hegel coi chủ nghĩa cá nhân tư lợi là một mối nguy hiểm thường trực cho cộng đồng sau sự sụp đổ của trật tự cũ, trước cách mạng, và cho rằng cả chế độ chuyên chế lẫn việc quay trở lại chế độ cũ đều không thể giải quyết được nguy cơ này, mà chỉ có cơ cấu chính trị hợp lý tính mà

cá nhân có thể đồng nhất mình với nó, và là cơ cấu cho phép chủ nghĩa cá nhân của xã hội dân sự có được chút tự do hoạt động, mới có thể làm được.

Ở *THPQ* §§257-360 và *BKT III* §§53552, Hegel xem xét nhà nước dưới ba đề mục sau: (1) Luật hiến pháp (*inneres Staatsrecht*); (2) Công pháp quốc tế (*äusseres Staatsrecht*); và (3) LỊCH SỬ thế giới:

1. Hiến pháp (*Verfassung*) của một nhà nước hợp lý tính bao hàm ba yếu tố QUYỀN LỰC (*Gewalten*):

(a) Yếu tố CÁ BIỆT/đơn nhất là quốc vương. Ngôi vị theo chế độ cha truyền con nối, nhằm để tránh sự thất thường và tránh yếu tố khế ước được hàm ngụ trong bầu bán. Quốc vương là tiếng nói quyết định cuối cùng trong việc bổ nhiệm các nhà hành pháp và trong các hành động của nhà nước như tuyên bố chiến tranh, nhưng những quyết định của ông thì lại do ý kiến đóng góp của các chuyên gia hướng dẫn. Ông không phải là ông vua chuyên chế, mà là một vị quốc vương lập hiến: “phương diện khách quan chỉ là công việc của luật pháp, còn vị quốc vương chỉ đơn thuần là bổ sung vào đó cái “Ta muốn” chủ quan của mình mà thôi”. (*THPQ*, §280A).

(b) Quyền hành pháp hay quyền của chính phủ (*Regierungsgewalt*) là ĐẶC THÙ theo nghĩa là nó thâm gồm cái đặc thù vào dưới cái phổ biến (*THPQ*, §287), tức là làm cho các luật và các quyết định của quốc vương có hiệu lực. Nó bao gồm những người đứng đầu hệ thống dịch vụ dân sự, hệ thống tòa án, cảnh sát, v.v. Những vị trí luôn dành chỗ cho bất cứ ai có tài năng.

(c) Yếu tố PHỔ BIẾN là QUYỀN LỰC LẬP PHÁP (*gesetzgebende Gewalt*) (*THPQ*, §§298-320; *BKT III*, §544). Người dân xét như là toàn bộ (nhưng không phải là những người nông dân và những người công nhân) được đại diện trong ngành này của nhà nước, không phải như là những cá nhân riêng tư mà như là những thành viên của các “tầng lớp” (*Stände*). Các tầng lớp là các nhóm nghề nghiệp, hơn là các giai cấp xã hội hay kinh tế.

Cũng giống như Durkheim, Hegel coi chúng là những định chế trung giới giữa những cá nhân “nguyên tử” và chính quyền, và chuẩn bị cho con người để sống trong nhà nước. Theo ông, có ba tầng lớp: (i) tầng lớp sở hữu ruộng đất theo thừa kế, là những người ngồi ở thượng nghị viện với tư cách là những cá nhân, và (ii) tầng lớp doanh nghiệp và (iii) tầng lớp “phổ biến” của viên chức (công bộc) (gồm cả các nhà giáo, v.v.), là những người thông qua “những hiệp hội” bầu ra những người đại diện của họ vào hạ nghị viện. (Chữ “các nghị viện” cũng còn được gọi là *Stände*).

2. Một nhà nước chỉ là một nhà nước nếu nó tương phản và có quan hệ với những nhà nước khác. Các nhà nước cần phải có sự CÔNG NHẬN của các nhà nước khác, giống như các NHÂN THÂN cần phải có sự công nhận của các nhân thân khác (*THPQ*, §331). Ở đây, *Staat* được sử dụng chủ yếu theo nghĩa (I) nói trên. Nhưng nghĩa (II) cũng được sử dụng, vì trong những mối quan hệ của nó với những các nhà nước khác, nhà nước phải, với tính cách là một *individuelles Subjekt* [chủ thể cá vị], được đại diện bởi vị quốc vương, do đó là người chỉ huy các lực lượng vũ trang, xử lý các quan hệ đối ngoại thông qua các sứ thần, quyết định về CHIẾN TRANH và HÒA BÌNH, cũng như ký kết các hiệp ước (*THPQ*, §329). Quyền hạn giữa các nhà nước mang hình thức các hiệp ước và công pháp quốc tế (*Völkerrecht, ius gentium*), dựa vào tập tục chứ không phải vào cơ quan quyền lực trung ương nào đó và có mục đích giảm thiểu hành vi chiến tranh và tạo khả năng khôi phục nền hòa bình.

3. Bất cứ nhà nước nào rốt cuộc cũng đều bị quét sạch bởi lịch sử thế giới, tức tòa án-thế giới (*Weltgericht*, cũng có nghĩa là “sự phán quyết cuối cùng (của thế giới)”) (*THPQ*, §340; *BKT III*, §548).

Hegel đề cao nhà nước, và được người ta đồn là đã nói rằng nhà nước là “hành trình của Thượng Đế ở trong thế giới” (*THPQ*, §258A.). Ta có thể đọc câu nói này trong ánh sáng của những suy xét như sau:

(a) Ông nói thêm rằng “nhà nước không phải là một công trình NGHỆ THUẬT; nó hiện hữu trong thế giới, và, vì thế, ở trong lĩnh vực của sự tùy tiện, ngẫu nhiên và sai lầm” (THPQ, §258A.).

(b) Nói rằng nhà nước là hành trình của THƯỢNG ĐẾ ở trong thế giới không có nghĩa nhà nước là Thượng Đế, theo nghĩa nhà nước là đỉnh cao của sự hoàn thiện hay nhà nước nào cũng tồn tại vĩnh viễn. TINH THẦN TUYỆT ĐỐI, đối với Hegel, cao hơn tinh thần khách quan, bao gồm cả nhà nước, và các nhà nước cá biệt không cản được bước đi của lịch sử.

(c) Hegel bác bỏ sự đối lập gay gắt giữa nhà nước và cá nhân. Mỗi quan hệ giữa nhà nước và cá nhân được TRUNG GIỚI bởi nhiều định chế đa dạng, như gia đình chẳng hạn. Không một định chế nào để cho cá nhân được bình yên vô sự cả. Chúng rèn luyện anh/chị ta thành một cá thể thuộc một loại hình nhất định. Nhà nước biến anh/chị ta thành một công dân (một *citoyen* chứ không chỉ là một *Bürger*), là người suy nghĩ và hành động vì nhà nước. Cá nhân hiện đại vì thế là một con người đa tầng, được định hình bởi những định chế mà anh/chị ta là thành viên. Theo Hegel, việc nhấn mạnh rằng giá trị tiên khởi là sự TỰ DO hành động của cá nhân theo ý muốn, là đánh giá quá cao tầng thấp của cá nhân, tức là tầng gắn với pháp quyền trừu tượng hay với xã hội dân sự. (Hegel không coi nhà nước là mối đe dọa chính đối với tự do ngay cả khi nó thuộc loại hình này).

(d) Hegel chịu ảnh hưởng quan niệm hữu cơ về nhà nước của Plato và Aristoteles, và không thể quan niệm được một đời sống con người trọn vẹn mà ở bên ngoài nhà nước, hay thậm chí ở bên ngoài một nhà nước đặc thù nơi con người đã sinh ra. (Ông thường quy chiếu tới các học thuyết chính trị của Plato hơn là của Aristoteles, vì ông tin, một cách không đúng, rằng Plato đã mô tả *polis* hiện thực của người Hy Lạp chứ không phải là một LÝ TƯỞNG. Nhưng quan niệm của riêng ông lại gần với Aristoteles hơn). Ông cho phép sự tự do CHỦ QUAN mở rộng phạm vi hơn so với những gì mà *polis* đã làm theo cách hiểu của ông về *polis*. Ông cho rằng nhà nước hợp lý

tính hiện đại phải bao gồm tất cả những giá trị quan trọng được hiện thân ở các nhà nước trong quá khứ, và vì thế không còn “phiến diện” như trước đây.

Đinh Hồng Phúc dịch

Nhân quả và Tương tác (tính, sự) [Đức: Kausalität und Wechselwirkung; Anh: causality and reciprocity]

Tiếng Đức có hai từ chỉ “nhân quả”: (1) *Kausalität*, với tính từ *kausal* từ tiếng La-tinh *causa*; *causa* cũng được nhiều triết gia Đức dùng để chỉ “nguyên nhân” (Anh: “cause”), nhưng không được Hegel sử dụng, trừ khi thảo luận về các triết gia khác. (2) *Ursache* là từ Đức bản địa chỉ “nguyên nhân”, từ *ur-* (“xuất phát từ”, “căn nguyên”) và *Sache* (“VẬT”, “việc”, nguyên nghĩa là “trường hợp tranh tụng”, “nội dung tranh tụng”); giống như *causa*, vốn là một từ pháp lý để chỉ “một trường hợp dành cho hành động pháp lý”, nhưng được khái quát hóa để có nghĩa là “nguyên nhân”. *Ursache* tạo ra tính từ *ursächlich* (“có tính nguyên nhân”) và danh từ *Ursächlichkeit* (“tính nguyên nhân”), nhưng động từ *verursachen* (“tạo ra”, “gây ra”) hiếm khi xuất hiện trong nghiên cứu của Hegel về nhân quả.

Từ đối ứng với *Ursache* là *Wirkung* (“kết quả”), từ động từ *wirken* (“gây ra”, “tác động”). Nhưng từ *Wirkung* khá hàm hồ: nó có nghĩa là cái gì được tác động hay được tạo ra (*gewirkte*), hoặc có nghĩa là việc tạo ra cái gì đó, tính hiệu quả, sự tác động (*Wirksamkeit*). Vì thế, nó cũng được dùng trong các thuật ngữ *Wirkung und Gegenwirkung* (“tác động và phản tác động”) và *Wechselwirkung* (“sự hỗ tương”, sự tương tác của hai hay nhiều bản chất). Thuật ngữ quen thuộc được Hegel dùng để chỉ việc một nguyên nhân *tạo ra* một kết quả là *setzen* (“thiết định”/Anh: “to posit”), nhưng việc dùng từ này không bị giới hạn trong nghĩa nhân quả.

Hegel không phân biệt giữa *Kausalität* và *Ursächlichkeit*. Nhưng giống như các triết gia khác, ông phân biệt hai từ này với các mối QUAN HỆ khác, tương tự, như giữa *Grund* và *Folge* (“CĂN CỨ” và “hệ quả”), *Bedingung* và *Bedingte* (“ĐIỀU KIỆN” và “cái có điều kiện”), *Kraft* và *Äusserung* (“LỰC” và “sự biểu hiện ra” của nó). Cả *Grund* và *Bedingung*, vừa có một sự sử dụng “lô-gíc” lẫn “thực tồn”: chúng liên quan đến việc dẫn xuất một mệnh đề từ một mệnh đề khác cũng như sự phụ thuộc của một sự kiện vào một sự kiện khác. Tuy nhiên, theo cách dùng của Leibniz, *Grund* bao hàm MỤC ĐÍCH, hay “nguyên nhân cứu cánh” của một vật, trong khi *Ursache* lại không bao hàm điều ấy. (Hegel cũng có khi dùng *Endursache* để chỉ “nguyên nhân mục đích”, nhưng ông phân biệt rạch ròi giữa từ này với các nguyên nhân “tác động” hay “cơ giới” tạo nên chất liệu trong nghiên cứu của ông về *Ursache*). Như thế, trong cách nhìn của Hegel, cả hai mối quan hệ trên có sự áp dụng rộng hơn quan hệ nhân quả. Một lực, khác với một nguyên nhân, được quan niệm tổng quát hơn một sự kiện đặc thù, vì lực là cái gì nằm bên dưới hay ẩn giấu hơn là phơi bày ra: việc tôi bật đèn [là nguyên nhân] *khiến cho* ánh sáng xuất hiện, trong khi chính điện mới là lực nằm bên dưới, làm điều kiện, và được biểu hiện trong việc tạo ra hậu quả ấy, nhưng điện (lực) cũng thể hiện trong rất nhiều sự kiện khác với nhiều loại hình khác nhau.

Trong Lô-gíc học, nhất là trong *KHLG*, Hegel phát triển khái niệm nhân quả từ khái niệm BẢN THỂ (Substanz): bản thể, “vật hay thể nguyên thủy” (*Ur-sache*) chuyển sang các tùy thể của nó, và, do đó, tạo ra hay “thiết định” một kết quả. Nhưng nguyên nhân và kết quả là đồng nhất với nhau một cách mặc nhiên. Bởi vì, theo Hegel, không có gì trong nguyên nhân mà lại không có trong kết quả, và ngược lại không có gì trong kết quả mà lại không có ở trong nguyên nhân. Như thế, cái gì trước tiên là kết quả thì bản thân nó cũng là một nguyên nhân, và có một kết quả của chính nó; trong khi ngược lại, cái gì trước hết là nguyên nhân thì bản thân nó cũng là một kết quả và có một nguyên nhân tiếp theo của chính nó. Vì vậy, ta đi từ bản thể đơn độc tạo ra các tùy thể của nó đến một chuỗi bất tận của những

nguyên nhân và kết quả. Một con đường khác để ông đạt được cùng một kết luận là: khi nguyên nhân tạo ra kết quả của nó, nguyên nhân tiêu biến hoàn toàn vào trong kết quả. Như thế kết quả không đơn giản là một kết quả, mà bản thân là “vật/việc nguyên thủy”, tức là *Ursache* hay nguyên nhân đã tạo ra một kết quả. Tính hàm hồ của *Wirkung*, không chỉ biểu thị một kết quả thụ động, mà cũng còn cho thấy sự hoạt động tích cực hay sự sản sinh ra cũng góp phần ở đây, giống như sự nối kết được Hegel nhìn thấy giữa *Wirkung* và *Wirklichkeit* (“HIỆN THỰC”): kết quả, một khi đã được tạo ra, là một hiện thực độc lập, có thể sản sinh ra những kết quả của riêng mình.

Học thuyết cho rằng không có gì trong nguyên nhân lẫn kết quả mà không chứa đựng cái kia đã được Hegel diễn giải bằng hai cách khác nhau:

1. Nhờ vào chính các khái niệm về “nguyên nhân” và “kết quả”: nguyên nhân không phải là nguyên nhân, trừ khi nó có một kết quả; và kết quả không phải là kết quả, trừ khi nó là kết quả của nguyên nhân nào đó. Vì thế, hai khái niệm “nguyên nhân” và “kết quả” là không thể tách rời nhau về mặt lô-gíc.

2. Theo Hegel, vẫn có một sự đồng nhất thực tồn, nghĩa là không mang tính lô-gíc, giữa nguyên nhân và kết quả của nó. Chẳng hạn, khi mưa làm cho đất ướt, thì việc bị ướt của đất không tách rời với cơn mưa đã tạo ra nó: ướt chỉ đơn giản là mưa trong một hình thức khác. Nguyên nhân và kết quả là cùng một vật hay việc (*Sache*), đó là, sự ẩm ướt, thoát đầu trong hình thức nguyên thủy và sau đó trong hình thức của việc “được thiết định”. Thật thế, chính sự phân biệt rạch ròi giữa nguyên nhân và kết quả của nó là việc làm của một “GIÁC TÍNH chủ quan”, nghĩa là một sự phân biệt do *ta* đưa vào trong một sự liên tục vốn thuần nhất về bản chất. Từ đó, Hegel cho rằng các mệnh đề nhân quả như: “mưa làm cho vật ướt” không phải là mệnh đề tổng hợp như quan niệm của Kant, mà là các mệnh đề phân tích hay trùng phức (lặp thừa). Suy luận sau đây là sai lầm: mưa có thể làm

hay để cho vật khô. Dựa vào nguyên tắc của Hegel rằng một kết quả có cùng một nội dung với nguyên nhân của nó, việc khô ráo không thể được xem như một *kết quả* của mưa, mặc dù mưa vẫn có thể đã không làm cho vật bị ướt. Do đó, điều được xem là có tính “phân tích” thì không phải là: “mưa làm cho vật ướt”, mà là: “nếu mưa có một kết quả nào đó, thì nó làm cho vật ướt”. Tuy nhiên đòi hỏi này cũng gặp phải những khó khăn bởi nguyên tắc cho rằng nguyên nhân và kết quả có cùng một nội dung, cũng có phần mơ hồ. Hegel thừa nhận rằng trong những trường hợp như khi vẽ một bức tranh hay một vật bị đẩy bởi một vật khác thì không phù hợp lắm với nguyên tắc này, bởi, khác với mưa, người họa sĩ hay vật chuyển động còn bao hàm nhiều đặc tính vốn không chuyển hoàn toàn vào trong những kết quả của chúng. Tuy nhiên, ông cho rằng trong các trường hợp này, người họa sĩ hay vật đẩy chỉ được xét là nguyên nhân, trong chừng mực chỉ liên quan đến những đặc điểm nào *ắt sẽ* tái xuất hiện trong kết quả.

Nguyên tắc rằng nguyên nhân và kết quả có cùng một nội dung tạo ra hai hệ quả trong nghiên cứu của Hegel về nhân quả. Trước hết, khác với Kant, ông không xem việc sự kiện này gây ra sự kiện kia là phụ thuộc vào QUY LUẬT hay một quy tắc nhân quả: bởi nguyên nhân và kết quả là không tách rời và là cùng một thứ về bản chất, nên không cần có một quy tắc hay quy luật nào cai quản sự nối kết của chúng. Do đó, các quy luật chỉ xuất hiện khi Hegel nghiên cứu về HIỆN TƯỢNG (*Erscheinung*) hơn là trong nghiên cứu về nhân quả. Thứ hai, nhân quả không được áp dụng vào cho mọi hiện tượng: nói riêng, nó không được áp dụng vào cho các thực thể sống hay các thực thể tinh thần. Sự dinh dưỡng không phải là nguyên nhân của máu, và tham vọng của Caesar không phải là nguyên nhân cho sự sụp đổ của Cộng hòa La Mã. Lý do là vì những thực thể sống và những thực thể mang tính tinh thần “không để cho bất kỳ một thực thể có nguồn gốc khác thâm nhập vào chúng hay để cho một nguyên nhân tiếp tục vận hành trong chúng, trái lại phá vỡ nó và biến đổi nó”. Ở đây, Hegel nêu hai điểm riêng biệt. Thứ nhất, những gì một cơ thể sống, một tinh thần hay một xã hội tạo ra từ tác động bên ngoài thì khác rất nhiều về nội dung với bản thân đối

tượng bên ngoài để được xem là một *kết quả* của đối tượng ấy: hạt ngọc không phải là kết quả của hạt cát. Thứ hai, đối với tinh thần và xã hội, nếu không nói rằng đối với mọi sinh thể nói chung, một ảnh hưởng từ bên ngoài như thế không phải là điều kiện cần lẫn điều kiện đủ của cái gì được tạo ra từ nó: một con người hay một xã hội, xét về bản tính sáng tạo bên trong của nó, phản ứng bằng nhiều cách khác nhau đối với một ảnh hưởng nào đó, và nó cũng có thể sử dụng những sự kiện hay đối tượng khác nhau nhằm đạt được cùng một kết quả. Do đó, một ảnh hưởng cùng lắm chỉ là một “cơ hội” (*Veranlassung*) hay một sự “kích thích” ngoại tại (*Erregung*), và nó được làm cho trở thành một cơ hội bởi “TINH THẦN bên trong” của một cá nhân hay một xã hội. Tham vọng của Caesar hay chiếc mũi của Cleopatra không phải là *nguyên nhân* cho sự sụp đổ của nền Cộng hòa: nền Cộng hòa làm cho tham vọng hay chiếc mũi ấy thành *cơ hội* dẫn đến sự sụp đổ, cũng như nó có thể dùng những đối tượng hay biến cố khác để dẫn đến cùng một mục đích ấy, nếu không có hai điều trên.

Nguyên nhân và kết quả là không thể tách rời với nhau. Do đó, khi tạo ra kết quả, nguyên nhân làm cho mình trở thành nguyên nhân và, theo nghĩa đó, là nguyên nhân của chính mình và cũng là kết quả của chính mình. Nguyên nhân và kết quả đảo ngược vai trò của chúng: kết quả là nguyên nhân, bởi chỉ khi xuất hiện ra như là kết quả thì mới làm cho nguyên nhân là nguyên nhân, và ngược lại, nguyên nhân là kết quả bởi chính kết quả của nó làm cho nó trở thành nguyên nhân. Thế nhưng, giác tính đã luôn nỗ lực (một cách mâu thuẫn) tách rời nguyên nhân và kết quả như là hai sự kiện riêng biệt. Khi bị tách rời như thế, quan hệ tương tác giữa nguyên nhân và kết quả tự thể hiện như là một sự quy thoái vô tận cũng như một sự quy tiến vô tận: bất kỳ nguyên nhân nào là kết quả không phải của sự tác động của chính nó, mà của một nguyên nhân nào khác, và bất kỳ kết quả nào cũng là nguyên nhân không phải của chính nguyên nhân của nó, mà của một kết quả nào khác. Sự VÔ TẬN tồi hay sai lầm này là không ổn định - chẳng hạn ta không thể giải thích hoàn toàn một sự kiện nếu các nguyên nhân đi trước được quy thoái đến vô tận - và mở đường cho

mối quan hệ giữa tác động và phản tác động, hay, rõ hơn của sự tương tác, trong đó hai hay nhiều bản thể tương tác với nhau bằng cách những trạng thái của bản thể này vừa là nguyên nhân và kết quả của những trạng thái của cái kia. Như thế, nguyên nhân và kết quả được đưa vào trong mối quan hệ tương hỗ, mật thiết đúng theo đòi hỏi của mối quan hệ hình thức hay lô-gíc của chúng, một mối quan hệ gần gũi hơn với tính tuần hoàn của sự vô tận đúng thật hơn là với sự quy thoái vô tận tồi.

Theo Hegel, tính ưu việt về mặt lô-gíc của sự tương tác là thích hợp hơn để hiểu những hiện tượng cấp cao, chẳng hạn các hiện tượng sinh học và xã hội, hơn là tính nhân quả một chiều. Những cơ quan khác nhau của một sinh vật, hay những tập tục và định chế chính trị của một DÂN TỘC, rõ ràng tác động lẫn nhau một cách tương hỗ hơn là cái này chỉ đơn giản là kết quả của cái kia. Giải thích x bằng y, và y bằng x, do dù đúng đi nữa, cũng không thể mang lại một sự giải thích thỏa đáng cho cả y lẫn x. Điều cần có ở đây là một đơn vị thứ ba bao hàm cả x và y, đó chính là KHÁI NIỆM về thực thể ấy, chẳng hạn, sinh thể hay xã hội, trong đó x và y là các phương diện.

Bùi Văn Nam Sơn dịch

Nhìn nhận/Thừa nhận/Công nhận (sự) [Đức: *Anerkennung*; Anh: *recognition and acknowledgement*]

Danh từ *Anerkennung* và động từ *anerkennen* trong tiếng Đức trùng lặp nghĩa của “*recognition*” và “*to recognize*”, và của “*acknowledgement*” và “*to acknowledge*” trong tiếng Anh, nhưng không trùng khít với cặp nào cả. Động từ *anerkennen* là một cấu tạo từ của thế kỷ XVI, dựa trên mẫu của động từ tiếng La-tinh *agnoscere* (nhận ra, công nhận), đồng thời dựa trên nghĩa pháp lý (thế kỷ XIII) của động từ *erkennen* (“phán quyết”, “thấy” (ví dụ ai đó có tội)), chứ không dựa trên nghĩa cũ hơn, lâu đời hơn của từ đó là

“biết, nhận thức”. Như vậy, nó gợi nên nghĩa: “sự nhìn nhận công khai, trên phương diện thực hành” hơn là “sự nhận thức đơn thuần về mặt trí tuệ”.

Trong tiếng Anh, động từ *to recognize* có năm nghĩa khá rộng:

(1) Nhận diện một vật hay một người như là một cá nhân đặc thù (ví dụ: Socrates) hay như một loại nhất định (ví dụ: sư tử). Người ta có thể nhận ra một cá nhân dựa vào trải nghiệm trong quá khứ về cá nhân đó, hoặc, khi không có trải nghiệm như vậy thì dựa vào sự hiểu biết về những nét đặc thù của cá nhân đó. Tương tự, người ta có thể nhận ra một trường hợp cá biệt của một loại nhờ trước đây đã từng gặp những trường hợp khác cũng của loại đó, hoặc dựa vào sự hiểu biết về các nét đặc thù của loại đó. Theo nghĩa này thì *recognize* không thể thay thế bằng *acknowledge*: ta có thể *recognize* (“nhận ra”) một ai đó mà không *acknowledge* (“công nhận, thừa nhận”) người đó. Trong tiếng Đức, từ mang nghĩa tương tự là *erkennen* (“nhận ra”) hay *wiedererkennen* (“nhận ra lại”) nếu nhấn mạnh đến trải nghiệm trong quá khứ, chứ hiếm khi dùng *anerkennen*. (*Handwörterbuch/Từ điển bỏ túi* của Krug cho *Wiedererkennen* mang một nghĩa giống như *Anerkennen* là “nhận ra về mặt lý thuyết”, nhưng vẫn chủ yếu tập trung vào nghĩa “nhận ra về mặt thực hành”).

(2) *Nhận ra* (“*to realize*”) một điều gì đó, ví dụ nhận ra một sai sót, một sự thực, hay cái gì đó là thế nào đó. Trong chừng mực sự “nhận ra” này mang tính riêng tư, thì không thể dùng “*acknowledge*”: người ta có thể “*recognize*” sai sót của mình, nhưng không “*acknowledge*” nó. Vậy, đây là *erkennen* hơn là *anerkennen*.

(3) Công nhận, thừa nhận, thú nhận (“*acknowledge*”) một vật hay một người là cái gì đó. Nghĩa này tương ứng với *anerkennen*.

(4) Phê chuẩn, duyệt, chấp thuận, ủng hộ, chấp nhận - “*acknowledge*” cái gì đó; ghi nhận một việc hay một người, v.v. Nghĩa này tương ứng với *anerkennen*.

(5) Ghi nhận về ai đó một cách đặc biệt, tôn vinh: “Cuối cùng ông ấy đã được ghi nhận”. Nghĩa này cũng tương ứng với *anerkennen*.

Như thế *Anerkennung* không chỉ đơn giản bao hàm sự xác định trong tâm trí một vật hay một người (mặc dù nó tiền giả định một sự xác định như vậy), mà còn gắn với việc dành cho vật hay người đó một giá trị tích cực và một sự thể hiện rõ ràng việc đó. Vì thế, trong *HTHTT*, IV.A., nơi Hegel bàn về cuộc đấu tranh vì sự công nhận hay thừa nhận (*recognition*), ông không xử lý vấn đề “tâm trí của những người khác” (the problem of “other minds”) tức vấn đề thẩm quyền của ai đó về mặt nhận thức luận trong việc xem những người khác như những con người (và quyền của những người khác xem ai đó là một con người), mà xử lý vấn đề: một người *trở thành* một con người trưởng thành thông qua việc đạt được sự công nhận của những người khác *như thế nào*. Vấn đề mang tính nhận thức luận về “tâm trí của những người khác” hầu như không xuất hiện như một vấn đề riêng biệt ở thời kỳ trước J. S. Mill. Trước đó, ví dụ như ở Kant, Fichte và Schelling, vấn đề những con người khác chủ yếu là một vấn đề thực hành hay luân lý. “Những người khác” xuất hiện trên sân khấu không phải trong triết học lý thuyết, mà là trong triết học thực hành, nơi họ được xem như những tạo vật ngang hàng với bản thân tôi; tôi tương tác với họ, tôi có những nghĩa vụ nào đó với họ, và họ có những nghĩa vụ với tôi. Việc tôi nhận diện trong tâm trí những người đó như những con người không quan trọng bằng việc tôi nên hành xử thế nào với họ. Fichte cho rằng lý do tồn tại của những người khác, và lý lẽ biện minh cho niềm tin của ai đó vào họ, chủ yếu mang tính luân lý: những người khác hiện hữu để đặt ra những thúc ép về mặt luân lý lên hành vi của cái Tôi và tạo không gian cho sự nỗ lực luân lý của nó. Schelling biện giải rằng việc tôi thừa nhận những người khác là cần thiết cho niềm tin của tôi vào một thế giới KHÁCH QUAN, cái thế giới được những người khác, cũng như cả tôi, nhận thức, và như thế thế giới đó không đòi hỏi sự hiện diện của tôi hay ý thức của tôi về nó để tồn tại. Điểm mới ở Hegel (tuy điều này có đóng góp đáng kể của Hobbes, Rousseau, Schiller, Schelling, v.v.) là ở chỗ xem những mối quan hệ liên cá

nhân không phải chủ yếu là các quan hệ về mặt luân lý, và sự công nhận lẫn nhau không đơn giản chỉ là đòi hỏi của LUÂN LÝ.

Trong *HTHTT*, IV.A và *BKT III* §§430-5, Hegel gắn kết sự công nhận với TỰ-Ý-THỨC, nhưng chỗ này chỗ khác lại gắn kết với TÍNH NHÂN THÂN. *HTHTT*, IV.A khó (đọc) do một số lý do: (i) nó thử trả lời không chỉ cho câu hỏi “TỰ-Ý-THỨC đòi hỏi những gì?”, mà còn cho câu hỏi “Các quan hệ xã hội khởi nguồn như thế nào?”. Vì thế, nó lấy cuộc đấu tranh gần với mô hình của Hobbes làm điều kiện cho sự công nhận. (Tại *BKT III* §432A, Hegel thừa nhận rằng cuộc đấu tranh đó thuộc về trạng thái tự nhiên, và trong NHÀ NƯỚC hiện đại thì sự công nhận được đảm bảo bởi các phương tiện khác). (ii) Nó kết hợp trong một câu chuyện duy nhất một loạt các yếu tố riêng biệt, ví dụ một chiến binh phải liều lĩnh đương đầu với CÁI CHẾT để tách biệt bản thân mình khỏi tình trạng tự nhiên của chính mình, khỏi chính CUỘC SỐNG của mình. Nhưng người ta có thể tự mình đánh liều mạng sống của mình một cách có ý thức, với hoặc không cần sự hiện diện của những người khác, và như thế với hoặc không cần sự công nhận của những người khác về sự liều lĩnh đó của mình. (iii) *Anerkennung* được sử dụng không chỉ với một nghĩa, mà nhiều hơn: cái cần thiết cho TỰ-Ý-THỨC hay tính nhân thân chính là sự thừa nhận (nghĩa thứ 4 của *recognition* nói ở trên), sự thừa nhận với tư cách một con người, như một người giữa những người khác. Nhưng cái mà một chiến binh tìm kiếm lại là *recognition* (theo nghĩa thứ 5 của *recognition*), một sự tôn vinh đặc biệt giá trị của anh ta, tương phản với giá trị của những người khác. Mục tiêu đó thất bại nếu sự công nhận này mang tính hẫ tương, có đi có lại. Nhưng nó cũng thất bại nếu mang tính đơn phương, bởi vì sự công nhận chỉ có giá trị ngang với người công nhận; nếu người công nhận không được công nhận bởi chính đối tượng đón nhận sự công nhận đó, thì sự công nhận đó là vô nghĩa, vô giá trị.

Nhờ dựa một phần vào tính đa nghĩa của *Anerkennung*, Hegel hòa lẫn ba vấn đề riêng biệt:

(a) Vì sao TỰ-Ý-THỨC đòi hỏi tôi phải nhận ra những người khác, và được người khác nhận ra (theo nghĩa (1) và (2) của *recognition*)?

(b) Vì sao đòi hỏi tôi phải chấp nhận những người khác, và được những người khác chấp nhận (nghĩa thứ 4 của *recognition*)?

(c) Vì sao đòi hỏi tôi (đặc biệt) phải được công nhận, [vinh danh, biết ơn] bởi những người khác (nghĩa thứ 5 của *recognition*)?

Nhưng những câu trả lời của ông không chỉ phụ thuộc vào sự nhập nhằng đa nghĩa của *Anerkennung*:

(a) Tồn tại trong trạng thái TỰ-Ý-THỨC hay với tư cách một NHÂN THÂN chính là ý thức về bản thân như một cái Tôi, tương phản với các trạng thái thể xác và tâm lý của bản thân mình. Nó phải là trạng thái “được phản tư vào trong chính mình”, chứ không chỉ tồn tại đơn giản như một sự sinh sôi nảy nở bất tận của, ví dụ, các ham muốn. (Nỗ lực đầu tiên của TỰ-Ý-THỨC trong việc xác lập chính mình là thỏa mãn ham muốn của bản thân thông qua việc tiêu thụ hết thứ này đến thứ khác). Nhưng PHẢN TƯ vào trong chính mình đòi hỏi ta phải được phản chiếu từ cái gì đó không đơn thuần được coi như một đối tượng để tiêu thụ, mà như một cái Tôi (hay cái tự ngã) khác ngang hàng với bản thân tự ngã của mình. Việc sử dụng cái “Tôi” là tương phản, và như thế, cũng đòi hỏi việc sử dụng cái “Anh ấy/Chị ấy” [người khác], cũng như cái “Nó” [vật khác].

(b) Tư cách pháp nhân [của một cá nhân] gắn kết rất rõ với sự công nhận: sự công nhận một cách thích đáng cái gì đó như một nhân thân vừa là điều kiện cần vừa là điều kiện đủ để cái đó là một “*nhân thân*” (“*person*”) (kiểu như việc Caligula chỉ định con ngựa của ông ta làm quan chấp chính là điều kiện cần và đủ để con ngựa đó là quan chấp chính), mặc dù thông thường tiêu chí của tư cách nhân thân tự nhiên phải được đáp ứng bởi một thực thể mà sự công nhận đó dành cho. Nhưng vì sao lại đòi hỏi sự chấp nhận (nghĩa thứ 4) cho một tư cách cá nhân tự nhiên hay cho TỰ-Ý-

THỨC? Vì sao sự phản tư của tôi vào trong bản thân mình từ một cá nhân khác lại đòi hỏi người kia phải công nhận hay ghi nhận tôi như một cá nhân, chứ không chỉ đơn giản là tôi nhìn anh ta như một cá nhân? Có thể có một vài câu trả lời như sau:

(i) *Selbstbewusstsein* (TỰ-Ý-THỨC) cũng có nghĩa “tự tin, tự trọng”. Tự trọng đòi hỏi sự xác nhận của những người khác: những ai thường xuyên bị người khác đánh giá thấp sẽ có khuynh hướng tự đánh giá thấp chính bản thân mình.

(ii) Trừ phi các cá nhân chấp nhận lẫn nhau theo nghĩa (4), nếu không họ không có bằng chứng để nhận ra nhau theo nghĩa (1) và (2): để trở nên TỰ-Ý-THỨC, mỗi người phải nhận ra những người khác theo nghĩa (1) và (2). Nhưng không ai có thể có bằng chứng là một ai đó làm điều đó, trừ phi mỗi người cũng chấp nhận những người khác theo nghĩa (4).

(iii) Để nhận ra những người khác theo nghĩa (1) và (2), tôi phải có khả năng tư duy, và như vậy (theo quan điểm của Hegel) phải có khả năng nói một ngôn ngữ. Nhưng tôi không thể nắm được một ngôn ngữ trừ phi tôi nói với những người khác, và nói với những người khác chính là chấp nhận những người đó theo nghĩa (4). “Cái Tôi” tương phản với, và đòi hỏi, “Bạn”.

c) Niềm tin của Hegel rằng TỰ-Ý-THỨC kéo theo sự ghi nhận theo nghĩa (5) có 4 nguồn gốc:

(i) Niềm tin (có vẻ hợp lý) của Hegel rằng phần lớn hành vi của chúng ta là “dễ nhận thấy”, nó ít được thúc đẩy bởi giá trị nội tại của hành vi đối với chúng ta hơn là bởi ý muốn được người khác nhìn thấy mình đang hành xử theo một cách nào đó và như vậy có được sự ghi nhận (nghĩa 5) đơn phương.

(ii) Nghĩa là “tự khẳng định” (“*Selbstbehauptung*”/Anh: “*self-assertiveness*”) của TỰ-Ý-THỨC.

(iii) Sự hợp nhất (bởi Hegel) giữa TỰ-Ý-THỨC với sự xung đột trong “trạng thái tự nhiên” theo nghĩa của Hobbes.

(iv) Niềm tin (có vẻ hợp lý) của Hegel rằng để vượt qua bản ngã tự nhiên của mình (hoặc các ham muốn của mình, v.v.) và để được phản tư vào trong bản thân xét như một cái Tôi thuần túy, ta cần phải phục tùng một tác nhân bên ngoài, và được tác nhân đó rèn luyện tính kỷ luật. (Danh từ *Zucht*, có gốc từ động từ *ziehen* (lôi, kéo, v.v.), vừa có nghĩa “GIÁO DỤC (*Erziehung*), dạy dỗ...”, vừa có nghĩa “rèn luyện, kỷ luật”, thường gắn với TRỪNG PHẠT). Như vậy, sự ghi nhận người khác một cách đơn phương (nghĩa 5) làm tăng cường TỰ-Ý-THỨC của cả người nô lệ trong *HTHTT*, IV. A. lẫn của đứa trẻ trong Nhà nước hiện đại.

Đoàn Tiểu Long dịch

Nhịp ba/Cặp ba (các) [Đức: Triaden; Anh: triads]

Các khái niệm triết học thường mang hình thức ĐỐI LẬP: TINH THẦN-thể xác, TINH THẦN-VẬT CHẤT, noumena-phenomena [bản chất-hiện tượng], thiện-ác, LÝ TÍNH-ham muốn, CHỦ THỂ-KHÁCH THỂ, TỰ DUY-TỒN TẠI, v.v. Về vấn đề này, có hai lối tiếp cận: thuyết nhị nguyên và thuyết nhất nguyên. Thuyết nhị nguyên thừa nhận rằng có hai thực thể hay hai loại thực thể (Plato, Descartes, v.v.); thuyết nhất nguyên khẳng định rằng mặt đối lập này có thể quy về mặt đối lập kia, hay rằng có thực thể thứ ba nào đó làm cơ sở cho cả hai mặt đối lập này. Cũng giống như Nicholas Cusanus, Böhme và Schelling, Hegel cho rằng nhiệm vụ của triết học là phải vượt qua những sự đối lập ấy. Nhưng các sự đối lập, theo ông, không chỉ được hòa tan trong một sự thống nhất trống rỗng: đối lập là một nhân tố thiết yếu trong SỰ SỐNG và phải được bảo lưu và

VƯỢT BỎ trong cái TOÀN THỂ nảy sinh từ nó. Vì thế, Hegel không phải là nhà nhất nguyên luận cũng không phải là nhà nhị nguyên luận. Nếu có một con số bất kỳ nào gán cho ông, thì đó là con số 3.

Hegel có những luận cứ riêng biệt để phản bác cả thuyết nhị nguyên lẫn thuyết nhất nguyên. Thực thể duy nhất được thuyết nhất nguyên đặt thành định đề là hoàn toàn không được quy định, vì TÍNH QUY ĐỊNH bao hàm sự PHỦ ĐỊNH. Thuyết nhị nguyên thì vừa luộm thuộm về mặt trí tuệ lại vừa không ổn định về mặt nhận thức luận, vì triết gia phải tiếp cận về mặt nhận thức đối với *cả hai* loại thực thể: trong hai thực thể ấy hoặc là thực thể này bao trùm (*übergreift*) thực thể kia về mặt nhận thức và như thế là không bằng vai phải lứa với nó, hay bản thân triết gia phải là loại thực thể thứ ba, bên cạnh hai thực thể kia. (Hegel nhận thấy sự khiếm khuyết này trong CÁI TUYỆT ĐỐI hay BẢN THỂ ở Spinoza. Nhưng sự khiếm khuyết ấy cũng có ở thuyết nhị nguyên của Plato về các MÔ THỨC và các hiện tượng, vì LINH HỒN nhận biết có hai lĩnh vực [hay hai thế giới] ấy không thể thuộc về lĩnh vực hay thế giới nào cả, một khó khăn mà chính Plato cũng đã nêu ra cả trong đối thoại *Sophist* lẫn trong đối thoại *Parmenides*.

Cấu trúc nhị ba có một lịch sử lâu dài. Với các triết gia Hy Lạp thời kỳ đầu, hạn từ thứ ba của nhị ba thường là điểm giữa hai mặt đối lập. Các triết gia phái Pythagore coi các sự vật là sự cân bằng giữa các mặt đối lập; Plato trong *Philebus* coi chúng là sự pha trộn giữa cái VÔ HẠN và cái GIỚI HẠN, và Aristoteles thì lại coi đức hạnh là sự trung dung giữa hai thói xấu đối lập nhau. Nhưng nhị ba hầu như là đặc trưng của thuyết Plato-mới. Plotinus đặt thành định đề ba *hypostaseis* (“bản thể”): cái Một, trí tuệ và linh hồn thế giới. Trí tuệ đến lượt nó lại có ba giai đoạn: tồn tại, sự sống và tư tưởng. Cùng với nhiều triết gia khác, Proclus, có óc hệ thống hơn, cũng đặt thành định đề bộ ba: tồn tại - sự sống - trí tuệ, nhưng ông biện minh chúng bằng một nguyên tắc: mọi NGUYÊN NHÂN đi đến KẾT QUẢ của nó nhờ vào cái ở giữa hay trung dung (*meson*). Để đảm bảo cho

sự liên tục, tức không có sự đứt quãng rõ nét, trong thế giới tinh thần, Proclus, cũng như Hegel, đòi hỏi phải có sự TRUNG GIỚI.

Ở Proclus có một cấu trúc nhị ba rất quan trọng, đó là: trong nguồn - rời nguồn - về nguồn [*mone-proodos-epistrophe*]. Các nhà Plato-mới đối diện với câu hỏi có nguồn gốc từ Parmenides: làm thế nào mà sự đa dạng và đa thể lại nảy sinh từ một nhất thể nguyên thủy? Plotinus đã trả lời rằng đó là vì bất cứ sự vật “hoàn bị” nào cũng có xu hướng tái tạo ra bản thân mình, thường xuyên tạo ra một cách phi thời gian cái tương tự với mình nhưng thấp kém hơn. Qua đó, cái Một không bị tiêu giảm, mà vẫn vẹn nguyên như chính nó trước đây, cũng giống như nguồn sáng không bị tiêu giảm bởi ánh sáng nó phát ra. Plotinus có xét đến sự trở về với cái Một (chẳng hạn, ông tự tả ông là “người độc hành độc bộ” (“being alone with the alone”), nhưng lại không khai thác ý niệm PHẦN TƯ cho mục đích này. Proclus xem xét *proodos* (“sự tiếp diễn, sự lưu xuất”) dựa vào việc sản sinh ra một chuỗi các số từ đơn vị (by the unit). Mô hình này tương thích với ý niệm về sự đảo ngược hay sự trở lại (*epistrophē*) với cái *archē* (“khởi nguyên, nguyên lý”). Bất cứ một hữu thể hoàn hảo nào cũng sản sinh ra một kết quả giống với chính nó, tức giống với cái còn nằm trong nguyên nhân (vì nguyên nhân thì không bị tiêu giảm), rời khỏi nó và trở về lại với nguyên nhân (vì nó muốn tái hợp nhất với nguyên nhân, cái tương tự với chính nó, nhưng trên một bình diện cao hơn). Nhị ba này được lặp lại ở các cấp độ tiếp theo. Thế giới là một chuỗi tồn tại liên tục, đi xuống từ cái Một và giống với cái Một ấy ở các cấp độ khác nhau. Nó là một cái TOÀN BỘ thống nhất hữu cơ. Các linh hồn lại hướng lên trên, cả về mặt luân lý lẫn mặt nhận thức, trở lại với cái Một, vì thế hoàn tất một vòng chu chuyển.

Các học thuyết này có ảnh hưởng sâu rộng đến thần học trung cổ (đặc biệt là trong *Các hồng danh của Thượng Đế* của một tín hữu Kitô tự mạo danh mình Dionysius xứ Areopagite), và đến tư tưởng thời Phục hưng và hiện đại, nhất là Scotus Erigena, Eckhart, Böhme, Nicholas Cusanus, Leibniz và Schelling. Chẳng hạn, Erigena cho rằng mọi vật khởi xuất từ

Thượng Đế bởi một sự sáng tạo VĨNH HẰNG, trong khi vẫn còn nằm trong cái bản tính thiêng liêng, và mãi mãi trở về với Thượng Đế. Học thuyết này về sau được mang lại một lý giải mang tính lịch sử: LỊCH SỬ, đối với Schelling và Hegel, là mạc khải của Thượng Đế hay của TINH THẦN về chính mình. Hegel nghiên cứu Plotinus và Proclus một cách thấu đáo, và ngưỡng mộ cả hai triết gia này, cho dù ông thích Proclus hơn Plotinus. Ông khác với họ khi xem nguồn suối của sự vận động nhịp ba (ví dụ như TỒN TẠI) là vận động VƯỢT BỎ, hơn là được bảo lưu trong tính thuần túy nguyên thủy của nó, nhưng nó được phục hồi trên một bình diện cao hơn ở nhịp cuối cùng của nhịp ba, tức sự “trở lại”. Vì thế, một cấu trúc nhịp ba của Hegel, cũng như cấu trúc nhịp ba của phái Plato-mới, là một hành trình trở về, và như ở Proclus, sơ đồ nhịp ba tái xuất hiện ở các cấp độ tiếp theo. E. R. Dodds, trong lần xuất bản thứ hai cuốn *The Elements of Theology/Các Nguyên lý cơ bản của thần học* (Oxford: Clarendon, 1963), cho rằng sai lầm chính của Proclus là việc ông “giả định rằng cấu trúc của vũ trụ tái tạo một cách chính xác cấu trúc của Lô-gíc học của người Hy Lạp...” Để hình thành một siêu hình học về Tồn tại, *Các nguyên tắc cơ bản*, về thực chất, là hiện thân của học thuyết các phạm trù: nguyên nhân chẳng qua chỉ là sự phản ánh của cái “bởi vì”, và bộ máy các phạm trù của Aristoteles về giống, loài, đặc điểm riêng được chuyển thành một hệ thống thứ bậc các thực thể hay các lực được hình dung một cách khách quan (tr. xxv). Với một số những cải tiến, sự cáo buộc tương tự đã được dùng để chống lại Hegel, nhất là bởi Schelling.

Một nguồn suối trực tiếp hơn của cấu trúc nhịp ba nơi Hegel là ý tưởng cho rằng hạn từ thứ ba là sự khắc phục hay tổng hợp hai mặt đối lập. Ý tưởng này hơi khó thấy ở các nhà Plato-mới, nhưng lại nổi bật ở Kant và đặc biệt là ở Fichte. Trong *PPLTTT*, các phạm trù xuất hiện thành bốn nhóm, mỗi nhóm ba phạm trù, (cho dù chỉ hai trong bộ ba, tức hai phạm trù đầu tiên - nhất thể/đa thể và thực tại/phủ định - là có thể được coi như các cái đối lập), còn “phạm trù thứ ba trong mỗi nhóm nảy sinh từ sự nối kết [*Verbindung*] của phạm trù thứ hai với phạm trù thứ nhất” (*PPLTTT*, B111).

Mỗi một trong số bốn nghịch lý (*PPLTTT*, A426 và tiếp, B454 và tiếp) gồm một *Chính đề* và một *Phản đề*, nhưng Kant không trình bày giải pháp của riêng ông như là một *Hợp đề* (“Hợp đề”, ở Kant, thường quy chiếu tới “sự tổng hợp của (một) cái đa tạp cảm tính”, trái với “phân tích”, chứ không phải với “chính đề” hay “phản đề”). Thường thì hạn từ thứ ba làm trung giới cho hai hạn từ kia: TRÍ TUỞNG TƯỢNG (*Einbildungskraft*) thu nhận chất liệu từ cảm năng, nhưng, cũng giống như GIÁC TÍNH, là tự khởi, và vì thế trung giới, hay nối kết, hai hạn từ kia. Thuật ngữ “chính đề”, “phản đề” và “hợp đề”, và sự vận động nhịp ba tương ứng, xuyên suốt trong *HTKH* của Fichte. Nhịp ba ban đầu là (1) sự tự-THIỆT-ĐỊNH của cái Tôi; (2) sự thiết định đối lại của cái không-Tôi; và (3) sự thiết định của cái không-Tôi khả phân đối lập với cái Tôi khả phân. Schelling cũng ưu ái các nhịp ba. Cái TUYỆT ĐỐI tự biểu hiện mình trong hai *Potenzen* (“sức mạnh, uy lực”), sức mạnh của cái thực tồn (TỰ NHIÊN) và sức mạnh của cái Ý THỂ (TINH THẦN), và bản thân nó là sự không phân biệt giữa thực tồn và ý thể. Mô hình này được lặp lại trong các hạn từ theo sau. Tự nhiên gồm một sức mạnh thực tồn (vật chất) và sức mạnh ý thể (ánh sáng), và một sức mạnh không phân biệt (CƠ THỂ), và tinh thần cũng thế: nhận thức, hành động và NGHỆ THUẬT. Mỗi một hạn từ ấy lại được chia ra và phân nhỏ thành ba theo cùng nguyên tắc ấy.

Hegel không áp dụng các thuật ngữ “chính đề”, “phản đề” và “hợp đề” cho các cấu trúc nhịp ba của riêng ông, và chỉ sử dụng chúng khi nghiên cứu về các cấu trúc nhịp ba của Kant. Nhưng ông hàm ơn nhiều đối với phương thức nhịp ba của Fichte, và thường mô tả phương thức của riêng ông là phương thức vượt qua những sự đối lập bằng LÝ TÍNH BIỆN CHỨNG và LÝ TÍNH TƯ BIỆN. Điều này thích hợp với phần thứ nhất của *KHLG*, - một quyển sách phảng phất ý tưởng của thuyết Plato mới -, hơn là với phần thứ hai nơi sự vận động tiến lên bằng sự phản tư, hay với phần thứ ba nơi sự vận động tiến lên bằng sự PHÁT TRIỂN, đặc biệt là của cái PHỔ BIẾN sang cái ĐẶC THÙ và cái CÁ BIỆT.

Các cấu trúc nhị ba trong các lĩnh vực của TỰ NHIÊN và tinh thần (chẳng hạn như Ý CHÍ) thường được xem xét dựa vào các nhị ba từ phần ba quyền *KHLG*, đặc biệt là nhị ba: phổ biến-đặc thù-cá biệt, các SUY LUẬN liên quan đến chúng, khái niệm-PHÁN ĐOÁN-suy luận, và KHÁI NIỆM-THỰC TẠI-Ý NIỆM. Nhị ba chủ đạo đối với Hegel là nhị ba của bản thân tinh thần: tinh thần (1) là cái Tôi tự-khép-kín; (2) có một ĐỐI TƯỢNG đối lập với nó; và (3) “bao trùm” (*übergreift*) và thái hồi đối tượng ấy, giống như “ánh sáng vốn là cái biểu hiện chính nó và cũng biểu hiện cái gì đó khác” (*BKT III*, §413). Tinh thần bao trùm và hợp nhất, nhưng vẫn bảo lưu các mặt đối lập. Vì thế, Hegel không phải là nhà nhất nguyên luận và cũng không phải là nhà nhị nguyên luận; ông không đơn giản là “nhà duy tâm” tương phản với “nhà duy vật”, hay là người theo một cái “*ism*”/“*thuyết*” nào đó để đối lập lại với cái đối lập với nó.

Đinh Hồng Phúc dịch

Nội dung và Hình thức [Đức: Inhalt und Form; Anh: matter/content and form] → Xem: Hình thức, Chất liệu và Nội dung [Đức: Form, Materie und Inhalt; Anh: form, matter and content]

Phải là (cái) [Đức: Sollen; Anh: ought]

Động từ *sollen* là một trợ động từ tình thái, có quan hệ từ nguyên với chữ *Schuld* (“nợ, tội lỗi, trách nhiệm”, nhưng nghĩa gốc là “bổn phận”) và với chữ *shall* trong tiếng Anh. Tương phản với chữ *wollen*, thể hiện ý muốn hay ý chí của tác nhân (ví dụ như “Tôi muốn (Ich will) đi nhanh”), còn chữ *sollen* thể hiện ý chí của một người hay một cái gì đó khác (chẳng hạn như ĐỊNH MỆNH), (ví dụ như “Tôi phải đi (Ich soll) nhanh” hay “người (Du sollst) không được sát sinh”. Tương phản với chữ *müssen* (“phải”), gợi ý một điều gì đó không có cách nào khác ngoài việc xảy ra hoặc đúng là như thế, chữ *sollen* để ngỏ khả năng rằng điều ấy có thể sẽ không xảy ra hoặc không phải là như thế. Do đó nó thường tương ứng với chữ “*phải là*” (ought) hay “*nên là*” (should). Nhưng nó thường có nghĩa: “được xem như, được cho là”, ví dụ như “ông ta được chẩn đoán là bị bệnh”, hay “sắp sửa, dự định”, ví dụ như: “Đó sẽ là lần gặp mặt cuối cùng của chúng tôi”, v.v.

“Phải là” hay “cái phải là” (*das Sollen*) là phần chủ yếu trong nghiên cứu của Kant về LUÂN LÝ: Nó thể hiện TÍNH TẮT YẾU luân lý hay thuần lý của một HÀNH VI, không xuất phát từ các nguyên nhân vật lý hay tự nhiên mà từ một khái niệm của lý tính thực hành. Vì thế, đúng là chỉ đối với các hữu thể có lý tính thì mới có việc họ *phải* làm điều gì đó. Nhưng, mặt khác, chỉ đối với các hữu thể lý tính, vốn phần nào là những tồn tại *tự nhiên*, tức là các tồn tại nặng trĩu lòng ham muốn, v.v., không hoàn toàn chịu sự chi phối của LÝ TÍNH, thì mới đúng là họ *phải* làm những điều gì đó, bởi lẽ ý chí và hành vi ứng xử của một hữu thể hoàn toàn có lý tính ắt sẽ tự động được quy định bởi lý tính, vì thế lý tính sẽ không thể hiện cho hữu thể ấy như là một “cái phải là” hay bổn phận.

Kant xem cái “Phải là” là cái đặt ra cho ta một nhiệm vụ không cùng tận, tức là một nhiệm vụ ta chỉ có thể hoàn thành một cách VÔ TẬN: Tôi *phải* là người toàn thiện về đạo đức, thế nhưng cho dù tôi thực hiện những hành động theo nghĩa vụ nhiều đến bao nhiêu đi nữa, tôi vẫn sẽ chẳng bao giờ đạt đến trạng thái ấy trong một thời đoạn hữu hạn. Nhưng không vì thế mà tôi phải từ bỏ những nỗ lực của mình, bởi lẽ qua đó tôi có thể trở thành người có đạo đức ngày càng tốt hơn, cũng giống như việc đếm dần các số “1, ½, ¼ ...” sẽ ngày càng mang tôi đến gần với con số “0”. Vì ắt sẽ là điều phi lý về mặt luân lý nếu những sự nỗ lực của tôi bị cắt đứt đột ngột bởi CÁI CHẾT, nên “định đề của lý tính thuần túy thực hành” cho rằng con người là bất tử và có thể tiếp tục phấn đấu về luân lý sau khi chết. (Thượng Đế và TỰ DO cũng là những định đề như vậy).

Fichte đã tiếp thu quan niệm của Kant về cái *phải là* và lấy nó làm phần trung tâm trong hệ thống của mình. Cái Tôi thuần túy THIẾT ĐỊNH thế giới bên ngoài chủ yếu như là một đấu trường cho nỗ lực luân lý (*Streben*) của nó. Mục đích của cái Tôi hữu hạn, nghĩa là của cái Tôi có một cái không-Tôi đối lập với nó, là phải khôi phục chính mình để trở lại trạng thái của cái Tôi thuần túy, để trở thành một hữu thể lý tính thuần túy, mà ý chí và hành vi của hữu thể ấy chỉ duy nhất do lý tính và luân lý quy định mà thôi. Nhưng đây là một nhiệm vụ vô tận mà nó *phải* hoàn tất, nhưng trên thực tế sẽ không bao giờ hoàn tất. Schelling đã dẹp bỏ đặc điểm này trong tư tưởng của Kant và Fichte, vì ông xếp hạng TỰ NHIÊN và NGHỆ THUẬT cao hơn nhiều so với luân lý: tự nhiên không phải đơn giản chỉ là một tiền giả định của luân lý, và sự hoàn hảo của tác phẩm nghệ thuật, cùng với sự hợp nhất giữa tính mục đích thuần lý và sức mạnh của chất liệu tự nhiên trong tài năng thiên bẩm của người nghệ sĩ, sẽ mang lại cho hệ thống triết học một kết cuộc thống nhất mà sự bất toàn về luân lý của con người không thể và không cần làm công việc này.

Quan niệm của Kant về *cái phải là* trái với hai nguyên tắc chính của Hegel: (1) Nó chứa một sự đối lập gay gắt giữa cái đang là (hay HIỆN

THỰC) và cái phải là. (2) Nó chứa một sự quy thoái vô hạn tời.

1. Hegel bác bỏ mọi yêu sách rằng thế giới, trạng thái hiện thời của thế giới, hay trạng thái hiện thời của xã hội là cái gì hoàn toàn khác với cái phải là, mà không biết rằng yêu sách ấy có làm nảy sinh một sự quy thoái vô hạn hay không.

(a) Cho dù một yêu sách như thế là đúng đi chăng nữa thì cũng không có ai ở vào vị trí đó để thực hiện nó: không có một chuẩn mực nào thuộc thế giới khác để ta có thể dựa vào đó mà khẳng định thế giới này; tiêu chuẩn để xét đoán thế giới hay một xã hội phải được tìm thấy ở bên trong thế giới và xã hội ấy, và do đó không thể là cơ sở để hoàn toàn bác bỏ thế giới và xã hội. Người có khả năng tốt nhất để thâm nhập vào xã hội của mình xét như một toàn bộ chính là triết gia, vì triết gia giữ một khoảng cách nào đó đối với nó và không chỉ tiếp cận được các xã hội và các giai đoạn lịch sử khác, mà còn tiếp cận được cấu trúc thuần lý của mọi sự việc. Nhưng triết gia chỉ xuất hiện trên sân khấu khi sự việc đã diễn ra rồi, và nhiệm vụ của triết gia chủ yếu là hồi cố (và, theo Hegel, là hòa giải).

(b) Không có một yêu sách nào như thế đã từng là đúng cả, vì không thể có một khoảng cách triệt để nào giữa lý tính (hay Ý NIỆM) và hiện thực. Hegel hòa trộn thần học (thế giới được ngự trị bởi Thiên Chúa Quan phòng), siêu hình học (thế giới nhuộm màu TƯ TƯỞNG và có thể hiểu được bằng lý tính) và sự đánh giá (thế giới là tốt). Ông không cho rằng thế giới tại bất cứ giai đoạn nào cũng đều hoàn hảo, mà cho rằng thế giới tự sửa chữa những khiếm khuyết của nó trong tiến trình vận động về phía trước, không cần đến sự phê phán hay điều chỉnh của người quan sát bên ngoài.

2. Hegel gắn *cái phải là* với quan niệm về GIỚI HẠN, CHẾ ƯỚC và TÍNH HỮU HẠN: Một sự chế ước, về căn bản, là một cái gì đó buộc phải được vượt qua, và, ngược lại, nếu một cái gì đó buộc phải được vượt qua, thì điều này hàm ý một sự chế ước hay một sự cản trở nào đó cần phải bị vượt qua. Do đó, đối với Hegel, *cái phải là* không chỉ là một cái phải là

luân lý (moral ought), mà còn là một đặc điểm của bất cứ sự quy thoái vô tận nào, chẳng hạn, sự quy thoái về lượng của các con số và của KHÔNG GIAN và THỜI GIAN. Nhưng thông thường, cái *phải là* là cái phải là luân lý và hàm ý một sự nỗ lực vô tận hướng đến cái thiện. Với tư cách ấy, Hegel có hai luận cứ phản bác chính như sau:

(a) Cái *phải là* là một nỗ lực để giải quyết sự MÂU THUẪN, ví dụ như mâu thuẫn giữa cái Tôi thuần lý và bản tính thể xác cảm tính của tôi, hay giữa lý tính và trạng thái hiện thực của thế giới. Nhưng một sự mâu thuẫn không thể được giải quyết thích đáng bằng cách dựa vào sự quy thoái vô tận. Thật là vô nghĩa khi dấn thân vào một nhiệm vụ không có điểm tận cùng, bởi vì công việc đó không bao giờ có tiến triển: cũng giống như khi ta vắn một hòn đá lên đỉnh đồi, rồi nó lại rơi xuống.

(b) Nhiệm vụ phải là nhiệm vụ vô tận, bởi lẽ hành động luân lý *đòi hỏi* một cách rất mâu thuẫn là phải có cái mà nó cố vượt qua. Giả thử như tôi hoàn toàn đè nén được các thú tính hay làm cho thế giới này hoàn toàn trở thành cái như nó phải là, thì hành động luân lý của tôi ắt sẽ không còn nữa. Kant và Fichte cố triển hạn kết quả không mong muốn này bằng cách đặt nó ở nơi vô tận. Nhưng sự mâu thuẫn vẫn còn nguyên đó.

Cả hai luận cứ phản bác này không có sức nặng mấy vì: nhiệm vụ vô tận sẽ là vô nghĩa nếu không có sự tiến triển, nhưng nhiệm vụ của Kant và Fichte không thuộc loại này, con người luôn cố gắng *cải thiện* bản thân mình (hay thế giới), cho dù không bao giờ *hoàn thiện* được nó cả. Hegel bỏ qua sự phân biệt giữa sự quy thoái tiến gần đến một giới hạn và sự quy thoái không tiến đến một giới hạn nào. Và lại, chẳng có gì phi lý khi nhắm đến một mục tiêu, mà giả như đạt tới được, thì lại làm cho hoạt động như thế trở nên bất khả. Chẳng có gì khó hiểu, chẳng hạn như luôn cải thiện kỹ năng chơi cờ, cho dù việc yêu thích chơi cờ phụ thuộc vào sự chưa hoàn hảo mà ta đang cố khắc phục và ắt sẽ không còn nữa nếu ta đạt được sự hoàn hảo. Tương tự như vậy, chẳng có gì là khó hiểu trong việc cố gắng

xóa bỏ sự nghèo đói, ngay cả khi nếu điều đó hoàn toàn thành công, người ta sẽ không nỗ lực nữa, miễn là người ta không thèm mong cho mùa màng thất bát để cho tính hào phóng có cơ hội phát huy).

Hegel (cũng như Aristoteles) thấy khó lòng chấp nhận rằng hoạt động có giá trị nhiều hơn là ở chỗ đấu tranh để đạt mục đích, còn một khi đã đạt được nó rồi, thì giá trị của nó lại giảm đi so với việc đấu tranh: những nhà leo núi thích cố gắng leo lên đỉnh núi hơn là thích ở trên đỉnh núi ấy; chúng ta thích nghiên cứu và khám phá hơn là chiêm ngắm những kết quả của chúng ta, v.v. Nhưng đối với Hegel, việc tham gia vào một trật tự xã hội đang diễn ra mang lại sự thoả mãn nhiều hơn là tiếp tục nỗ lực làm cho xã hội đó trở nên đúng đắn. Việc tham gia vào xã hội hay vào một cơ chế đã được thiết lập về nhận thức không phải là sự tĩnh tại hoàn toàn và vẫn có những sự hấp dẫn của nỗ lực đấu tranh; sở dĩ như thế vì một kết quả (chẳng hạn: ý niệm tuyệt đối) VƯỢT BỎ nhưng lại vừa bảo lưu những sự xung đột và đối lập đã dẫn đến kết quả ấy, và bởi vì hiện trạng của thế giới ngày hôm nay thường bao hàm cả những sự vận động nằm bên ngoài nó, chẳng hạn bao hàm cả các trận chiến của Caesar và Napoleon trước kia. (Caesar, Napoleon và những người theo họ không được coi như là những người phê phán từ bên ngoài đang cố gắng làm cho thế giới trở nên như cái nó phải là, mà như là những tác nhân trên diễn trình tiến về phía trước của TINH THẦN thế giới). Tuy nhiên, CÁI CHẾT là do sự mãn nguyện tinh vi đối với thế giới gây ra.

Cù Ngọc Phương dịch

Phạm trù [Đức: Kategorie; Anh: category] → xem QUY ĐỊNH (sự), (tính) [Đức: Bestimmung und Bestimmtheit; Anh: Determination and Determinateness; Thinking and Thought]

Phán đoán và Mệnh đề [Đức: Urteil und Satz; Anh: judgment and proposition]

Cần phân biệt hai từ “phán đoán” và “mệnh đề”:

1. Danh từ *Urteil* xuất phát từ động từ *urteilen* (phán đoán). Ở đây, tiếp đầu ngữ *ur-* không có nghĩa là “nguyên thủy”, mà có nghĩa giống tiếp đầu ngữ *er-* (xem HIỆN TƯỢNG), như trong *erteilen* (cho, thưởng). Vì thế, *erteilen* nguyên nghĩa là “cho, giao” và một *Urteil* là cái gì đó được mang lại hay được giao. *Urteil* sau này được giới hạn vào “phán quyết, tuyên án” pháp lý và tiếp tục là một thuật ngữ luật pháp cho đến thế kỷ 17, khi Leibniz bắt đầu ban cho nó nghĩa “phán đoán”. Wolff định nghĩa nó như là sự nối kết lô-gíc hay phân chia lô-gíc giữa hai hay nhiều KHÁI NIỆM. Do đó, *Urteil* là một thực thể lô-gíc, chứ không phải thực thể ngữ pháp, và khác với câu. Trong tiếng Đức thông thường, *Urteil*, *urteilen* và động từ tương tự là *beurteilen* (phán xét, phê bình) vẫn giữ màu sắc là đánh giá hay phán xét.

Leibniz cũng du nhập vào triết học chữ mới được tạo ra thời ông là *Urteilkraft* (quan năng hay năng lực phán đoán). Kant định nghĩa quan năng phán đoán (phân biệt với GIÁC TÍNH là quan năng của các quy tắc) là quan năng thấu gồm các sự vật vào dưới các quy tắc, tức là quan năng quyết định xem các quy tắc có được áp dụng hay không. Nếu quy tắc là sẵn có, thì phán đoán là XÁC ĐỊNH (*bestimmend*), nhưng nếu chỉ có cái đặc thù là được mang lại, và nhiệm vụ là phải tìm ra một quy tắc để áp dụng cho nó, thì phán đoán là PHẢN TƯ (*reflektierend*). Kant xem năng lực phán đoán là cốt yếu cho việc đánh giá các tác phẩm NGHỆ THUẬT, đòi hỏi năng lực phán đoán THẨM MỸ (*ästhetische*), và đối với các sinh thể hữu cơ thì đòi hỏi phải có năng lực phán đoán mục đích luận (*teleologische*).

Các phán đoán mệnh đề được các học giả và Kant phân loại như sau:

(a) Về *lượng*, gồm phán đoán PHỔ BIẾN (“mọi người đều thông thái”); phán đoán ĐẶC THÙ (“một số người thì thông thái”); phán đoán CÁ BIỆT (“Socrates thì thông thái”).

(b) Về *chất*, các phán đoán là khẳng định, phủ định và vô hạn (*unendlich*) hay bất định, hạn định (*limitative*). Theo Kant, một phán đoán vô hạn là phán đoán khẳng định về hình thức, nhưng phủ định về nghĩa, chẳng hạn “Thượng Đế là bất tử (hay không-chết) tương phản với “Thượng Đế không khả tử”. Hegel đưa ra một nhận định khác: chủ từ của một phán đoán phủ định, chẳng hạn “Hoa hồng này thì không đỏ”, có phẩm tính nào đó thuộc về cùng dãy phẩm tính giống như phẩm tính đã bị phủ nhận: hoa hồng có *màu* khác, như màu vàng chẳng hạn. Chủ từ của một phán đoán vô tận (phủ định), chẳng hạn “tinh thần thì không đỏ” không có phẩm tính nào nằm trong dãy phẩm tính đã bị phủ định cả: tinh thần không có màu [nên không thể gán màu cho nó]. Ở đây Hegel đi đến quan niệm gần gũi với quan niệm của Gilbert Ryle về sự sai lầm phạm trù (“category mistake”).

(c) Về *tương quan*, chúng là nhất quyết (A là B), giả thiết (Nếu A, thì B) và phân đôi (A là B hoặc C).

(d) Về *tình thái*, chúng là nghi vấn (có thể A là B), xác định (A là B), và tất nhiên (A nhất định là B).

Kant rút ra các phạm trù của ông từ các hình thức phán đoán trên (chẳng hạn, ông rút ra phạm trù cơ sở hay TÍNH NHÂN QUẢ từ phán đoán giả thiết), đây là một phương cách mà Hegel thường phê phán. Kant cũng phân loại phán đoán thành phân tích hoặc tổng hợp, nhưng Hegel ít quan tâm đến sự phân biệt này. (Ông nói nhiều hơn về phương pháp phân tích và tổng hợp của NHẬN THỨC, nhưng quan hệ giữa phân biệt này với phân biệt giữa phán đoán phân tích và phán đoán tổng hợp là rất ít).

2. *Satz* xuất phát từ động từ *setzen* (đặt ngòi, để, đặt, THIẾT ĐỊNH, v.v.), vì thế *Satz* có nghĩa là cái gì được đặt xuống hay được lập ra. Nó có

nhiều nghĩa khác (chẳng hạn, “cặn, bã”), nhưng nghĩa thông thường của nó, trong triết học và trong cách dùng hàng ngày, là “câu, mệnh đề”. Trong khi một *phán đoán* gồm các khái niệm, thì một câu gồm các từ: nó chính là phán đoán được diễn đạt bằng các từ. Nhưng nó thường gần gũi với nghĩa “mệnh đề” (Anh: “proposition”) hơn là với nghĩa “câu” (Anh: “sentence”): chẳng hạn, những gì ta gọi là “LUẬT” (loại trừ) “MÂU THUẤN” hay “nguyên tắc” (loại trừ) mâu thuẫn, thì trong tiếng Đức, được gọi là *Satz* về (loại trừ) mâu thuẫn. Hegel rút ra một sự phân biệt giữa mệnh đề (*Satz*) và phán đoán (*Urteil*) dựa vào nội dung của chúng: Một phán đoán có một chủ từ và một vị từ; chủ từ phải hoặc là cá biệt/đơn nhất (ví dụ Socrates) hoặc đặc thù (ví dụ “Một số người Hy Lạp”); nếu chủ từ là cá biệt/đơn nhất, thì vị từ phải hoặc là đặc thù (ví dụ “người Hy Lạp”) hoặc phổ biến (ví dụ “con người”), trong khi nếu chủ từ là đặc thù, thì vị từ là phổ biến. Điều này gợi ra hai lý do tại sao mệnh đề có thể không phải là một phán đoán:

(a) Vị từ có thể thuộc cùng loại lô-gíc với chủ từ. *KHLG* đưa ra một trường hợp trong đó vị từ, cũng như chủ từ, là cá biệt: “Aristoteles mất lúc 72 tuổi, vào năm thứ 4 của [lịch] Olympiad 115”. Vì không rõ rằng ở đây vị từ là cá biệt (có thể những người khác cũng mất lúc 72 tuổi cùng năm ấy), một trường hợp hay hơn là phát biểu về sự ĐỒNG NHẤT, chẳng hạn “Cicero là Tully”, “TỒN TẠI là hư vô”, hay “Thượng Đế là tồn tại”.

(b) Chủ từ không thực sự tách biệt khỏi vị từ: chẳng hạn trong “cái TUYỆT ĐỐI/Thượng Đế là tồn tại/vĩnh hằng”, ta không biết Thượng Đế/cái tuyệt đối là gì nếu tách khỏi vị từ được gán cho chủ từ (*BKT I*, §31). Ngược lại, ta biết Aristoteles là ai mà không cần biết ông mất khi nào, và có lẽ biết cả Socrates là ai mà không cần biết ông là người Hy Lạp (nhưng chắc chắn ta sẽ không biết gì nếu không biết ông là người).

Hegel thêm vào tiêu chuẩn thứ ba vốn phụ thuộc vào nghĩa “đánh giá” của chữ *Urteil* (phán đoán):

(c) Một phán đoán, khác với một mệnh đề, hàm ý sự không chắc chắn nào đó sẽ được giải quyết bằng cách viện đến một bằng chứng: “Bạn của bạn đã mất” là một *phán đoán* chỉ khi có sự hoài nghi không biết người ấy mất thật hay chỉ đang hôn mê.

Những tiêu chuẩn này không trùng khít với nhau và sự áp dụng của chúng là không chắc chắn.

Hegel chấp nhận quan niệm thông thường rằng *Urteil* và *urteilen* xuất phát từ tiếp đầu ngữ *ur-* (nguyên thủy) và động từ *teilen* (phân chia), vì thế có nghĩa là một sự “phân chia nguyên thủy”. Hölderlin, trong bản văn *Judgment and Being [Phán đoán và Tồn tại]* (1795), đã lập luận rằng *Urteil* là “sự phân chia nguyên thủy giữa ĐỐI TƯỢNG và CHỦ THỂ vốn đã thống nhất sâu xa nhất trong TRỰC QUAN trí tuệ... “Tôi là Tôi” là minh họa vừa vặn nhất cho khái niệm này”. Với Hegel, phán đoán là sự phân chia nguyên thủy hay “sự phân hóa” của KHÁI NIỆM thành “những mô-men” của nó là tính phổ biến, tính đặc thù và tính cá biệt. Điều này có một số hàm ý sau:

(a) Hegel bác bỏ quan niệm chính thống rằng phán đoán chứa đựng sự nối kết các khái niệm.

(b) Giống như khái niệm không đơn giản là một thực thể lô-gíc trừu tượng, mà thấm đẫm trong tinh thần (con người) và trong thế giới, nên các hình thức phán đoán có một “ý nghĩa khách quan” (*Bedeutung*): chẳng hạn, sự phát triển của một cái cây từ hạt mầm của nó là một phán đoán, và mọi sự vật HỮU HẠN, do sự không trùng khít giữa khái niệm và thực tại của chúng, đều là một phán đoán. (Ở đây, Hegel đang nghĩ về “câu” hay phán đoán về cái chết mà mọi vật hữu hạn đều phải tiêu vong).

(c) Bốn loại phán đoán, dù chúng nảy sinh từ sự phân chia khái niệm, lần lượt là những phương cách ngày càng đầy đủ hơn để khôi phục tính thống nhất của khái niệm. Mỗi loại có ba tiểu loại:

i) Các phán đoán của TỒN TẠI ĐƯỢC QUY ĐỊNH, tức phán đoán khẳng định, phủ định và vô hạn, vị từ là một phẩm tính bất tất.

ii) Các phán đoán của sự PHÂN TỬ là phán đoán cá biệt, phán đoán đặc thù và phán đoán phổ biến.

iii) Các phán đoán của sự TẮT YẾU (nhất thiết, giả thiết và phân đôi), vị từ là một đặc điểm bản chất đối với chủ từ.

iv) Các phán đoán của khái niệm (xác định, nghi vấn và tất nhiên (tức tất yếu)) đưa ra phán đoán chủ từ là tốt hoặc xấu, tức phù hợp hoặc không phù hợp với khái niệm của nó. Phán đoán tất nhiên gán một vị từ dựa trên cơ sở của một lý do được chứa đựng trong chính chủ từ và vì thế tiến sát đến [phần] SUY LUẬN, mà Hegel sẽ chuyển sang. (Ba loại suy luận chính và ba sự phân chia nhỏ của chúng tương ứng với ba loại phán đoán đầu. Nhưng không có suy luận của khái niệm, có lẽ vì Hegel đã không thể xử lý suy luận tình thái và vì *Schluss* (suy luận) không có nghĩa đánh giá như *Urteil*.)

(d) Hegel lấy cái “là”, chẳng hạn trong “Socrates là thông thái”, để xác quyết sự đồng nhất của chủ thể và vị từ, và để ngụ ý “cái cá biệt là cái phổ biến”. Yêu sách này là “một chiều”, vì thế đòi hỏi một phán đoán phủ định bù đắp lại: “Cái cá biệt không phải là cái phổ biến”. Hegel đã nhầm lẫn *hình thức* lô-gíc của một phán đoán (tức “C là P”) với một mệnh đề mà nó bao hàm. Nhưng niềm tin của ông rằng cái “là” là cái một của sự đồng nhất cũng nảy sinh từ học thuyết của ông rằng phán đoán nỗ lực khôi phục sự đồng nhất của khái niệm.

Hegel cho rằng phán đoán (*Urteil*) và mệnh đề (*Satz*) là không thích hợp trong các học thuyết TỬ BIỆN, vì hai lý do: (1) Trong một mệnh đề như “Thượng Đế là vĩnh hằng”, chủ từ hoàn toàn được giải thích bằng vị từ, và vì thế là thừa thãi. (2) Một mệnh đề hay phán đoán là “một chiều”, “phiến diện”: nó chỉ có thể nói, chẳng hạn “tồn tại là hư vô” hay “tồn tại

không là hư vô”, chứ không thể biểu đạt sự đồng nhất-trong-sự khác biệt của tồn tại và hư vô. Điều này phản ánh một phần việc Hegel phụ thuộc vào Lô-gíc học truyền thống, vốn, như ông nghĩ, không thể đối xử thỏa đáng đối với các câu của *chính* ông (hay cho phần nhiều cách nói phi triết học và phi triết học Hegel). Nhưng nó cũng nảy sinh từ việc ông tin rằng phán đoán chứa đựng một sự phân chia bản chất, vốn xung đột với CHÂN LÝ tối hậu về (hay “của”) vũ trụ.

Hoàng Phú Phương dịch

Phân loại/Phân chia (sự) [Đức: Einteilung; Anh: classification/division]

Quan tâm của Hegel đến sự phân chia hay phân loại gồm hai phương diện. Thứ nhất, là những phương thức để ta tập hợp những cá thể, chẳng hạn cây cối và thú vật, thành những *loài*, và những loài này, đến lượt chúng, thành những *giống* hay *chi* rộng hơn. Quan tâm đến phương thức này đã bắt đầu với Plato và nhất là Aristoteles, mà bản thân Aristoteles cũng là nhà sinh vật học xuất sắc và là tác giả của nhiều ý tưởng của chúng ta liên quan đến loài, giống và sự phân loại nói chung. Thứ hai, các triết gia Đức, nhất là Kant, quan tâm đến việc tư tưởng và công trình của họ không thể được tiến hành một cách tùy hứng từ chủ đề này sang chủ đề khác, mà ngược lại, phải tạo ra một hệ thống được khớp nối cẩn thận. Đặc biệt, Hegel nhấn mạnh rằng triết học phải có tính hệ thống, và một hệ quả của điều này là các tác phẩm của ông thường thoạt đầu nêu một khái niệm chung về chủ đề, rồi phân chia chủ đề này thành ba thành tố, và mỗi thành tố lại phân thành ba tiểu thành tố và cứ thế cho đến khi chủ đề được tát cạn hết theo những mục đích của ông. Các nguyên tắc của những sự phân chia nối tiếp nhau này và của cấu trúc nảy sinh từ đó là cực kỳ quan trọng đối với Hegel và khiến ông quan tâm suốt đời.

Chữ tiếng Đức bản địa cho sự phân loại hay phân chia là *Einteilung* (trong khi từ Đức gốc La-tinh là *Klassifikation* hay *Klassifizierung*), từ động từ *einteilen* (phân chia, phân loại). Từ này thường được Hegel dùng để chỉ loại hình phân loại sinh vật học lẫn những loại hình phân loại thường nghiệm khác, và cả sự phân chia một khái niệm trong triết học. Việc phân loại gồm 3 điều: 1) một giống/chi (*Gattung*/Anh: *genus*) hay khái niệm chung sẽ phải được phân chia - chẳng hạn *thú vật*; (2) một nguyên tắc phân loại (*Enteilungsgrund*) - chẳng hạn, nơi cư trú thông thường của thú vật là trên cạn, dưới nước hoặc trong không trung; và (3) các thành viên của sự phân loại (*Enteilungsglied, Enteilungsglieder*) nảy sinh từ việc áp dụng nguyên tắc phân loại cho giống - chẳng hạn, thú vật trên cạn, chim, cá. Những giống được phân chia nhỏ hơn thường được gọi là “loài” (*Art, Arten*/Anh: *species*). Nhưng giống và loài là những thuật ngữ tương đối: một lớp (class) được xem như một giống trong quan hệ với những loài thấp hơn nó, nhưng lại được xem như một loài trong quan hệ với lớp rộng hơn nó, cùng với những loài đồng đẳng khác, là một sự phân chia nhỏ hơn. (Tiếng Đức, giống như tiếng Anh, có nhiều thuật ngữ để chỉ giống và loài, nhưng chữ *Gattung* và *Art* là thường được Hegel sử dụng nhất). Đặc điểm dị biệt hóa loài này với loài khác thuộc cùng một giống là “sự khác biệt về loài” (*Artunterschied*) nhưng đặc điểm này thường được gọi là một *Merkmal*, tức một đặc điểm hay đặc tính phân biệt. Theo truyền thống, định nghĩa về một loài vừa biểu thị giống mà nó thuộc về, vừa biểu thị sự khác biệt về loài của riêng nó: chẳng hạn cá là thuộc giống sinh vật nhưng thuộc loài sống dưới nước.

Hegel bàn về sự phân loại này ở nhiều chỗ, nhưng rõ nhất là trong *KHLG*, trong mục “Phán đoán phân đôi” và mục “NHẬN THỨC (*Erkennen*) tổng hợp”. Những vấn đề khiến ông bận tâm là: sự phân loại có thể được tiến hành theo một trong hai cách. Cách thứ nhất, ta có thể tiến hành một cách thường nghiệm hay *hậu nghiệm*: khảo sát những đặc điểm của cái cá biệt này rồi đến cái cá biệt khác, rồi từ sự quan sát quy nạp thành những loài tập hợp những cái cá biệt ấy, và cuối cùng xếp các nhóm loài ấy

lại thành một giống cao hơn. Hoặc cách thứ hai, ta có thể tiến hành một cách *tiên nghiệm* theo hướng ngược lại: bắt đầu bằng một khái niệm về giống, phân chia nó thành những loài bằng một nguyên tắc phân loại nào đó, rồi đặt những cái cá biệt nào mà ta thấy phù hợp vào trong sơ đồ phân loại của ta. Hegel nhìn thấy các khó khăn trong cả hai phương cách. Nếu tiến hành một cách *hậu nghiệm* thuần túy, ta sẽ đánh đồng sự quan sát của ta về những cái cá biệt bị hư hại hay có khiếm khuyết với sự quan sát về những cái lành lặn, vì thế ta có thể kết luận sai lầm rằng ngựa không phải là một loài bốn chân, vì không phải mọi con ngựa đều có bốn chân. (mọi “hình tròn” mà ta gặp [trong thực tế] còn ít phù hợp hơn với định nghĩa 15 của Euclid: “Cho một đoạn thẳng, dùng đoạn thẳng ấy làm bán kính, có thể vẽ một [đường tròn](#) với [tâm](#) tại điểm đã cho”). Hoặc ta có thể quan sát thấy rằng mọi con người, tương phản với những sinh vật khác, đều có dái tai. (Hegel gán phát biểu này cho J. F. Blumenbach). Điều gì ngăn không cho ta xem đặc điểm vụn vặt ấy [tức có dái tai], chứ không phải đặc điểm bản chất hơn nào đó chẳng hạn việc có tư duy, là sự khác biệt về loài cho con người?

Ngược lại, nếu tiến hành một cách *tiên nghiệm*, thì một lần nữa ta có thể chọn phải một nguyên tắc phân loại (như việc có dái tai chẳng hạn) vốn không bản chất đối với chủ đề. Hơn nữa, phương thức tiến hành sẽ là thường nghiệm trong chừng mực nguyên tắc phân loại ta đã chọn không bị quy định bởi giống mà ta đang phân chia: chỉ *giống* thú vật đơn thuần, không cho ta biết phải phân chia nó thành loài sống dưới nước và không sống dưới nước, hay có xương sống và không có xương sống.

Phản ứng của Hegel trước những khó khăn này là: lối tiếp cận của ta cho sự phân loại sinh học không thể thuần túy thường nghiệm cũng không thể thuần túy *tiên nghiệm*. Để đảm bảo điều ấy, những phân loại của ta phải tương ứng càng nhiều càng tốt với những bản tính bản chất của chủ đề, ta phải đặt cơ sở cho chúng trên những phương cách mà những cái cá biệt tự tập hợp lại thành loài và *tự* phân biệt chúng với những cái cá biệt thuộc loài khác, tức là những cơ quan sinh dục mà các thành viên của cùng một loài

dùng để sinh sản, và những vũ khí tấn công và phòng vệ (như răng và móng vuốt) của chúng để chống lại những loài khác.

Nguyên tắc chung của ông ở đây là những thực thể, hoặc cá biệt hoặc loài, tự xác định mình bằng việc xung đột với các thực thể khác. Nhưng ông không đi theo nguyên tắc này một cách bất biến: dù ông tin rằng các nhà nước chính trị cá biệt tự xác định mình thông qua việc xung đột với các nhà nước khác, ông không có ý nói rằng các loại hình nhà nước (chẳng hạn, nền quân chủ, chế độ quý tộc và nền dân chủ) tự xác định mình thông qua sự xung đột lẫn nhau; những loại hình nhà nước khác về mặt lịch sử thường thành công hơn loại hình nhà nước đương thời, và kể cả khi chúng là những loại hình đương thời, một nhà nước cũng có vẻ gây chiến với những nhà nước cùng loại hình hơn là với nhà nước thuộc loại hình khác. Việc phân loại các nhà nước, theo Hegel, phải tiến hành vừa thường nghiệm vừa *tiên nghiệm*. Sự phân chia thành chế độ dân chủ, chế độ quý tộc và chế độ quân chủ, dù không thể thiếu được, không được làm mờ đi sự hiện hữu của những phiên bản thoái hóa của những “hình thức thuần túy” ấy (chẳng hạn “chính quyền quần chúng” hay “chế độ mị dân” (ochlocracy) là một lệch lạc của nền dân chủ) hoặc của những hình thức chuyển tiếp sớm hơn: chế độ chuyên chế phương Đông và nền quân chủ phong kiến cùng chia sẻ chung với nền quân chủ lập hiến đích thực cái đặc điểm trừu tượng là “ý chí của một cá nhân đứng đầu nhà nước”, nhưng khác với nó ở những phương diện bản chất.

Sự phân chia trong những tác phẩm của Hegel được cố ý tiến hành tối đa theo cách không-thường-nghiệm, theo cả nghĩa rằng chí ít thì những phác họa rộng về sự phân chia được đặt cơ sở không phải trên sự quan sát thường nghiệm về chủ đề, mà dựa trên những phân chia tiên nghiệm của Lô-gíc học, vừa theo nghĩa rằng phương cách phân chia một KHÁI NIỆM chung về giống hay tổng loài (a generic concept) là được quy định bởi chính khái niệm ấy. Một cách để ông nỗ lực đạt đến điều này là lập luận rằng khái niệm PHỔ BIẾN khi phải được phân chia thì tự nó đã là một

trong những sự phân chia nhỏ hơn của nó, rằng nó vừa có tính giống vừa có tính loài. Ý tưởng này bắt nguồn từ Aristoteles, theo đó, ba loại hình linh hồn: linh hồn thực vật, linh hồn động vật và linh hồn con người, là không đồng đẳng, nhưng tạo thành một chuỗi đi từ linh hồn thực vật phổ biến, vốn chỉ có năng lực dinh dưỡng và sinh sản có chung đối với mọi loại linh hồn, đến linh hồn động vật, được xác định nhiều hơn bởi có thêm năng lực tri giác, và cuối cùng đến linh hồn con người, ngoài hai năng lực kia lại có thêm năng lực tư duy: linh hồn thực vật vì thế vừa là một loại linh hồn phổ biến, chứa đựng yếu tố chung cao nhất của mọi loại linh hồn, vừa là một loại linh hồn đặc thù.

Hegel tổng quát hóa ý tưởng này bằng cách lập luận rằng chính khái niệm về một cái phổ biến đã mặc nhiên chứa đựng những khái niệm về một cái ĐẶC THÙ và một cái CÁ BIỆT - vì, chẳng hạn, một khái niệm phổ biến là một loại hình đặc thù của khái niệm, đồng đẳng với khái niệm đặc thù và cá biệt - vì thế cái phổ biến *vừa là một giống (Gattung/Anh: genus) vừa là một trong ba loài (Art/Anh: species)* mà cái phổ biến có tính giống hay tính tổng loài đã tự “đặc thù hóa” ra. Điều này giải thích phần nào lý do tại sao những phân chia của Hegel (không như những phân đôi của Plato) thường là BỘ BA, tại sao mỗi hạn từ của sự phân chia lại cao hơn hạn từ đi trước nó, và tại sao nhan đề của mỗi mục trong một tác phẩm lại thường là nhan đề của tiểu mục đầu tiên của nó (chẳng hạn TỒN TẠI). Ông hi vọng bằng cách này sẽ chỉ ra rằng một khái niệm có tính giống hay tổng loài sẽ PHÁT TRIỂN hay tự đặc thù hóa thành công mà không cần du nhập một nguyên tắc phân loại từ bên ngoài nào hết. Sự phát triển của khái niệm trong Lô-gíc học là phi-thời-gian hay phi-lịch-sử, nhưng ông thường minh họa nó bằng những ví dụ trong thời gian, chẳng hạn về một cái cây phát triển từ một hạt mầm được quan niệm như phổ biến hay vô-quy-định. Còn về các thực thể phát triển qua lịch sử, Hegel tin rằng chúng phát triển từ những hình thức “phổ biến”, đơn giản hơn thành những hình thức cụ thể hơn. Các thể chế chính trị được dị biệt hóa và chỉ được thể hiện trong thế giới hiện đại; các thể chế chính trị của người Hy Lạp thì đơn giản và phổ

biến (THPQ, §279A). Sự tự đặc thù hóa của cái phổ biến vì thế có sự áp dụng vào lịch sử cũng như vào hệ thống của Hegel.

Hoàng Phú Phương dịch

Phản tư/Phản chiếu/Phản tỉnh (sự) [Đức: Reflexion; Anh: reflection]

Trong tiếng La-tinh, *reflectere* và *reflexio* có nghĩa là “quay ngược lại” và “hướng về lại”. *Animum reflectere*, nghĩa đen là “hướng về tâm trí”, ban đầu có nghĩa “hướng tâm trí của ta hay của người khác ra khỏi, can ngăn (trước một hướng hành động)”, nhưng về sau lại có nghĩa “xoay tư tưởng của ta đến, suy nghĩ lại về một điều gì đó”. Ở thế kỷ XVI và XVII, các chữ này sinh ra động từ *reflektieren* (“phản tư”) và danh từ *Reflexion* trong tiếng Đức. Các chữ này có ba nghĩa chính, có được từ các nguồn gốc La-tinh của chúng trong thời Trung đại:

(1) Hướng về lại hay phản chiếu, chẳng hạn âm thanh, sức nóng, và nhất là ánh sáng; do đó phản chiếu hay chiếu rọi một đối tượng bằng cách phản chiếu các sóng ánh sáng từ nó. Danh từ *Reflexion* vừa là một tiến trình phản chiếu vừa là sản phẩm của nó, tức một hình ảnh được phản chiếu.

(2) Phản tư về, xem xét lại về một vấn đề. Theo nghĩa này, những từ gần tương đương là *nachdenken* (“nghĩ lại, nghĩ về, phản tư”) và *überlegen, Überlegung* (“suy xét, sự suy xét”).

(3) Hướng những tư tưởng hay sự chú ý của ai đó từ các đối tượng về lại chính mình, để phản tư về chính mình. Ở Locke và Leibniz, “sự phản tư” là sự tri giác về chính mình hay sự chú ý đến điều gì ở “trong ta”.

(Hegel thường sử dụng *Reflexion* và *reflektieren* trong sự gắn liền với các MỐI QUAN HỆ: chẳng hạn như tự-ĐỒNG-NHẤT là “quan hệ (*Beziehung*) với chính mình, không như là quan hệ TRỰC TIẾP, mà như là

quan hệ đã được phản tư” (BKT I, §115). Nhưng ông không có từ nào dành cho, và chỉ có một khái niệm sơ khai về, một quan hệ có tính phản tư (*reflexiv*), một từ ngữ (*riflessivität*) được G. Vailati sử dụng lần đầu vào năm 1891).

Trong PPLTTT, A 206 và tiếp, B 316 và tiếp, Kant phân biệt *Überlegung* hay *Reflexion* siêu nghiệm và *Überlegung* hay *Reflexion* lô-gíc. Sự phản tư lô-gíc là một sự so sánh (*Vergleichung*) các khái niệm để xem phải chăng chúng là đồng nhất hay dị biệt, nhất trí hay đối lập, là cái bị quy định (chất liệu) hay cái quy định (mô thức), phải chăng một cái gì đó là bên trong (được bao hàm bên trong theo cách phân tích) hay bên ngoài (được thêm vào theo cách tổng hợp) đối với chúng. Sự phản tư siêu nghiệm cũng hỏi những câu hỏi tương tự, nhưng nhằm vào nguồn gốc của các khái niệm trong nhận thức của chúng ta. Kant cho rằng Leibniz đã không biết tới sự phản tư siêu nghiệm về các điều kiện cảm tính khi áp dụng các khái niệm và do đó không chống đỡ nổi “*tính nước đôi*” (“*Amphibolie*”) của các khái niệm phản tư (*Reflexionsbegriffe*), chẳng hạn, Leibniz cho rằng nếu hai khái niệm chính xác là như nhau, chúng có thể được minh họa chỉ bằng một thực thể (“sự đồng nhất bất khả phân biệt”). Điều này chính là một sự chuyển trao bất hợp pháp các khái niệm về đồng nhất và dị biệt từ sự áp dụng cho các khái niệm của chúng sang cho các hiện tượng cảm tính. Các khái niệm về đồng nhất và dị biệt, nhất trí và đối lập, BÊN TRONG và BÊN NGOÀI, và chất liệu và mô thức, tức các khái niệm có thể áp dụng cho các khái niệm khác về phương diện các nguồn gốc “trí tuệ” của chúng, là những “*khái niệm phản tư*” (*Reflexionsbegriffe*). Điều này ảnh hưởng đến phần chính thứ hai của Lô-gíc học của Hegel, về BẢN CHẤT và các QUY ĐỊNH của sự phản tư (*Reflexionsbestimmungen*) phái sinh từ nó, bao gồm đồng nhất và DỊ BIỆT, MÂU THUẤN, bên trong và bên ngoài, và hình thức và chất liệu.

Trong PPNLPĐ, Kant du nhập “NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN phản tư (*reflektierende*): nó tìm kiếm một cái PHỔ BIẾN để áp dụng vào một cái

ĐẶC THÙ được cho, trong khi “năng lực phán đoán xác định” tìm kiếm một cái đặc thù để thu gom vào dưới một quy tắc hay cái phổ biến đã có. *Reflexion* cũng giữ một vai trò trong Fichte. Cái Tôi có hai động lực vừa tiền giả định vừa đấu tranh lẫn nhau: một động lực có tính thực hành để “làm đầy cái vô hạn” và một động lực để “phản tư về chính mình”. Mỗi một động lực này giới hạn cái kia và sự tương tác xung đột lẫn nhau giữa chúng sinh ra xúc cảm về sự tất yếu hay sự cưỡng bách đi kèm các biểu tượng về thế giới giả định bên ngoài, tương phản với các tưởng tượng của ta. Fichte xem sự phản tư về chính mình dựa vào sự phản chiếu của ánh sáng: khuynh hướng có tính phản tư được phản chiếu/phản tư trở lại điểm mà tại đó động lực có tính thực hành bị giới hạn.

Trong các tác phẩm thời kỳ đầu, đặc biệt là cuốn *KBFS [Sự dị biệt giữa hệ thống của Fichte và của Schelling về triết học]* và cuốn *TVB [Tin và Biết]*, Hegel đề cập nhiều đến *Reflektion* như một phương pháp của triết học và đến *Reflektionsphilosophie* (“*triết học phản tư*”), mà theo ông, đã đạt đến đỉnh cao của nó trong tư tưởng của Kant, Jacobi và Fichte. Các đặc điểm của *Reflektion* là (1) nó không đơn giản chấp nhận những gì “được cho” và những lối nhìn không có tính phản tư về chúng, trái lại, phải phản tư về chúng; (2) nó RÚT RA từ chúng các cặp tương phản của các khái niệm tổng quát, hay những mặt ĐỐI LẬP, và cố giữ chúng tách rời nhau: chẳng hạn giữa lòng tin và lý tính, hữu hạn và vô hạn, chủ thể và khách thể; và (3) do đó, nó quan niệm về chính mình hay về CHỦ THỂ phản tư là tách biệt và ở bên ngoài (các) đối tượng được phản tư. Theo nghĩa này, *Reflexion* có họ hàng thân thuộc với GIÁC TÍNH, và được đối lập với, chẳng hạn, TRỰC QUAN, ĐỨC TIN và sự TU BIỆN. Nó không thể đối xử đúng mực đối với cái TUYỆT ĐỐI, vì nó tự khép mình vào các hình thức HỮU HẠN của NHẬN THỨC: nó áp đặt những sự giới hạn (*Beschränkungen*) lên trên cái tuyệt đối, bằng cách khẳng định rằng, chẳng hạn, cái tuyệt đối là VÔ HẠN chứ không phải hữu hạn. Hegel thường quy *Reflexion* thuộc loại này là “*Phản tư BÊN NGOÀI (äussere hay äusserliche Reflexion)*”.

Nhưng *Reflexion*, theo Hegel, không phải là một điều hoàn toàn xấu:

1. Sự phản tư không mang tính triết học là một đặc điểm không tránh khỏi của sự tiến bộ của con người. Lấy ví dụ, chính là nhờ sự phản tư về các XÚC CẢM của tôi và việc tôi giữ khoảng cách với chúng mà tôi giải thoát cái Tôi hay cái tự ngã của tôi khỏi các trạng thái cơ thể và tâm lý và trở nên TỰ-Ý-THỨC. Bằng sự phản tư về những ham muốn hay những động lực, tôi mang trật tự đến cho chúng, tách mình ra khỏi một số trong chúng, và lấy quyết định hợp lý hơn là chỉ đáp ứng cho một thôi thúc trực tiếp. Một cách đặc trưng, *Reflexion* bao hàm việc vượt ra khỏi hay siêu vượt lên khỏi đối tượng của sự phản tư, không chỉ theo nghĩa là tôi đi từ ham muốn này đến ham muốn khác, mà là tôi rút lui, hay được phản chiếu (giống như ánh sáng), vào chính tôi, để rồi từ đó nhìn tình huống của tôi từ một điểm ưu thế đã được nâng cao hơn nhiều. (Hegel tin rằng, nền tảng cho điều này đã được đặt ra từ thời thơ ấu, khi các ham muốn của ta bị vỡ mộng hay bị ngăn chặn, đến mức ta (được) phản tư trở lại vào trong chính mình).

2. *Reflexionsphilosophie* (triết học phản tư) không chỉ đơn giản bị bác bỏ để ủng hộ một sự quay trở về lòng tin hay sự trực quan trực tiếp: nó là một giai đoạn không thể bỏ qua cả trong lịch sử của VĂN HÓA/GIÁO DỤC lẫn trong tư tưởng triết học. Biện pháp khắc phục là phải phản tư xa hơn, chẳng hạn, về các sự đối lập mà nó dựng lên và nỗ lực vượt qua chúng.

3. *Reflexion* không chỉ là một hoạt động bên ngoài được chúng ta áp dụng cho các sự vật và các khái niệm: giống như giác tính, nó vốn nội tại trong bản thân các sự vật và các khái niệm. *Reflexion* của ta trở nên đầy đủ hơn trong chừng mực nó tương ứng với *Reflexion của* đối tượng của ta. Nhưng thậm chí *Reflexion* bên ngoài là một giai đoạn của *Reflexion* bên trong của bản thân các đối tượng, vì chính bản thân ta và các hoạt động của ta cũng là một giai đoạn của cái TUYỆT ĐỐI.

Trong Lô-gíc học, và nhất là trong Khoa học Lô-gíc, Hegel giải thích chi tiết điểm thứ 3 này dựa vào nối kết giữa sự phản xạ của ánh sáng và sự phản tư của tinh thần về một ĐỐI TƯỢNG. Khi một tia sáng đập vào một bề mặt, nó không còn mang tính trực tiếp nữa, mà là được phản chiếu. Cũng tương tự, khi ta phản tư về một đối tượng, ta không còn để mặc nó giống như nó vốn là hay để nó đơn giản cứ tiến lên qua những chất và lượng khác nhau của nó: ta xem nó như là *ÁNH TƯỢNG (Schein)* của một bản chất nằm bên dưới (*BKT I, §112A*). Theo đó *Reflexion* được liên kết với bản chất, và với *Schein (en)* [các ánh hiện] của nó, với tính nước đôi song hành với tính nước đôi của *Reflexion*: (a) “(sự) chói sáng/(sự) ánh hiện”; (b) “ảo tượng, vẻ ngoài, bề ngoài; có vẻ như, v.v.”. Do đó trong Khoa học Lô-gíc, *Reflexion* có ba giai đoạn:

1. *Reflexion* ĐANG THIẾT ĐỊNH, qua đó, bản chất ánh hiện và thiết định một *Schein* [ánh tượng]. Bản chất làm điều này bởi vì nó TIỀN GIẢ ĐỊNH cái nó thiết định: nó chỉ là một bản chất nhờ việc thiết định một *Schein*, cũng như *Schein* chỉ là *Schein* nhờ đang được thiết định bởi một bản chất. Vậy nên, bản chất được phản tư vào chính mình bằng tiến trình của *Reflexion*, cũng giống như nó được phản tư ra bên ngoài thành *Schein*. Do đó *Reflexion* là “sự vận động của hư vô đến hư vô, vì thế, là sự PHỦ ĐỊNH đến cùng với chính nó”: nó *cấu thành* các mục mà nó quan hệ. Học thuyết này phụ thuộc vào quan niệm của Hegel (phát sinh từ *Farbenlehre (Học thuyết về màu sắc)*, 1810 của Goethe) rằng ánh sáng tự biểu lộ chính mình như là ánh sáng, và do đó, nó trở thành ánh sáng đúng nghĩa, chỉ khi nó bắt gặp một RANH GIỚI (*Grenze*), “cái Không (*Nicht*) phải ánh sáng hay một bề mặt tối phản chiếu nó” (*BKT II, §275A*).

2. *Reflexion* bên ngoài về một đối tượng. Hegel khẳng định, chống lại Kant, rằng sự phản tư như thế phản chiếu sự phản tư nội tại của đối tượng: Nếu chúng ta đi tìm một cái phổ biến để áp dụng cho một thực thể, ta sẽ không để mặc thực thể đó như là nó vốn là trong tính TRỰC TIẾP của nó. Chỉ nhờ vào một sự thâm gồm như vậy mà thực thể trở thành một *cái đặc*

thù (và cái phổ biến trở thành một *cái phổ biến*). Tương ứng như thế, bản chất phổ biến thiết định một thực thể, và do đó làm cho nó [thực thể] thành đặc thù và biến *bản thân nó* [bản chất] thành phổ biến. Vậy nên, xem nhẹ sự đối lập của Kant giữa năng lực phán đoán “xác định” và năng lực phán đoán “phản tư”, Hegel kết luận với:

3. *Reflexion* xác định (*bestimmende*), hợp nhất của 1 và 2: sự phản tư của CHỦ THỂ về đối tượng phản chiếu hay phản ánh sự phản tư nội tại của đối tượng. Sự phản tư của chủ thể về đối tượng là nội tại đối với chủ thể, vì bản thân chủ thể là một bản chất ánh hiện ở trong sự tương tác lẫn nhau mang tính phản tư của nó với đối tượng. Sự phản tư vào trong mình của chủ thể (cái Tôi thuần túy) phản chiếu sự phản tư vào trong mình của đối tượng (bản chất), và *Schein* của chúng nằm ở giao diện (interface) chung giữa chúng. (Ở *BKT II*, §275A. Hegel so sánh sự biểu lộ của ánh sáng khi nó va chạm vào ranh giới của nó với sự đạt tới TỰ-Ý-THỨC của cái Tôi thông qua Ý THỨC của nó về một đối tượng xa lạ).

Reflexion xác định bao hàm “những sự quy định của sự phản tư” hay “những tính bản chất” (*Wesenheiten/Anh: essentialities*), tức các cặp khái niệm (đi từ đồng nhất và dị biệt đến sự tương tác của hai BẢN THỂ) có thể áp dụng cho một bản chất và các hiện tượng của nó. Giống như chủ thể và khách thể ở giai đoạn 3, các cặp như vậy ánh hiện, hay được phản tư, vào nhau và sau đó quay trở lại chính bản thân chúng: những sự đối lập chẳng hạn như “khẳng định” và “phủ định”, giống như hai cực của một nam châm, cấu thành nên nhau. Nhưng sự phản tư bên ngoài cố tách rời chúng (đặc biệt trong “các QUY LUẬT của tư duy”), và cũng thiết yếu nơi bản tính tự nhiên của chúng khiến chúng có thể được xem xét theo cách này.

Sự phản tư bên ngoài, mặc dù được tích hợp như là một giai đoạn của *Reflexion*, tiếp tục bộ xem là (a) chịu trách nhiệm về những sự phân ly không chính đáng như vậy, và (b) là bên ngoài đối với đối tượng của nó, tạo ra những bước đi mà đối tượng của nó không thể tạo ra, giống như các

CHỨNG MINH của hình học, như sự so sánh bề ngoài của các khái niệm nơi Kant hay nghiên cứu về một hình thái của ý thức dựa vào những gì ý thức không có được.

Trương Trọng Hiếu dịch

Pháp quyền/Pháp luật [Đức: Recht; Anh: right]

Tính từ *recht* có hầu hết những nghĩa của từ cùng gốc là “right” trong tiếng Anh. Nó có nghĩa nguyên thủy là “thẳng”, rồi “đúng đắn” (*richtig*/Anh: correct), và, do đó, là “hợp pháp; công chính (*gerecht*); thiện về mặt đạo đức”. (“*Die rechte Hand*”, nghĩa đen là “tay phải”, ngụ ý việc sử dụng đúng đắn). Tính từ *recht* trở thành từ số ít trung tính (*das*) *Recht*. Từ này có nghĩa: (1) một quyền hạn; (2) công lý (như trong “thực thi công lý”, “có lẽ phải về phía mình”, nhưng không theo nghĩa của một đức hạnh, vì đó sẽ là từ “công bằng”, *Gerechtigkeit*); (3) “pháp luật” như một nguyên lý, hay “pháp luật theo nghĩa tập thể” (ví dụ: “luật La Mã”, “luật quốc tế”, *Völkerrecht*), nhưng không phải là những đạo luật đặc thù (*Gesetze*/Anh: “laws”). *Recht* tương ứng với từ La-tinh *ius*, từ tiếng Pháp *droit*, tiếng Ý *diritto*, tương phản với *lex, loi, legge* (“điều luật”, *Gesetz*). Không có từ tiếng Anh duy nhất nào thỏa ứng chức năng này. *Recht* đi vào trong nhiều từ phức hợp, nổi bật là *Staatsrecht* (“luật hiến pháp”) và *Naturrecht* (“luật tự nhiên”).

Trong triết học (chẳng hạn trong Kant và Fichte), *Recht* thường được dùng để chỉ những quy phạm và định chế pháp luật, tương phản với *Moralität* (“luân lý”) và *Sittlichkeit* (“đời sống đạo đức”). Fries phát triển ý tưởng rằng *Recht* chỉ liên quan đến hành vi bên ngoài, trong khi luân lý liên quan đến *Gesinnung* (“tâm thế”/Anh: “disposition”). Hegel thường dùng *Recht* theo nghĩa hẹp này, cả trong *DBTH*, trước quyển *THPQ*, và trong *BKT III §448* và tiếp), sau quyển *THPQ*. Nhưng, trong *THPQ*, *Recht* lại được dùng theo nghĩa rộng, bao hàm cả *Moralität* và *Sittlichkeit*, cùng với

lịch sử thế giới, đồng thời cả theo nghĩa hẹp (tương ứng với *abstraktes Recht* (“pháp quyền trừu tượng” trong *THPQ* §§34-104), gồm tư hữu, hợp đồng và sự phi pháp, và cả tội ác và sự trừng phạt). Có nhiều lý do cho điều này:

1. Với Kant và Fichte, *Sittlichkeit* tương đương với *Moralität*, và cả hai đều tương phản với *Recht*. Nhưng, việc Hegel tái định nghĩa từ *Sittlichkeit* cho thấy từ này từ nay bao trùm hầu hết những gì trước đây được bàn dưới tiêu đề của *Recht*, tức luật pháp và *Staatrecht*. (Ngay cả trong *BKT III, Rechtspflege*, “quản trị và thực thi pháp luật”, cũng thuộc tiêu đề *Sittlichkeit* hơn là *Recht* (§§ 529 và tiếp); vì thế, nó không còn đơn giản tương phản với *Recht* nữa. *Moralität* là khâu trung gian giữa *abstraktes Recht*, “pháp quyền trừu tượng” và *Sittlichkeit*, “đời sống đạo đức”: pháp quyền trừu tượng hiện thân sự tự do trong một đối tượng bên ngoài; biểu hiện phương diện khách quan của pháp quyền, và *Moralität* là phương diện chủ quan, trong khi *Sittlichkeit* kết hợp cả tính chủ quan lẫn tính khách quan. Vì thế, thật tự nhiên khi bao hàm *Moralität* dưới tiêu đề của *Recht*. Trong *BKT III* §§ 483 và tiếp, thuật ngữ “Tinh thần khách quan” bao quát cùng một lĩnh vực như *Recht* trong *THPQ*. Và còn tự nhiên hơn nữa, khi (như trong *BKT III*, chứ không phải trong *THPQ*), Tinh thần “khách quan” tương phản với Tinh thần “chủ quan” và Tinh thần “tuyệt đối”.

2. Hegel luôn ý thức rằng *Recht* có nghĩa là “quyền hạn”, đồng thời có nghĩa là “luật pháp”. Nhưng, luân lý (*Moralität*) cũng dành một số quyền hạn cho mỗi cá nhân, chẳng hạn, quyền không bị xem là phải chịu trách nhiệm, về luân lý hay pháp lý, đối với những hành động được thực hiện một cách vô ý thức. Lịch sử thế giới cũng được bao hàm trong *Recht*, một phần vì sự kiện rằng trong lịch sử thế giới, “tòa án thế giới”, “tinh thần thế giới” hành xử “quyền hạn” của nó, “quyền hạn cao hơn tất cả” đối với những “tinh thần dân tộc hữu hạn” (*Volksgeist*) (*THPQ* §340).

3. Sự tương phản giữa luân lý và pháp quyền phụ thuộc một phần vào lòng tin rằng chúng có thể xung đột với nhau, rằng những gì được luật pháp cho phép hay thậm chí đòi hỏi, cũng có thể là phản luân lý. Nhưng, theo quan niệm của Hegel, luân lý và pháp quyền kỳ cùng không thể xung đột với nhau được: việc phê phán về mặt *luân lý* đối với những thực trạng xã hội và pháp luật, nếu có, thì cũng hiếm khi là thích đáng hay có thể đứng vững về mặt thuần lý. Pháp quyền có thể không thỏa đáng đối với lương tâm luân lý của những người công dân của mình, hay có thể có khuyết tật theo những cách thức khác nữa. Nhưng, những khuyết tật này không phải do lương tâm luân lý cá nhân nhận ra, mà do việc khảo sát về sự hợp-lý-tính vốn có trong bản thân pháp quyền. Vì thế, *THPQ* có mục đích là giới hạn những yêu sách của *Moralität* và tìm cách tích hợp *Moralität* vào trong hệ thống pháp quyền.

4. Tương phản với luân lý (*Moralität*), pháp quyền trừu tượng là tương đối có tính khách quan. Nhưng, nó cũng phát triển cá nhân thành một *nhân thân tự giác*. *Recht* và *Sittlichkeit*, giống như *Moralität*, không đơn giản điều tiết hành vi bên ngoài của những cá nhân vốn đã là những con người được hình thành đầy đủ: trái lại, chúng định hình họ, qua nhiều giai đoạn, thành những con người đích thực. Vì thế, Fichte, trong *PQTN*, đã sai lầm khi cho rằng *Recht* bao hàm sự cưỡng chế, trong khi *Moralität* thì không: theo Hegel, *Recht*, không khác gì *Moralität*, cũng đòi hỏi sự phục tùng của cá nhân, và bảo vệ cá nhân bằng cách đào luyện họ cho những mục đích của nó. *Recht*, *Moralität* và *Sittlichkeit*, vì thế, là những giai đoạn của một công cuộc duy nhất.

Thuật ngữ *Naturrecht* (được Leibniz du nhập từ chữ La-tinh *ius naturale*, và tương phản với *positives Recht* / “pháp luật thực định”) xuất hiện trong nhan đề của quyển *THPQ*, cũng như của *PQTN*. Nhưng, Hegel bác bỏ quan niệm vốn thường gắn liền với thuật ngữ này, theo đó con người có một số quyền hạn và phải được cai trị bởi một số luật lệ hoàn toàn độc lập, và có thể hoàn toàn trái với những pháp luật mà họ đang tuân thủ và

với những phương thức họ đang được cai trị trong các xã hội hiện thực. Trái lại, ông tỏ ra có thiện cảm hơn với quan niệm, bắt nguồn từ Aristoteles, rằng một số nguyên lý tổng quát có thể được rút ra từ việc xem xét con người như là một thực thể xã hội, và rằng tuy các nguyên lý này phần lớn là nền tảng cho trật tự xã hội và chính trị hiện tồn, chúng cũng có thể được sử dụng cho việc thẩm định bên trong và cho việc cải thiện xã hội. Nhưng, ông phân biệt quan niệm này với *Naturrecht* nói chung. Trong *BKT III §502*, ông cho rằng *Naturrech* quy chiếu một cách hàm hồ đến hai quan niệm, liên quan đến hai nghĩa khác nhau của “tự nhiên” (*Natur*):

(a) Nếu “tự nhiên” được dùng để tương phản với “tinh thần” và “xã hội”, thì *Naturrecht* là *Recht* (“quyền hạn”) có được trong “trạng thái tự nhiên” (*Naturzustand*). Bấy giờ, xã hội dân sự và nhà nước đòi hỏi phải giới hạn sự tự do và các quyền tự nhiên của ta. Nhưng, theo ông, pháp quyền và các quyền hạn chỉ có được ở trong xã hội: “trạng thái tự nhiên là trạng thái của bạo lực và của sự phi pháp hay vô luật pháp (*Unrecht*)”.

(b) Nếu “tự nhiên” được dùng để chỉ “bản chất” của pháp quyền, thì *Naturrecht* là *Recht* đúng như nó được quy định bởi *khái niệm* về pháp quyền. Theo nghĩa này, *Naturrecht* (“pháp quyền tự nhiên”) không phải là “tự nhiên” theo nghĩa (a), và phải dựa trên cơ sở của “nhân cách hay tính nhân thân tự do”.

Lý thuyết (b) chính là lý thuyết của Hegel. Tuy nhiên, ngay cả quyền của nhân cách tự do cũng là một sản phẩm lịch sử của Đế quốc La Mã, và không được thực hiện ở mọi nơi và mọi thời, chẳng hạn, trong Hy Lạp cổ đại. Ông bác bỏ (a), không chỉ vì sự gắn kết của nó với “trạng thái tự nhiên” giả tưởng, mà còn vì nó đánh giá quá cao ý chí đặc thù của cá nhân. Tự do không phải ở chỗ tự do làm theo ý thích, mà ở chỗ là con người được phát triển một cách đầy đủ.

Trong nhà nước hiện đại, cá nhân có một số quyền hạn “trừu tượng” và “hình thức” không thể xuất nhượng (*unveräußerlich*/Anh: unalienable)

và không có thời hiệu (*unverjährbar*/Anh: imprescriptible), tức những quyền hạn tạo nên nhân cách của tôi, chẳng hạn như quyền không bị bắt làm nô lệ, quyền sở đắc và sở hữu tài sản, v.v. (THPQ §66). Những quyền hạn như thế không thể bị những người khác vi phạm. Nhưng, vì lẽ pháp quyền tự nhiên chỉ là giai đoạn thấp nhất trong ba giai đoạn của *Recht*, nên các quyền trừu tượng không được miễn trừ khỏi sự can thiệp từ các lĩnh vực cao hơn, đó là lĩnh vực của *Moralität* và *Sittlichkeit*: một con người mà mạng sống bị đe dọa trực tiếp có quyền thu đắc tài sản của người khác, và nếu người ấy lấy trộm, thì “thật sai lầm khi xem hành vi ấy như là hành vi trộm cắp thông thường” (THPQ §127A). Hegel không làm rõ phải chăng quyền trộm cắp chỉ là một quyền luân lý hay một quyền có thể (hoặc cần phải) cưỡng bách về mặt pháp lý; nhưng, theo ông, một con nợ có quyền pháp lý lẫn luân lý giữ lại một ít tài sản của chủ nợ để có thể sinh tồn (THPQ §127). Một nhà nước đang có chiến tranh có quyền đòi hỏi những công dân của mình hy sinh tính mạng và tài sản (THPQ §324). Việc biện minh cho điều này không phải ở chỗ sự hy sinh một số quyền hạn của một số cá nhân là cần thiết cho việc bảo tồn những quyền hạn của những cá nhân khác. Nhưng vì, theo Hegel, mục đích trung tâm của nhà nước không phải là bảo vệ những quyền trừu tượng (đối với tài sản, v.v.) của công dân của mình. Nhưng, do những công dân của một nhà nước cũng phải là những nhân thân (và do con người, về bản chất, là tự do), nên cũng phải có những sự giới hạn quyền của nhà nước, không cho phép vi phạm hay thu tiêu các quyền trừu tượng: chẳng hạn, nhà nước không có quyền bắt công dân làm nô lệ hay cho phép việc nô lệ hóa công dân của mình (hay bất kỳ con người nào khác).

Trong lĩnh vực pháp quyền trừu tượng, việc sở hữu các quyền không dẫn đến các nghĩa vụ, ngoại trừ nghĩa vụ phải tôn trọng quyền hạn của những người khác, trong khi đó, trong đời sống đạo đức (*Sittlichkeit*), con người chỉ có những quyền hạn (chẳng hạn trong hôn nhân) trong chừng mực có những nghĩa vụ, và ngược lại (THPQ §155).

Phát triển (sự) [Đức: Entwicklung; Anh: development]

Chữ thường để chỉ “sự phát triển” trong tiếng Đức là *Entwicklung*, xuất phát từ động từ (*sich*) (*entwirken*) (“làm sáng tỏ, triển khai, (tự) bày tỏ, tiến hóa, giải thích”, v.v.), nhưng ta cũng sử dụng chữ *Entfaltung* (“sự triển khai”). Cho tới thế kỷ XVIII, nó chủ yếu áp dụng cho hoạt động có tính lô-gíc của việc khai triển hay giải thích một khái niệm, để khám phá nội dung, phạm vi, các mối quan hệ của nó với các khái niệm khác. Nhưng chữ “sự phát triển” cũng được sử dụng để diễn đạt quan niệm của phái Plato-mới rằng thế giới là sự tự-PHÁT-TRIỂN hay tự-bộc-lộ của Thượng Đế. Trong thời Phục hưng, sự phát triển được xem là sự tự-PHÁT-TRIỂN hay tự-bộc-lộ của SỰ SỐNG, vừa là sự sống xét như một toàn bộ vừa là sự sống của một cá nhân. Cả ba dòng tư tưởng đều tập hợp lại ở Hegel cũng như các nhà tư tưởng như Herder, Goethe, Schelling: sự phát triển được xem là (1) sự tự-bộc-lộ của cái thần linh trong thế giới; (2) sự tự-PHÁT-TRIỂN của sự sống, đặc biệt là sự sống của con người, hướng tới thần linh; và (3) sự phát triển của quan niệm của chúng ta về tiến trình vũ trụ nằm trong (1) và (2).

Các nghiên cứu chính của Hegel về sự phát triển xuất hiện trong các *Lời tựa* của *THLS [Các bài giảng về triết học lịch sử]* (C.a) và *LSTH (A.2.a) [Các bài giảng về lịch sử triết học]*. Như chữ *Entwicklung* hàm ý, sự phát triển của điều gì đó thể hiện sự tự khai triển của tính tiềm năng bên trong của nó (cái TỰ MÌNH) thành HIỆN THỰC minh nhiên (cái CHO MÌNH). Do đó hệ hình của sự phát triển nơi Hegel là sự lớn mạnh của một cái cây từ hạt mầm. Hạt mầm đòi hỏi nước, chất dinh dưỡng và ánh sáng, nếu nó muốn phát triển thành, chẳng hạn, một cây hoa hồng. Nhưng nó có tính xác định và tương đối tự-PHÁT-TRIỂN ở chỗ, nếu có đủ các điều kiện thích hợp nhất định, nó trở thành một cây hoa hồng và không có sự biến đổi

nào trong những điều kiện ấy khiến nó sẽ trở thành một cây phong lữ hay một con sư tử. Khả thể tiềm tàng của một hạt mầm khác với khả thể của một khối cẩm thạch, nó có thể được một nhà điêu khắc chạm trở thành đủ loại hình dạng. Cho nên hạt mầm có tính CỤ THỂ một cách mặc nhiên, nhưng Hegel bác bỏ thuyết tiên thành (pre-formation), được Leibniz và Bonnet phát triển, và được Malebranche ủng hộ, theo đó một hạt mầm hay trứng là một sinh thể hoàn chỉnh, với tất cả các bộ phận của nó, là hiện thực nhưng không trông thấy được, cho nên sự phát triển của nó chỉ là ở chỗ mở rộng các bộ phận đó (*BKT I*, §161). (Thuyết này cũng được gọi là *Einschachtelung*, *Emboîtement* hay “hộp-trong-hộp”, vì nó hàm chỉ rằng mọi hạt mầm hay trứng bao gồm “phôi thai” của tất cả các thể hệ tương lai trên một tỷ lệ luôn luôn nhỏ hơn). Một lý do phản đối lý thuyết này đó là, bằng nghiên cứu về HẠN ĐỘ của Hegel, hình thái của một sinh thể, và các kích thước liên quan của các bộ phận của nó, không thể vẫn còn nguyên trong khi kích thước của nó biến đổi. Theo quan điểm của Hegel, hạt mầm phát triển từ tiềm thể đến hiện thực, vì, với tư cách là tiềm thể đơn thuần nó có một sự MÂU THUẤN và do đó là động lực để phát triển. Giai đoạn cuối cùng (“tự-mình-và-cho-mình”) sẽ đạt được khi cái cây quay trở lại tính đơn giản nguyên thủy của nó bằng cách sản xuất ra những hạt mầm mới.

Trên quan điểm của Hegel, giới tự nhiên xét như một toàn bộ không phát triển hay tiến hóa: những sự thay đổi của nó là có tính tuần hoàn và lặp lại. Cái thực sự tiến hóa hay phát triển, vừa xét như một toàn bộ vừa trong cái cá thể, chính là TINH THẦN hay TINH THẦN cá nhân. Giống như một cái cây, nó phát triển bằng cách vận động từ tính tiềm thể đơn giản, nhưng cụ thể, (lý thuyết về các Ý NIỆM bẩm sinh, giống như thuyết tiên thành, bị Hegel bác bỏ) đến hiện thực minh nhiên, và rồi quay trở lại trạng thái đơn giản của nó trong việc “trở về chính mình” (*Zusich (selbst)kommen*) và “ở trong nhà với chính mình” (*Beisichsein*), một giai đoạn của TỰ-Ý-THỨC và TỰ DO. (Cái cá thể, giống như cái cây, sinh ra con cái, nhưng điều này chỉ là một phương diện thứ yếu của sự quay trở lại chính mình của tinh thần). Sự phát triển của tinh thần, không giống như sự

phát triển của một cái cây, bao hàm sự THA HÓA, ĐỐI LẬP và xung đột. Tinh thần phát triển khi nó trở nên *cho-mình* những gì vốn là *tự-mình*, nhưng trong trường hợp của tinh thần, không giống như cái cây, điều này có nghĩa là nó trở nên có *ý thức* về những gì nó vốn là *mặc nhiên*, chẳng hạn, con người là TỰ DO tự mình hay mặc nhiên. Nhưng ở thời cổ đại, nhiều người là không tự do một cách hiện thực, mà là nô lệ. Khi con người trở nên *ý thức* được rằng họ là tự do *một cách mặc nhiên*, một sự xung đột nảy sinh giữa *ý thức* này và sự nô lệ, một sự xung đột rút cục được giải quyết bằng sự thủ tiêu tình trạng nô lệ, để con người là tự do cả tự mình lẫn cho mình. Cùng một diễn trình có tính NHỊP BA được lặp lại vừa trong LỊCH SỬ vừa trong sự phát triển của cái cá thể.

Hegel tin rằng các khái niệm triết học phát triển từ nhau theo một cách thức tương tự. Cấu trúc hình thức của sự phát triển này được phô diễn trong Lô-gíc học, nhưng sự phát triển này cũng diễn ra xuyên suốt thời gian trong lịch sử của triết học: Ý NIỆM lô-gíc khai triển bằng cách trở thành *cho mình* hay tại bất kỳ cấp độ nào, có *ý thức* về cái gì là tự mình hay mặc nhiên ở cấp độ trước, và rồi giải quyết sự xung đột giữa cái tự mình và *ý thức* về cái tự mình của nó. Hegel đồng ý rằng, mô hình này không luôn luôn dễ nhận thấy rõ trong lô-gíc và lịch sử, nhưng nó là câu trả lời chung nhất của ông cho câu hỏi tại sao chúng phát triển.

Theo quan điểm của Hegel, mọi vật phát triển do bởi một động lực nhằm hiện thực hóa KHÁI NIỆM của chúng, và ông thường đánh đồng cái “*tự mình*” của, chẳng hạn, một cái cây với khái niệm của nó, đã được mã hóa trong hạt mầm, nỗ lực tự hiện thực hóa bản thân trong cái cây. Do đó trong Khoa học Lô-gíc, sự phát triển được liên kết một cách đặc biệt với giai đoạn thứ ba, tức với Học thuyết về Khái niệm. Trong giai đoạn đầu, Học thuyết về Tồn tại, các phạm trù “*quá độ*” hay chuyển sang nhau (*übergehen*); trong giai đoạn hai, Học thuyết về Bản chất, chúng ánh hiện hay XUẤT HIỆN RA (*scheinen*) trong (vào) nhau; nhưng trong giai đoạn ba, khái niệm *phát triển* chỉ bằng cách THIẾT ĐỊNH những gì vốn tồn tại

mặc nhiên trong nó (*BKT I*, §161A). Do đó, trong khi ý niệm lô-gíc xét như một cái toàn bộ phát triển thì quan hệ của một phạm trù lô-gíc nhất định với các phạm trù khác phản ánh đặc trưng của các sự vật mà phạm trù ấy áp dụng vào. Chẳng hạn, vì một BẢN THỂ không phát triển thành những tùy thể của nó, mà xuất hiện ra hay ánh hiện vào chúng, phạm trù về bản thể xuất hiện tương tự trong phạm trù về tùy thể. Nhưng *khái niệm* lô-gíc phát triển, thiết định cái vốn là mặc nhiên trong nó, theo một cách thức tương ứng với sự phát triển của một thực thể hiện thân cho khái niệm, chẳng hạn như một hạt mầm. Lối tiếp cận hai lần với sự phát triển của ý niệm lô-gíc phản ánh vai trò kép mà Hegel dành cho nó: một mặt, ý niệm lô-gíc là khái niệm nằm sẵn trong thế giới xét như một cái toàn bộ, cũng như trong các phương diện của nó chẳng hạn như lịch sử của triết học: theo đúng nghĩa, ý niệm lô-gíc xét như một cái toàn bộ thì phát triển. (Trong, chẳng hạn *BKT I*, §114, tồn tại và bản chất được cho là phát triển). Mặt khác, ý niệm lô-gíc bao gồm các phạm trù HỮU HẠN khác nhau có thể áp dụng vào cho các thực thể hữu hạn bên trong thế giới; với tư cách đó, chỉ các phạm trù của Học thuyết về Khái niệm mới phát triển theo nghĩa khái niệm; các phạm trù thấp hơn trong Học thuyết về Tồn tại hay Học thuyết về Bản chất thì không phát triển.

Lưu Quốc Khánh dịch

Phổ biến/Phổ quát, Đặc thù và Cá biệt/Đơn nhất (cái) [Đức: *das Allgemeine, das Besondere und das Einzelne*; Anh: *universal, particular and individual*]

Tiếng Đức có một từ bản địa và một từ gốc La-tinh dùng cho những chữ này:

1. (a) *Allgemein* (“tổng quát, phổ biến”) nghĩa đen là “chung (*gemein*) cho tất cả (*all*)”. Nó phát sinh ra danh từ (*das/ein*) *Allgemeine* (“(cái) phổ biến”) và (*die*) *Allgemeinheit* (“tính phổ biến”). (b) Vào thế kỷ XVI,

universal, và vào thế kỷ XVIII, *universell* (qua chữ *universel* trong tiếng Pháp) được phái sinh từ chữ *universalis* trong tiếng La-tinh, chữ này lại có gốc từ *universus* (nghĩa đen là “biến (*versus*) thành một (*unus*)”, từ đó mới có nghĩa “phổ quát, bao quát, toàn bộ”, v.v.).

Thuật ngữ Hegel thường dùng để biểu thị nghĩa “phổ biến” hay “*universal*” trong tiếng Anh là *allgemein*. Chỉ thỉnh thoảng ông mới dùng *universell*, nhất là về PHÁN ĐOÁN phổ quát trong *KHLG*. (Ông dùng *Universum* theo nghĩa “vũ trụ, TOÀN THỂ, (toàn) thế giới”).

2. (a) *Besonder* có cùng gốc với chữ “(a)sunder” trong tiếng Anh, và nguyên nghĩa là “được tách ra, được phân ranh, đặc biệt”. Nó sinh ra danh từ *das Besondere* (“cái đặc thù”), (*die*) *Besonderheit* (“tính đặc thù”), và (*die*) *Besonderung* (làm cho trở thành đặc thù, đặc thù hóa, chuyên biệt hóa). Mỗi liên kết với “sunder” (*sondern*) được bảo lưu trong cách sử dụng của Hegel về từ này. (b) *Partikular* và *Partikularität* có gốc từ chữ La-tinh *pars* (bộ phận, phần, phân chia).

Hegel thường dùng *besonder* hơn *partikular*, nhưng ông dùng chữ sau cho, chẳng hạn, phán đoán đặc thù và cho cái đặc thù, chẳng hạn: những mối quan tâm đặc thù, đặc biệt.

3. (a) *Einzeln* (“cá biệt, đơn nhất, cá thể, cô lập”, v.v.) có gốc từ chữ *ein* (“một”). Chữ này sinh ra danh từ *das Einzelne* (“cái cá thể (sự vật)”), *der Einzelne* (“cá nhân (người)”), (*die*) *Einzelheit* (“tính cá biệt”, v.v. nhưng cũng là “điểm đặc thù, chi tiết”) và *vereinzeln*, *Vereinzlung* (cô lập, cá thể hóa/cá nhân hóa”, “sự cô lập, sự cá biệt hóa/cá nhân hóa/cá thể hóa”). (b) Chữ La-tinh *individuum* (“cái không thể phân chia”, dịch từ chữ *atomon* trong tiếng Hy Lạp). Vào thế kỷ XVI, chữ này sinh ra chữ (*das*) *Individuum* (“(cái) cá thể”) và *individual*, và vào thế kỷ XVIII, qua tiếng Pháp, sinh ra chữ *individuell* và *Individualität*. Những chữ này gợi lên “tính cá nhân của con người” và “chủ nghĩa cá nhân” mạnh hơn so với chữ *einzeln*, v.v.

Nhưng lối diễn đạt thông dụng đối với chữ “cá nhân” theo nghĩa “nhân thân” (Person) là *der Einzelne* chứ không phải *das Individuum*.

Hegel thường dùng *einzel*, v.v., để tương phản với *allgemein*, v.v., và *besonder*, v.v. Nhưng ông hay dùng *Individuum* và *Individualität*, nhất là cho cá nhân con người và tính cá nhân, chẳng hạn “cá nhân mang ý nghĩa LỊCH SỬ-thế giới” là *das Individuum*, chứ không phải *der Einzelne*. Đôi khi, ông dùng chữ *singular* gốc La-tinh cho phán đoán “cá biệt” hay “cá thể”.

Trong Lô-gíc học thời Hegel, các thuật ngữ này có hai cách dùng chính:

1. Sự phân biệt giữa “cái phổ biến” và “cái đặc thù” tương ứng phần nào với sự phân biệt giữa giống (hay “cái có thể quy định”) và loài (hay “cái bị quy định”). Một cái phổ biến (ví dụ: khái niệm, v.v.) là khái niệm áp dụng cho, hay một đặc điểm cố hữu trong, mọi thực thể, hay tất cả mọi thực thể thuộc một loại hình nào đó: ví dụ “có màu”. Còn [khái niệm] đặc thù thì chỉ áp dụng cho một số thực thể nào đấy: ví dụ “đỏ”. (“Cái phổ biến” và “cái đặc thù” ở đây là các thuật ngữ có tính tương đối: ở điểm nhìn này thì là cái đặc thù, tức là sự đặc thù hóa của cái phổ biến, ở điểm nhìn kia thì lại là cái phổ biến, tức là một thuật ngữ tổng quát có thể được đặc thù hóa thành những cái đặc thù). Một cá nhân là một thực thể đơn nhất: ví dụ Socrates.

2. Các thuật ngữ này cũng áp dụng cho các kiểu phán đoán: phán đoán phổ biến liên quan đến tất cả các thực thể thuộc một kiểu nào đó: ví dụ: “Mọi người đều thông thái”. (Hegel thường gọi loại hình của tính phổ biến này là “tính tất cả”, *Allheit*). Phán đoán đặc thù liên quan đến một số thực thể thuộc một kiểu nào đó: ví dụ “Một số người là thông thái”. Phán đoán cá biệt liên quan đến một cá nhân/cá thể: ví dụ “Socrates là thông thái”. Phán đoán cá biệt được Kant (*PPLTTT*, A71, B 96) và các nhà Lô-gíc học khác coi là giống với phán đoán phổ biến, ở chỗ thuộc từ áp dụng cho *toàn*

bộ chủ từ (ví dụ Socrates), chứ không phải cho một bộ phận của chủ từ ấy, như trong trường hợp của phán đoán đặc thù. (Điều này, cùng với sự kiện là tính cá biệt biểu thị sự nhất thể, tương phản với “việc tách ra” của tính đặc thù, phần nào giải thích quan niệm của Hegel khi ông cho rằng tính cá biệt là sự khôi phục tính phổ biến ở cấp độ cao hơn).

Trong Lô-gíc học truyền thống, không có cái gì có thể vừa mang tính cá biệt vừa mang tính phổ biến cả. Nhưng trong cách dùng ít tính hình thức hơn thì một cái cá biệt có thể được coi là phổ biến: Krug lập luận rằng một DÂN TỘC (*Volk*), tương phản với các dân tộc khác, là cái gì đó đặc thù (*etwas Besonderes*), nhưng khi được coi là một cái toàn bộ và tương phản với những cá nhân mà nó bao hàm thì nó là phổ biến. Hegel dùng chữ *allgemein* theo cách tương tự. Trong *HTHTT*, I, cái “ở đây” và cái “bây giờ” là phổ biến, không chỉ vì các thuật ngữ này áp dụng cho bất cứ một không gian và thời gian nào, mà vì bất cứ phạm vi nào của không gian được gọi là “ở đây” đều chứa đựng những phạm vi nhỏ hơn, mà mỗi một phạm vi nhỏ hơn ấy đều có thể được gọi là “ở đây”, và bất cứ một quãng thời gian nào được gọi là “bây giờ” đều chứa những quãng thời gian ngắn hơn, vốn cũng là “những cái bây giờ”. Cái Tôi là phổ biến không chỉ vì ai ai đều là một cái Tôi (*BKT I*, §20), mà còn vì nó là một “chỗ chứa” mọi quan niệm của ta, v.v. (*BKT I*, §24A.1). Vì thế, “cái phổ biến” gần với cái “TOÀN BỘ”, “bao hàm” (tất cả), hay “toàn diện”. Một lý do khác cho tính phổ biến của cái Tôi, đó là nó “trống rỗng” hay vô quy định (không được quy định). Vì thế, Hegel cũng liên kết tính phổ biến với tính đơn giản, tính không được quy định hay không có đặc điểm riêng. Ông coi tính phổ biến (như KHÁI NIỆM) là sự phát triển từ tính đơn giản không được quy định thành tính toàn diện phong phú trong đó nó trùng khít với tính cá biệt. (So sánh: *universaler Mensch*, “con người phổ quát” (hay con người “Phục hưng”), tức con người của những tài năng và những mối quan tâm toàn diện, nhưng cũng là của tính cá biệt nổi bật).

Những cái cá biệt, về mặt Lô-gíc học, nhận thức luận và/hay bản thể học, thường được coi là thấp hơn những cái phổ biến, nhất là nơi những người ủng hộ quan niệm của Plato rằng những MÔ THỨC, Ý NIỆM hay cái phổ biến có trước những cái cá biệt. Những cái cá biệt có được tư cách đáng kính hơn về mặt lô-gíc từ việc định đề hóa đối với các mô thức cá biệt, cũng như các mô thức phổ biến (Plotinus), đối với các bản chất cá biệt (*haecceitas*, “cái đây này”, của Duns Scotus), và đối với khái niệm về mỗi cái cá thể khác biệt với khái niệm về bất kỳ một cái cá biệt nào khác (Leibniz). Hegel bác bỏ những nỗ lực gán cho cái cá biệt một vị thế ngang bằng và “phối hợp” với vị thế của cái phổ biến nói trên. Đối với ông, TƯ TƯỞNG và NGÔN NGỮ gắn liền với những cái phổ biến, chứ không thể quy chiếu đến những cái cá biệt độc nhất, vì các thuật ngữ như “cái Tôi” “này” và “cái cá biệt này” đều là những thuật ngữ phổ biến (BKT, I, §20). Những cái cá biệt nhận được vị thế của chúng từ tính phổ biến được bao hàm trong chúng. Giống với Spinoza, ông không coi những cái cá biệt là các tùy thể đơn thuần của BẢN THỂ.

Phong trào Khai Minh coi các cá nhân con người là thuần lý một cách đồng dạng, những sự dị biệt cá nhân của họ chỉ là thứ yếu. Nhưng Herder và các nhà lãng mạn đã nhấn mạnh đến *Individualität* độc đáo của, chẳng hạn những con người cá biệt và các công trình NGHỆ THUẬT. Hegel thừa nhận những sự dị biệt đặc thù giữa con người, nhưng ông lại đặt chúng phụ thuộc vào những gì mà con người có chung với nhau. Đối với quan năng cao nhất là LÝ TÍNH, con người về bản chất là không khác nhau: “cái hợp lý tính là đại lộ mà ai ai cũng đi chứ không dành riêng cho kẻ nào cả” (THPQ, §15A). Trong xã hội, lĩnh vực của tính đặc thù, tức XÃ HỘI DÂN SỰ, phụ thuộc vào tính cá biệt của NHÀ NƯỚC, trong đó các nhu cầu và các lợi ích đặc thù được tái hòa nhập và được vượt bỏ trong một tính phổ biến toàn diện có tính phân thù hơn tính phổ biến đơn giản của GIA ĐÌNH.

Tính phổ biến (*Allgemeinheit/Anh: universality*), tính đặc thù (*Besonderheit/Anh: particularity*) và tính cá biệt (*Einzelnheit/singularity*)

là ba MÔ-MEN của khái niệm. Hegel bác bỏ quan niệm coi các cái phổ biến, đặc thù và cá biệt, về mặt Lô-gíc học, bản thể học hay nhận thức luận, là phân biệt với nhau một cách rạch ròi. Cái phổ biến thì CỤ THỂ chứ không TRỪU TƯỢNG, và PHÁT TRIỂN thành, nhưng bảo lưu chính mình trong cái đặc thù và cái cá biệt. Hegel biện luận cho ý tưởng này ở nhiều cấp độ khác nhau:

1. Khái niệm về tính phổ biến phát triển thành khái niệm về tính đặc thù và khái niệm về tính cá biệt (chẳng hạn *BKT I*, §163-5). Chẳng hạn, nó chỉ là phổ biến nhờ vào việc tương phản với chúng. Tính phổ biến *đặc thù hóa* chính mình thành tính phổ biến, tính đặc thù, và tính cá biệt: tính phổ biến vì thế *vừa* là giống phổ biến *vừa* là một loài đặc thù của giống này, ngang hàng với tính đặc thù và tính cá biệt. (Thao tác này có thể được lặp lại: cái phổ biến đặc thù có thể lại đặc thù hóa chính mình thành các phân loài nhỏ hơn nữa của tính phổ biến, tính đặc thù và tính cá biệt). Ông thường khai thác ý tưởng cho rằng một giống phổ biến có thể là một trong các loài của chính nó: nó giải thích phần nào cách sử dụng từ ngữ của ông như “TỒN TẠI” theo nghĩa rộng hơn và hẹp hơn. Nó gần với ý tưởng cho rằng tư tưởng “bao trùm” hay “vượt quá” (“*übergreift*”/Anh: “*overreaches*”) cái khác với tư tưởng.

2. Trong Lô-gíc học nói chung, tư tưởng phổ biến đặc thù hóa chính mình thành những tư tưởng đặc thù, và cuối cùng quay trở lại với tính thống nhất hay nhất thể của Ý NIỆM tuyệt đối.

3. Tính phổ biến “bao trùm” hay “vượt quá” những cái đặc thù và những cái cá biệt. Những cái cá biệt chỉ có thể được mô tả và đề cập đến bằng các thuật ngữ phổ biến, kể cả “cái cá biệt (này)”. Những cái phổ biến được hiện thân trong những cái đặc thù và những cái cá biệt, cấu thành BẢN CHẤT của chúng.

4. Vì những cái phổ biến được hiện thân nơi các sự vật, nên các sự vật bao hàm sự tự-dị-biệt-hóa của một cái phổ biến thành những cái đặc thù và

rồi cả sự hợp nhất lại của tính cá biệt. Điều này có thể hoặc không phải là một diễn trình thời gian: ví dụ: một hạt giống phổ biến, vô quy định đặc thù hóa chính mình thành một cái cây được dị biệt hóa, rồi rút vào trong tính cá biệt bằng cách tạo ra hạt giống mới; nhưng tại bất cứ thời điểm nào, một con vật là một sự sống phổ biến bất định tự dị biệt hóa chính mình thành những cơ quan đặc thù, nhưng vẫn giữ chúng được hợp nhất trong một cá thể đơn nhất.

Xuyên suốt các công trình của Hegel, cả tư tưởng lẫn sự vật đều được coi là những sự minh họa cho mô hình PHÁT TRIỂN theo NHỊP BA là: phổ biến-đặc thù-cá biệt: cái Tôi phổ biến đặc thù hóa chính mình thành ý thức về các ĐỐI TƯỢNG, và tiếp đó khôi phục tính cá biệt của nó trong TỰ-Ý-THỨC; tính phổ biến của ý niệm lô-gíc đặc thù hóa chính mình thành TỰ NHIÊN và được cá biệt hóa trong TINH THẦN. Cái cá biệt giữ vai trò là kết quả [của tiến trình đặc thù hóa] vừa mang tính phổ biến vừa mang tính cá biệt. Nhưng nó là phổ biến không phải theo nghĩa “đơn giản, vô quy định”, mà theo nghĩa “bao hàm toàn bộ, toàn diện”: chẳng hạn, các nền triết học đặc thù khác nhau ra đời từ tính đơn giản nguyên thủy hay tính phổ biến của tư tưởng được tiếp thu, hay được vượt bỏ trong TRIẾT HỌC Hegel, vì thế nền triết học này là phổ biến ở một cấp độ cao hơn (BKT I, §13). *Xem thêm: PHÂN LOẠI, ĐỊNH NGHĨA, PHỦ ĐỊNH.*

Đinh Hồng Phúc dịch

Phổ quát/Phổ biến (cái) [Đức: das Allgemeine; Anh: (the) universal] → Xem: Phổ biến/Phổ quát, Đặc thù và Cá biệt/Đơn nhất (cái) [Đức: das Allgemeine, das Besondere und das Einzelne; Anh: universal, particular and individual]

Phụ nữ [Đức: Frauen; Anh: women] → Xem: Gia đình và Phụ nữ [Đức: Familie und Frauen; Anh: family and women]

Q

Quy định (sự) và Quy định (tính) [Đức: Bestimmung und Bestimmtheit; Anh: determination and determinateness]

Động từ tiếng Đức *bestimmen* nguyên có nghĩa là “gọi tên, chỉ ra, dùng tiếng nói (*Stimme*) để xác định”, nên cũng có nghĩa là “cố định, sắp xếp”. Chữ này còn có nhiều nghĩa thông thường: cố định, ổn định, chỉ định, ấn định (chẳng hạn, ấn định một giá), gây ra (“thời tiết khiến tôi phải ở trong nhà”), quyết định (“không gian có sẵn sẽ quyết định số lượng khách”), ra lệnh (của một quyền lực hoặc luật), định nghĩa (một khái niệm), ý định, dự định (chẳng hạn, dự định nhân sự cho một phòng ban). Trong Lô-gíc học thế kỷ XVIII, nó còn có nghĩa là “xác định” theo nghĩa phân định, phân giới hay xác định một khái niệm bằng cách mang lại cho nó những đặc điểm phân biệt nó với những khái niệm khác. Trong *HTKH* của Fichte, cái Tôi thiết định chính mình như được quy định hay bị tác động (*bestimmt*) bởi cái Không-Tôi, và cái Không-Tôi như được xác định bởi cái Tôi. Học thuyết Khoa học (*Wissenschaftslehre*) về phần lý thuyết của Fichte đặt cơ sở trên sự thiết định thứ nhất trong hai sự thiết định ấy; còn Học thuyết Khoa học thực hành thì đặt cơ sở trên sự thiết định thứ hai.

Quá khứ phân từ, *bestimmt*, còn được sử dụng như một tính từ hoặc trạng từ, “(một cách) nhất định, (một cách) xác định, (một cách) riêng biệt”, nhưng cũng có một dãy nghĩa gần tương ứng với những nghĩa của động từ. Điều này tạo ra danh từ *Bestimmtheit*, “tính nhất định, tính quy định, tính xác định”, tức cái phân biệt một sự vật, một khái niệm với sự vật, khái niệm khác. Dù vậy, nó quy chiếu một cách ngược đôi đến cái gì đó xác định (chẳng hạn, (khái niệm về) một động vật có xương sống là xác định so với (khái niệm về) con vật nói chung) hoặc đến đặc điểm mà nhờ đó nó được xác định (chẳng hạn, việc có xương sống).

Danh từ *Bestimmung* (trong thế kỷ XVII) biểu thị cả tiến trình xác định cái gì đó (với mọi nghĩa của *bestimmen*) lẫn kết quả của tiến trình ấy. (Theo nghĩa sau thì *Bestimmung* thường khó phân biệt với *Bestimmtheit* theo nghĩa là một “đặc điểm xác định”). Nhưng *Bestimmung* còn có sự hàm hồ khác nữa, và có hai nghĩa rộng:

1. “*Sự quy định*”, theo các nghĩa như (a) “sự phân định [ranh giới], ĐỊNH NGHĨA”; (b) làm cho một khái niệm hay sự vật trở nên xác định hơn bằng cách thêm vào cho nó những đặc điểm, hoặc bằng (những) đặc điểm đã được thêm vào như thế; (c) tìm ra vị trí của cái gì đó; (d) (ở dạng số nhiều) những điều khoản hay quy định pháp lý. Việc thêm *selbst* (“tự, mình”) mang lại *Selbstbestimmung*, “*sự tự-quy-định*”, tức sự PHÁT TRIỂN tự trị hay tự vận hành của cái gì đó, chẳng hạn Ý CHÍ, tương phản với sự quy định của nó bởi các lực bên ngoài. (*Bestimmung*, giống như những nghĩa khác của *bestimmen*, không bao giờ có nghĩa là “kiên quyết” hay “sự cố định của mục đích”).

2. “*Đích đến, vận mệnh, sứ mệnh, thiên chức*”. Có một *Bestimmung* đối với một chức vụ cao, có nghĩa là một người phải không những đang trên đường nhằm đến một chức vụ cao, mà còn được trù định sẵn cho nó, sao cho việc đạt được mục đích sẽ thể hiện BẢN TÍNH đúng thật của người ấy. “*Bestimmung* của con người” vì thế là MỤC ĐÍCH tối hậu hay vận mệnh (Anh: *destiny*) của con người nói chung, tức cái mang lại ý nghĩa cho sự hiện hữu của mình. Nhiều tác phẩm của thời kỳ này có tiêu đề này, nổi bật nhất là cuốn *SMCN* của Fichte. Thế nên, *Bestimmung* có những sắc thái tôn giáo.

Hegel sử dụng động từ *bestimmen* [*quy định*] xuyên suốt những tác phẩm của ông, và trong vô số ngữ cảnh và ý nghĩa. Trong *KHLG*, “*Bestimmtheit* [*tính quy định*] (CHẤT)” là tiêu đề của phần “*Học thuyết về Tồn tại*”; ở đây *Bestimmtheit* là một thuật ngữ chung chỉ “tính quy định về chất”, tương phản với “LƯỢNG” và “HẠN ĐỘ”, là những tiêu đề tương

ứng cho phần hai và phần ba. Hegel tán thành tuyên bố của Spinoza rằng “mọi sự quy định đều là sự PHỦ ĐỊNH” (*Spinoza*, Thư từ 50), nghĩa là, một sự vật hay một khái niệm là được quy định chỉ nhờ nó tương phản với những sự vật hay khái niệm khác, vốn được quy định theo một cách khác với nó. (Trong một bước đi điển hình, Hegel lập luận rằng tính vô-quy-định (*Unbestimmtheit*) của tồn tại, - đây là chỗ bắt đầu của cả phần *Học thuyết về Tồn tại* -, tự bản thân cũng là một loại tính quy định, vì chính tính vô-quy-định của tồn tại tương phản, và phân biệt nó, với tính quy định về CHẤT).

Trong phần này, Hegel phân biệt những thuật ngữ *Bestimmtheit* [tính quy định], *Bestimmung* [sự quy định] và *Beschaffenheit* (“trạng thái, tính cách, phẩm chất, sự cấu tạo, cách thức một sự vật được tạo thành”). Bàn luận của ông là phức hợp, một phần vì ông nỗ lực nối kết cả hai nghĩa chính của *Bestimmung* vào một khái niệm duy nhất. Thế nhưng, sự nối kết *Bestimmtheit* với sự phủ định cho phép ta phân biệt giữa những gì một sự vật là *TỰ MÌNH* (*an sich*) với những gì là ở nơi nó (*an ihm*), tức là, giữa bản tính BÊN TRONG hay tính tiềm năng của nó với những phẩm tính BÊN NGOÀI, minh nhiên của nó, vốn đều là những chất và NHỮNG TƯƠNG QUAN của nó với những sự vật khác, biểu lộ bản tính bên trong của nó ra cho những sự vật khác và cho phép nó tương tác với chúng, chẳng hạn, con người *tự mình* (*an sich*) là tư duy, nghĩa là, người ấy có những tư tưởng bên trong (hay có lẽ có năng lực suy tưởng). Xét về phương diện *tự mình* (*an sich*), tư duy là *Bestimmtheit* (tính quy định) của con người: nó là cái phân biệt con người với những tạo vật khác. Nhưng nếu tư duy *tự mình* (*an sich*) được quan niệm như cái gì đó cần phải có và quả thật có mặt ở nơi nó (*an ihm*) được thể hiện trong lời nói và cách cư xử có suy nghĩ, thì tư duy là *Bestimmung* (sự quy định) của con người, một sự quy định có thể hoặc không thể được thực hiện trọn vẹn (*erfüllen*, có nghĩa nước đôi là “thực hiện” và “hoàn thành trọn vẹn”). *Sự quy định* (*Bestimmung*) được thực hiện trọn vẹn, thể hiện trong việc cư xử hoàn toàn có lý tính, cũng là một *tính quy định* (*Bestimmtheit*), nhưng nó chỉ là tính

quy định nhờ đơn độc dựa vào sự hiện hữu được quy định hay sự hiện hữu nhất định của nó, chứ không phải nhờ vào mối quan hệ của nó với trạng thái bên trong hay với tính tiềm năng.

Một con người còn có nhiều đặc tính không phụ thuộc vào bản tính bên trong của họ, nhưng phụ thuộc vào những phương diện “tự nhiên” và “cảm tính” của mình và vào những sự chạm trán tình cờ với những sự vật khác. Đó là *Beschaffenheit* [tính cách] của con người, tức những đặc tính bề ngoài và khả biến tương phản với bản tính bên trong bất biến của họ. Theo nghĩa tổng quát, chúng cũng là một *Bestimmtheit* (tính quy định), nhưng không phải, ít ra là lúc đầu, là *Bestimmung* (sự quy định) của mình. Nhưng, việc thực hiện trọn vẹn *Bestimmung* (sự quy định) của họ bao hàm việc hấp thu tính cách [*Beschaffenheit*] của họ vào trong sự quy định ấy: một người có thể làm cho những phương diện tự nhiên và cảm tính của mình thấm nhuần bằng tư tưởng, và trong chừng mực nào đó, có thể kiểm soát những chạm trán của mình với những thực thể khác hay tận dụng chúng cho những mục đích thuần lý của riêng mình.

Hegel còn liên hệ sự phân biệt giữa *Bestimmtheit* (tính quy định) và *Bestimmung* (sự quy định) với hai sự sử dụng về từ *reell* (thực tồn/thực sự): một “người thực sự” vừa có tính quy định của một con người, chẳng hạn tương phản với một bức tượng, vừa là một người thực hiện trọn vẹn sự quy định (hay KHÁI NIỆM) của một con người, tức là người biết suy nghĩ và hành động một cách có lý tính.

Không chỉ con người mới có sự quy định: sự quy định hay vận mệnh của những sự vật HỮU HẠN (tương phản với con người) là sự cáo chung hay kết liễu của chúng. Sự quy định, chẳng hạn, của một chất a-xít, tương phản với tính quy định hiện thời của nó, là bị trung hòa bởi một chất kiềm. Đặc biệt, thuật ngữ thường dùng của Hegel cho những khái niệm được xem xét trong *KHLOG* là những sự quy định (*Bestimmungen*) hay những quy định tư duy (*Denkbestimmungen*). Nghĩa đầu tiên của thuật ngữ này là: chúng là

những phương cách trong đó tư tưởng quy định chính mình, ngược lại với việc ở mãi trong sự vô-quy-định hay không được quy định. Nhưng nghĩa thứ hai của nó, mà Hegel tinh thoảng khai thác, là: một quy định-tư duy như thế có vận mệnh hay đích đến là phải chuyển sang một quy định-tư duy khác. Sự quy định (*Bestimmung*) thường tương đương với “khái niệm” (*Begriff*): nếu cái gì đó (kể cả một quy định-tư duy) thực hiện trọn vẹn sự quy định của nó, thì nó cũng thực hiện trọn vẹn khái niệm của nó. Nhưng “khái niệm” thường được đặt tương phản với tính quy định; chẳng hạn, cuốn *THTG* mở đầu bằng khái niệm về tôn giáo, tiến đến [một hình thức] tôn giáo nhất định/được quy định (*bestimmte*) nào đó, tức là, tiến đến những tôn giáo lịch sử cụ thể, và kết thúc với TÔN GIÁO hoàn tất hay hoàn bị (*vollendete*), tức Kitô giáo. Khái niệm là tương đối không được quy định, nhưng sự quy định hay vận mệnh (*Bestimmung*) của nó là phải tự quy định chính mình, và cuối cùng là quay trở lại với TÍNH PHỔ BIẾN ban đầu của mình, nay đã được làm phong phú bởi tính quy định mà nó đã sở đắc trong suốt hành trình của mình.

Hoàng Phú Phương dịch

Quy luật/Luật và Quy tắc [Đức: Gesetz und Regel; Anh: law and rule]

Chữ *law* tiếng Anh có thể dịch sang tiếng Đức thành một số từ, chẳng hạn: *Recht* (“quyền, pháp quyền”, (nói chung, chứ không phải theo nghĩa một luật đặc thù)), *Bestimmung* (*en*) (“(những) sự QUY ĐỊNH, các quy tắc, các điều khoản pháp lý”). Nhưng chữ tiếng Đức thường được dùng để dịch “*law*” là *Gesetz*, từ động từ *setzen* (“THIẾT ĐỊNH, đặt định”, v.v.), nghĩa là cái gì đó được đặt định. Giống như “*law*”, *Gesetz* vừa chỉ đến các luật của một cộng đồng vừa chỉ đến các quy luật của TỰ NHIÊN. (Chữ Đức biểu thị “luật tự nhiên” là *Naturgesetz* hay *Gesetz der Natur*, phân biệt với *Gesetz des Rechts*, nghĩa là “luật của đất nước”). “Luật tự nhiên”, theo nghĩa là

một bộ luật đạo đức hay xã hội vốn mặc nhiên trong bản tính của con người hay trong vũ trụ là *Naturrecht*, phân biệt với *positive Recht* [luật thực định]. Tính nước đôi này đã có từ lâu: Heraclitus cho rằng vũ trụ được chi phối bởi luật thần thánh (*nomos*), theo một cách có thể ví với luật của con người vốn chi phối các xã hội loài người, và đây là một học thuyết trung tâm của các nhà Khắc kỷ. Cụm từ “luật tự nhiên” (*leges naturae*) xuất hiện nơi Lucretius thì không có những liên tưởng thần học hay đạo đức học theo nghĩa đen.

Cũng có các quy luật luân lý hay đạo đức, quy định các nghĩa vụ của ta dù chúng có được thể hiện trong các luật của đất nước hay không. Kant phân biệt các luật này với luật bên ngoài (tức, luật của đất nước), một số trong những luật ấy được cho là ràng buộc một cách *tiên nghiệm*, độc lập với pháp định hiện thực (tức là các luật bên ngoài, nhưng tự nhiên (*natürliche*)), trong khi những luật khác chỉ mang tính ràng buộc nhờ vào sự lập pháp bên ngoài (các luật *thực định [positive]*). Trong thời đại của Kant, thuật ngữ *Denkgesetz(e)* (“(các) luật của TƯ DUY”) được áp dụng vào các luật hay các nguyên tắc về sự ĐỒNG NHẤT, sự (không) MÂU THUẤN, sự loại trừ cái thứ ba và đôi khi cả cho nguyên tắc lý do hay CƠ SỞ đầy đủ. Hegel bác bỏ danh hiệu này, vì ông tin rằng việc vi phạm các luật này trong suy tư là vừa dễ dàng vừa chính đáng.

Một *Regel* (“quy tắc”, theo nghĩa lý thuyết lẫn thực hành) khác với một quy luật ở chỗ nó thừa nhận những ngoại lệ (“là một quy tắc...”, “các quy tắc xã giao”, v.v.). Hegel chủ yếu sử dụng chữ *Regel* khi nói về HẠN ĐỘ (*Mass*), ở đó *Regel* là một chuẩn mực hay tiêu chuẩn (*Masstab* nghĩa đen là “thước đo”), một đơn vị đo lường cố định được thể hiện nơi một thực thể vật chất (chẳng hạn, một cái thước), dùng để xác định kích thước của các thực thể khác. Trong *MH*, Hegel phân biệt giữa *Regelmässigkeit* (“tính hợp-quy-tắc”/Anh: “regularity”) với *Gesetzmassigkeit* (“tính hợp-quy-luật”/Anh: “lawfulness”). Quy tắc chứa đựng tính chất đồng dạng vốn chưa được dị biệt hóa, vì thế tính hợp quy tắc, có quan hệ gần gũi với tính

đối xứng, có mặt trong, chẳng hạn, một chuỗi các đường thẳng song song có độ dài bằng nhau, một tinh thể và một vòng tròn. Quy luật cốt yếu ở sự nối kết tất yếu giữa các đặc điểm riêng biệt; vì thế, tính hợp-quy-luật có mặt trong các chuyển động không đều của các hành tinh, hình ô van không đều và đường “sóng lượn” được Hogarth ca ngợi trong cuốn *Analysis of Beauty [Phân tích cái đẹp]* (1753). Tính hợp-quy-tắc có một vị trí trong kiến trúc và âm nhạc, nhưng lại không được hoan nghênh trong điêu khắc và nói chung là thấp kém hơn tính hợp-quy-luật trên phương diện mỹ học nói chung.

Hegel thường đồng hóa hai kiểu quy luật chính này, khi ông gọi các quy luật của tự nhiên là một *Reich* (“vương quốc, lĩnh vực”) của các quy luật (tương phản với lĩnh vực HIỆN TƯỢNG) và du nhập sự TRÙNG PHẠT vào một thảo luận về các luật của tự nhiên (*HTHTT*, III; *BKT* §422A). Nhưng ông phân biệt chúng trong *HTHTT*, *Lời tựa*. A.: Các định luật tự nhiên không phải là những mệnh đề do ta tạo ra, nhưng là những sự kiện khách quan, mà ta có thể phát hiện và không thể vi phạm. Đối với cá nhân người công dân, các luật của đất nước cũng là những sự kiện khách quan, mà họ cần phải biết, và giống như nhà khoa học tìm hiểu các định luật tự nhiên, việc tìm hiểu [pháp] luật thực định sẽ mang lại một nghiên cứu khách quan về chúng. Nhưng các luật của đất nước là do con người thiết định; nên không phải là tuyệt đối, vì chúng thay đổi từ xã hội này sang xã hội khác. Do đó có thể có một vết nứt giữa các luật này và lương tâm cá nhân của công dân. *THPQ* nỗ lực hòa giải (*versöhnen*) ta với tính hợp-lý-tính của các đạo luật, trong khi nhà khoa học tự nhiên không thể và cũng không cần hòa giải ta với các quy luật tự nhiên. Trong *BKT III* §529 và *THPQ* §211, có bàn về sự khác biệt giữa việc các vì sao và loài vật không biết (*wissen*) đến các quy luật chi phối hành vi cư xử của chúng, trong khi con người thì biết. (Hegel không muốn nói rằng sự vật thực sự tuân theo các quy luật của tự nhiên, trong khi con người PHẢI tuân theo các luật của đất nước: một quy luật không được tuân theo là một quy luật chết hay vô hiệu lực).

Những quy chiếu đến cả hai loại luật chính này xuất hiện xuyên suốt các tác phẩm của Hegel. Quan niệm của ông về chúng là như sau:

1. Trong *THTH*, ông thường so sánh các quy luật, cả quy luật đạo đức lẫn quy luật chính trị, một cách không mấy thiện cảm so với với tình yêu, nhưng ông đi đến chỗ quan niệm rằng không xã hội bền vững nào mà lại không cần luật pháp. Trong các giai đoạn đầu của *LỊCH SỬ*, các luật của nhà nước không được phân biệt với các luật của thần linh hay tôn giáo: *HTHTT*, VI. A, xem xét sự xung đột giữa luật người và luật thần linh trong bi kịch và xã hội Hy Lạp.

THPQ §211 và tiếp và *BKT III* §529 và tiếp xem xét luật pháp trong xã hội hiện đại. Việc quản trị luật được dành cho **XÃ HỘI DÂN SỰ** chứ không cho **NHÀ NƯỚC**: nhà nước hay **QUYỀN LỰC** lập pháp của nó ban hành các luật, nhưng mọi sự tương tác qua lại của con người trên diện rộng đòi hỏi một bộ khung luật pháp, chứ không đơn giản là hoạt động bên trong các ranh giới của nhà nước-quốc gia. Các luật phải là **PHỔ BIẾN** về hình thức, được diễn đạt rõ ràng và xác định, được các công dân biết đến, được đặt định bằng quyền uy, được quản trị công bằng và được thực thi có hiệu lực, cùng với sự trừng phạt khi chúng bị vi phạm. Luật pháp phải tinh lọc, làm rõ và phát triển các **TẬP TỤC** đã có từ trước; các luật hoàn toàn vi phạm các tập tục sẽ không thể thực thi được. Vì các luật là phổ biến, nên việc các công dân là bình đẳng trước pháp luật theo nghĩa rằng các luật áp dụng không thiên vị cho mọi công dân là một “sự lặp thừa hay trùng phức” (*BKT III*, §539). Nhưng “xét trên phương diện cụ thể của cái cụ thể, các công dân... là bình đẳng trước luật chỉ trong những phương diện mà trong đó họ vốn đã bình đẳng bên ngoài pháp luật”. Trong chừng mực các công dân là khác nhau một cách đáng kể, thì luật quy định cho họ những nghĩa vụ và quyền hạn khác nhau.

Nội dung của các luật có thể là phi lý tính. Nhưng ngay cả khi các luật không phi lý tính, thì việc quyết định các điểm chi tiết theo một cách thức tùy tiện thường là cần thiết: sự cấm đoán và trừng phạt tội trộm cắp là có thể biện minh một cách hợp lý tính, nhưng, chẳng hạn, một hình phạt tù giam mười năm, chứ không phải chín năm hay mười một năm, thì không biện minh được một cách hợp lý tính. Vì thế nói rằng một luật là “thực định” có thể có ba nghĩa: (a) luật vi phạm LÝ TÍNH và vì thế là một luật tồi; (b) một cách hợp lý tính và có thể biện minh được, nhưng luật tạo nên sự cai trị không thể biện minh một cách hợp lý tính; hay (c) dù luật có thể biện minh được một cách hợp lý tính và tạo ra được một sự cai trị có thể biện minh một cách hợp lý tính, nhưng vẫn là một luật được thiết định bằng quyền uy. Tuy vậy, các luật không đơn giản là sự áp đặt bên ngoài: sự tuân thủ xét như sự tuân thủ là một giai đoạn bản chất trong sự hình thành tính cách của một con người, và tuân thủ luật có nghĩa là tuân thủ những gì là tính lý tính và Ý CHÍ bản chất của chính ta thể hiện ra, nhờ vào tính phổ biến của luật. Do đó, Hegel ưa thích một trật tự pháp lý hơn một trật tự đơn thuần của tập tục, không đơn giản vì nó điều hướng hành vi cư xử của ta hiệu quả hơn, nhưng vì nó nâng chúng ta lên một cấp độ TỰ Ý THỨC cao hơn.

2. Trong *HTHTT*, III, sự xem xét về LỰC (*Kraft*) dẫn đến sự du nhập các định luật, vì BẢN CHẤT bên trong phải được dị biệt hóa đầy đủ để tính đến sự đa dạng của hiện tượng. Một định luật nối kết những đặc điểm riêng biệt của hiện tượng, chẳng hạn [tính] khoảng cách đã đi, và thời gian diễn ra, bằng một vật thể rơi. Nhưng khác với hiện tượng, các định luật không thay đổi: vương quốc của các định luật là một “hình ảnh tĩnh tại” [*Bild*, hay bản sao, *Abbild*] của hiện tượng khả biến (*Erscheinung*). Nhưng điều này không có nghĩa là các định luật là ít khách quan hơn các lực: các định luật là “những sự quy định của GIÁC TÍNH vốn cố hữu bên trong bản thân thế giới” (*BKT III*, §422A). Thoạt đầu Hegel xem xét các luật vận động và nhận thấy hai vấn đề chính trong chúng: (a) Vì một định luật chống đỡ việc thống nhất các hiện tượng, nên các định luật không đơn giản

là khác với nhau, mà xét đến cùng là có thể quy giản vào một định luật duy nhất. Nhưng các nỗ lực quy giản số lượng các định luật có nguy cơ (như nơi Newton) dẫn tới một trùng phức hay lặp thừa trống rỗng, ở đó mọi vật đều phụ thuộc vào các điều kiện có trước mà luật áp dụng vào. (b) Các định luật không hoàn toàn ĐẶT CƠ SỞ cho các hiện tượng: chúng chỉ giải thích những gì xảy ra nếu các điều kiện nào đó được đáp ứng, chứ không giải thích việc đáp ứng trọn vẹn các điều kiện ấy. Sự phản tư của ông về những vấn đề này dẫn đến việc xem xét các luật chứa những cực ĐỐI LẬP, chẳng hạn như các định luật về từ tính và điện. Điều này gợi ra ý tưởng rằng vương quốc của các định luật là một sự đảo ngược hay hình ảnh-phản chiếu của lĩnh vực hiện tượng.

Trong *HTHTT*, V. A, Hegel chuyển sang “LÝ TÍNH quan sát (*beobachtende*), và xem xét các luật liên quan đến SỰ SỐNG hữu cơ, cũng như các quy luật lô-gíc và tâm lý học, đặc biệt là các quy luật được cho là đối ứng giữa các đặc điểm tâm lý của con người với các đặc điểm diện mạo của họ (“nhân tướng học”) hay với hình dáng của hộp sọ của họ (*Schädellehre*, “tướng sọ học”). Hegel nghi ngờ khả thể của các luật như thế: sinh thể hữu cơ quá thống nhất và tự quy định đến mức không thể có các quy luật có ý nghĩa nào nối kết các trạng thái của chúng với các trạng thái môi trường của chúng. TINH THẦN cá nhân cũng thống nhất tương tự và không thể chia nhỏ thành những đặc điểm riêng hay những quan năng, mỗi đặc điểm hay quan năng tương ứng với một đặc điểm thể chất nào đó. Thậm chí, con người còn ít phục tùng các NGUYÊN NHÂN bên ngoài so với cây cối và thú vật. Thêm vào đó, một khi con người *biết* về một luật chi phối tư tưởng hay hành vi cư xử của mình, người ấy có thể trốn tránh hay lợi dụng sự vận hành của nó. Do đó, những luật như vậy (chứ không phải là tính hợp-quy-luật *bên trong*, *Gesetzmässigkeit*) là thích đáng với thuyết CƠ GIỚI hơn là với các loại hình tổ chức cao hơn.

Về căn bản, Hegel không thay đổi gì quan niệm của ông về các vấn đề này trong các tác phẩm sau đó.

Nguyễn Văn Sướng dịch

R

Ranh giới, Giới hạn và Hữu hạn (tính/sự) [Đức: Grenze, Schranke und Endlichkeit; Anh: limit, restriction and finitude]

Cái gì có một điểm cuối hoặc đi đến một điểm cuối (*Ende*) là *endlich* (hữu hạn). (Chữ này này cũng có nghĩa là “sau cùng, chung cuộc”) và, được dùng như trạng từ (sau cuối, rốt cục). *Endlichkeit* nghĩa là “tính hữu hạn, tính hữu tận”. Cái hữu hạn có một ranh giới hay đường biên, tiếng Đức có hai từ để chỉ điều này:

1. *Grenze* (ranh giới, đường biên, biên giới, cực điểm) phát sinh hai động từ a) *grenzen* (*an*), cả nghĩa đen lẫn nghĩa bóng đều là “vạch đường ranh”; b) *begrenzen* nghĩa là “vạch biên giới, giới hạn, vạch ranh giới” chẳng hạn một bức tường giới hạn tầm nhìn của ta, một con người hẹp hòi thì bị giới hạn (*begrenzt*), các khả thể là không giới hạn (*unbegrenzt*).

2. *Schranke* (hạn chế, và nhất là ở số nhiều *Schranken* (các hạn chế, giới hạn) như trong cụm “giữ trong giới hạn”) cũng phát sinh ra các động từ, nhất là *beschränken* (hạn chế, giới hạn, hạn định, ngăn không cho vượt quá một giới hạn nhất định); Hegel dùng danh từ *Beschränkung* để chỉ “sự giới hạn” hay hạn chế, chẳng hạn những xung lực của ta bị xã hội và nhà nước giới hạn. Hàm nghĩa về “sự hạn định” trong *Schranke* thì nổi trội hơn *Grenze*.

Trong triết học phi-Hegel, *Grenze* và *Schranke* thường được dùng không phân biệt. Hoặc chúng được dùng để nói về, chẳng hạn, những ranh giới hay giới hạn của nhận thức con người, nhưng *Grenze* được dùng thường hơn. Với Kant, một *Grenzbegriff* (khái niệm ranh giới) là một khái niệm đánh dấu đường ranh mà nếu vượt khỏi nó, thì các khái niệm trong lĩnh vực thực tại (real concepts) sẽ không thể áp dụng được nữa. Khái niệm về *noumenon* (tức cái khả niệm) hay về VẬT TỰ THÂN là một

Grenzebegriff; nó không đưa ra bất kỳ yêu sách xác định nào về những gì vượt khỏi các ranh giới của kinh nghiệm, nhưng phục vụ như một biển báo “Hãy tránh xa!”. Khái niệm về một *ranh giới* (*Grenze*) và về sự tự-giới-hạn của cái Tôi tuyệt đối để trở thành cái Tôi hữu hạn là quan trọng trong *HTKH* của Fichte. Trong toán học, một *Grenze* hay *Grenzwert* (giá trị giới hạn) là giá trị mà các hạn từ thuộc một dãy vô hạn ngày càng tiệm cận nhưng không bao giờ đạt đến được: chẳng hạn ranh giới của dãy $2, 1^{1/2}, 1^{1/4}, 1^{1/8}, \dots$ là 1. Hegel bàn về khái niệm này trong nghiên cứu của ông về cái nhỏ VÔ HẠN trong *KHLG*.

Hegel phân biệt *Grenze* [ranh giới] và *Schranke* [giới hạn], và các dịch giả cũng dùng những từ khác nhau trong tiếng Anh để dịch: chẳng hạn *Grenze* thành *limit* và *Schranke* thành *limitation* (Miller); *Grenze* = *limit*, hay *boundary*; *Schranke* = *barrier* hay *check* (Wallace); *Grenze* = *limit(ing)* và *Schranke* = *restriction, restricting* (Knox). Sự phân biệt này là như sau:

1. Một thực thể hữu hạn thì có một ranh giới (*Grenze*). Thường thì, nó có một ranh giới về CHẤT, cũng như một ranh giới về LƯỢNG. Một cánh đồng một mẫu có một ranh giới về lượng mà nhờ đó nó là một mẫu, nhưng cũng có một ranh giới về chất mà nhờ đó nó là một cánh đồng chứ không phải một khu rừng hay cái ao. Mỗi loại ranh giới đều là một sự PHỦ ĐỊNH: nó là một mẫu chỉ vì nó *không* mở rộng vượt ra ngoài những đường biên của nó, và nó là một cánh đồng là vì nó không phải là rừng, là ao, v.v. Nhưng quan hệ của cánh đồng với ranh giới của nó là khác nhau trong mỗi trường hợp. Ranh giới về lượng là BÊN NGOÀI hay dừng dừng (*gleichgültig*): nếu cánh đồng được mở rộng về diện tích, điều ấy sẽ không ảnh hưởng gì đến phần cánh đồng nằm bên trong những đường biên ban đầu của nó, hay nếu nó bị giảm diện tích, thì cũng sẽ không ảnh hưởng gì đến những gì còn lại của cánh đồng. Nhưng ranh giới về chất của nó là bên trong đối với cánh đồng: nếu cánh đồng bị ngập thành ao, điều này sẽ biến

đôi cánh đồng hoàn toàn. Vì, và chỉ vì cánh đồng bị giới hạn, nên nó có khả năng thay đổi. Nhờ ranh giới về chất của mình, nó có một tính chất xác định (*Beschaffenheit*) giữa một dãy tính chất có thể có. Nhờ ranh giới về lượng, nó có các thực thể khác nằm bên ngoài những đường biên của nó, vốn có thể có những tính chất khác (chẳng hạn: các con sông) và thực tế là phải có tính chất khác nếu nó được làm dấu bằng những vật như hàng rào và con sông để phân biệt với những cánh đồng xung quanh. Những thực thể khác ấy tương tác qua lại với nó: chỉ qua những tương tác như thế nó mới là cánh đồng một mẫu. Nhưng chúng cũng xâm lấn nó, đến mức rốt cục sẽ xảy ra một biến đổi nào đó trong tính chất của nó, như sẽ bị ngập thành ao chẳng hạn. Một biến đổi như thế (*Veränderung*, từ động từ (*sich*) *verändern* (biến đổi, biến hay trở thành cái KHÁC)) có thể, và rốt cục sẽ, dẫn đến việc cánh đồng biến mất (*Vergehen*, từ động từ *vergehen* (qua đời)). Vì thế, nhờ tính hữu hạn về chất và về lượng, cánh đồng cũng hữu hạn trong thời gian và sẽ đi đến một kết thúc: “tồn tại của những sự vật hữu hạn chứa đựng hạt mầm cho sự biến mất của chúng như tồn tại-bên trong-chính mình của chúng (*Insichsein*); thời khắc chúng ra đời cũng là lúc chúng chết đi” (*KHLG*).

2. Ranh giới của một vật không nhất thiết giới hạn hay hạn chế nó. Cánh đồng là dừng dừng với những ranh giới của nó và không có xu hướng vượt qua chúng. Nhưng một hạt mầm có một xu hướng vượt qua ranh giới đã làm cho chúng là hạt mầm, và con người có thể có ý thức về ranh giới của mình như một giới hạn cần vượt qua: một người có thể (hoặc không thể) cảm nhận được những giới hạn trí tuệ của mình là cần phải vượt qua. Thế thì, ranh giới là một sự giới hạn [*Schranke*]. Hegel nối kết khái niệm về một *Schranke* với khái niệm về *Sollen* (cái PHẢI LÀ), vì một sự giới hạn [*Schranke*] là một ranh giới [*Grenze*], theo nghĩa là, phải được vượt qua, và ngược lại, nói rằng cái gì đó phải xảy ra thì đã hàm ý rằng trạng thái hiện thời của nó là một giới hạn [*Schranke*]. Trạng thái mà một thực thể nhắm đến và xu hướng nhắm đến trạng thái ấy của nó là SỰ QUY ĐỊNH hay vận mệnh (*Bestimmung*) của nó.

Hegel đưa ra hai nghiên cứu về cái hữu hạn: (a) cái hữu hạn được cấu tạo bởi ranh giới của nó; (b) cái hữu hạn không thực hiện được KHÁI NIỆM của nó: chẳng hạn SINH THỂ sống chết đi vì nó chỉ là một cái cá biệt, trong khi giống (genus) là một cái PHỔ BIẾN (*BKT I*, §221A). Hai nghiên cứu này liên quan với nhau. Một Hữu thể vô hạn, tức THƯỢNG ĐẾ, có mọi, và chỉ có, (những) đặc tính được bao hàm trong khái niệm của Ngài, vì không có gì bên ngoài Ngài để giải thích sự vắng mặt của những đặc tính như thế hay sự có mặt của những đặc tính phụ trội. Hơn nữa, khái niệm về một thực thể vô hạn tự nó là một khái niệm vô hạn: nó không bị giới hạn bởi các khái niệm khác, và cũng không tương phản với các khái niệm khác; vì thế nó không có một nội dung có giới hạn, nhưng chứa đựng mọi khả thể. Do đó, cho dù có cái gì đó khiến Thượng Đế thay đổi, thì ắt cũng không có thứ gì để Thượng Đế chuyển thành. Thượng Đế vì vậy là ĐỒNG NHẤT với khái niệm về Ngài. Điều này không có nghĩa là Thượng Đế hay khái niệm về Ngài không chứa đựng ranh giới hay giới hạn nào hết: khái niệm ấy dựng nên những ranh giới bên trong mà sau đó nó sẽ vượt qua một cách BIỆN CHỨNG. Ngược lại, một thực thể hữu hạn bị bện chặt vào những QUAN HỆ với các thực thể khác, vì thế không được khái niệm của nó quy định hoàn toàn: nó có những đặc tính không nằm trong khái niệm về nó, và thường thiếu những đặc tính nằm trong khái niệm của nó. Hơn nữa, khái niệm của nó là một khái niệm hữu hạn, bị giới hạn bởi các khái niệm khác, và tương phản với các khái niệm khác: các khái niệm như “cánh đồng” hay “loài vật” và các khái niệm thuần túy như “vật”, đều bị giới hạn bởi các khái niệm khác bên trong Ý NIỆM lô-gíc. Những khái niệm hữu hạn như thế, do đó, là phù hợp cho các thực thể hữu hạn, nhưng không bao giờ có thể là một sự phù hợp trọn vẹn giữa khái niệm và thực thể.

Thậm chí các thực thể hữu hạn, ít nhất là thuộc các loại hình cao, có thể vượt khỏi những ranh giới hay giới hạn nào đó của chúng. Đói, khát và đau đớn, chẳng hạn, được loài vật cảm nhận như những giới hạn, nhưng được chúng vượt qua nếu chúng không chết. Nhưng loài vật không thể trở nên có ý thức về, chứ chưa nói đến việc vượt qua, mọi ranh giới đã làm cho

chúng thành những gì chúng đang tồn tại. Tuy nhiên, con người hay TINH THẦN, là trường hợp đặc biệt. Vì con người có thể trở nên có ý thức về mỗi ranh giới đang giới hạn và cấu thành mình. Đặc biệt, Kant lập luận rằng có các ranh giới đối với NHẬN THỨC của con người, và ông đã nỗ lực chỉ ra những ranh giới ấy. Tuy nhiên, Hegel cho rằng điều này là bất khả: nếu có một ranh giới, thì sẽ có cái gì đó nằm ngoài ranh giới, và nếu tôi ý thức về một ranh giới (tức nâng nó lên thành một sự hạn định), tôi phải có ý thức về cái gì đó nằm ngoài ranh giới. Vì thế khi gán một ranh giới cho các năng lực nhận thức của mình, tôi đã vượt khỏi ranh giới rồi (*BKT I*, §60). Rốt cục, tinh thần thì không hữu hạn: nó không có một bản tính xác định, bị giới hạn bởi các bản tính tự nhiên của các sự vật khác; nó bao chứa và vượt quá (*übergreift*) các thực thể khác, và tìm thấy mình đang trong nhà với chính mình (*bei sich*) nơi chúng. Nó trở nên hoàn toàn TỰ-Ý-THỨC và trong suốt với chính mình, vì thế hoàn toàn phù hợp với khái niệm (vô hạn) của nó. Nó không phục tùng cái CHẾT theo cách giống như các vật thụ tạo khác.

Nhận định của Hegel có hai khuyết điểm chính:

1. Ông thổi phồng sự giới hạn khái niệm và sự giới hạn vật lý: nếu cái gì đó bị giới hạn về mặt khái niệm trong tồn tại hiện thời của mình, chẳng hạn một cánh đồng, chứ không phải khu rừng, cái ao, v.v. điều này không dẫn đến việc nó bị giới hạn (và được cấu tạo, hay thậm chí bị tác động) về mặt vật lý bởi những gì không phải là nó, tức bởi khu rừng, cái ao, v.v. Hoàn toàn có thể quan niệm được rằng bề mặt trái đất là một sa mạc thuần nhất; bấy giờ nó sẽ bị giới hạn về mặt khái niệm chứ không phải bị giới hạn về mặt vật lý (ít nhất là bởi cái gì đó khác ở trên bề mặt trái đất). Năng lực của ta trong việc khái niệm hóa và mô tả các thực thể quả thực đòi hỏi sự giới hạn và sự đa dạng trên phương diện vật lý. Nhưng những cái nằm bên cạnh, bao quanh một thực thể và tương tác với nó trên phương diện vật chất không nhất thiết là những láng giềng khái niệm gần gũi nhất với nó: sự tử

tương tác với cỏ cây, mưa gió và linh dương, chứ không thường xuyên tương tác với những láng giềng thân thích về mặt khái niệm như hổ, báo.

2. Học thuyết cho rằng việc gán, hay có ý thức về, một ranh giới thì đã vượt khỏi ranh giới đã phạm bốn sai lầm: (a) Nó thổi phồng các khái niệm về một giới hạn (Schranke) và một ranh giới (Grenze): cánh đồng hay kho tri thức có một giới hạn (hiện thời) ngụ ý rằng có cái gì đó nằm bên ngoài giới hạn ấy. Nhưng có một ranh giới đối với những sự giảm thiểu liên tiếp về giới hạn của một cánh đồng (như tiếp tục chia đôi diện tích cánh đồng chẳng hạn), tức đến một điểm không-quảng-tính, không nhất thiết ngụ ý sự hiện hữu của cái gì đó nằm ngoài ranh giới. (Cho dù nếu ta cứ nhân đôi diện tích liên tục và kết thúc là diện tích bằng toàn bộ bề mặt trái đất, thì trên đó cũng không có gì nằm ngoài ranh giới); (b) ý thức về một ranh giới không nhất thiết kéo theo một hình dung về những gì nằm ngoài ranh giới. Ta biết rằng cánh đồng không thể trở nên nhỏ hơn một điểm, mà vẫn không thể có hình dung rõ ràng nào về cái gì có thể nhỏ hơn một điểm. Tốc độ ánh sáng được biết là vận tốc *giới hạn* từ sự thật rằng khối lượng của một vật thể đang chuyển động với vận tốc ánh sáng ắt là vô hạn, nhưng không phải từ một quan niệm rõ ràng về những vật thể chuyển động *vượt khỏi* tốc độ ánh sáng; (c) thậm chí nếu ta có thể *quan niệm* về những gì nằm ngoài một ranh giới của cái mà ta đang ý thức, điều này cũng không dẫn đến việc ta *biết* có cái gì đó nằm ngoài ranh giới; ta có thể quan niệm về những vật-tự-thân, nhưng qua đó ta vẫn không *biết* được có vật-tự-thân nào đó; (d) thậm chí nếu ta biết rằng có *cái gì đó* nằm ngoài ranh giới, ta vẫn không thể biết nó là cái gì.

Các học thuyết cho rằng các mối quan hệ qua lại của sự vật phản ánh các mối quan hệ qua lại của các khái niệm và rằng ý thức về một ranh giới thì đã vượt qua ranh giới ấy rồi là trung tâm đối với THUYẾT DUY TÂM của Hegel.

Hoàng Phú Phương dịch

S

Siêu hình học [Đức: Metaphysik; Anh: metaphysics] → Xem: Tư biện (sự, tính, cái) và Siêu hình học [Đức: Spekulation, das Spekulative und Metaphysik; Anh: speculation, the speculative and metaphysics]

Sở hữu (sự), Chiếm hữu (sự) và Nhân thân (Đức: Eigentum, Besitz und Person; Anh: property, possession and person)

Một động từ hiện không còn dùng nữa, có quan hệ với chữ “riêng có” và có nghĩa là “có, chiếm lấy”, cho ra đời tính từ *eigen* (ban đầu có nghĩa “đã chiếm hữu, nắm quyền chiếm hữu”, bây giờ có nghĩa là “của riêng”, chẳng hạn như trong “ngôi nhà của riêng tôi”). Từ đó có danh từ *Eigenschaft*, trước kia có nghĩa là “(chủ) sở hữu, sự chiếm hữu” nhưng được Eckhart dùng với nghĩa là “đặc điểm” (*Eigenheit*, chữ La-tinh là *proprietas*) và được Wolff dùng với nghĩa là một “thuộc tính, tính chất, chữ La-tinh là *attributum*”. Hegel chỉ dùng nó với nghĩa là “tính chất” (thuộc tính) của SỰ VẬT (*Ding*).

Eigentum là sở hữu riêng (chữ này cũng được Eckhart dùng để dịch chữ *proprietas*), tất cả mọi thứ mà mình có, có thể bao gồm hay không bao gồm thân thể của mình. (Hegel tin rằng qua đào luyện tinh thần và thể xác, con người mới chiếm hữu chính mình và trở thành sở hữu của chính mình: *THPQ*, §57). Sự chiếm hữu của tôi, do đó, cũng là sự sở hữu của tôi, nhưng sở hữu thì khác hẳn với sự chiếm hữu, và cái tôi có hay sự sở hữu của tôi khác hẳn với cái tôi chiếm hữu hay cái tôi có trong việc chiếm hữu: sự sở hữu có thể không ở trong sự chiếm hữu của chủ nhân hợp pháp của nó. Như vậy, ta có QUYỀN đối với cái mình sở hữu, nhưng không nhất thiết đối với những gì ta chiếm hữu. *Besitzen* nghĩa là “chiếm hữu”, ban đầu nó có nghĩa là “chiếm” một cái gì đó, và *Besitz* là “sự chiếm hữu”, cả theo

nghĩa là cái mà người ta chiếm hữu lẫn theo nghĩa có hay đưa cái gì đó vào trong “sự chiếm hữu” của mình. *Besitznahme* là “sự chiếm hữu”, nhất là (theo Hegel) chiếm lấy một cái gì đó chưa thuộc về bất cứ ai. *Besitzergreifung* (“chiếm hữu, chiếm giữ”) cũng có nghĩa tương tự, nhưng có ý là tước đoạt, thủ đắc bằng thân thể (*ergreifen*), điều đó, theo quan điểm của Hegel, chỉ là một trong nhiều cách để chiếm hữu một vật, đồng thời ban cho hình thức và biểu thị [đánh dấu] nó như là sự sở hữu của mình (*THPQ*, §54 và tiếp).

Chữ *Besitz* và *besitzen* cũng thể hiện sự nhập nhằng như “có/chiếm hữu” (động từ) và “sự chiếm hữu” (danh từ): vì vậy Kant phân biệt giữa *Besitz* “cảm tính” hay *Besitz* “thường nghiệm”, tức là, sự thủ đắc bằng thân thể, với *Besitz* “hợp pháp” hay *Besitz* “khả niệm”, tức là, quyền sở hữu hợp pháp (*SHHDL*, I §§117). Đối với Hegel, *Besitznahme* một SỰ VẬT vô chủ (*Sache*) là giai đoạn đầu của *Eigentum*. Cái mà tôi chiếm hữu chỉ trở thành sở hữu của tôi, khi người khác công nhận quyền hạn của tôi đối với sự vật đó.

Theo quan điểm của Hegel, bất kỳ ai có sở hữu đều là một *nhân thân*, và chỉ có nhân thân mới có thể làm chủ sở hữu. *Person* bắt nguồn từ chữ *persona* trong tiếng La-tinh, ban đầu có nghĩa là cái “mặt nạ của diễn viên”, vì thế nên mới có nghĩa là một “nhân vật trong vở kịch”, và sau đó có nghĩa là một “nhân thân”. Theo cách dùng thông thường, chữ *Person* nghĩa là (1) một người, tương phản với một vật; (2) một người có danh vọng hay có địa vị cao; (3) một nhân vật trong vở kịch; (4) theo nghĩa khinh miệt, nhất là người phụ nữ thuộc tầng lớp thấp kém. (Nghĩa thứ (4) bắt nguồn từ thực tế rằng tính nhân thân là mẫu số chung thấp nhất của mọi con người; thế nên chữ *nhân thân* [*Person*] dùng để chỉ những người không có địa vị nào cả. Điều đó lý giải tại sao Hegel cho rằng chữ *Person* “diễn đạt ý khinh miệt”, *HTHTT*, VI.A.c; *THPQ*, §35A). Từ chữ *Person* mới có chữ *persönlich* và *Persönlichkeit* (“tính nhân thân, nhân vị”). Việc sử dụng những chữ này của Hegel nhìn chung phù hợp với cách ông dùng chữ *Person*, loại trừ những

nghĩa như “nhân cách” (vĩ đại, khác thường, v.v.) và chỉ có nghĩa: “về phương diện tính nhân thân, mọi người đều bình đẳng” (THPQ, §49).

Hegel cố gắng liên hệ hai cách dùng chuyên biệt chủ yếu cho chữ *Person*:

(1) Trong triết học, một *Person* là một tồn tại có tư duy, có lý tính. Kant đã phân biệt ba nghĩa của chữ *Person* theo cách dùng này:

(a) Một CHỦ THỂ lô-gíc hay một cái Tôi, có Ý THỨC về sự đồng nhất bền vững của mình xuyên suốt sự thay đổi của các trạng thái.

(b) Một chủ thể thực tồn, tức là một BẢN THỂ bền vững, có ý thức về sự đồng nhất bền vững của mình. (Kant cho rằng theo nghĩa này, tôi không thể biết được tôi là một *Person*).

(c) Một chủ thể lý tính, tạo nên những mục đích không phụ thuộc vào tự nhiên, chịu trách nhiệm cho những hành động của mình và vì vậy là một MỤC ĐÍCH hay cứu cánh tự thân.

(2) Trong luật học, một *Person* là một chủ thể có các quyền và nghĩa vụ hợp pháp. Nó không chỉ gồm các nhân thân theo nghĩa (1) (nhất là ở (c)), mà còn có những *juristische Personen* (“pháp nhân”) nữa, tức các tổ chức chứa nhân thân theo nghĩa (1) (“thể nhân”), nhưng bản thân tổ chức đó không phải là một “thể nhân”. (THPQ chủ yếu đề cập đến các pháp nhân mà bản thân cũng là những thể nhân. Nhưng THPQ §46 xem xét các “pháp nhân nhân tạo” và THPQ §169 xem GIA ĐÌNH như là một nhân thân).

(3) Chữ *Person* cũng dùng để chỉ các Ngôi của Chúa Ba Ngôi. Ở cấp độ TÔN GIÁO, Hegel xem Thiên Chúa là một nhân vị (một Ngôi), và cũng là tam vị nhất thể. Nhưng ông không nhấn mạnh bản thân ba ngôi trong Chúa Ba Ngôi là các nhân thân.

Không giống như Kant, Hegel phân biệt *Person* với *Subjekt*, và ông phân biệt chúng theo hai cách khác nhau, tương ứng với sự hàm hồ của từ “chủ thể” (*Subjekt*). Theo một nghĩa, bất kỳ sinh vật nào cũng đều là một chủ thể, nhưng không phải là một nhân thân (*THPQ*, §35A.); theo một nghĩa khác, một *Person* [Nhân thân] không phải là một *Subjekt* [Chủ thể], và chỉ trở thành một *Subjekt* khi có SỰ PHẢN TƯ của Ý CHÍ vào trong chính mình, vốn là đặc điểm của LUÂN LÝ (*THPQ*, §105). Ông cũng phân biệt *Persönlichkeit* [nhân cách] với sự TỰ-Ý-THỨC nhưng vẫn bằng nhiều cách khác nhau: ở cuốn *HTHTT*, IV.A., một cá nhân (*Individuum*) không dám liều mạng sống thì có thể được thừa nhận như một nhân thân, nhưng không được thừa nhận như một TỰ-Ý-THỨC độc lập, còn ở cuốn *THPQ* §35, để là một nhân thân thì cần nhiều hơn là một tồn tại tự ý thức, vì tính nhân thân đòi hỏi phải ý thức về mình như một Cái Tôi, trong khi TỰ-Ý-THỨC chỉ là ý thức về chính mình như một tồn tại cụ thể, nhất định mà thôi. Như vậy, quan hệ giữa Nhân thân [*Person*] với Chủ thể [*Subjekt*] và TỰ-Ý-THỨC [*Selbstbewusstsein*] là không ổn định. Nhưng không giống như Kant, theo Hegel, *Nhân thân* là sự mô tả tương đối trừu tượng và sơ sài về một con người, chỉ nói lên tính pháp nhân đơn thuần mà thôi. Đặc biệt, ông nối kết tính nhân thân với đế quốc La Mã, ở đó người công dân bị quy giản thành những thành viên “nguyên tử” của các quyền sở hữu, thiếu bề sâu bên trong của *chủ thể* luân lý và ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC thực chất của nền Cộng hòa Hy Lạp và La Mã. Tính nhân thân cũng là một đặc trưng cơ bản của NHÀ NƯỚC hiện đại, nhưng các công dân của nó thì không chỉ là các nhân thân.

Theo quan điểm của Hegel, để là một nhân thân thì không đơn giản là phải có một hoàn cảnh riêng, những ham muốn, những nhu cầu, v.v., mà còn có thể TRỪU TƯỢNG HÓA khỏi tất cả những gì cá biệt đối với mình và phải biết suy tưởng về mình như là một cái Tôi (*THPQ*, §35). Đây chính là một nhân thân theo nghĩa 1(a) của Kant. Là một nhân thân theo nghĩa này chưa phải là một chủ thể luân lý, chưa phải là một nhân thân theo nghĩa 1(c), nhưng đã có năng lực pháp lý và được pháp luật tôn trọng như một

nhân thân (*THPQ*, §36). Ở giai đoạn này, những quyền hạn, chỉ là những quyền hạn mang tính hình thức hay phủ định: quyền không bị vi phạm về tính nhân thân và những gì được rút ra từ tính nhân thân (*THPQ*, §38).

Quyền chủ yếu của một nhân thân, theo nghiên cứu của Hegel, là quyền sở hữu. Điểm mấu chốt của sự sở hữu không phải để thỏa mãn những nhu cầu vật chất: nó chính là để phát triển hay hoàn thiện tính nhân thân của mình. Tính nhân thân với tư cách ấy, trái với thế giới tự nhiên mà con người đang đối mặt, thì hoàn toàn mang tính chủ quan: cần hiện thực hóa bản thân mình trong thế giới ngoại tại bằng cách yêu sách rằng một bộ phận của nó là của riêng mình. Do đó nhân thân có quyền được làm điều này và với bất kỳ cái gì mình sở hữu. Nghiên cứu của Hegel về việc thủ đắc sở hữu, vì thế, tương tự với nghiên cứu của ông về TỰ-Ý-THỨC: đứng trước một thế giới khách quan xa lạ, cái Tôi trần trụi phải chiếm lĩnh thế giới, dù là theo nghĩa đen hay nghĩa bóng, để trở thành một con người đã phát triển đầy đủ.

Tại sao một nhân thân phải hiện thân ý chí của mình trong thế giới bên ngoài và tại sao hành động ấy phải mang hình thức của sự chiếm hữu? Nghĩa là, tại sao một nhân thân theo nghĩa 1(a) phải là, hoặc phải trở thành một “nhân thân” theo nghĩa 2? Các câu trả lời tường minh của Hegel thì lại trơ trụi và trừu tượng không làm thỏa mãn: (1) Vì lẽ nhân thân vốn là VÔ HẠN và PHỔ BIẾN, nên việc giới ước vào tính CHỦ QUAN đơn thuần là [tự] “MÂU THUẤN và vô hiệu”; thế nên tính nhân thân phải hành động tích cực để VƯỢT BỎ sự giới hạn này và mang lại thực tại cho chính mình, hay, làm cho tự nhiên bên ngoài thành của chính mình (*THPQ*, §39). (2) Với tư cách là một khái niệm đơn thuần, nhân thân phải mang lại cho mình một lĩnh vực bên ngoài của sự TỰ DO để hiện hữu như là Ý NIỆM (*THPQ*, §41). Ông không du nhập ý tưởng về sự THỪA NHẬN (*Anerkennung*) bởi những người khác cho đến giai đoạn muộn hơn, đó là hợp đồng, vì ý chí bên trong của tôi, một cách đơn độc, không đủ để thủ đắc sở hữu (*THPQ*,

§71), vì sự hiện thân của Ý CHÍ của tôi đòi hỏi phải làm cho người khác nhận ra được (*Erkennbarkeit*) (THPQ, §51).

Còn có hai dòng tư tưởng cụ thể hơn nơi Hegel:

1. Vì với tư cách là một nhân thân thuần túy (theo nghĩa 1(a)), tôi trừu tượng hóa [thoát ly] khỏi tất cả mọi thứ xác định rõ về tôi, kể cả thân thể của tôi, khiến cho thế giới bên ngoài, bao gồm thân thể tôi, đối diện với tôi như là một cái gì hoàn toàn xa lạ, không được dị biệt hóa theo nghĩa rằng không một bộ phận nào của nó là của riêng tôi cả. Trong thế giới này, tôi hiện diện khắp nơi, và không hiện diện ở đâu cả, không có nơi nào trong thế giới dành cho những nhân thân song hành với tôi và sẽ thừa nhận tôi cũng như tôi thừa nhận họ. Chỉ bằng cách khoanh vùng một phần thế giới này và coi nó như là cái của tôi, thì tôi mới có thể đạt được một mối quan hệ trí tuệ thỏa đáng với nó, mang nội dung nào đó cho cái tôi hết sức mỏng manh của tôi và đưa tôi lên vị trí một nhân thân giữa những nhân thân khác. Dòng tư tưởng này (gần giống với tư tưởng của Fichte) hợp thức hóa rõ ràng hơn việc thủ đắc sở hữu bằng thân thể tôi và bằng những thứ mình dùng hàng ngày hơn là hợp thức hóa cho việc sở hữu rộng lớn hơn.

2. Tính nhân thân bao hàm việc tách cái Tôi trần trụi ra khỏi hoàn cảnh, ham muốn, v.v. của tôi. Tôi tương tác với các đối tượng bên ngoài do những sự ham muốn của tôi, v.v. Nhưng để mang lại nội dung cho ý tưởng rằng tôi là một cái Tôi, một nhân thân, thì không đơn giản là một tập hợp của những ham muốn, hoạt động, v.v. Tôi cần phải yêu sách có một cái đối ứng khách quan cho cái Tôi trần trụi của tôi, một ĐỐI TƯỢNG có liên quan tới tôi đơn giản như nó là *của tôi*, chứ không phải như sự thỏa mãn một trong những HAM MUỐN nhất thời. Dòng tư tưởng này chính đáng hóa việc sở đắc một đối tượng không có liên quan đến nhu cầu của tôi, nhưng việc nó chính đáng hóa sự sở đắc nhiều hơn một đối tượng như thế thì lại không rõ ràng.

Trong cuốn *THPQ*, Hegel xem xét sự sở hữu trong ba giai đoạn của nó (chiếm hữu, sử dụng và XUẤT NHƯỢNG lần lượt bao hàm phán đoán khẳng định, phán đoán phủ định và phán đoán VÔ HẠN); hợp đồng; vai trò của sở hữu trong XÃ HỘI DÂN SỰ. Ông tin vào sự tất yếu của sở hữu cá nhân (tư nhân) thay vì sự sở hữu mang tính thể chế, nhưng cũng cho rằng nhà nước và chỉ có nhà nước mới “có thể hủy quyền sở hữu cá nhân trong các trường hợp ngoại lệ” (*THPQ*, §46A). Nghiên cứu của ông về sở hữu và các loại hình khác nhau của nó là sâu sắc, nhưng việc ủng hộ của ông cho sự sở hữu phần nào vượt ra khỏi những luận chứng tường minh của ông dành cho nó.

Cù Ngọc Phương dịch

Sự phủ định [Đức: Negation und Negativität; Anh: negation and negativity]

Tiếng Đức bản địa dành cho chữ “phủ định” là *Verneinung*, từ động từ *verneinen* (“trả lời “không” (*nein*) cho một câu hỏi, để phủ nhận hay nói ngược một khẳng định”). Từ trái nghĩa của nó là *Bejahung* (“sự khẳng định”), từ động từ *bejahen* (“trả lời “có” (*ja*) cho một câu hỏi, để đồng ý với một khẳng định”). Nhưng Hegel thường thích sử dụng chữ *Negation* hơn, từ động từ La-tinh là *negare* (“phủ nhận”), cùng động từ là *negieren* (“phủ định”), tính từ *negativ*, danh từ tính từ (*das*) *Negative* (“cái” phủ định), và danh từ *Negativität* (“sự phủ định, có tính phủ định, tiến trình phủ định”). Các chữ này tương phản với *Realität*, *Affirmation* và *affirmativ*, và với *Position* (hiếm được sử dụng), *positiv*, và *Positivität*. (*Positivität* thường, và *positiv* [mang tính thực định] trong nhiều trường hợp, không đối lập với *Negativität* và *negativ*, mà đối lập với “tính có lý/hợp lý” hay “tính tự nhiên”, và chỉ sự hiện hữu ngang nhiên trong thực tế của điều gì đó, chẳng hạn như một đạo LUẬT, hay một TÔN GIÁO, không xét đến tính hợp lý tính của nó), [do đó, được dịch là “thực định”].

Trong triết học ngoài Hegel, khái niệm về sự phủ định có nhiều cách sử dụng. Nó chủ yếu được áp dụng cho PHÁN ĐOÁN hay MỆNH ĐỀ phủ định: “Hoa hồng này không phải màu đỏ”. Mở rộng ra, nó áp dụng cho các khái niệm hay vị từ: “không phải đỏ” hay “không-đỏ”. Nó cũng được dùng trong toán học để chỉ những lượng phủ định/âm, - a, - 6, đối lập với (+) a, (+) 6. Sự phủ định cũng được gán cho sự vật: chẳng hạn, Kant xem bất kỳ vật nào, hay chất của một vật, là nằm trên một thang liên tục giữa *Realität* (“thực tại”) và *Negation* (“phủ định”), chẳng hạn, giữa màu đỏ đậm nhất đến màu hồng rồi nhạt dần thành không màu. (Kant sử dụng ý tưởng này để bác bỏ chứng minh của Mendelssohn về sự BẤT TỬ của LINH HỒN, theo đó, nhờ tính đơn tố của nó, linh hồn không có khả năng bị phá hủy bởi sự phân rã. Nhưng Kant trả lời, nó có thể mờ nhạt dần đến không còn gì. Trong truyền thống Leibniz-Wolff mà Kant mang ơn ở đây, bất kỳ thực thể HỮU HẠN nào cũng bao hàm sự phủ định, tức là, không chất nào của nó là thực tồn đến mức cao nhất; chỉ có Thượng Đế mới thực tồn hoàn toàn và không có bất cứ sự phủ định nào. Hegel tán thành học thuyết của Spinoza rằng mọi sự KHẲNG ĐỊNH đều là sự phủ định, nhưng ông bác bỏ quan niệm của Spinoza rằng THỰC TẠI xét đến cùng là một BẢN THỂ hoàn toàn bất định, vì trừ phi bản thân bản thể bao hàm tính phủ định, nếu không, những sự phủ định cấu thành những thực thể nhất định chỉ có thể đến từ một trí tuệ mặc nhiên ở bên ngoài bản thể, hay cái TUYỆT ĐỐI. Các nhà huyền học chẳng hạn như Böhme cũng quy sự phủ định, giống như sự MÂU THUẤN, cho bản tính của các sự vật: “Mọi sự vật đều gồm Có và Không”.

Sự phủ định và tính phủ định là mang tính nền tảng đối với tư tưởng của Hegel, và sự diễn giải của ông về chúng là mới lạ trong một số khía cạnh:

1. Nếu một vật là sự phủ định của cái khác, thì sự phủ định cũng xác định như cái nó phủ định. Điều này vừa xung đột với quan niệm chung về sự phủ định có tính mệnh đề, vừa xung đột với học thuyết của Kant rằng sự

phủ định của một thực tại “=0” (PPLTTT, A 167; B 209). Sự phủ định của một mệnh đề “Hoa hồng là màu đỏ”, có những câu là, “Hoa hồng không phải màu đỏ” (hay “không phải rằng hoa hồng là màu đỏ”) là xác định trong chừng mực nó khác với sự phủ định của “Nước thì nóng” (vậy nên không phải “=0”), nhưng nó ít xác định hơn mệnh đề mà nó phủ định: nó để mở việc hoa hồng có màu gì, việc phải chăng hoa hồng có một màu nào đó, và thậm chí phải chăng có một bông hoa hồng hay là không. Theo nghiên cứu của Kant, một lần nữa, sự phủ định của màu đỏ là ít xác định hơn thực tại của màu đỏ: là cái không có màu, nó không khác với sự phủ định màu xanh, hay thậm chí với sự phủ định vị ngọt. Tuy nhiên, Hegel đáp trả điều này như sau: cho dù cái gì đó là đỏ đậm hay đỏ nhạt, nó vẫn bao hàm sự phủ định, vì nó không phải là màu xanh lá cây hay màu xanh da trời, v.v., và nó chỉ nhờ vào chỗ không phải xanh lá cây, không phải xanh da trời, v.v., mà nó mới là màu đỏ. Do đó màu xanh lá cây, xanh da trời, v.v., phủ định hay hạn định màu đỏ, cũng như màu đỏ phủ định chúng.

2. Trong Lô-gíc học hai giá trị chuẩn (môn Lô-gíc học hình thức duy nhất được Hegel biết tới), nếu cái gì đó bị phủ định, và sự phủ định đến lượt nó lại bị phủ định, ta sẽ quay trở lại điểm xuất phát: “không có trường hợp rằng không có trường hợp hoa hồng là màu đỏ” sẽ dẫn đến “Hoa hồng là màu đỏ”. Đối với Hegel, sự phủ định của phủ định dẫn đến kết quả khẳng định, nhưng một sự khẳng định khác với cái được phủ định ban đầu: cái gì đó (*das Etwas*/Anh: *something*), chẳng hạn, (một) vật (màu đỏ), bị phủ định bởi CÁI KHÁC (*das Andere*), chẳng hạn, (một) vật (màu xanh), nhưng, đến lượt nó, nó cũng phủ định cái khác ấy và do đó là sự phủ định của phủ định. Điều này tuyệt nhiên không đơn giản là một sự quay trở về lại cương vị ban đầu, chưa bị phủ định của nó: giai đoạn (i) là TỒN TẠI NHẤT ĐỊNH đơn giản nói chung, không phải là một *cái gì đó* xác định; giai đoạn (ii) là sự phân đôi thành *cái gì đó* và *cái khác* phủ định nó; giai đoạn (iii) là một sự khẳng định của cái gì đó, bằng sự phủ định của nó đối với cái khác, của một bản chất nội tại của chính nó, của một thực tế rằng nó

là nhiều hơn việc chỉ đơn giản là một khoảng trống được đánh dấu tách biệt bởi (những) cái khác.

3. Hegel bàn về các phán đoán khẳng định và phán đoán phủ định, nhưng ông không quan tâm nhiều đến sự phủ định xét như một đặc điểm của các phán đoán. Giống như các quan niệm về sự mâu thuẫn, SUY LUẬN, và bản thân phán đoán, sự phủ định trước hết là một đặc tính của khái niệm và sự vật. Nhưng *Negation* và *Negativität* giữ lại hương vị tích cực của việc phủ định hay phủ nhận thuộc về phán đoán. Sự vật và khái niệm không chỉ có tính phủ định hay loại trừ, chúng còn phủ định nhau một cách chủ động nữa. Như trong trường hợp của sự hạn định, Hegel có khuynh hướng dồn chung các ý niệm về sự phủ định thuộc về khái niệm và sự phủ định thuộc về vật lý.

Sự phủ định và sự phủ định của phủ định vận hành ở những cấp độ khác nhau và theo những cách thức khác nhau:

(a) Một sự tương tự đơn giản (và quá giản lược) trong lịch sử về phép biện chứng giữa “cái gì đó” với “cái khác” là đây: trước khi có sự xuất hiện của đạo Tin Lành, Công giáo chỉ là Kitô giáo xét như là Kitô giáo (phương Tây). Sau đó nó sinh ra đạo Tin Lành, là cái phủ định nó. Đạo Tin Lành không chỉ là không phải Công giáo, mà nó còn chủ động tự dị biệt hóa với Công giáo và mang những đặc điểm của Công giáo mà nó phủ định. Công giáo, đến lượt mình, lại phủ định đạo Tin Lành, qua đó, chấm dứt việc chỉ là Kitô giáo một cách đơn giản xét như là Kitô giáo và mang những đặc điểm của sự tự dị biệt hóa chủ động của nó với đạo Tin Lành.

(b) Một tín đồ Công giáo chưa phản tư và một tín đồ Tin Lành chưa phản tư đi đến chỗ phản tư về những niềm tin riêng của họ (có lẽ nhờ vào ý thức của họ về sự khó khăn của việc chứng minh ĐỨC TIN của người này trong sự đối lập với đức tin của người kia). Bấy giờ, họ từ bỏ hay phủ định đức tin của họ. Nhưng mỗi người vẫn mang những dấu hiệu của đức tin mà họ phủ định hay thái hời: một tín đồ Công giáo đã từ bỏ đức tin là khác với

một người Tin Lành mất đức tin, vì sự phủ định như thế là mang tính xác định. Rồi thì, bằng sự tiếp tục PHẢN TƯ, mỗi người giành lại được đức tin mà mình đã đánh mất: họ phủ định sự phủ định. Nhưng cả hai đều không quay trở lại đức tin không-phản-tư đã đánh mất: bây giờ nó là một đức tin có tính phản tư, được làm phong phú lên bởi hành trình quay trở lại, nhờ đó đạt đến đức tin được phản tư. (Hegel thường xem các giai đoạn muộn hơn của Lô-gíc học, LỊCH SỬ, sự sống, v.v., là sự khôi phục giai đoạn trước đó trên một cấp độ cao hơn).

(c) Các trường hợp (a) và (b) đều đòi hỏi sự gắn bó của các cá nhân với một trong những tín điều ngang hàng nhau, trong đó tín điều này phủ định (những) tín điều kia. Nhưng sự phủ định của phủ định thường dẫn đến việc vượt bỏ toàn bộ dãy của những sự phủ định ngang hàng nhau. Theo đó, sự phủ định của phủ định có thể là (i) nỗ lực tán thành và lần lượt thưởng thức sự đa dạng tương như vô tận của những tín điều cạnh tranh nhau (*xem*: sự CHÂM BIẾM); (ii) rút lui vào trong chính mình, thoát ra khỏi tất cả những tín điều và những niềm tin cạnh tranh nhau; hay (iii) chấp nhận một tín điều bao hàm tất cả những tín điều khác và không phủ định chúng, mà chỉ phủ định yêu sách độc quyền của chúng hay việc chúng phủ định lẫn nhau. Loại phủ định kép này là sự VÔ HẠN. Giải pháp (i) là, hay bị thống trị bởi tính vô hạn *tôi*, tức bởi sự tuân tự vô tận của các thực thể hữu hạn, mỗi cái phủ định cái trước nó. (ii) là một loại vô hạn *đúng thật*, vì nó bao hàm sự quay trở lại mang tính vòng tròn của cái gì đó vào trong chính mình. Trong Khoa học Lô-gíc, nó xuất hiện như là sự tồn tại-CHO-MÌNH, diễn hình bởi cái Tôi tự phản tư, vượt lên trên dãy những CHẤT nhất định. (iii), cũng là vô hạn *đúng thật*, xuất hiện hầu như nổi bật trong Ý NIỆM tuyệt đối bao hàm mọi quy định của TƯ TƯỞNG đã xuất hiện trước đó trong Lô-gíc học. Mặc dù Hegel xem (i) và (ii) là các giai đoạn lịch sử tất yếu, nhưng ông chuộng giai đoạn (iii) hơn, chẳng hạn như là một sự trả lời cho sự đa dạng của các nền triết học cạnh tranh nhau ở bề ngoài.

Mô hình “khẳng định giản đơn - phủ định - phủ định của phủ định” là thường xuyên lặp đi lặp lại trong suốt tư tưởng của Hegel, và sự phủ định của phủ định trong một sự ứng dụng nào đó lại tái xuất hiện như một sự khẳng định đơn giản cho sự ứng dụng khác nữa. Chẳng hạn, giai đoạn đầu của Ý CHÍ, sự rút lui vào trong chính mình của nó và sự phủ định mọi thứ xác định (một phiên bản của (ii) ở trên), bị phủ định bởi sự chấp nhận một lựa chọn nhất định, và điều này, đến lượt nó, được phủ định bởi chính bản thân ý chí của nó.

Trong Lô-gíc học (Học thuyết về Bản chất), cái phủ định và cái khẳng định được xem là hệ hình của sự đối lập, một hình thức của sự phủ định được nâng cao, trong đó mỗi hạn từ không đơn giản là khác với cái khác (như màu đỏ là khác với màu xanh dương, màu xanh lá, v.v.), mà chính là cái khác *của nó* (như hướng bắc là cái khác của hướng nam). Ở đây, cái phủ định đối lập với cái khẳng định là khác với cái phủ định quen thuộc trong sự phủ định của Hegel: cái khẳng định phủ định cái phủ định cũng ngang bằng như cái phủ định phủ định cái khẳng định, và vì thế, là mang tính phủ định cũng nhiều như là khẳng định.

Hoàng Phong Tuấn dịch

Sự sống/Đời sống/Cuộc sống và Sinh thể hữu cơ [Đức: *Leben und der lebender Organismus*; Anh: *life and the living organism*]

Động từ *leben* nghĩa là “sống” theo hai nghĩa chính: (1) “đang sống”, tức là chưa chết; (2) “sống” theo một cách nào đó, chẳng hạn sống cô độc hay sống nguy hiểm. Tương tự danh từ (*das*) *Leben* nghĩa là (1) “sự sống sinh học, đang sống”; (2) “(một) cuộc sống, cuộc sống (của tôi)”. Tính từ *lebendig* và danh từ trừu tượng *Lebendigkeit*, nghĩa là “đầy sức sống” và “sức sống” theo nghĩa đen lẫn nghĩa ẩn dụ, thường được Hegel dùng.

Một sinh thể sống được xem là một loại tính thống nhất đặc biệt. Chẳng hạn, Aristoteles cho rằng nếu một bàn tay bị cắt rời, nó không còn là một bàn tay theo nghĩa chặt chẽ nữa. Khác với một bộ phận được tháo ra khỏi một cỗ máy, một bàn tay bị đứt rời không thể sống lâu được, nó cũng không thể được nối hay được cấy ghép từ cơ thể này sang cơ thể khác (chỉ gần đây ta mới làm được điều này). Sự sống cũng là một hoạt động liên tục. Thậm chí ngay cả trong giấc ngủ cũng cần phải có hoạt động nào đó tiếp tục diễn ra nếu không sự sống sẽ chấm dứt. Trong *PPNLPĐ*, Kant chống lại quan niệm cơ giới của phái Descartes và Khai minh về sự sống. Các bộ phận của một cỗ máy có thể phụ thuộc vào nhau để hoạt động, nhưng chúng không tạo ra nhau và cũng không duy trì lẫn nhau giống như cách các sinh vật sống làm. Sự sống chỉ có thể được hiểu dựa vào MỤC ĐÍCH LUẬN: mỗi cơ quan vừa là MỤC ĐÍCH vừa là phương tiện đối với các cơ quan khác. Một sinh thể hữu cơ không thể được hiểu một cách phân mảnh, tức là hiểu dựa vào các bộ phận của nó, mà chỉ được hiểu từ một biểu tượng về nó như một cái TOÀN BỘ.

Schelling, trong triết học TỰ NHIÊN của mình, xem sự sống là cuộc đấu tranh liên tục chống lại mỗi đe dọa của cái CHẾT: sự sống là “diễn trình phân ly và nối kết các nguyên tắc đối lập: sự phân ly hoàn toàn, cũng như sự nối kết hoàn toàn, là khởi đầu của cái chết”. Cùng với sự già đi qua năm tháng, các cơ quan của ta ngày càng được cá biệt hóa và không đáp ứng với nhau nữa; điều này phá vỡ tính liên tục của các chức năng-sự sống và dẫn đến cái chết (*LHTG*). Nhưng sự sống cũng là một tiến trình hướng đến cái chết: “Hoạt động-sống là nguyên nhân cho cái chết của chính nó. Nó kết thúc ngay khi nó bắt đầu trở nên độc lập với tự nhiên bên ngoài và không đáp ứng với kích thích bên ngoài. Do đó bản thân sự sống chỉ là cây cầu dẫn đến cái chết”. Sự sống là trạng thái cường độ cao của các lực tự nhiên và nằm trong sự MÂU THUẤN và xung đột liên tục với tự nhiên bên ngoài, nghĩa là, với cùng các lực ấy nhưng có “tiềm năng” thấp hơn. Rốt cục, nó ngừng kháng cự tự nhiên, không phải vì bị tự nhiên lấn át, mà vì nó chiến thắng trong cuộc chiến của mình chống lại tự nhiên và trở nên không

đáp ứng được đầy đủ trước tự nhiên. Các lực vốn duy trì nó sau đó quay trở lại “sự dừng dừng phổ biến” từ trạng thái cường độ cao của nó. “Thậm chí trong sự kết thúc, hiện tượng sự sống cũng là nghịch lý” (*First Sketch of a System of Philosophy of Nature [Phác thảo đầu tiên về một Hệ thống Triết học Tự nhiên]* 1799).

Quan niệm về sự sống (và cái chết) của Hegel nằm trong truyền thống phi-cơ-giới luận này. Trong *THTH*, sự sống giữ một vai trò tương tự vai trò sau này sẽ được gán cho TINH THẦN: có một sự thống nhất VÔ HẠN sống động của vạn vật, mà sự sống con người sẽ quay trở lại đó sau khi đã nỗ lực thực hiện trọn vẹn bản tính của mình. Sự sống được cho là lần tránh tư duy khái niệm: “Trong trường hợp của sự sống, thì, một cách tuyệt đối, mọi tư tưởng của tư duy đều cạn kiệt: sự phổ hiện (omnipresence) của cái đơn giản trong tính bên ngoài đa tạp là một mâu thuẫn tuyệt đối, một bí nhiệm bất khả lĩnh hội đối với sự phản tư” (*Lô-gíc học ở Jena*). Trong *HTHTT*, IV, sự tự-dị-biệt-hóa và tự-thủ-tiêu liên tục của sự sống, tuy thế vẫn được thể hiện thành những giống (genera) ổn định, tạo ra bước chuyển lên TỰ-Ý-THỨC, vì (1) nó mang lại một mô hình nguyên thủy cho TỰ-Ý-THỨC; (2) các giống của nó đòi hỏi một ý thức bên ngoài để tồn tại *minh nhiên* như là giống; và (3) một thực thể sống là đối tượng của sự ham muốn mà nhờ đó thoát đầu cái cá biệt khẳng định TỰ-Ý-THỨC của mình. *HTHTT* V.A.a đưa ra một mô tả về sự sống, mà những đặc điểm cơ bản của mô tả ấy sẽ được lặp lại trong *KHLG* và *BKT I* §§ 216-22.

Sự sống kháng cự các phạm trù hữu hạn của GIÁC TÍNH, chứ không kháng cự những phạm trù của LÝ TÍNH. Sinh thể hữu cơ chứa đựng một LINH HỒN (tức cái BÊN TRONG của nó) và một cơ thể (tức cái BÊN NGOÀI của nó). Nhờ sự thống nhất riêng có của sinh thể hữu cơ, linh hồn được xem là một KHÁI NIỆM được hiện thực hóa trong cơ thể. Chính sự thống nhất đơn giản hay tính PHỔ BIẾN tự-quan-hệ-với-chính mình của linh hồn là cái thống nhất sinh thể hữu cơ. Nhưng linh hồn cũng ĐẶC THÙ HÓA cơ thể, vì những sự dị biệt hóa của cơ thể phải tương ứng với sự dị

biệt hóa mặc nhiên của linh hồn. Sinh thể hữu cơ là một cái CÁ BIỆT nhờ vào sự tương tác qua lại giữa cơ thể và linh hồn của nó: các cơ quan tách biệt ấy sẽ phát triển, nhưng được linh hồn đem trở lại vào trong sự thống nhất, sự phụ thuộc và sự phụ thuộc lẫn nhau. Chúng vừa là mục đích vừa là phương tiện của nhau. Vì sinh thể hữu cơ là HỮU HẠN, cơ thể và linh hồn là có thể tách rời nhau, và sự tách biệt này tạo ra cái chết. Dù vậy, cơ thể và linh hồn không phải là *hai thành tố* cấu thành của sinh thể hữu cơ. (Nghĩa là, việc đánh mất linh hồn hay sự sống thì giống với việc đánh mất hình dáng của ta hơn là đánh mất cái ô: dù có mất đi thì cái ô vẫn còn đó, còn hình dáng và linh hồn thì không thể).

Sự sống gồm ba tiến trình (tức là ba “SUY LUẬN” trong Lô-gíc học):

1. Về mặt bên ngoài, sinh thể hữu cơ (trong Lô-gíc học, sinh thể hữu cơ xuất hiện ra như là một CHỦ THỂ hay khái niệm) có ba chức năng:

(a) *Cảm năng*: không phải là năng lực cảm giác hay tri giác các đối tượng bên ngoài, mà là năng lực cảm giác hay cảm nhận toàn bộ cơ thể của ta.

(b) *Tính dễ bị kích thích*: là sự phản ứng lại các kích thích, và nơi loài vật là phản ứng cơ bắp.

(c) *Sinh sản*: không phải sinh sản ra những sinh thể hữu cơ khác cùng loài, mà là sự tự-duy-trì một sinh thể hữu cơ duy nhất bằng sự tái sinh các cơ quan của nó về mặt sinh lý học.

Do đó ba chức năng này liên quan với nhau: trong (a) sinh thể hữu cơ là một với chính mình; (b) sinh thể hữu cơ phá vỡ hay “phân tách” (*dirimiert*) chính mình; và (c) nó khôi phục sự thống nhất của mình.

2. Sinh thể hữu cơ có tự nhiên vô cơ bên ngoài nó. (Trong Lô-gíc học, đây là PHÁN ĐOÁN, tức là sự phân chia của khái niệm). Vì môi trường vô cơ này là môi trường bản chất bên trong bản thân sự sống, nó xuất hiện

trong sinh thể hữu cơ như là một sự thiếu thốn hay thiếu vắng (*Mangel*). Sinh thể hữu cơ vượt qua, tiêu thụ, và đồng hóa tự nhiên vô cơ vào trong mình, vì tự nhiên là những gì TỰ MÌNH mà thể hữu cơ là CHO MÌNH. Thế nên sinh thể hữu cơ kết hợp với chính mình trong CÁI KHÁC. Nhưng khi nó chết, “các sức mạnh cơ bản” này “của tính khách quan bắt đầu thực hiện vai trò của chúng... Chúng liên tục sẵn sàng bắt đầu tiến trình của mình trong cơ thể hữu cơ, và sự sống là cuộc đấu tranh không ngừng nghỉ chống lại chúng” (*BKT I*, §219A).

3. Sinh thể hữu cơ, về mặt tự-mình, là một thành viên của một giống (*Gattung*). (Ở đây, Hegel thích dùng chữ *Gattung*: khác với *Art* (“loài”), *Gattung* có quan hệ từ nguyên học với khái niệm về sự sinh thành hay “làm cha”. Xem thêm sự PHÂN LOẠI). Việc nó chạm trán với thành viên khác cùng giống, nhưng khác giới tính, khiến nó trở thành một thành viên *cho mình* của giống ấy. Tiến trình sinh triển giống loài (generic) có hai phương diện: sự sản sinh một thành viên mới của giống và cái chết của sinh thể hữu cơ qua sự phân hủy của nó vào trong giống. Sinh vật sống chứa đựng sự MÂU THUẤN rằng trong tự thân, nó là giống, nhưng tồn tại như một cá thể. Vậy nên tại cực điểm của sự sống của mình, tức tiến trình sinh triển, thì nó chết. Trong *BKT II* §376 và A., Hegel lập luận, giống như con người, loài vật chết vì một “thói quen (*Gewohnheit*) không có sự phát triển của sự sống”, trong đó chúng mất đi sự căng bức tích cực và bị hóa thạch.

Trong Lô-gíc học, sự sống là giai đoạn đầu tiên của Ý NIỆM. Theo sau nó là ý niệm xét như NHẬN THỨC, trong đó giống trở thành mình nhiên hay *cho mình*. Trong mô tả đầy đủ hơn trong *BKT II* §§ 337-76, thực vật và động vật (cùng với trái đất, vốn cũng là một sinh thể hữu cơ, nhưng bản thân không sống: §§338 và tiếp) được mô tả riêng biệt. Ở đây cũng vậy, cái chết của loài vật không đơn giản dẫn đến một sự quy thoái VÔ HẠN tồi của sự sinh ra và chết đi, mà chuyển sang TINH THẦN, ở đó tính phổ biến hay giống là *cho mình*.

Hegel khẳng định tinh thần là **BẤT TỬ**. Nhưng điều này không có nghĩa là con người không chết. Sự sống của họ, giống như sự sống của loài vật, chứa đựng sự căng bức và hoạt động, và cũng chết khi sự sống trở thành một thói quen. Nhưng khác với loài vật, con người không phải là những thành viên có thể thay thế cho nhau của một giống. (1) Theo quan niệm của Hegel, các thành viên của một giống thú vật không thay đổi từ thế hệ này qua thế hệ khác, nhưng con người có một **LỊCH SỬ** đầy ý nghĩa. (2) Ngoài những khác biệt về giới tính và tuổi tác, một loài thú vật không được khớp nối và cũng không được dị biệt hóa bên trong chính mình; nó tự dị biệt hóa mình, bằng răng và móng vuốt của nó, v.v., với các loài khác. Ngược lại, con người tự phân chia mình thành những nhóm có ý nghĩa, không có quan hệ sinh học, vì thế, khác với hầu hết các loài vật, con người đấu tranh *với nhau* cho đến chết. (3) Do đó, sự sống và cái chết của con người, khác với con vật, có một ý nghĩa lịch sử và xã hội cá biệt (chứ không đơn thuần thuộc về giống loài). Thậm chí nhóm đơn giản nhất, tức **GIA ĐÌNH**, cũng trao cho các thành viên và các tổ tiên của mình một ý nghĩa cá biệt vượt ra khỏi ý nghĩa của họ như là những người sở hữu các vai trò sinh học có thể thay thế được. Các nhóm rộng hơn, chẳng hạn các hiệp hội và **NHÀ NƯỚC**, cũng giống hệt vậy, ít ra là đối với các thành viên nổi trội hơn của chúng. Vì thế, tương tự như giống đối với thú vật, không những loài người và các tiểu loài của nó vẫn sống sau cái chết của những cá nhân; cá nhân vẫn lưu lại một tầm ý nghĩa sau khi họ chết.

Dù thấp kém hơn tinh thần, đối với Hegel, sự sống là một ẩn dụ đầy uy lực cho sự thống nhất hóa chủ động trong sự đa dạng và sự đa dạng hóa của sự thống nhất vốn nằm trong tinh thần và các hình thức của nó. Lô-gíc biện chứng là sống động, tương phản với lô-gíc chết cứng của giác tính. Nhà nước là một sinh thể sống, một cái **TOÀN BỘ** tự triển khai, cho phép các công dân có nhiều tự do hơn, đồng thời **Ý THỂ HÓA** họ và lôi cuốn họ vào trong nhà nước khi xảy ra **CHIẾN TRANH**. Nhà nước nào không biết điều này và cho phép các thành viên của nó chỉ chuyên tâm theo đuổi các lợi ích riêng tư là nhà nước chết.

Trong *KHLG*, Hegel không nói về sự sống (như ông làm về phần HÓA HỌC LUẬN) rằng nó là phạm trù khái quát, có thể áp dụng bên ngoài lĩnh vực sinh học. Nhưng nó có thể xuất hiện trong Lô-gíc học không những vì nó minh họa cho ý niệm, nhưng còn vì “sự sống” và “đang sống” còn áp dụng được trong lĩnh vực của tinh thần, cũng như trong tự nhiên, cho đời sống của nhà nước, cho sự sống của tinh thần, cho đời sống trong nước Đức của Hegel, v.v. Dù vậy, một số trong những đặc điểm được gán cho sự sống trong *KHLG* (đặc biệt là tiến trình sinh triển giống loài) dường như chỉ có tính sinh học, mà không có sự tương tự rõ rệt gì với tinh thần.

Nguyễn Văn Sương dịch

Sự vật và Sự việc (Đức: Ding und Sache; Anh: thing and subject-matter)

Tiếng Đức có hai chữ chỉ “sự vật”:

1. *Ding* nguyên là một thuật ngữ pháp lý có nghĩa là “tòa án”, và cũng có nghĩa là “việc kiện tụng, tố tụng”, nhưng đã đi đến chỗ mang nghĩa “sự vật” nói chung. Trong triết học, theo nghĩa truyền thống, *Ding* bao quát “bất cứ thứ gì có thể có, dù nó có HIỆN THỰC hay không” (Wolff). Một sự vật có thể có, nhưng không hiện thực là một *Gedankending* (“sự vật-tư-tưởng”). *Unding* (cái “vô-sự-vật”) đôi khi được dùng để chỉ một *Gedankending*, đôi khi chỉ cái không thể có (chẳng hạn như hình vuông tròn). Một *Ding* có nhiều THUỘC TÍNH (*Eigenschaften*). Wolff phân biệt sự vật tự tồn một cách độc lập hay tồn tại CHO CHÍNH MÌNH, chẳng hạn, một BẢN THỂ, với sự vật tồn tại nhờ một sự vật khác. Cái trước, chẳng hạn như LINH HỒN, có nguồn gốc của những thay đổi của nó trong bản thân nó, tức một LỰC nội tại; cái sau chỉ là một “GIỚI HẠN của cái tồn tại cho mình”.

Một vật TỰ THÂN (*Ding an sich*), theo nghĩa nghiêm ngặt, là một vật độc lập với các mối quan hệ với các sự vật khác. Nhưng đối với Kant (cũng như Locke, Lambert, v.v.), nó là một sự vật độc lập với mỗi quan hệ của nó với CHỦ THỂ đang tri giác, v.v. Chỉ có các HIỆN TƯỢNG là mới có thể được nhận thức, còn các vật-tự-thân thì không. Dường như Kant chỉ muốn đưa ra một “cách sử dụng tiêu cực” khái niệm về vật-tự-thân: nó giữ vai trò như là một “khái niệm GIỚI HẠN”. Còn “cách sử dụng tích cực” khái niệm này là phải coi nó như là đối tượng của một TRỰC QUAN trí tuệ, mà sự hiện hữu và bản tính của trực quan ấy là điều nghi vấn không khác gì sự hiện hữu và bản tính của vật-tự-thân (*PPLTTT*, B307). Nhưng Kant thường dùng nghĩa tiêu cực của khái niệm, khi cho rằng hiện tượng phải là hiện tượng của vật-tự-thân và vật-tự-thân là CƠ SỞ của hiện tượng. Ý tưởng rằng có vật-tự-thân bất khả tri đã bị Jacobi, Fichte và Schelling, cũng như sau này là Hegel, bác bỏ.

2. *Sache* nguyên cũng là một thuật ngữ pháp lý: có nghĩa là “việc kiện cáo”, và đã được khái quát hóa thành nghĩa “sự vật” và “sự việc” (“*affair, bussiness, matter*”). Nó thường tương đương với chữ “vấn đề” (như trong “đúng vấn đề, trật vấn đề”) hay với chữ “thực chất vấn đề” (“*heart of the matter*”). *Sache* gợi ra nét nghĩa, rõ hơn chữ *Ding*, tương phản với *Person*. Vì thế, Kant dùng *Sache* đồng nghĩa với “sự vật hữu hình” (*res corporalis*), và định nghĩa nó là một vật (*Ding*) không thể chịu trách nhiệm cho những gì mình đã làm, vì nó không có Ý CHÍ tự do. Kant đi theo lối phân biệt trong Luật La Mã giữa (a) QUYỀN đối với một vật (*ius ad rem*), tức quyền cho người này sử dụng một vật (*res, Sache*) và không cho phép những người khác sử dụng vật ấy, và (b) quyền đối với một NHÂN THÂN (*ius ad personam*), tức quyền cho phép một người đòi hỏi một nhân thân hành động hoặc không hành động theo cách nào đó. (Hegel phê phán lối phân biệt này ở *THPQ*, §40).

Hegel dùng *Ding* và *Sache* theo những cách hoàn toàn khác:

1. *Ding* có nhiều cách sử dụng:

(a) Đôi khi nó được dùng theo nghĩa tổng quát để chỉ các sự vật bất tất nơi thế gian, kể cả TINH THẦN hữu hạn, tương phản với THƯỢNG ĐẾ hay SỰ TẤT YẾU tuyệt đối (ví dụ: *TTTĐ*, XVI).

(b) Liên quan đến nghĩa này là cách sử dụng chữ *Ding* trong đó nó tương phản với *denken* (TƯ DUY) hay *Gedanke* (TƯ TƯỞNG). Nhưng sự tương phản này chỉ là sự tương phản giả tạo. (Các) tư tưởng tạo thành BẢN CHẤT của các sự vật, và Hegel thấy sự nối kết vẫn được duy trì trong sự tương tự của các từ ngữ: “Tư duy [*das Denken*] là vật tính [*Dingheit*], hay vật tính là tư duy (*HTHTT*, VI.B.Iib). (Thực vậy, không có quan hệ thân thuộc nào về từ nguyên giữa *Ding* hay “vật” với *denken* hay “tư duy”).

(c) Theo nghĩa hẹp hơn, *Ding* xuất hiện ra như là ĐỐI TƯỢNG của TRI GIÁC trong *HTHTT*, II, và như là một SỰ QUY ĐỊNH của PHẦN TƯ trong Lô-gíc học (*BKT I*, §§125 và tiếp). Coi cái gì đó là một *Ding* theo nghĩa này chỉ là một trong nhiều cách xem xét: thay vào đó, ta có thể coi nó là một LỰC biểu hiện chính mình chẳng hạn. Một vật nhất thiết phải có nhiều thuộc tính đối ứng với các giác quan khác nhau của ta (xem trong *HTHTT*). Khác với “cái gì đó” (*Etwas*) và CHẤT của nó, một vật có thể thay đổi các thuộc tính của nó mà không bị mất đi sự HIỆN HỮU của chính mình. Vì thế, nó “có” (“has”), hơn là “là” (“is”) các thuộc tính của nó. Cái khó của việc giải thích tính thống nhất của sự vật do sự đa dạng của các thuộc tính của nó dẫn đến tư tưởng rằng các thuộc tính là các CHẤT LIỆU độc lập (ví dụ: nhiệt là chất nóng), thâm nhập vào nhau qua các lỗ hổng. Hegel phản bác lý thuyết này cả trên cơ sở thường nghiệm lẫn trên cơ sở khái niệm, chẳng hạn như ở *BKT I* §130 và *BKT II* §§305A., 334.

(d) Hegel thường gán vật-tự-thân của Kant với *Ding* theo nghĩa (c), tức là cái mang các thuộc tính, và cho rằng nó là bất khả tri chỉ vì, nếu ta TRỪU TƯỢNG HÓA khỏi mọi thuộc tính (và mọi quan hệ) của một vật, không có gì còn lại để được biết tới cả. Nhưng thường (và đúng với những

ý đồ của Kant hơn), ông gắn chúng với *Ding* theo nghĩa (b), bằng cách cho rằng các sự vật nơi giác quan tương phản với các tư tưởng thực ra là sản phẩm của tư tưởng và rằng tư tưởng là bản chất hay cái “tự-mình” của chúng. Tinh thần chung của các luận cứ phức tạp của Hegel chống lại vật-tự-thân bất khả tri, vì thế, không phải là cho rằng triết học TƯ BIỆN mang lại cho ta cách thâm nhập vào các thực thể mà Kant và các triết gia trước Kant tránh né, mà cho rằng bản chất của các sự vật là cấu trúc lô-gíc của chúng, mở ngõ cho sự nghiên cứu mang tính khái niệm và thường nghiệm.

Ding có cùng gốc với *bedingen, Bedingung* (“làm ĐIỀU KIỆN cho”, “(một) điều kiện”). Schelling từng cho rằng nếu, chẳng hạn, cái Tôi được coi là bị điều kiện hóa hay có các điều kiện, thì nó được coi (một cách sai lầm) là một sự vật. Theo Hegel, Schelling và Kant đã bác bỏ một cách đúng đắn quan niệm của Descartes rằng cái Tôi (hay LINH HỒN) là một sự vật (*BKT I, §34A.*). Nhưng điều đó không có nghĩa là nó phải là vô-điều-kiện, vì các điều kiện đều bị THẢI HỒI thành cái mà chúng làm điều kiện (đối với Hegel, cái mà chúng làm điều kiện ấy là *Sache* chứ không phải *Ding*).

2. Tương phản với *Ding, Sache* nơi Hegel phảng phất ý vị của “sự việc quan trọng”, “cốt lõi thực sự”, tương phản với, chẳng hạn, các hình thức nhất thời trong đó nó xuất hiện ra hay với những cách diễn giải mà người ta đã áp đặt lên nó. Thường thì, nó được coi là *die Sache selbst*, tức “bản thân sự việc”. (Đại từ *selbst* ở đây không biểu thị ý nghĩa rằng *Sache* là một tự ngã, một “*Selbst*”/Anh: “*a self*”).

Vì thế trong *HTHTT, V.C.a*, “Cộng đồng thú vật mang tính tinh thần và sự lừa dối hay bản thân sự việc [*die Sache selbst*]”, *Sache selbst* là “sự nghiệp” mà một cá nhân gây dựng phù hợp với bản tính và các mục đích của mình, và là nơi anh/chị ta đặt hết giá trị hay tầm quan trọng của chính mình vào đó. Nhưng *Sache selbst*, tức là tầm quan trọng của sự nghiệp của cá nhân ấy, không nhất thiết phải trùng khít với, và trước hết không phụ thuộc vào, mục đích hay ý đồ của tác nhân. Số phận của nó phụ thuộc vào

những gì mà người khác làm và vào cách họ nhìn nó như thế nào. Vì thế, ví dụ, *Sache selbst* là Conan Doyle người tạo ra nhân vật Sherlock Holmes, chứ không phải là Conan Doyle nhà tiểu thuyết lịch sử, hay là sự phát hiện ra châu Mỹ của Columbus chứ không phải sự phát hiện ra con đường đến Ấn Độ. Nhưng *Sache selbst* không nhất thiết chỉ được đặt vào trong sự nghiệp của một cá nhân. Trong ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC của người Hy Lạp, nó là BẢN THỂ đạo đức, trong khi từ điểm nhìn của lương tâm, nó là bản thân CHỦ THỂ: đối với một người tận tâm, sự việc không phải là hành vi hay kết quả bên ngoài, mà là tinh thần trong đó anh/chị ta đưa ra quyết định của mình (HTHTT, VI.C.c).

Sache selbst xuất hiện trong nhiều ngữ cảnh trong Lô-gíc học. Trong HẠN ĐỘ, chẳng hạn, *Sache selbst* là bản thể vật chất thường tồn làm cơ sở cho những sự thay đổi luôn tiếp diễn về lượng và chất, ví dụ như H₂O, tương phản với các trạng thái rắn, lỏng, khí của nó. Nó cũng là sự vật hay “sự kiện” xuất lộ từ CƠ SỞ hay các điều kiện của nó (chẳng hạn BKT I, §148), và sự việc trong NGUYÊN NHÂN (*Ursache*, “sự việc/*Sache* nguyên thủy”) chuyển thành kết quả (BKT I, §153). BÊN TRONG và BÊN NGOÀI là những hình thức khác nhau của một *Sache*.

Cách dùng chủ yếu của Hegel về chữ *die Sache selbst* là để phân biệt phương pháp NHẬN THỨC của riêng ông với nhận thức ở BÊN NGOÀI *Sache selbst*, tức ngoại tại với “bản thân sự việc”. Phương pháp tiến hành của ông là phải đắm mình vào *Sache selbst* và đi theo sự vận động hay PHÁT TRIỂN nội tại của nó, mà không áp đặt cho nó những PHẦN TƯ ngoại tại của chính ông (HTHTT, Lời tựa; KHLG, Lời tựa và Dẫn nhập; BKT I, §23). Ở đây, hàm ý của “sự việc chính yếu” và cái tương phản với nhân thân đều có vai trò của chúng. Vì thế điều Hegel ngụ ý trong HTHTT là việc quan sát đơn thuần sự tự-khẳng-định và sự phát triển của Ý THỨC, và trong KHLG là việc khảo sát phép BIỆN CHỨNG nội tại của các khái niệm. Đây là một trong những cách tự vệ chính của ông chống lại THUYẾT HOÀI NGHĨ và chống lại khả năng vấp sai lầm. Khẩu hiệu của

Husserl *Zu den Sachen selbst!* (Hãy đến với chính sự vật/sự việc!) có ý muốn nói điều tương tự như thế.

Sache cũng có mặt trong *Tatsache* (“sự kiện”), được du nhập ở thế kỷ XVIII để dịch chữ “matter of fact” (“sự việc thực tế”). Hegel dùng chữ này theo lối miệt thị để chê bai, chẳng hạn, việc Krug viện dẫn đến “các sự kiện của ý thức”.

Đinh Hồng Phúc dịch

Suy luận [Tam đoạn luận] và Kết luận [Đức: Schluss/Syllogismus und Abschluss; Anh: inference/syllogism and conclusion]

Động từ *schliessen* có nghĩa là “đóng lại, kết luận, rút ra một kết luận, suy ra”. Danh từ rút ra từ động từ này là *Schluss* (đóng lại, chấm dứt, kết thúc, suy luận), được Böhme dùng để dịch chữ La-tinh *conclusio*, và được Leibniz và Wolff dùng để biểu thị tiến trình suy luận. Hegel khai thác mối liên kết này giữa nghĩa “đóng lại” và “suy luận”, lẫn việc động từ *schliessen*, kết hợp với tiếp đầu ngữ *zusammen* (cùng) đã tạo thành động từ *zusammenschliessen* (thống nhất, nối kết, kết hợp).

Chữ Hy Lạp *syllogismos*, xuất phát từ động từ *syllogizesthai* (suy ra), cũng có quan hệ với nghĩa “kết luận” và “nối kết” hay “suy ra”. Vì thế Hegel thường dùng chữ *Schluss* để biểu thị sự suy luận - còn thỉnh thoảng ông mới dùng chữ *Syllogismus* - thường được dịch sang tiếng Anh là *syllogism* [tam đoạn luận]. Điều này bất lợi ở chỗ dù chữ *syllogismos* nguyên nghĩa là “suy luận”, nhưng nó đã đi đến chỗ chỉ biểu thị những suy luận nào được Aristoteles xem là có giá trị hiệu lực và những suy luận tương tự mà các nhà Lô-gíc học theo truyền thống Aristoteles đã thêm vào mà thôi. Trong khi hầu hết các loại suy luận được xem xét trong Lô-gíc học của Hegel ít nhiều đều nằm dưới đề mục này, thì một số lại không, nhất là

suy luận quy nạp. (Aristoteles công nhận quy nạp, nhưng không xem nó như một hình thức suy luận có giá trị hiệu lực).

Giống Kant, Hegel cho rằng Lô-gíc học hình thức không có tiến bộ đáng kể gì từ thời Aristoteles. Thực tế, Lô-gíc học thế kỷ XVIII và đầu thế kỷ XIX có một vài bổ sung từ PHÁI Khắc kỷ và thời trung đại vào cho Lô-gíc học Aristoteles. Chẳng hạn, Aristoteles chỉ công nhận những suy luận nào mà các tiền đề và kết luận của chúng có một trong những hình thức sau: 1) khẳng định phổ biến: “Mọi A đều là B”; (2) phủ định phổ biến: “Không A nào là B”; (3) khẳng định đặc thù: “Một số A là B”; (4) phủ định đặc thù: “Một số A không là B”. Nhưng Lô-gíc học thời Kant và thời Hegel đã thêm vào cho những điều trên những hình thức phán đoán CÁ BIỆT: (5) “A này (ví dụ Socrates) là B”; (6) “A này không phải là B”. Một suy luận [tam đoạn luận] kiểu Aristoteles có hai tiền đề và một kết luận. Chẳng hạn:

1. Mọi người đều chết.
2. Mọi người Hy Lạp đều là người.
3. Mọi người Hy Lạp đều chết.

1 là tiền đề chính (tiếng Đức là *der Obersatz*), 2 là tiền đề phụ (*der Untersatz*) và 3 là kết luận (*Schlussatz*). Nó cũng gồm ba hạn từ hay ba khái niệm, trong ví dụ trên là “người”, “người Hy Lạp” và “chết”. Hạn từ xuất hiện trong cả hai tiền đề (tức “người” trong ví dụ trên) là hạn từ trung gian (Hegel thường chỉ sử dụng *die Mitte* “cái trung gian”); còn hai hạn từ kia là “các đối cực”; cực trong tiền đề chính (tức “chết”) là hạn từ chính, cực trong tiền đề phụ (tức “người Hy Lạp”) là hạn từ phụ. Aristoteles phân chia suy luận thành ba sơ đồ hay ba hình (Anh: *figures*) (sau này sẽ có thêm một hình thứ tư nữa, mà người ta cho là do Galen đưa vào), phân biệt nhau dựa vào những vị trí của các hạn từ trung gian, chính, phụ. Ví dụ trên là thuộc hình thứ nhất, vì những hạn từ xuất hiện theo các vị trí sau:)1) hạn từ trung gian-hạn từ chính; (2) hạn từ phụ-hạn từ trung gian; (3) hạn từ phụ-

hạn từ chính. Hai (hay ba) hình khác thay đổi trật tự của các hạn từ trong các tiền đề (dù không thay đổi trong kết luận). Mỗi hình sau đó được phân chia thành một số cách, dựa vào hình thức mệnh đề của các tiền đề và kết luận. Vì thế, suy luận trên đây là ở cách 1 (thuộc hình 1) vì các tiền đề và kết luận của nó đều là phổ biến và khẳng định.

Nghiên cứu của Hegel về suy luận, trong Lô-gíc học của ông, thay đổi đáng kể Lô-gíc học Aristoteles và Lô-gíc học hình thức thời ông. Aristoteles quan tâm đến những phương cách một mệnh đề có thể được rút ra một cách có giá trị hiệu lực từ hai mệnh đề còn lại. Nhưng, phù hợp với việc ông lý giải lại PHÁN ĐOÁN như một sự phân chia nguyên thủy của KHÁI NIỆM thành cái PHỔ BIẾN, cái ĐẶC THÙ và cái CÁ BIỆT, Hegel lý giải lại các hình thức suy luận như những phương cách thích đáng hơn trong việc khôi phục sự thống nhất của khái niệm. Vì thế điều cốt yếu với Hegel là một suy luận phải chứa đựng một hạn từ phổ biến, một hạn từ đặc thù và một hạn từ cá biệt. Chẳng hạn, một suy luận về TỒN TẠI-HIỆN CÓ (*Dasein*) theo hình 1 sẽ là:

1. Mọi người đều chết.
2. Caius là người.
3. Caius sẽ chết.

Ở đây, hạn từ trung gian, “người”, là đặc thù; hạn từ chính, “chết”, là phổ biến; và hạn từ phụ, “Caius”, là cá biệt. Hạn từ cá biệt được nối kết với hạn từ phổ biến bằng sự TRUNG GIỚI của hạn từ đặc thù (P-Đ-C). Hình suy luận 2 về *tồn tại-hiện có* khác với hình 1 ở chỗ nó nối kết cái phổ biến với cái đặc thù bằng cái cá biệt (P-C-Đ) và hình 3 nối kết cái cá biệt với cái đặc thù bằng cái phổ biến (C-P-Đ). (Các hạn từ của hình 4 ít quan trọng hơn, tức “suy luận toán học”, đều là phổ biến).

Hegel bác bỏ các cách của Aristoteles vì xem chúng là sự phức tạp không cần thiết, và tiến hành từ suy luận về *tồn tại-hiện có*, trong đó các hạn từ là “BÊN NGOÀI” NHAU và được nối kết một cách bất tất, đến suy luận của sự PHÂN TỬ, trong đó các hạn từ được nối kết chặt chẽ hơn. Hình thức thứ nhất là suy luận về “Tất cả” (*Allheit*), một phiên bản được cải tiến của hình suy luận 1 về *tồn tại-hiện có*. Hình thức thứ hai là suy luận bằng quy nạp, nối kết cái đặc thù với cái phổ biến bằng những cái cá biệt, và hình thức thứ ba, suy luận bằng sự tương tự, hợp nhất cái cá biệt với cái đặc thù bằng cái phổ biến.

Cuối cùng, trong suy luận về SỰ TẤT YẾU, mối quan hệ giữa các hạn từ thậm chí còn chặt chẽ hơn nữa: suy luận nhất quyết (categorical), một phiên bản được cải tiến của hình 1 về *tồn tại-hiện có*, nối kết một cái cá biệt với giống (genus) của nó bằng loài (species) của nó (C-Đ-P). Suy luận giả thiết (hypothetical) nối kết loài với giống bằng cái cá biệt (Đ-C-P): ví dụ “nếu Fido là một con chó, thì Fido là một loài vật; Fido là chó; vậy Fido là một loài vật”. Cuối cùng, suy luận phân đôi (disjunctive) nối kết cái cá biệt với loài bằng giống (C-P-Đ), mà giống này vốn sẽ được phân chia liên tục đến cạn kiệt thành những loài thấp hơn của nó: ví dụ “Fido, một loài vật, hoặc là chó hoặc là mèo hoặc là ngựa, v.v.; nó không phải là mèo hay ngựa, v.v., vậy nó là chó”. Theo Hegel, suy luận này hoàn toàn khôi phục được sự thống nhất của khái niệm, và lúc này ta có thể chuyển sang lĩnh vực của TÍNH KHÁCH QUAN.

Khác với Aristoteles, Hegel xem mỗi loại suy luận, trừ loại cuối, là có những khiếm khuyết vốn chỉ có thể giải quyết bằng cách chuyển sang loại suy luận kế tiếp. Chẳng hạn, hình 1 về *tồn tại-hiện có* (C-Đ-P) minh họa ở trên có ba khiếm khuyết:

(1) Việc ta chọn “người”, “chết” và “Caius” làm các hạn từ là hoàn toàn bất tất. Ta có thể diễn dịch tính khả tử của Caius từ các tiền đề khác (chẳng hạn, “Mọi nông dân đều chết”, và “Caius là nông dân”). Khiếm

khuyết này, theo Hegel, được giải quyết bằng mối quan hệ thậm chí còn chặt chẽ hơn giữa các hạn từ trong các loại suy luận kế tiếp.

(2) Các tiền đề của suy luận, “Mọi người đều chết” và “Caius là người”, vẫn chưa được chứng minh, và không thể được chứng minh trong hình 1. Hegel, giống như J.S.Mill, thậm chí phản bác rằng suy luận chứa đựng một *petitio principii* [kết luận đã có sẵn trong tiền đề], vì ta không thể biết rằng mọi người đều chết, trừ phi ta đã biết kết luận, rằng Caius sẽ chết. Điều này khiến phải du nhập, bên trong mỗi loại suy luận chính, hình 2 và hình 3 (Đ-C-P và C-P-Đ), vì những hình ấy có thể chứng minh các tiền đề của hình 1. Nhưng những gì ông đòi hỏi không phải là một sự quy thoái VÔ TẬN, trong đó các tiền đề của bất kỳ suy luận nào sẽ được chứng minh bằng hai suy luận xa hơn, mà là một vòng tròn của các suy luận, trong đó bất kỳ hai hình nào cũng chứng minh cho các tiền đề của hình thứ 3.

Tuy nhiên, Hegel đã đi chệch khỏi học thuyết Aristoteles chính thống ở chỗ: các suy luận xuất hiện như một phương cách lập luận từ hai mệnh đề đến mệnh đề thứ ba chỉ là “hình thức chủ quan” của chúng. Các suy luận về *tồn tại-hiện có*, vì tính bất tất trong các hạn từ của chúng, dễ phục tùng lối đọc chủ quan hơn những loại suy luận cao hơn. Nhưng mọi suy luận còn có một “ý nghĩa khách quan” - tức sự thống nhất của tính phổ biến, tính đặc thù và tính cá biệt - vốn tự bản chất hay chính yếu là không mang tính mệnh đề. Về bản chất, suy luận không phải là một hình thức do tư duy chủ quan của ta mang lại, như Aristoteles đã nghĩ. Theo quan niệm của Hegel, *mọi thứ* đều là một suy luận. Cơ bản nhất, mọi thứ đều là một cái cá biệt của một loài đặc thù và một giống phổ biến. Nhưng một cái toàn bộ tự túc, chẳng hạn hệ thống mặt trời (mặt trời-các hành tinh-các mặt trăng), NHÀ NƯỚC, hay vũ trụ xét như toàn bộ, đều là các hệ thống vòng tròn của ba suy luận nâng đỡ nhau, với một yếu tố phổ biến, một yếu tố đặc thù và một yếu tố cá biệt, mỗi cái đều phục vụ cho việc thống nhất hai cái kia. Chẳng hạn, nhà nước chứa đựng con người cá nhân (C), những nhu cầu của người ấy (Đ) và một chính quyền (P), và mỗi cái đều nối kết hai cái kia. Cũng như

vậy, vũ trụ gồm Ý niệm lô-gíc (P), Tự nhiên (Đ) và Tinh thần (C): trong hệ thống của mình, Hegel trình bày chúng theo thứ tự P-Đ-C, nhưng thứ tự nào cũng đầy đủ ngang nhau, vì mỗi hạn từ đều trung giới cho hai hạn từ kia.

Việc khách quan hóa đối với suy luận của Hegel là bộ phận của việc ông chuyển dịch có hệ thống các hạn từ mà truyền thống đã nối kết với tư duy chủ quan (chẳng hạn LÝ TÍNH, phán đoán, khái niệm, MÂU THUẤN, CHÂN LÝ) vào trong lĩnh vực khách quan. Bởi vì, chẳng hạn, theo truyền thống, lý tính được liên kết với suy luận; và sự vật, cũng như tư duy, có thể là hợp lý tính và đúng thật, thì việc giả định rằng các sự vật cũng là những suy luận là điều cũng tự nhiên thôi. Động cơ cho sự chuyển dịch này là: THUYẾT DUY TÂM triệt để đòi hỏi rằng các sự vật không đơn giản là những phóng chiếu tĩnh tại của TƯ TƯỞNG, mà còn là hiện thân cho các tiến trình tư tưởng. Nhưng phù hợp với nguyên tắc của Hegel về những cái ĐỐI LẬP, học thuyết này cũng là một thuyết cực kỳ duy thực, vì sự vật hoàn toàn tương ứng với các tư tưởng và các hình thức-tư tưởng của ta.

Một phản bác tự nhiên đối với học thuyết này là, chẳng hạn, cho dù nhà nước quả thực thể hiện một cấu trúc bộ ba như thế, mối quan hệ của nó với suy luận là một quan hệ của sự tương tự bề mặt chứ không phải quan hệ máu mủ sâu sắc gì.

Hoàng Phú Phương dịch

T

Tác phẩm Thần học Thời trẻ (các) (THTT) [Đức: Theologische Jugendschriften; Anh: Early Theological Writings]

Đây là nhan đề của tập hợp các bản thảo thời trẻ chưa được xuất bản của Hegel, do H. Nohl ấn hành năm 1907 và được T. M. Knox dịch một phần sang tiếng Anh năm 1948. Những tác phẩm này khác rất nhiều cả về phong cách lẫn nội dung so với các tác phẩm giai đoạn sau của Hegel, nhưng chúng cho thấy rằng tư tưởng và một số khái niệm trung tâm thời kỳ sau của ông đã xuất hiện từ những bản tâm thời trẻ của ông với TÔN GIÁO.

Các tác phẩm này gồm ba quan niệm chính về tôn giáo:

1. *Tôn giáo dân gian (Volksreligion)*, một quan niệm hàm ơn nhiều đối với Herder và Hölderlin. Hình mẫu cho tôn giáo dân gian là tôn giáo Hy Lạp cổ đại. Theo quan niệm của Hegel, tôn giáo Hy Lạp không phải là tôn giáo phổ quát như Kitô giáo, trái lại, gắn bó mật thiết với đời sống của một DÂN TỘC đặc thù. Nó không áp đặt những tín điều, giáo điều, quy tắc, lễ nghi hay các định chế giáo hội mà các tín đồ của nó cảm thấy xa lạ, trái lại, quyện chặt với đời sống của dân tộc ấy, cùng với các TẬP TỤC và lễ hội của nó. Nó không viện đến bất kỳ quan năng riêng lẻ nào, chẳng hạn như LÝ TÍNH, mà viện đến toàn bộ con người cá nhân, các xúc cảm và TRÍ TƯỞNG TƯỢNG, cũng như lý tính của người ấy. Tôn giáo này được mọi người chấp nhận một cách đơn giản và tự nhiên, và không đòi hỏi bất kỳ hành vi TIN hay lý lẽ nào hết. Các thần linh không được xem là siêu việt, thần bí hay độc đoán, nhưng là những thần linh từ tâm đang cư ngụ trong thành quốc và bảo vệ thành quốc. Tôn giáo này được liên kết chặt chẽ với TỰ DO chính trị của những người Hy Lạp, với đức hạnh, với cái đẹp của nghệ thuật và với sự hài hòa và thanh bình của đời sống của họ. Thời trẻ,

Hegel khát khao khôi phục LÝ TƯỞNG này, nhưng ông đã bắt đầu thấy tính bất khả thi của nó trong suốt những năm ông ở Bern (1793-6).

2. *Tôn giáo thực định (positive)*. Hegel thừa nhận rằng, mọi thứ mang tính lịch sử đều là “thực định” ở chỗ nó không là “thuần lý”, và theo nghĩa hẹp hơn, một tôn giáo là thực định nếu nó đặt ra những giáo điều, lễ nghi và các quy tắc sẽ được chấp nhận một cách đơn giản vì chúng là do các quyền uy trần tục hay thần thánh quy định, chứ không phải vì chúng gắn kết với đời sống và các tập tục của các tín đồ hay có thể được xem là được biện minh một cách thuần lý. (Vì thế, “thực định” (*positive*) theo nghĩa này là tương phản với “thuần lý” (*rational*), chứ không tương phản với “PHỦ ĐỊNH” (*negative*)). Hình mẫu của Hegel cho tôn giáo thực định là Do Thái giáo; ông nối kết tính thực định của nó với đức tin vào một thần tính siêu việt, khôn dò và xa lạ, vốn đòi hỏi sự phụng sự (*Dienst*) vô điều kiện, và với sự áp bức chính trị mà dân Do Thái đang gánh chịu.

3. *Tôn giáo thuần lý*, đặc biệt là tôn giáo của LUÂN LÝ mà Kant đã phát triển trong *PPLTTH* và *TG*. Theo Kant, những giáo điều của tôn giáo có thể được biện hộ chỉ trong chừng mực chúng được một nền luân lý gồm những mệnh lệnh luân lý phổ quát do lý tính tự đặt ra cho mình đòi hỏi, và chúng phải thể hiện và duy trì nền luân lý ấy. Kant nỗ lực lý giải Kitô giáo trong ánh sáng này, loại bỏ những yếu tố đơn thuần có tính lịch sử và không thuần túy có tính tín ngưỡng. Lúc đầu Hegel tán đồng quan niệm của Kant, nhưng sớm xem nó là có chung một trong những sai lầm của Do Thái giáo: luân lý và tôn giáo của Kant viện đến và thỏa mãn không phải cho toàn bộ con người cá nhân, nhưng chỉ cho lý tính của họ mà thôi. Nó dựng lên một sự ĐỐI LẬP giữa nghĩa vụ và xu hướng, lý tính và con tim, giữa “cái đang là” và “cái PHẢI LÀ”. Hegel đi đến chỗ tin rằng những sự đối lập này chỉ có thể được hòa giải bởi một tôn giáo của *tình yêu*.

THTP gồm các phần sau:

(a) “*Các đoạn văn về Tôn giáo-dân gian và Kitô giáo*” (1793-4). (Nhan đề này do Nohl đặt ra). Những phần này là một sự chuẩn bị cho các tác phẩm lớn hơn, nhưng có những thảo luận hấp dẫn về tôn giáo dân gian, đặc biệt chịu ảnh hưởng của Herder.

(b) *Cuộc đời của Đức Jesus* (1795) trình bày Jesus là một người thầy của tôn giáo luân lý thuần túy của Kant, không đề cập đến những phép màu hay sự biến hình. Điều này xung đột với quan niệm (a), (c) và *PPLTTT*, rằng Đấng Christ, không giống như Socrates, đã du nhập một yếu tố thực định vào giáo lý của mình, chẳng hạn như quy định lễ rửa tội và niềm tin vào chính ngôi vị của Ngài. Nhưng (c) tiền giả định quan niệm (b) về Đấng Christ, nếu không phải về giáo lý của Ngài, rằng Ngài là thuần lý và ít nhiều theo trường phái Kant.

(c) *Tính thực định của Kitô giáo* (1795-6, cùng với một phiên bản được duyệt lại về các phần mở đầu từ 1800). Hegel hỏi rằng làm thế nào Kitô giáo (chủ yếu là Công giáo, nhưng cũng gồm cả giáo phái Luther) đã trở thành một tôn giáo thực định, khi nhìn từ sự đối lập của Đấng Christ với tính thực định độc đoán của Do Thái giáo, và làm thế nào nó lại có thể thay thế các tôn giáo dân gian thời cổ đại. Hegel trả lời rằng Đấng Christ đã phải thỏa hiệp với Do Thái giáo để làm cho thông điệp của mình trở nên chấp nhận được, khi viện đến ý chí và những phép màu của Thượng Đế, và rằng Đế quốc La Mã đã phá hủy các cộng đồng tự do của người Hy Lạp và Cộng hòa La Mã, biến các công dân của họ thành những cá nhân tư lợi bị cai trị từ bên trên, do đó những công dân trở nên dễ tiếp nhận một tôn giáo quyền uy: “TÍNH KHÁCH QUAN của Thượng Đế là cái đối ứng với sự suy đồi và nô lệ của con người”.

(d) *Một số đoạn văn về tôn giáo và tình yêu* từ 1797-8, bao gồm một đoạn văn bàn về tình yêu, lập luận rằng tình yêu có thể hàn gắn những đối lập vốn đặc trưng cho tính hiện đại và Kitô giáo thực định.

(e) *Tinh thần và số phận (Schicksal) của Kitô giáo (1798-1800)*. Hegel không những phê phán tính thực định của Do Thái giáo, mà còn phê phán cả luân lý của Kant: sự khác biệt giữa các tín đồ của một tôn giáo thực định với một nhà luân lý tuân thủ nghĩa vụ chỉ đơn giản là “người trước có vị chúa tể nằm ngoài bản thân họ, trong khi người sau mang theo vị chúa tể của mình ở trong mình, dù cùng lúc lại là nô lệ của chính họ”. Hegel cho rằng Bài giảng trên Núi “không dạy ta phải sùng kính các luật lệ;... nó trình bày cái gì thực hiện trọn vẹn luật lệ nhưng cũng thủ tiêu luật lệ xét như là luật lệ, vậy nên là cái gì đó cao hơn sự tuân phục luật lệ và khiến cho luật lệ trở nên thừa thãi... Sự hội tụ giữa luật lệ với xu hướng là *đời sống*, và với tư cách là mối quan hệ giữa những cái khác biệt với nhau, nó là *tình yêu*”. ĐỜI SỐNG và tình yêu giữ vai trò hòa giải mà Hegel sau này sẽ dành cho TINH THẦN. Nhưng chỉ riêng tình yêu, theo Hegel, là không đủ để cải đạo toàn thể nhân loại, và chính điều này đã tái du nhập tính thực định: “việc nhà thờ và nhà nước, sự thờ phụng và đời sống, lòng mộ đạo và đức hạnh, hành động tinh thần và trần thế, có thể chẳng bao giờ hòa tan vào nhau chính là SỐ PHẬN” của Kitô giáo.

(f) “*Các đoạn văn về Hệ thống năm 1800*” (nhan đề của Nohl). Hai trang còn sót lại của bản thảo này bàn về sự hợp nhất của những cái đối lập như HỮU HẠN và VÔ HẠN, Thượng Đế và con người, CHỦ THỂ và KHÁCH THỂ. Giải pháp, theo Hegel, là đời sống, là “sự thống nhất (*Verbindung*) của sự thống nhất và sự không-thống-nhất” hay của “hợp đề và phản đề”: Thượng Đế là sự sống vô hạn, trong đó con người, xét như các tồn tại đang sống, cùng chia sẻ và nâng mình lên đến Thượng Đế trong tôn giáo. Tư duy khái niệm phản tư chỉ có thể giữ vai trò dọn đường: “Triết học phải ngừng lại khi tôn giáo bắt đầu, vì nó [triết học] là một loại TƯ DUY, và do đó hàm ý một sự đối lập giữa tư duy và không-tư-duy, giữa nhà tư tưởng và cái được suy tưởng; nó phải phơi mở tính hữu hạn trong mọi thứ hữu hạn và đòi hỏi lý tính phải hoàn tất cái hữu hạn; nhất là, nó phải nhận ra những ảo tưởng sinh ra từ [khái niệm] của chính nó [về cái] vô hạn và do đó phải định vị cái vô hạn đúng thật bên ngoài ranh giới của nó”.

Trong những tác phẩm này, Hegel đi từ chỗ thù địch với Kitô giáo (kiểu giáo hội), khi so với tôn giáo dân gian, trình bày trong (a) và (c), đến chỗ có thiện cảm sâu sắc với Kitô giáo và chấp nhận rằng tính thực định của Giáo hội trong (e) là không thể tránh khỏi và đến chỗ cải tiến một thuyết phiếm thần tình yêu và sinh lực luận (erotic and vitalistic pantheism) trong (d) và (f). Trong những tác phẩm về sau, ông vẫn quan tâm đến việc vượt qua sự THA HÓA và sự đối lập, nhưng bấy giờ tư duy khái niệm sẽ giữ vai trò thống trị.

Nguyễn Văn Sương dịch

Tập san Phê phán Triết học [Đức: *Kritisches Journal der Philosophie*; Anh: *Critical Journal of Philosophy*]

Men say trí tuệ của cuối thế kỷ XVIII cho ra đời một số tập san do các nhân vật nổi bật biên tập: Fichte và F. I. Niethammer biên tập *Tập san triết học* (1795 - 1800); Schiller biên tập *Die Horen (Các mùa)* (1795 - 1799); và A. W. và Schlegel biên tập *Athenäum* (1798 - 1800). *TSPP* là ý của Schelling. Ban đầu ông hy vọng biên tập nó cùng với Fichte, nhưng khi Fichte nhận thấy những khác biệt giữa chính mình và Schelling (đặc biệt là sau cuốn *STI* của Schelling), ông đã từ chối đề nghị này, sau đó Schelling tuyển Hegel (vào tháng 8 năm 1801), làm đồng biên tập viên cho tập san. Hegel đã đến Jena vào đầu năm 1801, khi đó gần như chưa được ai biết đến. Nhưng sự xuất hiện cuốn sách đầu tiên của ông vào tháng 8 năm 1801, cuốn *KBFS*, đã mở màn sự bàn luận nghiêm túc về những khác biệt giữa Fichte và Schelling, và được Schelling tán đồng.

Phê phán thoạt đầu có nghĩa là “đánh giá, phán đoán” và không nhất thiết liên quan đến việc vạch ra những sai lầm. Kant đối lập *phê phán* và *thuyết phê phán* [Kritizismus], tức việc nỗ lực tìm ra các điều kiện, phạm vi và các giới hạn của các năng lực NHẬN THỨC của chúng ta, với *thuyết giáo điều* [Dogmatismus], tức giả định rằng chỉ một mình lý tính, bằng các

khái niệm đơn thuần, mới có thể đạt đến nhận thức về thực tại. Độc giả của *TSPP* hẳn sẽ tự nhiên nghĩ đến chữ *phê phán* [kritisches] mà Kant dùng. Nhưng *TSPP* không phải là phê phán theo nghĩa của Kant: nó phê phán, phần nhiều, không phải các quan năng lý thuyết và thực hành của ta, nhưng là phê phán các triết gia khác, và nó thường phê phán họ theo nghĩa phát hiện ra lỗi sai nhiều hơn là theo nghĩa vạch ra các tiền giả định và các giới hạn của họ. Đó là vì mục tiêu của Hegel (người đã viết phần lớn cho *TSPP*) và của Schelling là phải dọn sạch tạp bản hay “phản triết học” (*Unphilosophie*) như là một sự chuẩn bị cho triết học đích thực. Các triết học (và phản-triết-học) bị phê phán, chẳng hạn thuyết “lương năng thông thường” (common sense) của Krug và thuyết hoài nghi của Schulze, hầu như đều là những sự phát triển triết học phê phán của Kant.

TSPP phát hành từ tháng 1 năm 1802 đến tháng 6 năm 1803 với hai tập trong ba lần phát hành. Những nội dung chính là:

1. “*Dẫn nhập. Về bản chất của thuyết phê phán triết học nói chung và quan hệ của nó với tình trạng hiện nay của triết học nói riêng*” (do Hegel viết với sự duyệt lại của Schelling, I, 1: tháng giêng năm 1802). Phần này khảo sát sự bất đồng trong quan niệm về triết học phê phán của các triết gia khác nhau, một vấn đề hệ trọng trong sự phát triển của các hệ thống triết học sau Kant. (Hegel so sánh nó với sự phát triển của các triết học ở Hy Lạp cổ đại). Phần này cho rằng, thuyết phê phán tiền giả định một tiêu chuẩn không đơn giản là tiêu chuẩn của nhà phê phán hay tiêu chuẩn cho các đối tượng của thuyết phê phán. Trong trường hợp của triết học, một tiêu chuẩn như vậy sẽ do “Ý NIỆM về triết học” mang lại mà mỗi một triết học đặc thù sẽ chỉ hiện thân cho một phương diện đặc thù của ý niệm ấy mà thôi. Nhưng phản-triết-học (chẳng hạn như “lương năng thông thường” (*common sense*) giả mạo là triết học) và nhà phê phán triết học không có điểm chung mà cả hai đều viện đến. Do đó việc phê phán đối với phản-triết-học là có tính phủ định và bút chiến. Hegel cũng công kích sự bình dân hóa triết học: “Triết học bởi chính bản tính của nó là bí truyền... Nó chỉ

là triết học nhờ vào xung đột với GIÁC TÍNH và thậm chí còn xung đột nhiều hơn với lương năng đơn thuần (vốn chẳng khác gì những giới hạn về nơi chốn và thời gian của một nhóm con người); so với lương năng thông thường thì thế giới của triết học là một thế giới đảo ngược hoàn toàn”. Trong các tác phẩm về sau, chẳng hạn như *HTHTT*, Hegel vẫn còn khổ tâm với vấn đề làm thế nào ta có thể phê phán quan điểm khác mà không đề cập đến nó. Ông tiếp tục hạ thấp lương năng thông thường và giác tính, nhưng vẫn nỗ lực dành một chỗ cho giác tính trong hệ thống của ông cũng như cho những niềm tin thông thường: chẳng hạn, ông tự xem mình là đang biện minh cho tôn giáo phát triển nhất trong các tôn giáo, đó là giáo lý của phái Luther.

2. “Về Hệ thống của sự Đồng nhất tuyệt đối và quan hệ của nó với thuyết Nhị nguyên gần đây nhất (của Reinhold)” (Schelling, I, 1: tháng giêng 1802).

3. “Lương năng thông thường thay thế cho triết học, như được chỉ ra trong Các tác phẩm của Krug, như thế nào?” (Hegel, I, 1: 1802). Wilhelm Traugott Krug là một nhà Kant học nhạy bén có khả năng nghiên cứu phi thường nhưng rất ít độc sáng. Vào năm 1805 ông kế tục ghế giáo sư của Kant ở Königsberg. Ông là một nhà tự do bảo thủ và đã viết một vài cuốn sách ủng hộ cuộc nổi dậy của người Hy Lạp chống lại người Thổ vào năm 1821. Vậy nên trong những tác phẩm về sau, ông đã phê phán châm ngôn của Hegel rằng cái gì hiện thực thì hợp lý tính, cũng như tiên đoán rằng nếu Hegel không viết rõ ràng hơn thì sẽ sớm mất độc giả. *Krug* trong tiếng Đức nghĩa là “cái bình, cái vại”, điều này mang lại cho Hegel cơ hội để mỉa mai những gì Krug viết là “tán nhảm bên bàn nhậu”.

Hegel điểm ba cuốn sách của Krug: (1) *Các bức thư về khoa học nhận thức* (1800), phê phán thuyết duy tâm của Fichte; (2) *Các bức thư về thuyết Duy tâm mới nhất* (1801), phê phán cuốn *STI* của Schelling; (3) *Phác thảo về một bộ Công cụ mới của triết học hay Khảo luận về các nguyên tắc của*

nhận thức thức triết học (1801), biện hộ cho một hệ thống vừa không phải đặc sệt duy tâm, lấy cái Tôi làm điểm xuất phát, cũng không phải đặc sệt duy thực, bắt đầu từ đối tượng, nhưng là cả hai: ta phải trình bày từ “các sự kiện (*Tatsachen*) của Ý THỨC, chứa đựng cả CHỦ THỂ và KHÁCH THỂ. Những đoạn hấp dẫn nhất trong phần điểm sách này liên quan đến (2):

(a) Krug đã thách thức Schelling “diễn dịch” ra mặt trăng, hoa hồng, v.v., hay thậm chí là cây bút ông đang viết. Hegel đáp lại rằng mặt trăng có thể được diễn dịch, trong triết học về TỰ NHIÊN, trong văn cảnh của toàn bộ hệ thống mặt trời. Nhưng ông không đưa ra một câu trả lời thỏa mãn cho vấn đề về cây bút. Trong *HTHTT*, ông lập luận (phần phê phán sự XÁC TÍN CẢM TÍNH, nhưng chắc chắn là nghĩ đến Krug) rằng triết học không quan tâm đến một thực thể cá biệt, vì nó không thể chỉ quy chiếu độc nhất đến một thực thể cá biệt. (Bất kỳ một cây bút nào cũng có thể được quy là “cây bút này”). Nhưng cho dù lập luận này là đúng, thì vẫn còn lại những câu hỏi là liệu Hegel (hay Schelling) có thể diễn dịch ra những cây bút nói chung hay không, và nếu không, thì tại sao.

(b) Krug không thể quan niệm về “một hành động hay hoạt động không có một TỒN TẠI [*Sein*, tức là thể nền]”, như trong khái niệm duy tâm về cái Tôi.

(c) Krug không thấy được rằng “PHẢN TỰ triết học” bao hàm sự VƯỢT BỎ và bảo lưu của Ý THỨC trong một hành vi duy nhất”.

3. “*Mối quan hệ của thuyết Hoài nghi với Triết học, Trình bày những biến thể khác nhau của nó và sự so sánh phiên bản mới nhất với phiên bản cổ đại*” (Hegel, I, 2: tháng 3 1802). Đây là một bài điểm sách cho cuốn *Phê phán Triết học lý thuyết* của G. E. Schulze (1801). Schulze lấy tên một nhà hoài nghi cổ đại cho tác phẩm *Aenesidemus hay về các nền tảng của “Các yếu tố của triết học” của K. L. Reinhold, với một sự biện hộ cho thuyết hoài nghi chống lại các tiền giả định của phê phán lý tính* (1792) (được Fichte hiệu đính). THUYẾT HOÀI NGHI của Schulze vẫn tồn tại dai dẳng trong

tác phẩm về sau, mang lại một nghiên cứu lịch sử về thuyết hoài nghi và một phê phán sắc sảo về triết học hậu Descartes, nhất là hệ thống của Kant. Thuyết hoài nghi của Schulze quan tâm đến TRIẾT HỌC hơn là các vấn đề tri giác hàng ngày, và ông trình bày một lập luận đã quấy rầy Hegel suốt sự nghiệp của ông: Làm sao chúng ta có thể lựa chọn một cách thuần lý một trong số nhiều triết học đang xung đột, nhưng được biện minh vững chắc và có tính nhất quán ngang nhau? Hegel phê phán (không phải luôn luôn đúng) nghiên cứu của Schulze về thuyết hoài nghi cổ đại, và cho rằng nó cao cấp hơn phiên bản hiện đại, vì nó hoài nghi triệt để hơn, mở rộng đến “các sự kiện của ý thức”, cũng như đến triết học. Vào năm 1810, Schulze đã kế tục ghế giáo sư tại Göttingen, nơi ông đã dạy triết học cho Schopenhauer.

4. “*Ruckert và Weiss, hay triết học không cần đến Tư tưởng hay Nhận thức*” (Schelling, I, 2: tháng 3 1802).

5. “*Về Mọi quan hệ của triết học Tự nhiên với triết học nói chung*” (Schelling [viết], có lẽ có sự trợ giúp của Hegel, I, 3: in vào mùa Xuân, phát hành vào tháng 11/tháng 12, 1802).

6. “*Về sự cấu tạo trong triết học*” (Schelling, I, 3).

7. “*Tin và Biết [Wissen] hay triết học phản tư về tính chủ thể với đủ mọi hình thức như triết học của Kant, Jacobi, và Fichte*” (Hegel, II, 1: tháng 7 năm 1802). Khảo luận dài này bàn đến sự xung đột giữa NIỀM TIN và lý tính trong VĂN HÓA BỊ THA HÓA của thời đại này và sự phản ánh của nó trong triết học. Hegel kính trọng Kant, Jacobi và Fichte hơn Krug và Schulze nhiều. Nghiên cứu này của ông về Kant là tinh tế và thiện cảm hơn so với các nghiên cứu về sau của ông.

8. “*Về những phương cách khoa học để xử lý Pháp quyền tự nhiên, vị trí của nó trong triết học thực hành và quan hệ của nó với các khoa học thực định về pháp luật*” (Hegel, II, 2: tháng 11/tháng 12 năm 1802, tiếp tục

trong II, 3: tháng 5/tháng 6 năm 1803). Trong khảo luận dài này, Hegel bác bỏ các quan niệm nguyên tử luận và tự do có tính bình quân chủ nghĩa về bản tính con người. Ông xây dựng một NHÀ NƯỚC hữu cơ ba bộ phận dựa trên mô hình của *Cộng hòa* của Plato. ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC của quốc gia được phân biệt với LUÂN LÝ cá nhân riêng tư. “Cái toàn bộ đạo đức tuyệt đối chính là dân tộc, không hơn không kém [tức là, không phải là cái cá biệt]”.

9. “Về Dante với Triết học” (Schelling, tháng 5/tháng 6 năm 1803).

TSPP ngừng xuất bản do Schelling rời khỏi Jena vào tháng 5 năm 1803. Các yếu tố khác trong sự đình bản có thể là sự gia tăng nhận thức của các biên tập viên về những sự khác biệt giữa họ và việc các bài dài hơn của Hegel, tức mục 7 và 8 ở trên, đã vượt khỏi mục tiêu bút chiến của tạp chí. Nhưng *TSPP* đã làm trọn mục đích của nó là cho phép Hegel nắm vững triết học đương đại và phát triển một số chủ đề và khái niệm sẽ xuất hiện lại trong *HTHTT*. Ông chịu ảnh hưởng của các triết gia mà ông phê phán nhiều hơn ông thừa nhận, không chỉ bởi những vấn đề họ đã đặt ra cho giải pháp của ông (ông trở lại với vấn đề “cây bút” của Krug trong *BKT III*, §250), mà còn bởi những học thuyết tích cực của họ: chẳng hạn mô tả của *HTHTT* về sự phát triển của ý thức, cùng với các đối tượng của nó, có một số tương đồng với cương lĩnh của cuốn *Phác thảo về một bộ công cụ mới của triết học* của Krug.

Nguyễn Văn Sương dịch

Tập tục [Đức: Sitte; Anh: custom] → Xem: Đời sống Đạo đức và Tập tục [Đức: Sittlichkeit und Sitte; Anh: ethical life and custom]

Tất yếu (tính, sự), Khả năng/Khả thể và Bất tất (tính, sự) [Đức: Notwendigkeit, Möglichkeit und Kontingenz; Anh: necessity,

possibility and contingency]

Notwendig và *Notwendigkeit* có nghĩa là “tất yếu” và “tính/sự tất yếu”. Chúng tương phản với *möglich* (khả năng) và *Möglichkeit* (tính khả năng/khả thể), xuất phát từ động từ *mögen* (có thể, có lẽ, v.v.), và tương phản với *Zufall* (tính bất tất/ngẫu nhiên), với *zufällig* (tính từ) và *Zufälligkeit* (danh từ). Trong triết học phi-Hegel, đại thể, các từ này quan hệ với nhau như sau. Một cái gì đó là khả năng, nghĩa là nó có thể, hoặc không thể là HIỆN THỰC (*wirklich*). Nếu nó không là hiện thực, thì nó chỉ là khả năng đơn thuần mà thôi. Nếu là hiện thực, nó có thể là bất tất (nghĩa là nó có thể trở thành hiện thực hoặc không hiện thực) hoặc tất yếu (nghĩa là nó không thể không hiện thực). Tuy nhiên, những gì là tất yếu thì không phải lúc nào cũng hiện thực: cái gì đó có thể là một ĐIỀU KIẾN tất yếu (tức không thể thiếu được) cho cái khác, chẳng hạn cho chân lý của một định lý hay cho hiện thực của sự việc, nhưng nó chưa được hiện thực hóa. Cách Hegel dùng những chữ này chịu ảnh hưởng từ việc Aristoteles phân biệt giữa những gì là hiện thực (*energeiai*) tương phản với những gì chỉ đơn thuần tiềm năng (*dunamei*). Ông khảo sát sự tất yếu, v.v. rất dài trong *KHLG*. Mô tả ngắn hơn trong *BKT I* §§143-9 là như sau:

1. Hegel bắt đầu với khả năng [khả thể] hình thức (hay lô-gíc). Theo Lô-gíc học của Wolff về thời gian, cái gì đó là khả năng hình thức, nếu nó không chứa đựng MÂU THUẤN nào hết. Những gì là khả năng thường được đánh đồng với những gì có thể suy tưởng được. Ví dụ của Hegel là: có khả năng là mặt trăng sẽ rơi xuống trái đất tối nay; có khả năng là vua Hồi giáo sẽ trở thành giáo hoàng (*BKT I*, §143A).

Khác với những nhà lô-gíc học chính thống vốn tin rằng, chẳng hạn, câu “cái này vừa vuông vừa tròn” là một bất khả thể, Hegel khẳng định rằng mọi thứ đều có thể là khả năng hình thức. Có ba lý do cho điều này:

(a) Tuyên bố rằng cái gì đó là khả năng hình thức thì đã hàm chứa việc TRỪU TƯỢNG HÓA một thực thể ra khỏi những hoàn cảnh hiện thời của

nó (chẳng hạn làm ngõ sự thật về mặt trăng là xét về mặt lô-gíc nó chẳng thể rơi xuống trái đất được). Người tuyên bố rằng không thể có cái gì đó vừa vuông vừa tròn là người không trừu tượng hóa đầy đủ. Vì lẽ, cho dù nó là vuông trong hiện thực, thì vẫn có khả năng nó sẽ trở thành tròn.

(b) Vì thế Hegel quan tâm đến tính khả năng của các sự kiện hay sự việc hơn là của các MỆNH ĐỀ.

(c) Như ví dụ của ông cho thấy, ông quan tâm đến các khả năng tương lai: lúc này thì nó vuông, nhưng có khả năng sẽ trở nên tròn.

Không những mọi vật đều là khả năng, mà ngược lại, vì bất kỳ vật gì CỤ THỂ cũng chứa đựng sự ĐỐI LẬP và mâu thuẫn (chẳng hạn VẬT CHẤT vừa có lực hút vừa có lực đẩy, *BKT I* §143A), nên mọi thứ cũng đều là bất khả về hình thức. Do đó, khả năng hình thức, theo quan niệm của Hegel, là một khái niệm trống rỗng độc đáo.

2. Các nhà lô-gíc học chính thống (ví dụ Kant) có một khái niệm về tính tất yếu hình thức phối hợp với với khái niệm về tính khả năng [khả thể] hình thức: cái tất yếu hình thức là cái gì không thể không tồn tại, hay sự phủ định của nó là bất khả về hình thức. Nhưng việc Hegel tin rằng mọi vật đều là khả năng hình thức đã khiến ông không quan niệm như vậy. Vì thế, ông tiếp tục đi tới khái niệm về tính hiện thực hình thức, tức khái niệm về hiện thực không theo nghĩa ưa thích của Hegel, mà theo nghĩa là một cái đang tồn tại hay đang hiện hữu một cách đơn giản, tương phản với cái đơn thuần là khả năng. Cái hiện thực hình thức là cái bất tất (*Zufälliges*): tức cái gì có thể có mà cũng có thể không có. Do đó, việc cái bất tất là cái hiện thực chỉ là vấn đề ngẫu nhiên (*Zufall*). Nhưng khái niệm về *tính ngẫu nhiên* (*Zufälligkeit*) thì phức hợp: nó tương phản với những gì là bản chất, tất yếu hay có mục đích, nhưng nó cũng gợi ra sự phụ thuộc vào cái gì đó khác: “nói chung cái ngẫu nhiên là cái gì có CƠ SỞ [lý do] tồn tại của nó không ở trong bản thân nó mà ở trong cái KHÁC” (*BKT I*, §145A). Hegel suy ra rằng cái bất tất không đơn giản là một hiện thực TRỰC TIẾP, mà còn đóng

vai trò làm khả thể hay điều kiện cho một hiện thực mới. (Ở đây, cũng như ở những chỗ khác, Hegel khai thác động từ *voraussetzen* (Anh: “to presuppose”) có nghĩa là TIỀN GIẢ ĐỊNH, nhưng nghĩa đen là “THIỆT ĐỊNH trước”: cái bất tất được thiết định bởi cái gì đó khác, nhưng là được thiết định trước hay được tiền giả định).

3. Các điều kiện (*Bedingungen*) cho cái gì đó và sự tương tác giữa chúng là cái thực tồn (*reale*), chứ không chỉ là khả năng hình thức của nó. Chỉ là khả năng hình thức khi bảo rằng cần có một pho tượng, tức làm cho khối cẩm thạch chưa thành hình này phải là, hay phải trở thành một pho tượng; nhưng chỉ khi nhà điêu khắc tác động lên cẩm thạch bằng cái đục của mình, thì đây là khả thể có thật hay khả thể hiện thực (*reale*) của bức tượng. Tuy vậy, khả thể có thật của cái gì đó cũng là hiện thực có thật của nó, vì “khi mọi điều kiện đều có mặt, thì SỰ VIỆC (*Sache*) phải trở thành hiện thực” (*BKT I*, §147). Nhưng nó không chỉ là hiện thực; nó còn là tất yếu. Đây là sự tất yếu tương đối (hay giả thiết), tất yếu trong quan hệ với những điều kiện nhất định. Tuy nhiên, vì sự việc xuất đầu lộ diện của sự vật từ những điều kiện của nó bao hàm sự VƯỢT BỎ những điều kiện ấy, tức sự thái hồi SỰ TRUNG GIỚI thành tính trực tiếp, nên nó cũng là sự tất yếu TUYỆT ĐỐI hay vô-điều-kiện. Kant đã phủ nhận khả thể của bất kỳ cái gì tuyệt đối tất yếu trong thế giới hiện tượng, nhưng Hegel lý giải lại khái niệm về sự tất yếu vô-điều-kiện, sao cho nó được minh họa bằng bất kỳ thực thể tự túc tự tồn tương đối nào đã hấp thu các điều kiện cho sự xuất hiện của mình: một tác phẩm nghệ thuật, một SINH THỂ hữu cơ, một con người, một NHÀ NƯỚC, v.v.

Mô tả của Hegel nhằm mục đích không những áp dụng cho sự xuất hiện của các thực thể trong thế giới mà còn áp dụng cho NHẬN THỨC của con người. Thế giới trình hiện cho ta vô số sự bất tất thường nghiệm. Những cái ấy tạo nên các điều kiện cho hoạt động của nhà khoa học tự nhiên, nhưng nhà khoa học tự nhiên không đơn giản chấp nhận chúng như chúng đang tồn tại: bằng quan sát và thí nghiệm, nhà khoa học chiết ra

những đặc tính chung hay BẢN CHẤT của chúng và trình bày bản chất bằng các ĐỊNH LUẬT phổ quát vốn không chứa đựng những thuật ngữ thường nghiệm cấp thấp, chẳng hạn như “đá”, mà chỉ chứa đựng những thuật ngữ khái quát cao hơn như “vật thể”, “sự hút”, “sự đẩy”. Rồi cấp độ cao hơn nữa, Lô-gíc học Hegel, dù bị quy định bởi các bất tất thường nghiệm cũng như bởi các kết quả của các khoa học tự nhiên và các khoa học khác, vẫn trừu tượng hóa khỏi các điều kiện này và vận hành ở cấp độ TƯ TƯỞNG thuần túy. Ở cấp độ ấy, Hegel tin rằng, nhiều trong số các kết quả của các khoa học vốn thoát đầu có được một cách thường nghiệm có thể tỏ ra là tất yếu (*BKT I*, §12). (Theo Hegel, Lô-gíc học không chứa đựng sự bất tất: bất kỳ phạm trù nào được mang lại thì đều có duy nhất một phạm trù đi sau nó).

Tuy nhiên, Hegel tin rằng có một yếu tố không thể gạt bỏ được của tính bất tất trong thế giới, không những trong TỰ NHIÊN (là nơi, chẳng hạn, số lượng các giống vẹt là bất tất và phải được chấp nhận một cách đơn giản, chứ không được suy diễn hay được giải thích), mà cả trong LỊCH SỬ, NGHỆ THUẬT, và PHÁP QUYỀN. Điều này đáng nghi vấn vì một số lý do:

1. Khái niệm về sự bất tất là không rõ ràng: phát biểu rằng cái gì đó là bất tất có thể có nghĩa là (a) nó là vấn đề ngẫu nhiên đơn thuần, khiến cho không có lý do gì hết cho nó; (b) có một lý do cho nó (vì sau cùng cái bất tất “có cơ sở [lý do] tồn tại của mình... ở trong cái khác”), nhưng ta không thể nào tiếp cận được lý do ấy; (c) lý do của nó có thể tiếp cận được bằng các khoa học tự nhiên, nhưng triết học không thể chỉ ra hiện tượng là tất yếu và *tiên nghiệm*.

2. Cũng mù mờ không kém là khái niệm về việc “vượt qua” sự bất tất (*überwinden*, *BKT I*, §145A). Nếu tính bất tất về số lượng loài vẹt không thể được vượt qua, thì “vượt qua” phải có nghĩa là “giải thích”, hoặc theo nghĩa là chỉ ra rằng nếu cho trước những sự kiện khác (không-bất-tất) nào

đó, thì số lượng có thể không thể ít hơn hay nhiều hơn 193 chẳng hạn, hoặc theo nghĩa chỉ ra rằng 193 loài vẹt phục vụ MỤC ĐÍCH nào đó theo cách mà không có con số nào khác làm được. Nhưng theo các nghĩa khác của “vượt qua sự bất tất”, chẳng hạn trừu tượng hóa khỏi các loài vẹt và rồi tiến hành Lô-gíc học, hoặc làm cho chúng phục vụ mục đích cao hơn nào đó bằng cách, chẳng hạn, ăn chúng hay nhồi bông và đặt vào bảo tàng, ta có thể dễ dàng vượt qua tính bất tất của chúng. Các mô tả trong *KHLG* và *BKT*. I không biện biệt đầy đủ giữa các phương cách khác nhau để vượt qua tính bất tất.

3. Lô-gíc học của Hegel ngụ ý rằng tính bất tất, giống như các phạm trù khác, phải được hiện thân trong thế giới. Nhưng ông không đưa ra được mô tả thỏa mãn nào về (a) đường ranh giới được vạch ra giữa cái bất tất và cái không-bất-tất; (b) tại sao nó phải được vạch ra tại điểm này chứ không phải tại điểm khác; hay (c) làm thế nào sự hiện hữu của những bất tất đơn thuần lại tương thích với các đặc tính khác của tư tưởng của ông, chẳng hạn như thuyết hữu thần triệt để của ông hay việc ông phủ nhận mọi CHẤT LIỆU hay NỘI DUNG vô-hình-thức riêng lẻ.

Hoàng Phú Phương dịch

Tha hóa và Xuất nhượng/Ngoại tại hóa (sự) [Đức: *Entfremdung und Entäußerung*; Anh: *alienation and estrangement*]

Hegel sử dụng hai từ cho vấn đề này:

(1) *Entfremdung* tương ứng với động từ *entfremden* (“làm cho trở thành xa lạ”), từ chữ *fremd* (“xa lạ”). Trong tiếng Đức trung đại (tức từ thế kỷ XII đến thế kỷ XV), từ này nói đến việc lấy đi hay đánh cắp tài sản của một ai đó và cũng để biểu thị sự “loạn trí”, nhất là sự hôn mê hay bất tỉnh. Nhưng về sau chữ này trước hết biểu thị sự xa lạ của con người đối với nhau.

(2) *Entäußerung* tương ứng với động từ *entäussern*: “làm cho trở thành BÊN NGOÀI hay thành ngoại tại (*ausser*)” và có nghĩa: “từ bỏ” hay “xuất nhượng”. Hegel dùng chữ *Entäußerung*, chứ không dùng chữ *Entfremdung* để chỉ sự xuất nhượng, tức sự tự nguyện từ bỏ tài sản riêng (*THPQ*, §§65 và tiếp).

Các từ khác trong cùng lĩnh vực này là: *Entzweiung* (từ *zwei*: “hai”) có nghĩa “sự phân đôi”, “sự mất thống nhất”; *Zerrissenheit* (từ động từ *zerreißen*: “kéo đứt”, “phân hóa”, “đứt đoạn”) có nghĩa: “sự giằng xé”, “phân hóa”; *Zwiespalt* (cũng từ “*zwei*”: “hai”) có nghĩa: “xung đột”, “bất đồng”; *Diremtion* và *Trennung*, có nghĩa “phân ly”, “tách rời” (từ động từ “*trennen*”: “tách rời”, “phân ly”).

Với Hegel, tha hóa là giai đoạn của sự phân hóa thoát thai từ một sự thống nhất hay một nhất thể đơn giản, và sau đó được hòa giải trong một sự thống nhất hay nhất thể được dị biệt hóa, cao hơn. Quan niệm của ông về sự tha hóa, tuy có sự độc đáo riêng biệt, nhưng cũng thừa hưởng nhiều từ các nhà tư tưởng tiền bối: thừa hưởng tư tưởng của Rousseau rằng: kế ước xã hội đòi hỏi mỗi người phải phục tùng cộng đồng; thừa hưởng gợi ý của Fichte trong *PPMK* rằng: “Ý niệm về Thượng Đế như một nhà ban bố quy luật, thông qua quy luật luân lý trong ta, dựa trên một sự *Entäußerung* của những gì vốn là của ta, dựa trên sự chuyển dịch cái chủ quan thành một tồn tại ở bên ngoài ta; và sự *Entäußerung* này là nguyên tắc thực sự của tôn giáo, trong chừng mực tôn giáo được sử dụng để quy định ý chí”, và yêu sách của Fichte trong *HTKH* rằng cái TÔI hay CHỦ THỂ sản sinh ra thế giới hiện tượng bằng một tiến trình của *Entäußerung*, của sự tự-xuất-nhượng hay tự-ngoại-tại hóa; thừa hưởng luận cứ của Schiller trong *GDCN* rằng sự tiến bộ của văn hóa đã phá vỡ sự hài hòa nguyên thủy của Hy Lạp cổ đại trong quan hệ với bản tính tự nhiên của mình, với những người khác, với xã hội và với giới tự nhiên - một sự đánh mất sự thống nhất mà theo quan điểm của Schiller (chứ không phải của Hegel) chỉ có thể được cứu chữa bằng nghệ thuật; thừa hưởng sự minh họa của Diderot, trong “*Cháu*

của ông Rameau” (bản dịch của Goethe xuất hiện năm 1805) [bản tiếng Việt của Phùng Văn Tửu, NXB Tri thức, 2006] về một tên lưu manh biết sử dụng vô vàn mánh khóe để tìm kiếm quyền lực và sự giàu có, và trong *HTHTT*, VI. B, Hegel xem đó là một hệ hình của “ý thức bị giằng xé” và của “tinh thần tự tha hóa” (*sich entfremdeter Geist*).

Hegel không sử dụng từ *Entfremdung* trước khi viết *HTHTT*, nhưng một số tác phẩm thời trẻ của ông đã dự báo các quan điểm của ông về sau này: trong khi viết về “Tình yêu” (trong *THTT*), “SỰ SỐNG” (giống như “Tinh thần” trong *HTHTT*) trải qua tiến trình của sự thống nhất sơ khai, sự đối lập và sự tái hợp nhất tối hậu. Tình yêu khôi phục sự thống nhất giữa các cá nhân, cũng như giữa cá nhân và thế giới, nhưng không hoàn toàn thủ tiêu cá nhân. Trong *TTKT*, giống như Schiller, Hegel xem sự bất đồng ở bên trong ta giữa trí tuệ và xúc cảm là một giai đoạn tất yếu và cần thiết của sự phát triển tinh thần, nhưng lại cho rằng sự tái hợp nhất này chỉ có thể đạt được bằng tôn giáo, hiểu như là “sự phản tư đã được hợp nhất với tình yêu”. Trong “*Đoản văn về Hệ thống*” (trong *THTT*), tôn giáo cho phép con người siêu việt khỏi cuộc sống hữu hạn để hợp nhất bản thân mình với “sự sống vô hạn” hay với “Tinh thần” vốn tràn ngập thế giới.

Nhưng, trong *KBFS*, Hegel lại chủ trương rằng chính triết học, với tư cách là LÝ TÍNH (tương phản với GIÁC TÍNH) chứ không phải tôn giáo (hay NGHỆ THUẬT) mới có thể hòa giải sự *Entzweiung* [sự phân đôi/sự mất thống nhất] đã diễn ra trong sự phát triển của văn hóa. Một sự *Entzweiung* như thế - “sự xuất hiện của ý thức ra khỏi cái toàn thể, sự phân đôi thành tồn tại và không-tồn-tại, thành khái niệm và tồn tại, thành sự hữu hạn và vô hạn” - là một trong hai “tiền- giả-định” của triết học, còn “tiền-giả-định” kia là “bản thân cái tuyệt đối... là mục tiêu cần được tìm kiếm, nhưng thực ra đã hiện diện”: “nhiệm vụ của triết học là phải hợp nhất các tiền-giả-định này để thiết lập tồn tại ở trong cái không-tồn-tại - như là sự trở thành; thiết lập sự phân đôi ở trong cái tuyệt đối - như là hiện tượng; thiết lập cái hữu hạn trong cái vô hạn - như là sự sống”. Một phương diện

của việc vượt bỏ sự tha hóa là sự hòa giải (*Versöhnung*) với HIỆN THỰC trong HPĐ.

HTHTT bao hàm hai phác họa đầy ấn tượng về sự tha hóa. Hình ảnh thứ nhất gần giống với quan niệm sau này của Feuerbach về “Ý THỨC bất hạnh, bị phân đôi ở bên trong nội tâm (*entzweite*)” của Kitô giáo sơ kỳ và trung đại; ý thức ấy xem chính mình như là cái biến dịch và không bản chất, vì thế phóng chiếu phương diện phổ biến, bản chất và bất biến của mình vào cho một Hữu thể siêu việt và đi tìm sự hợp nhất với Hữu thể ấy (*HTHTT*, IV. B) (*TTKT* đã mô tả tôn giáo của Abraham theo cách tương tự). Hình ảnh thứ hai diễn ra trong *HTHTT*, VI, nhất là B.I, trong đó ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC chưa bị tha hóa của Hy Lạp cổ đại đã suy tàn, trước hết thành thuyết nguyên tử của những cá nhân có quyền hạn ngang nhau trong Đế quốc La Mã, rồi thành “thế giới của Tinh thần tự-tha-hóa (*sich entfremdete*)”. Thế giới này (được Hegel dõi theo từ sự sụp đổ của La Mã cho đến Cách mạng Pháp) được đánh dấu bởi sự phân ly: giữa thế giới hiện thực và một thế giới bên kia được ĐỨC TIN (*Glaube/Anh: Faith*) hình dung như là BẢN CHẤT của thế giới hiện thực; giữa cá nhân TỰ-Ý-THỨC hay TỰ GIÁC và BẢN THỂ xã hội; giữa quyền lực nhà nước và sự giàu có. Mỗi yếu tố trong các yếu tố này vừa xa lạ với nhau, vừa phụ thuộc vào nhau. Sự tương tác giữa chúng diễn ra trong hình thức của ĐÀO LUYỆN VĂN HÓA (*Bildung/culture*): một nhân thân đánh mất hay tha hóa cái tự ngã đơn thuần tự nhiên của mình và chỉ có được giá trị của mình tỉ lệ thuận với sự đào luyện văn hóa đã sở đắc được.

R. Schacht, trong *Alienation* (1971, tr. 37 và tiếp) cho rằng trong *HTHTT*, VI. I, Hegel sử dụng từ *Entfremdung* cho hai hiện tượng khác biệt nhau: (1) sự kiện rằng bản thể xã hội là xa lạ với cá nhân; (2) sự tha hóa của cá nhân hay sự phục tùng của tự ngã đặc thù của cá nhân và sự đồng nhất hóa với bản thể phổ biến [xã hội]. (Theo Schacht, chính *Entfremdung* theo nghĩa (2) chứ không phải theo nghĩa (1) mới có thể hoán vị với chữ *Entäußerung*. Schacht cũng cho rằng sự tha hóa (2) của cá nhân - bằng cách

sở đắc sự đào luyện văn hóa -, theo Hegel, là giải pháp cho sự tha hóa (1). Nhưng, lập luận này của Schacht là không đúng. Sự đào luyện văn hóa trở thành sự sở hữu của cá nhân “thấp hèn”, bị tha hóa (như nơi người cháu của ông Rameau) không khác gì nơi bất kỳ cá nhân nào: sự đào luyện văn hóa là môi trường trong đó sự tha hóa (1) diễn ra, chứ không phải giải pháp cho nó. Sự tha hóa (2) không thể giải quyết sự tha hóa (1), bởi hai lý do:

1. Sự tha hóa (2) là sự đánh mất thực sự sự thuần nhất và sự độc lập cá nhân, chứ không đơn giản là một sự phục hồi bản chất phổ biến hay tự ngã hiện thực của cá nhân: sự tha hóa (2) chỉ có nhờ vào sự tha hóa (1), và cá nhân bị tha hóa (2) là một người xa lạ với chính mình. Hegel tin rằng sự đào luyện văn hóa nói chung đòi hỏi sự tự-tha-hóa theo một nghĩa mạnh mẽ, chẳng hạn khi ta làm chủ các ngoại ngữ xa lạ, chứ không đơn giản làm chủ tiếng mẹ đẻ của chính mình.

2. Ở cấp độ này, bản thể xã hội chưa thể hiện một hệ thống ổn định, chặt chẽ của những định chế hay giá trị để cá nhân có thể đồng nhất hóa: nếu cá nhân hiến mình cho NHÀ NƯỚC trong khi loại trừ sự giàu có, thì quyền lực nhà nước lại chuyển hóa, nghĩa là tự- tha hóa (2) thành một cá nhân (ông vua chuyên chế) và đồng thời thành một kẻ ban phát sự giàu có - do đó “chủ nghĩa anh hùng của sự phục vụ” chuyển hóa thành “chủ nghĩa anh hùng của sự nịnh bợ”; sự giàu có và quyền lực nhà nước có thể lần lượt được xem như là tốt hoặc xấu tùy vào việc người ta xem nhà nước như là kẻ duy trì cái thiện phổ biến hoặc như là thế lực xa lạ và áp bức, và xem sự giàu có phục vụ cho sự khoái lạc nhất thời của riêng mình hay như là phúc lợi cho tất cả.

Như thế, trong khi Hegel, kỳ cùng, hy vọng vào một sự hòa giải giữa cá nhân với bản thể xã hội, giúp cho sự thuần nhất của cá nhân không bị tổn hại, ông không tin rằng điều này có thể thực hiện được trong xã hội bị tha hóa của vua Louis thứ XIV của nước Pháp, và thiện cảm bộc phát của ông dành cho nhân vật Rameau cực kỳ bị tha hóa này là vì Rameau nhìn xuyên

thấu và bắt chước một cách trơ tráo những giá trị và định chế đã bị tha hóa và méo mó của xã hội của anh ta. Giải pháp cho sự tha hóa (1) này, theo Hegel, không phải là một sự đồng nhất hóa trực tiếp với bản thể xã hội, mà là việc *tăng cường* sự tha hóa - tức sự khai minh và cách mạng.

“Sự tha hóa” cũng xuất hiện trong nhiều văn cảnh khác nữa. Trong *Lời tựa* và trong đoạn kết của *HTHTT*, Hegel nói về sự *Entfremdung* của Thượng Đế và *Entäusserung* của Tinh thần thành giới TỰ NHIÊN và về việc vượt bỏ sự tha hóa và sự ngoại tại hóa này trong LỊCH SỬ. Trong *HTHTT*, VI, Hegel xem NGÔN NGỮ, nhất là việc sử dụng những từ PHỔ BIẾN như “cái Tôi”, chính là việc *Entfremdung* hay *Entäusserung* của cái ĐẶC THÙ (tương phản với cái phổ biến) thành một cấp độ lớn hơn so với HÀNH ĐỘNG hay “sự biểu lộ nhân tướng học”. Trong *Lời tựa*, ông cho rằng KINH NGHIỆM đòi hỏi đối tượng phải tha hóa chính mình và rồi quay trở về trong chính mình từ sự tha hóa ấy (*Entfremdung*): chẳng hạn chúng ta chỉ có thể lĩnh hội hiện tượng bằng cách tiến hành những sự trừu tượng hóa thoát đầu tỏ ra xa lạ với bản thân hiện tượng.

Sự tha hóa được minh họa sống động nhất trong *HTHTT*, nhưng cả từ ngữ lẫn ý niệm về việc này trở nên ngày càng quan trọng trong các tác phẩm muộn hơn của Hegel. Thế nhưng tầm quan trọng của chúng, và thậm chí sự có mặt của chúng lại ít được các chuyên gia về Hegel lưu ý cho tới khi xuất hiện những nghiên cứu của Marx về *Entfremdung* và *Entäusserung* trong “*Bản thảo kinh tế-triết học năm 1844*”, được công bố lần đầu tiên bằng tiếng Đức năm 1932, và bản dịch tiếng Anh năm 1959.

Bùi Văn Nam Sơn dịch

Thái hồi/Thủ tiêu/Vượt bỏ (Đức: *Aufheben*; Anh: *sublation*)

Động từ *heben* có liên quan đến động từ “to heave” trong tiếng Anh và nguyên nghĩa là “bắt lấy, nắm lấy”, nhưng giờ đây có nghĩa là “nâng lên, đưa lên; hất (đặc biệt là hất một kẻ thù ra khỏi yên ngựa, vì thế) để thế chỗ

hắn; loại bỏ (ví dụ, một khó khăn, một sự mâu thuẫn)”. Nó đi vào nhiều từ ghép, nổi bật nhất đối với Hegel là *aufheben*. Động từ *aufheben* có ba nghĩa chính:

- (1) “nâng lên, giữ lấy, đưa lên”.
- (2) “hủy bỏ, thủ tiêu, phá hủy, hủy bỏ, đình chỉ”.
- (3) “giữ, lưu, bảo lưu”.

Dạng phản thân của động từ này, *sich aufheben*, giờ đây có nghĩa tương hỗ, khi các con số hay các khoản trong một bản kê khai “hủy bỏ” hay “cân đối nhau”, nhưng vào thời Hegel, nó được sử dụng rộng rãi hơn, chẳng hạn đối với ai đó “đứng dậy” từ chỗ ngồi, và được Hegel dùng để chỉ cái gì đó đang thái hồi *chính nó*. Danh từ *Aufhebung* có nghĩa tương tự: (1) “sự nâng lên”; (2) “sự thủ tiêu”; và (3) “sự bảo lưu”. (Động từ nguyên thể giữ chức năng danh từ *Aufheben*, xuất hiện trong ngữ thức *Aufheben (s) machen*, “làm âm ỉ”).

Thông thường, *aufheben* chỉ được sử dụng theo một trong các nghĩa này tùy trường hợp. Schiller chủ yếu dùng chữ này theo nghĩa (2), nhưng trong *GDCN*, XVIII, ông tiến gần đến việc nối kết cả ba nghĩa ấy lại, khi ông cho rằng CÁI ĐẸP “nối kết hai trạng thái đối lập [đó là XÚC CẢM (*Empfinden*) và TƯ DUY] và vì thế thủ tiêu sự ĐỐI LẬP. Nhưng nghĩa (2) nổi bật hơn hẳn, vì ông nói thêm rằng “cả hai trạng thái này đều biến mất hoàn toàn trong trạng thái thứ ba và dấu vết chia tách trong cái toàn bộ mà chúng tạo nên cũng không còn”. (Xem thêm *Aufhebung* trong *GDCN*, XXIV). Hegel thường xuyên dùng *aufheben* theo cả ba nghĩa cùng một lúc, và Schiller, ngay cả khi ông không dùng chữ *aufheben*, có ảnh hưởng đến cách dùng chữ của Hegel. Vì thế, Schiller dự đoán trước quan niệm của Hegel về sự vượt bỏ của TỰ NHIÊN: “[Con người] không bỗng nhiên dừng lại ở chỗ anh/chị ta được giới tự nhiên tạo ra; anh/chị ta có năng lực lần ngược trở lại, bằng LÝ TÍNH, những bước đi của bà mẹ tự nhiên, do

những ích lợi của mình, có năng lực chuyển một việc làm do cưỡng bức thành một việc làm do tự mình tự do lựa chọn và nâng sự TẤT YẾU vật lý lên thành sự tất yếu luân lý” (GDCN, III).

Một sự hàm hồ tương tự xảy ra trong chữ La-tinh *tollere*, chữ này có nghĩa là: (1) “nâng lên” và (2) “dứt ra khỏi vị trí của nó, tức là phá hủy, loại bỏ”. Vì thế, khi Cicero nói rằng Octavius là *tollendus* (được nâng lên), ông muốn nói hai điều cùng một lúc: (1) Octavius được đề cao, và (2) Octavius bị loại bỏ. Quá khứ phân từ của *tollere* là *sublatus*, và từ đó có động từ “to sublate” trong tiếng Anh. Nguyên nghĩa của từ này là “rút lại, lấy đi”, nhưng giờ thì nghĩa này người ta không dùng nữa. Từ này được Sir William Hamilton dùng với nghĩa “phủ nhận, không khẳng định (một mệnh đề)”, trái với nghĩa “THIỆT ĐỊNH”. Tiếp sau đó, nó được Stirling dùng, trong công trình *Bí mật của Hegel* (1865), theo cả hai nghĩa: “thủ tiêu” và “bảo lưu”, cho chữ *aufheben* của Hegel. Những thiếu sót của chữ “sublate” khi dùng để dịch chữ *aufheben* đó là *tollere*, như Hegel cho thấy, không có nghĩa (3), “giữ lại”, “bảo lưu”, v.v., và nó không phải là một từ quen thuộc trong tiếng Anh. Vì thế, các dịch giả tiếng Anh cũng đã dùng các chữ “supersede” [đẹp bỏ], “abolish” [thủ tiêu], “cancel” [xóa bỏ], “sublimate” [lọc bỏ] (Kaufmann), v.v. Chữ đối ứng sát nhất của nó trong tiếng Anh, “to kick upstairs” [hất căng] thì lại quá thông tục để có được sự tán thành chung.

Trong các giải thích minh nhiên của mình về *aufheben*, Hegel chỉ quy chiếu tới nghĩa (2) và (3), vì theo ông, chính mối quan tâm lớn của tư duy TƯ BIỆN là ở chỗ chữ *aufheben* có các nghĩa đối lập. Cả hai nghĩa này, ông lập luận, đều hàm ẩn trong nghĩa (3), vì bảo lưu cái gì đó cũng có nghĩa là rút nó ra khỏi TÍNH TRỰC TIẾP của nó và ra khỏi tình trạng bị hứng chịu các ảnh hưởng bên ngoài. Theo ông, trong tiếng Đức có nhiều từ như thế. Hegel không bàn tới những chữ nào khác trong nghiên cứu của ông về *aufheben* (ví dụ: *BKT I*, §96A) - nhưng ông lại nghĩ trong đầu những chữ như “*Nhân thân*” (PERSON), “TÍNH CHỦ THỂ”, và “KHÁI NIỆM”

(Begriff) - vốn là chữ được ông gắn cả với những khởi đầu của điều gì đó lẫn với sự phát triển đến đỉnh điểm của nó. Nhiều từ và tổ hợp từ trong tiếng Anh cũng có các nghĩa đối lập: ví dụ như “to cleave (to)” [trung thành (với)] (từ này về từ nguyên là hai từ khác nhau), “to betray [để lộ] (ví dụ gốc gác của ai đó)”, “to dispose (of)” [vứt bỏ], “to go downhill” [xuống dốc], và “mirror-image” [hình phản chiếu]. Nhưng ở đây không hề có nghĩa triết học khái quát nào đáng kể cả.

Khi một từ có hai hay nhiều nghĩa, Hegel không phải lúc nào cũng coi các nghĩa ấy có sức nặng như nhau trong tất cả (hay hầu hết) các trường hợp ông sử dụng nó. Chữ *Aufhebung* đáp ứng cách xử lý này thành công hơn hầu hết các chữ khác. Nhưng ngay cả khi nghĩa (1) nổi trội trong cách sử dụng của Hegel, thì các nghĩa khác của nó cũng thường có mặt, tức là bị thải hồi chứ không bị triệt tiêu hoàn toàn, và (2) ông có xu hướng nối kết một cách có hệ thống các nghĩa khác nhau của nó, chẳng hạn trong “PHẢN TƯ” và “PHẢN ĐOÁN” chẳng hạn.

Hegel gắn *aufheben* với một vài chữ khác: Vì thế khi cái gì đó bị thải hồi (aufgehoben), thì nó mang tính Ý THỂ (ideell), được TRUNG GIỚI (hay “được phản tư”), trái ngược với trực tiếp, và là một MÔ-MEN của cái TOÀN BỘ, vốn là cái cũng chứa mặt đối lập của nó. *Aufhebung* tương tự với sự PHỦ ĐỊNH nhất định vốn là sự phủ định có kết quả tích cực. Kết quả từ sự thải hồi của cái gì đó, chẳng hạn như cái toàn bộ trong đó cả nó lẫn mặt đối lập của nó tồn tại với tính cách là những mô-men, bao giờ cũng cao hơn, hay là cái SỰ THẬT/CHÂN LÝ của những gì đã bị thải hồi. Vì thế, cho dù Hegel có im lặng về vấn đề này, thì cũng có lý khi xem nghĩa (1), “nâng cao”, như là một thành tố trong nghĩa Hegel của nó.

Giống như nhiều thuật ngữ khác của Hegel, *Aufhebung* áp dụng cho cả khái niệm lẫn sự vật. Các khái niệm TỒN TẠI và HƯ VÔ được vượt bỏ trong TỒN TẠI NHẤT ĐỊNH, và nói chung, những QUY ĐỊNH thấp hơn trong Lô-gíc học được vượt bỏ trong những quy định cao hơn. Các giai

đoạn trước của diễn trình PHÁT TRIỂN theo thời gian được vượt bỏ trong các giai đoạn sau: ví dụ các nền triết học trước Hegel vừa bị phá hủy vừa được bảo lưu trong triết học Hegel. (Ta có thể nói niềm tin trước đây của ai đó được vượt bỏ trong niềm tin sau này của người ấy, tức niềm tin chín chắn hơn, hay bản thảo lần đầu của ai đó được vượt bỏ trong bản thảo cuối cùng của người ấy). Sự thải hồi/bảo lưu/vượt bỏ của một khái niệm cũng tương thích để có thể áp dụng cho các loại thực thể thấp hơn: ví dụ: THUYẾT CƠ GIỚI bị thải hồi/bảo lưu/vượt bỏ trong MỤC ĐÍCH LUẬN, nhưng nó vẫn tiếp tục có thể áp dụng cho hệ mặt trời. Nhưng các mô-men bị thải hồi/bảo lưu/vượt bỏ của một tiến trình thời gian thường không thể khôi phục theo cách tương tự.

Hegel thường kết hợp sự thải hồi/bảo lưu/vượt bỏ lô-gíc của một khái niệm với sự thải hồi/bảo lưu vượt bỏ vật lý của một sự vật. Chẳng hạn, CÁI CHẾT là “sự loại bỏ [*das Aufheben*] một cá thể [động vật] và vì thế là sự xuất hiện của loài, của TINH THẦN” (*BKT II*, §376A). Cái chết là sự thải hồi về mặt vật lý cá thể động vật, nhưng kết quả của điều này không phải là giai đoạn kế tiếp trong tiến trình vật lý, tức là xác chết, mà là giai đoạn tiếp theo trong tiến trình lô-gíc, là giống loài, và gián tiếp là TINH THẦN. Những lý do để Hegel tiến hành sự kết hợp như vậy là: (1) sự thải hồi/bảo lưu/vượt bỏ đi từ cái thấp hơn đến cái cao hơn, chứ không phải từ động vật đến xác chết chẳng hạn; và (2) Hegel nhận thấy có nối kết sâu sắc giữa sự phát triển của các khái niệm và sự phát triển của các sự vật, đây là điều cốt tủy trong THUYẾT DUY TÂM của ông.

Đinh Hồng Phúc dịch

**Thiết định và Tiền giả định [Đức: *Setzung und Vorraussetzung*;
Anh: *positing and presupposition*]**

Động từ *setzen* nghĩa là “đặt để”, “thiết định”; động từ phản thân, *sich setzen*, là “ngồi xuống”. Thường thì nó tương đương với chữ gần gũi về

mặt từ nguyên của nó trong tiếng Anh là “to set”, nhưng nó xuất hiện trong nhiều đặc ngữ (ví dụ, *điền/viết tên bạn vào mẫu đơn*), ở đây chữ “set” không thích hợp. Quá khứ phân từ, *gesetzt*, được sử dụng có nghĩa: “giả định (rằng)” hay “ta hãy giả định (rằng)”.

Những lối sử dụng triết học của *setzen* thỏa ứng với, và chịu ảnh hưởng bởi, những lối sử dụng của từ Hy Lạp: *tithenai*, *tithesthai* (1. “đề, đặt”, 2. “khẳng định, đặt định, giả định”), nhưng lối dịch thông thường sang tiếng Anh “to posit” đến từ quá khứ phân từ, *positus*, của từ La-tinh *ponere* (“đặt”; Anh: “to put”). Nó chỉ trước hết (1) việc giả định một MỆNH ĐỀ (*Satz*); (2) khẳng định một mệnh đề, đối lập với việc phủ nhận một mệnh đề; (3) khẳng định và đặt thành định đề (sự hiện hữu của) một thực thể. Fichte (và, dưới ảnh hưởng của ông, Schelling) rất hay dùng *setzen* theo nghĩa nối kết các ý niệm về sự khẳng định các mệnh đề với sự khẳng định hay thiết định các thực thể, và vì thế về sự khẳng định về trí tuệ hay ý muốn, hay về sự (tự) khẳng định chính mình. Cái được thiết định không đơn giản được khẳng định là thực tồn, mà qua đó được làm cho trở nên thực tồn: cái Tôi tuyệt đối hiện hữu nhờ sự tự-THIỆT-ĐỊNH hay tự-khẳng-định của nó, và cái Không-Tôi được hiện thực hóa qua việc thiết định của cái Tôi. Trong cách sử dụng của Fichte, chỉ có tinh thần mới thiết định, và nó làm như vậy một cách phi thời gian.

Setzen, *gesetzt* (“được thiết định”) và *Gesetzsein* (“trạng thái được thiết định”) thường xuất hiện ở Hegel, nhưng thường không theo nghĩa của Fichte (trừ phi ông bàn về Fichte). Nói rằng cái gì đó được *gesetzt* có hai hàm ý, mà hoặc hàm ý này hoặc hàm ý kia là chủ đạo trong một ngữ cảnh nào đó. (1) Cái được *gesetzt* là minh nhiên hay biểu lộ ra chứ không còn là mặc nhiên hay TỰ MÌNH nữa: cái mặc nhiên trong hạt mầm được *gesetzt* trong cái cây; không gian trống rỗng thuần nhất “chỉ là khả thể, chứ chưa phải là trạng thái được thiết định của việc đặt kề cạnh nhau hay còn gọi là tính ở bên ngoài nhau (*Aussereinander*/Anh: *self-externality*)” (*BKT II*, §254). (2) Cái được *gesetzt* được tạo ra bởi hay phụ thuộc vào cái khác: ví

dụ như: HIỆN TƯỢNG của BẢN CHẤT được *gesetzt*, trong khi đó TỒN TẠI NHẤT ĐỊNH thì lại không. Theo nghĩa 2, *gesetzt* và *setzen* thường tương đương với từ “ĐƯỢC TRUNG GIỚI” (mediated/vermittelt) và “trung giới” (to mediate/vermitteln). Việc thiết định như thế có thể mang tính vật lý hoặc mang tính khái niệm: NGUYÊN NHÂN (về mặt vật lý) thiết định kết quả, nhưng kết quả (về mặt khái niệm) thiết định nguyên nhân. Cái gì đó có thể thiết định *bản thân nó*: trong chuỗi các giai đoạn của TỰ NHIÊN, ví dụ như Ý NIỆM thiết định bản thân nó như là cái tồn tại tự mình (*BKT II*, §251).

Setzen tạo thành nhiều từ ghép: một từ ghép quan trọng đối với Hegel là *voraussetzen*, “tiền giả định, đòi hỏi phải có, giả định (một sự vật hay một mệnh đề)”, nhưng nghĩa đen là “thiết định trước (*voraus*)”. Hegel dùng một số chữ tiếng Đức cho nét nghĩa “tiền thiết định” và “tiền giả định” như sau: *Annahme* (“sự chấp nhận, sự giả định”), *Vorurteil* (“tiền phán đoán, tiền kiến”), nhưng chữ ưa dùng của ông là *Voraussetzung*, “(tiền) giả định, giả định, đòi hỏi (tiên quyết), điều kiện (tiên quyết)”, nhưng nghĩa đen là “việc thiết định trước, hay cái được thiết định trước”. (Chữ Hy Lạp đối ứng với chữ *voraussetzen* và *Voraussetzung* của tiếng Đức là *hypothesthai* và *hypothesis*).

Hegel khổ tâm với vấn đề là triết học, khác với các ngành khoa học khác, không có quyền nêu ra các giả định hay các tiền giả định, thế nhưng nó lại không thể tránh khỏi việc giả định những khái niệm, mệnh đề, một phương pháp tiến hành, v.v. nào đó (*BKT I*, §1). Một phần vấn đề là vấn đề của THUYẾT HOÀI NGHỊ: Nếu tôi có thể giả định cái gì đó, mà không có LUẬN CỨ CHỨNG MINH, thì người nào đó khác cũng có thể giả định bằng sự phủ định hay cái đối lập của nó với sự chính đáng không kém. Nhưng ngay cả ở chỗ thuyết hoài nghi không phải là một mối đe dọa hiển nhiên, ví dụ như xét trường hợp những giả định có vẻ rất hiển nhiên như “cái Tôi tư duy” của Descartes hay “Tôi là Tôi” của Fichte thì thật ra không chỉ cần những giả định xa hơn (của một phương pháp tiến hành chẳng hạn)

nếu chúng ta muốn đi xa hơn chỗ bắt đầu, nhưng ngay cả năng lực của Descartes và của Fichte trong việc đưa ra những yêu sách như thế, và năng lực của chúng ta trong việc hiểu chúng, cũng bao hàm rất nhiều tiền giả định có tính lịch sử và văn hóa.

Hegel không chỉ bận tâm với việc đưa ra một nghiên cứu về thế giới mà thuyết hoài nghi không thể công kích được, mà còn nhằm mang lại một nghiên cứu hoàn chỉnh, tức một nghiên cứu bao gồm cả việc nghiên cứu về những tiền giả định của sự xuất hiện và tính khả niệm riêng của nó.

Hegel có nhiều câu trả lời cho vấn đề này:

(1) Trong chừng mực có thể, ông cố gắng tránh việc đưa ra những giả định; thí dụ, ông khước từ việc giả định CÁC QUY LUẬT của TƯ DUY, chẳng hạn như luật [cấm] MÂU THUẤN. Những giả định như ông nêu ra, thí dụ như khái niệm về TỒN TẠI thuần túy trong Lô-gíc học hay SỰ XÁC TÍN CẢM TÍNH trong *HTHTT*, ông coi là hầu như trống rỗng.

(2) Thường thường (chẳng hạn, trong *HTHTT* và *KHLG*) ông ám chỉ rằng không phải ông, Hegel, là người khai triển sự việc (*Sache*), mà chính sự việc khai triển hay xem xét chính nó, trong khi đó Hegel và những độc giả của ông chỉ đơn thuần quan sát mà thôi. Từ điều này ta không suy ra rằng sự việc không có tiền giả định nào, mà suy ra rằng không phải ông, Hegel, là người đưa ra những tiền giả định này. (Lập trường khách quan này là một lý do để Hegel bỏ qua sự phân biệt giữa những tiền giả định *nhận thức* và các loại hình tiền giả định khác).

(3) Hegel cho rằng kết quả của một diễn trình PHÁT TRIỂN bao gộp hay THẢI HỒI những bước đi dẫn đến nó. Vì thế, Ý NIỆM tuyệt đối chẳng hạn, vốn là kết quả lô-gíc, không đơn giản là khâu cuối cùng của chuỗi các phạm trù tách biệt: trái lại, nó bao gồm cả tồn tại, v.v. và (nghiên cứu về) phương pháp lô-gíc trong bản thân nó. Vì các tiền giả định của kết quả chỉ

là những thành tố trong nó, chúng thực sự do kết quả *thiết định*, nhưng chúng được thiết định *trước đó*.

(4) Ông cho rằng HỆ THỐNG của ông, và mỗi bộ phận của hệ thống ấy, hình thành nên một vòng tròn. Điều này mang lại thực chất hơn cho ý niệm rằng các tiền giả định của hệ thống, hay của bất cứ thành phần nào của hệ thống, đều do vòng tròn ấy thiết định, nhưng [thiết định] trước đó: ví dụ, tồn tại thuần túy, mà Lô-gíc học mở đầu, được thiết định bởi phần kết thúc của Lô-gíc học, tức bởi ý niệm tuyệt đối, và cũng bởi phần kết thúc của triết học tinh thần, phần kết ấy là triết học và vì thế là Lô-gíc học. Ông cũng cho rằng thế giới xét như là toàn bộ tạo thành một vòng tròn như thế: TINH THẦN, xét từ một điểm nhìn là sự kết thúc hay kết quả, thiết định trước đó những tiền giả định của chính nó, tức ý niệm lô-gíc và tự nhiên.

Việc thiết định trước có nét tương tự với sự vượt bỏ NHỮNG ĐIỀU KIỆN và sự trung giới của trung giới thành CÁI TRỰC TIẾP. Trong *KHLG* và các công trình khác, Hegel đưa ra một số lý giải gần gũi thực tế hơn về khái niệm tiền giả định:

1. Trong sự TƯƠNG TÁC, một BẢN THỂ, A, có một kết quả được thiết định trong nó bởi, và vì thế tiền giả định, hoạt động của một bản thể khác, B. Nhưng bản thân hoạt động thiết định của B là kết quả của hoạt động trước đó của A đối với B. Vì thế hoạt động của B được thiết định trước bởi A.

2. (a) Những tiền giả định của một hoạt động, như ăn quả trên cây chẳng hạn, không nằm trong bản thân những tiền giả định của hoạt động, mà được làm thành những tiền giả định bởi MỤC ĐÍCH của tác nhân. (So sánh: sự biến được làm thành, được thiết định như là một *nguyên nhân* bởi kết quả của nó). (b) Và chúng cũng không hoàn toàn cần thiết cho hoạt động. Tác nhân có thể tận dụng những cái khác nếu trái cây này không có sẵn. (Trái lại, con đường có thể bị ướt, từ nguyên nhân khác nào đó, ngay cả khi trời không mưa, nhưng điều này không giống như trường hợp trên).

(c) Trái cây không tồn tại lâu hơn hoạt động, vì nó được tác nhân ăn hết và trở thành một bộ phận của tác nhân. (So sánh: nguyên nhân bị tận dụng (triệt tiêu) trong kết quả của nó).

3. Trong LỊCH SỬ, TINH THẦN thế giới (hay có lẽ là các cá nhân có vai trò lịch sử thế giới) có quan hệ với những tiền giả định của nó như người ăn có quan hệ với trái cây người ấy ăn: (a) nó biến những sự việc và cá nhân con người, - về nguyên tắc những thứ này không phải là những tiền giả định của hoạt động của nó -, thành những tiền giả định; (b) nó có thể sử dụng những sự việc hay những cá nhân khác, trong những giới hạn nhất định, cho cùng mục đích; (c) những tiền giả định được tận dụng, bị phá hủy hay thải hồi, trong hoạt động và trong kết quả của nó.

4. Ngay cả khi con người không thực sự tạo ra hay thiết định những tiền giả định tự nhiên và lịch sử cho những hoạt động của họ, họ kiểm soát chúng về mặt trí tuệ và thực hành bằng việc khái niệm hóa và thấu hiểu chúng, và, đối với giới tự nhiên, bằng việc cải biến nó. Họ cũng VƯỢT BỎ chúng, theo nghĩa là họ có thể vượt lên trên hoàn cảnh tự nhiên và lịch sử của họ, làm nên viên ngọc từ đá, cho dù theo quan niệm của Hegel, không đến mức có thể “nhảy ra khỏi thời đại của mình” hay không còn là “đứa con của thời đại mình” nữa.

Vì thế, Hegel đưa ra nhiều lối lý giải cho ý tưởng rằng tiền giả định là thiết định trước. Không phải tất cả những lối lý giải ấy đều có thể áp dụng cho những tiền giả định của hệ thống của Hegel: ví dụ, ông không có nỗ lực nghiêm túc để lập luận rằng Lô-gíc học có thể bắt đầu với cái gì đó hoàn toàn khác với tồn tại thuần túy, bằng cách ít nhiều sử dụng bất cứ khái niệm có sẵn nào đó. Không một nỗ lực nào của ông trong việc tránh hay tước bỏ những tiền giả định về tư tưởng của chính ông mà thành công *rõ rệt* cả. Thành tựu của ông là đề xuất và khảo sát những giải pháp mới mẻ cho vấn đề và nêu ra những câu hỏi như: Những tiền giả định nào hấp dẫn tới mức khiến ta cố tránh các tiền giả định?

Thời gian, Không gian và Vĩnh hằng (sự) [Đức: Zeit, Raum, Ewigkeit; Anh: time, space and eternity]

Các quan niệm của Hegel về không gian, thời gian, vĩnh hằng hàm ơn người Hy Lạp cổ đại nhiều không kém gì các triết gia cận đại. Trong *Đối thoại Timaeus*, Plato xem không gian (chora) là một “vật chứa” trong đó *genesis* (“sự biến dịch”) của các sự vật vật chất diễn ra (đối lập với các HÌNH THỨC/MÔ THỨC hay các Ý NIỆM là nguyên mẫu của chúng). Trong *Vật lý học*, Aristoteles tập trung vào vị trí (*topos*) được chiếm bởi một vật thể: nó không đồng nhất với vật thể, vì vật thể có thể thay đổi vị trí của nó; nó là GIỚI HẠN bất động trực tiếp của vật thể được chứa đựng”. Trong *Cộng hòa*, Plato nói về “hành trình linh hồn đi lên vị trí khả niệm [*noeton topon*]”. Trong thuyết Plato sau này, vị trí này trở thành “vị trí của các mô thức”, và đôi khi được đặt ngang hàng với tinh thần của Thượng Đế. Giống như “không gian lô-gíc” của Wittgenstein, nó là sự tương tự về không gian của “cái vĩnh hằng”.

Sự phân biệt giữa thời gian (*chronos*) và sự vĩnh hằng (*aión*) là mặc nhiên nơi Parmenides, người đã phủ nhận sự “biến dịch”, và vì thế, phủ nhận quá khứ và tương lai, bằng cách cho rằng mọi vật là đồng thời trong cái hiện tại. Trong *Timaeus* của Plato, và trong thuyết Plato-mới nói chung, thời gian là một “hình ảnh chuyển động [*eikon*] của cái vĩnh hằng”. Cái vĩnh hằng là đặc trưng của các mô thức; nó là phi thời gian, và loại trừ sự sử dụng các động từ ở thì quá khứ và thì tương lai. Thời gian được đồng nhất hóa với sự xoay vòng theo định kỳ của khối thiên cầu, được khởi động bởi đấng hóa công thần thánh (Demiurge). *Đối thoại Parmenides* của Plato nêu ra những câu đố về thời gian, ví dụ, vị thế của “cái bây giờ” (*to nun*), cái khoảnh khắc hay cái hiện tại dồn vào một điểm. Quyển *đối thoại* này

ảnh hưởng đến cách giải quyết của Hegel về thời gian, cũng như cách giải quyết của Aristoteles.

Quyển *Vật lý học* của Aristoteles nghi ngờ thực tại của thời gian, vì hiện tại thì mỏng manh quá đỗi, còn quá khứ và tương lai thì không hiện hữu *lúc này*. Ông bác bỏ việc *đồng nhất hóa* thời gian với vận động, nhưng gắn nó một cách mật thiết với vận động, nhất là với vận động đều, vận động vòng tròn: thời gian là “con số biến đổi giữa thời điểm trước và thời điểm sau”. Vì không thừa nhận các mô thức siêu việt [của Plato], Aristoteles bỏ qua sự phân biệt giữa thời gian và sự vĩnh hằng: *aion*, ngay cả khi được áp dụng cho Thượng Đế, là độ dài thời gian vô tận, chứ không phải là cái vĩnh hằng phi thời gian. Nhưng sự phân biệt này còn tồn tại đến thời hiện đại, qua tư tưởng của phái Plato-mới và tư tưởng thời trung đại.

Vào thời Hegel, không gian (*Raum*) và thời gian (*Zeit*) thường được xem xét cùng nhau. Có bốn quan niệm được phổ biến rộng rãi về thời gian và không gian:

(1) Không gian và thời gian mỗi thứ là một sự vật, trong đó các sự vật khác được chứa đựng. Quan niệm này gắn với Newton.

(2) Không gian và thời gian là những thuộc tính của sự vật, một quan niệm gắn với quan niệm của Aristoteles.

(3) Không gian và thời gian là các QUAN HỆ giữa các sự vật, một quan niệm do Leibniz khai mào.

(4) Không gian và thời gian là “những mô thức của cảm năng của chúng ta” và vì thế là “Ý THỂ siêu nghiệm”; ta áp đặt chúng lên các TRỰC QUAN của ta. Chỉ có các hiện tượng, chứ không phải các vật-tự-thân, tồn tại trong không gian và thời gian. Đây là quan niệm của Kant.

Kant cho rằng quan niệm của ông giải quyết được các vấn đề (“các nghịch lý”): thế giới là HỮU HẠN hoặc VÔ HẠN trong không gian và thời

gian: nếu không gian và thời gian chỉ mang tính ý thể (ideal), câu trả lời là “không hữu hạn cũng không vô hạn”. Quan niệm rằng thực tại là vĩnh hằng (ewig) một cách phi thời gian, và rằng thời gian là một mô thức mà ta áp đặt lên nó bị thách thức bởi Schelling trong *Die Weltalter/Các thời đại của thế giới*, được viết vào năm 1811, nhưng sau khi ông mất mới được xuất bản. Theo Schelling, thời gian không phải là một môi trường thuần nhất, mà là cố hữu, và được phân thù trong các sự vật và sự kiện trong nó: “mọi thứ đều có thời gian của nó... thời gian không phải là một nguyên tắc ngoại tại, hoang dã và vô cơ, mà là một nguyên tắc nội tại trong cái lớn và trong cái nhỏ, luôn mang tính toàn bộ và hữu cơ”. (Chúng ta có thể quảng diễn như thế này: nhờ nguyên tắc về HẠN ĐỘ, bản tính hay CHẤT của một sự vật xác định không chỉ kích thước của nó, mà còn xác định nó kéo dài bao lâu và thời khoảng của các pha khác nhau của nó). Sự vĩnh hằng thực sự (Ewigkeit), theo ông, không phải là “sự vĩnh hằng loại trừ toàn bộ thời gian, mà là sự vĩnh hằng chứa bản thân thời gian (thời gian vĩnh hằng) phục tùng chính nó. Sự vĩnh hằng thực sự là việc vượt qua của thời gian”. Trong giai đoạn này, Schelling giữ một quan niệm phản-Newton và phản-Kant về không gian.

Hegel xem không gian và thời gian là mối quan tâm của triết học TỰ NHIÊN, chứ không phải của Lô-gíc học, và ông bàn luận chúng trong các bài giảng ở Jena về triết học tự nhiên và nhất là trong *BKT II* (§§254-61). Nghiên cứu của ông về không gian và thời gian hoàn toàn khác với nghiên cứu của Kant, được ông phê phán trong *LSTH*. Khác với Kant, ông xem không gian và thời gian không phải là các mô thức của cảm năng, phân biệt với các phạm trù của GIÁC TÍNH, mà là những biểu hiện cơ bản nhất của KHÁI NIỆM trong tự nhiên. Vì thế, ông cố tìm ra nguồn gốc khái niệm của không gian và thời gian và những đặc điểm chính của chúng, ví dụ: ba chiều của không gian và thời gian (quá khứ, hiện tại và tương lai). Nhưng khác với cách làm của Kant, việc truy tìm nguồn gốc *tiên nghiệm* của ông không bó hẹp vào không gian và thời gian: ông tiếp tục truy nguyên về mặt khái niệm vị trí (Ort) của vật thể, bản thân các vật thể, và vận động. Vì ông

cho rằng không gian và thời gian bao hàm lẫn nhau, nên đôi khi ông được người ta cho là người đã tiên đoán cho học thuyết của H. G. Well và Minkowski rằng thời gian là chiều thứ tư. Nhưng quan niệm của Hegel phụ thuộc nhiều hơn vào các sự kiện quen thuộc như sự đo lường thời gian, và tri giác của ta về sự trôi qua của thời gian, đòi hỏi phải có sự vận động trong *không gian*, nhất là của các thiên thể.

Trong *Sein und Zeit/Tồn tại và Thời gian* (1927), Heidegger cho rằng Hegel đã tái tạo trong các yếu tố căn bản quan niệm của Aristoteles về thời gian, và đã xem thời gian là một thể liên tục thuần nhất được cấu tạo bởi dòng chảy của “cái bây giờ” (*das Jetzt*), đặt tiêu điểm vào thời gian của các khoa học tự nhiên và bỏ qua thời gian của kinh nghiệm con người. Kojève và Koyré cho rằng khi Hegel nói rằng thời gian là “bản thân khái niệm đang hiện hữu (*daseiende*)” (*HTHTT, Lời tựa, v.v.*), ông nối kết “khái niệm” với chủ thể người và dự đoán quan niệm của Heidegger rằng thời gian trước hết là thời gian của sự quyết định và HÀNH ĐỘNG và rằng tương lai, vì thế, là đi trước quá khứ và hiện tại. Nhưng điều mà Hegel thực sự muốn nói là thế này: nhờ cấu trúc khái niệm của chúng (tức khái niệm) và những MÂU THUẤN bao hàm trong nó, các thực thể hữu hạn PHÁT TRIỂN, biến đổi, mất đi và sinh ra các thực thể khác. Những biến đổi như thế tất yếu phải có thời gian, và nếu không có chúng thì sẽ không có thời gian. Vì thế, thời gian là “khái niệm đang hiện hữu” (cf. *BKT II, §258A*). Quan niệm này gần với quan niệm của Schelling.

Thời gian, do đó, là nội tại trong các sự vật hữu hạn, chứ không phải là một mô thức được áp đặt cho chúng. Nhưng Hegel cũng xem sự vĩnh hằng phi-thời-gian là cái đi trước thời gian. Bản thân khái niệm và TINH THẦN vươn lên khái niệm là vĩnh hằng, chứ không mang tính thời gian (*BKT II, §258 và A.*). Đây là lý do tại sao (giống như Fichte và Kant trong *Sự cáo chung của mọi vật*, nhưng khác với Schelling) Hegel không thể gán sự BẤT TỬ đích thực cho tinh thần.

BKT II chủ yếu xem xét khái niệm về thời gian trong các khoa học tự nhiên, nhưng *BKT III* lại chứa nhiều nhận xét về tâm lý học về tri giác-thời gian (§448 và A chẳng hạn). Trong *LSTH*, v.v., Hegel sử dụng ý niệm về thời gian lịch sử (và, trong *MH*, về thời gian của một bản nhạc chẳng hạn) không thuần nhất, mà được phân thù thành những pha hay giai đoạn: lịch sử thế giới là “sự phô bày (*Auslegung*) của tinh thần trong thời gian”. Nhưng ông không gán cho tương lai tính ưu tiên nào. Triết học thực chất là hồi cố, giới hạn vào việc hiểu quá khứ và hiện tại. Chúng ta không thể nhìn thấy trước hay quy định trước cho tương lai, và vì thế nên hòa giải bản thân mình với hiện tại (*Gegenwart*). Ông đồng ý với Epicurus rằng tương lai không phải là mối quan tâm của chúng ta. Học thuyết này bị Kierkegaard bác bỏ vì cho rằng trong khi đời sống được “hiểu ngược về sau” thì nó phải “được sống hướng về trước”. Nhưng nó lại dính dáng với quan niệm của Hegel rằng hành động không phải là sự lựa chọn giữa những cái thay thế khả hữu tương đương, mà tuân theo những chuẩn mực của ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC.

Trong “*Ousia và Grammē*”, nghiên cứu của Heidegger về Aristoteles bị Derrida phê phán, vì cho rằng cả quan niệm của Aristoteles về thời gian lẫn ảnh hưởng sau này của nó là phức tạp và đa diện hơn Heidegger nghĩ. Điều này cũng đúng đối với quan niệm của Hegel về thời gian.

Đinh Hồng Phúc dịch

Thủ tiêu (sự) [Đức: Negieren/Aufhebung; Anh: cancel, cancellation] → Xem Vượt bỏ (sự)

Thủ tiêu (sự) [Đức: Aufhebung; Anh: annul, annulment] → Xem: Vượt bỏ (sự)

Thực tại [Đức: Realität; Anh: reality] → Xem: Hiện hữu (sự), Thực tại và Tồn tại-được quy định/nhất định/Tồn tại hiện có [Đức: Existenz, Realität und Dasein; Anh: existence, reality and determinate being]

Thượng Đế/Thiên Chúa và Kitô giáo [Đức: Gott und Christentum; Anh: God and Christianity]

Giống như hầu hết những người cùng thời, Hegel tuyên xưng đức tin vào sự hiện hữu của Thượng Đế. Nhưng những khái niệm về NIỀM TIN, sự HIỆN HỮU và Thượng Đế đều đáng ngờ:

1. Ở cấp độ TIN, Hegel tin vào thần tính ngôi vị của Nhà thờ Tin Lành. Nhưng ông không đơn giản chấp nhận học thuyết này mà không nỗ lực lĩnh hội và biện minh nó một cách hợp lý tính. Tuy nhiên, sự lĩnh hội và biện minh thuần lý về các HÌNH TƯỢNG của niềm tin không có nghĩa là để chúng bất biến như vậy. Nhận thức triết học biến các biểu tượng này thành những tư tưởng. Và khi làm điều ấy, các triết gia thường biến đổi nội dung của niềm tin, chẳng hạn biến Thiên Chúa ngôi vị của Kitô giáo thành một “Hữu thể tất yếu”. Các triết gia trung đại viện đến học thuyết về “chân lý kép”, tức chân lý của niềm tin và chân lý của lý tính, vốn không những không trùng khít nhau, mà còn xung đột nhau. Và một trong những mục đích của Hegel là vượt qua sự đối lập, giống như những sự đối lập khác, giữa sự giàu có của niềm tin truyền thống và sự nghèo nàn của lý tính triết học. Vì thế triết học của ông được dự định là có cùng một nội dung như Kitô giáo, nhưng khác về HÌNH THỨC.

2. Quan niệm về sự hiện hữu của Thượng Đế bộc lộ một số khó khăn. Một khó khăn là các thuật ngữ thường dùng để chỉ “tồn tại” và “hiện hữu” có khuynh hướng ám chỉ rằng Thượng Đế là một thực thể HỮU HẠN bên cạnh các thực thể khác, và cũng hiện hữu giống như cách mà các thực thể hữu hạn kia mà thôi. Khó khăn khác nữa là khi chúng ta nói về sự hiện hữu

của sự vật nào đó, chúng ta thường hàm ý một sự tương phản với KHÁI NIỆM của nó: khái niệm về con sư tử là một chuyện, sự hiện hữu của nó là chuyện khác. Nhưng, Hegel lập luận, Thượng Đế không tách biệt với khái niệm về Thượng Đế, trong khi một con sư tử thì tách biệt với khái niệm về sư tử, vì Thượng Đế là VÔ HẠN chứ không phải hữu hạn.

3. Khó khăn khác trong việc gán sự hiện hữu cho Thượng Đế là: một niềm tin chẳng hạn như giáo thuyết Luther mang lại một quan niệm phong phú về Thượng Đế đồng thời cũng khẳng định sự hiện hữu của Ngài. (Ta có thể chia sẻ quan niệm này về Ngài trong khi vẫn hoài nghi hay phủ nhận sự hiện hữu của Ngài). Dù vậy, triết học có thể giả định một quan niệm như thế thì cũng chẳng khác gì giả định sự hiện hữu của Ngài. Nó hỏi “Thượng Đế là gì?” cũng như “Thượng Đế có hiện hữu không?”. Cùng lắm nó chỉ giả định được mẫu số chung bé nhất của mọi biểu tượng về Thượng Đế, rằng Ngài hay đó là (cái) TUYỆT ĐỐI, tức biểu tượng về Thượng Đế đã bị tước bỏ thuyết nhân hình mang tính hình tượng và biến thành hình thức của tư tưởng thuần túy. Do đó, ở Hegel, “Thượng Đế” thường ngang bằng với “cái Tuyệt đối”, và ông áp dụng các luận cứ giống nhau cho cả hai khái niệm. Những LUẬN CỨ CHỨNG MINH truyền thống về sự hiện hữu của Thượng Đế được cho là lấp đầy quan niệm của chúng ta về Thượng Đế, chứ không đơn giản là thiết lập sự hiện hữu của một sự vật nào đó mà chúng ta đã có một khái niệm rõ ràng về nó rồi. (Kant, trong *PPNLPĐ*, xem xét các chứng minh trong một ánh sáng tương tự).

Vì “Thượng Đế”, giống như “cái Tuyệt đối”, là sự biểu đạt toàn bộ nhưng trống rỗng, và vì thế, câu trả lời cho câu hỏi “Thượng Đế là gì?” (chẳng hạn “Thượng Đế là BẢN CHẤT”) chẳng gì hơn là sự sẵn sàng sử dụng khái niệm vốn đã được đặt làm vị từ cho Thượng Đế (chẳng hạn, [như ví dụ trên thì đó là] khái niệm về bản chất), nên hầu như một nhà vô thần cũng có thể làm như thế: thuyết vô thần thực ra chỉ là việc hoàn toàn không có năng lực suy tưởng. (Schopenhauer, người tin rằng thực tại tối hậu là Ý CHÍ, và Nietzsche, người tin nó là ý chí-quyền lực, cả hai đều xem mình là

nhà vô thần. Hegel ắt sẽ xem họ là người hữu thần luận, vốn tin một cách sai lầm và trống rỗng rằng Thượng Đế là ý chí hay là ý chí-quyền lực). Ngoài ra, ít nhất vẫn còn có hai sai lầm về thần học: (a) Người ta chỉ có thể áp dụng vào Thượng Đế, hay vào vũ trụ một tư tưởng tương đối sơ khai, chẳng hạn như TỒN TẠI hay bản chất, vốn chưa đạt đến các tư tưởng đã được nâng cao và thích đáng hơn như Ý NIỆM tuyệt đối hay TINH THẦN tuyệt đối. (b) Người ta có thể định đề hóa một MỐI QUAN HỆ không thích đáng giữa Thượng Đế và thế giới. Khuyết điểm này có liên quan với sai lầm thứ nhất, ở chỗ xem xét Thượng Đế dựa vào một tư tưởng nhất định, hàm ý một loại hình liên hệ nhất định nào đó giữa Thượng Đế và thế giới. Chẳng hạn, nếu Thượng Đế là một TỒN TẠI NHẤT ĐỊNH (*Daseiendes*), vậy thì Ngài phải là gì đó khác với thế giới, và bị giới hạn bởi thế giới; còn nếu Ngài là một bản chất, thì thế giới phải là một VẼ NGOÀI (*Schein*). Chỉ khi Ngài được xem xét dựa vào ý niệm tuyệt đối hay tinh thần tuyệt đối thì Ngài mới có quan hệ với thế giới theo một cách thức thỏa đáng.

Thoạt nhìn, có lẽ Thượng Đế liên hệ với thế giới theo ba cách thay thế được cho nhau:

(1) Thượng Đế khác biệt với thế giới.

(2) Thượng Đế đồng nhất với thế giới, nhưng theo cách là: chỉ có thế giới là thực sự hiện hữu, còn Thượng Đế thì không. Đây là phiên bản thuyết phiếm thần mà Bayle gán cho Spinoza.

(3) Thượng Đế là đồng nhất với thế giới, nhưng theo nghĩa là chỉ Thượng Đế là thực sự hiện hữu, còn thế giới thì không. Đây là phiên bản thuyết phiếm thần mà Hegel gọi là *Akosmismus* (“thuyết vô vũ trụ”, tức “phủ nhận thế giới”) và xem đây mới là quan niệm thực sự của Spinoza.

Dù Hegel thích (3) hơn (1) và (2), nhưng ông xem cả ba là không thích đáng: (1) là không thích đáng vì nó làm Thượng Đế trở nên hữu hạn giống như thế giới, và không mang lại sự giải thích tối hậu cho bất kỳ bên nào;

(2) không đủ vì rốt cục chỉ còn lại thế giới hữu hạn; và (3) không đủ vì nó không mang lại mô tả đầy đủ về vẻ ngoài của một thế giới hữu hạn, nhất là về bản thân CHỦ THỂ đang làm triết học.

Quan niệm của bản thân Hegel về mối quan hệ này (vốn có họ hàng với quan niệm của các nhà huyền học chẳng hạn như Böhme) là: Thiên Chúa là một tam vị nhất thể, gồm Chúa Cha, Chúa Con và Chúa Thánh thần. Mối quan hệ của Ngài với thế giới không phải là đồng nhất hoàn toàn cũng không phải khác biệt hoàn toàn. Đúng hơn, thế giới TỰ NHIÊN và thế giới tinh thần là các pha hay các MÔ-MEN của Thiên Chúa: Ngài (Chúa Cha) đạt đến ý thức trong giới tự nhiên (Chúa Con), rồi lên đến TỰ-Ý-THỨC trong tinh thần con người (Chúa Thánh thần, bao gồm ý thức và sự thờ phụng Thiên Chúa trong cộng đồng tôn giáo, và nhiều điều khác). Cả ba mô-men ấy đều nằm trong quan niệm của bản thân Tinh thần. Quan niệm này được trình bày dựa vào TÔN GIÁO trong *THTG*. Nhưng nó được trình bày dựa vào tư tưởng triết học trong toàn bộ hệ thống của Hegel, vì Chúa Cha là ý niệm lô-gíc, tức hệ thống khái niệm được trình bày trong Lô-gíc học, còn triết học tự nhiên và triết học tinh thần lần lượt trình bày Chúa Con và Chúa Thánh thần. Theo quan niệm của Hegel, sự đồng nhất-trong-sự khác biệt này của Thiên Chúa và thế giới được biểu trưng bằng sự hiện thân xuống làm người và cái CHẾT của Đấng Christ. (Trong Hegel, “Con của Thiên Chúa” có ba nghĩa: (1) Đức Jesus lịch sử; (2) thế giới tự nhiên; (3) “người con đời đời” nội tại trong Chúa Cha, cái *logos* của Phúc âm thánh Gio-an [John]. (2) và (3) chứa đựng tính khác và sự dị-biệt hóa, nhưng (1) thể hiện sự tái thống nhất và tái hòa giải).

Theo quan niệm này, sự hiện hữu của Thượng Đế không đòi hỏi sự chứng minh theo nghĩa truyền thống, vì Thượng Đế là cấu trúc lô-gíc của thế giới và là bản thân thế giới. Vì vậy Hegel xem những sự chứng minh ấy là việc tường thuật lại “sự nâng mình lên” của con người (*Erhebung/Anh: evelation*) đến Thượng Đế, một sự biểu đạt ngụ ý một cách nước đôi cả việc con người đang dần trở nên có ý thức về Thượng Đế lẫn đang trở

thành (giống như) Thượng Đế. Ngụ ý rằng con người trở thành Thượng Đế là mặc nhiên trong quan niệm rằng sự phát triển của tinh thần con người là việc Thượng Đế đang tự ý thức chính mình, và Hegel bác bỏ quan niệm rằng con người là hữu hạn một cách không thể tránh được, tương phản với tính vô hạn của Thượng Đế. Vì thế Hegel cũng bác bỏ quan niệm Thượng Đế là tuyệt đối bất khả tri.

Tư tưởng tôn giáo của Hegel làm nảy sinh vài câu hỏi. Một câu hỏi gây chia rẽ các môn đồ của ông là: ông là một nhà hữu thần, phiếm thần hay vô thần? Một số môn đồ, chẳng hạn Göschel (các nhà Hegel “cánh hữu”), tin rằng ông là một tín hữu chính thống, trong khi số khác, chẳng hạn Strauss (các nhà Hegel “cánh tả”), lại đưa ra quan niệm ngược lại. Câu hỏi này sinh ra ba câu hỏi nhỏ: (1) Hệ thống triết học của Hegel, dù nó phản chiếu chính xác (trong một hình thức khác) cấu trúc của Kitô giáo, có phải là một sự phiên dịch chính xác cho Kitô giáo, đến mức ai chấp nhận hệ thống này đều có thể được cho là một Kitô hữu *ipso facto* (“*tự bản thân sự việc*”) không? (2) Liệu sự phiên dịch của Hegel có bóp méo nội dung của Kitô giáo (chẳng hạn, trong việc đồng hóa con người với Thượng Đế) nhiều đến mức không thể là một phiên bản của Kitô giáo? (3) Phải chăng những lời tuyên xưng đức tin thường xuyên của Hegel dành cho Kitô giáo có đứng cao hơn những sự không đầy đủ trong việc ông phiên dịch triết học cho nó không? Sự phức hợp của những khái niệm như “niềm tin”, “sự hiện hữu”, “Thượng Đế” và “Kitô giáo” không đưa ra những câu trả lời dứt khoát cho ba câu hỏi này. Nhưng niềm tin của Hegel rằng các đối lập chuyển hóa vào nhau khi chúng đạt đến giai đoạn cao nhất hàm ý rằng nếu ông có đạt đến thuyết vô thần chẳng nữa, thì đó là ông đạt đến bằng cách kéo căng thuyết hữu thần đến những giới hạn lô-gíc của nó.

Nguyễn Văn Sương dịch

Thường nghiệm (cái) [Đức: Empirische (das); Anh: the empirical]
→ **Xem: Kinh nghiệm và Thường nghiệm (cái) [Đức: Erfahrung und das Empirische; Anh: experience and the empirical]**

Tình cảm và Cảm giác [Đức: Gefühl und Empfindung; Anh: feeling and sensation]

Trong tiếng Đức có hai chữ thông thường để chỉ “tình cảm”: (1) *Empfindung* (“cảm giác, tình cảm”) sinh ra từ động từ *empfinden* (“cảm giác, cảm nhận”) và mang theo gợi ý về “những gì ta tìm thấy (*findet*) trong bản thân ta”. Một *Empfindung* liên quan đến tính nhạy cảm và nhận thức về một tác nhân kích thích: nó được gắn với các giác quan, và cũng gắn với sự đau đớn và kinh nghiệm thẩm mỹ. (2) *Gefühl*, sinh ra động từ *fühlen* (“cảm thấy/nhận”), cũng có một dãy nghĩa rộng, vốn chỉ trùng phần nào với nghĩa của chữ *Empfindung*. Ban đầu nó quy đến nghĩa xúc giác, nhưng đến thời Hegel, nó có hầu hết các nghĩa của chữ “*feeling*” trong tiếng Anh.

Cách sử dụng của người Đức không đưa đến sự phân biệt ổn định, được chấp nhận rộng rãi giữa *Empfindung* và *Gefühl*. Tuy nhiên, chúng vẫn khác nhau về hai phương diện. Thứ nhất, *Gefühl* nhấn mạnh các tình cảm chủ quan, trong khi *Empfindung* nhấn mạnh vào tính nhạy cảm đối với các kích thích khách quan. Vì thế Kant đồng ý rằng *Empfindung* có thể biểu thị cả hai: cảm giác về một phẩm chất khách quan, chẳng hạn màu xanh của bãi cỏ, *lẫn* cảm giác chủ quan về sự vui thích sinh ra từ việc nhìn bãi cỏ, nhưng ông dành nghĩa sau cho chữ *Gefühl* (PPNLPĐ, I §3). Thứ hai, *Gefühl* đan quện chặt chẽ hơn với toàn bộ tâm lý, trong khi *Empfindung* được khu biệt nhiều hơn và thoáng qua hơn. Hegel cho rằng vì sự sử dụng thông thường thừa nhận những cách diễn đạt “*Gefühl* về các QUYỀN” và *Selbstegefühl* (“tự-cảm-nhận”, cụ thể là sự tự-nhận-thức mơ hồ, nhưng cũng là “tự-trọng”), nhưng không thừa nhận “*Empfindung* về quyền” hay *Selbsteempfindung*, và vì nó kết nối *Empfindung* với *Empfindsamkeit* (“tính nhạy cảm”), nên *Empfindung* nhấn mạnh tính thụ động hay sự tìm thấy,

trong khi *Gefühl* nhấn mạnh tự ngã hay tính tự ngã (*Selbstischkeit*) (*BKT III*, §402).

Do đó trong nghiên cứu chính của Hegel về tình cảm (*BKT III*, §§399-412) *Empfindung* là giai đoạn cuối cùng của “LINH HỒN tự nhiên” và biểu thị các cảm giác cụ thể và thoáng qua, vốn, dù là nửa-ý-thức, không phải là Ý THỨC theo nghĩa rằng chúng hướng trực tiếp đến các ĐỐI TƯỢNG bên ngoài, vì linh hồn tự nhiên vẫn chưa phát triển một sự phân biệt giữa bản thân nó và thế giới bên ngoài. Giai đoạn tiếp theo, cái “*giác hồn*” (*fühlende*), cũng không có ý thức về một thế giới bên ngoài, và do đó, cũng không có ý thức về bản thân trong sự tương phản với một thế giới như vậy. Nhưng *Gefühl* hình thành một cầu nối giữa linh hồn tự nhiên hoàn toàn tự-đóng-kín với cái ý thức vốn có một quan niệm về thế giới xét như một toàn thể và về vị trí của riêng nó trong thế giới ấy. Các cảm giác và các tình cảm giữ một phần trong ý thức đã phát triển, nhưng là phần tùy thuộc: chúng ta ý thức về phần/miền rộng lớn của thế giới chỉ bằng cách nghe hay đọc về chúng và không đi từ tiếp xúc CẢM TÍNH trực tiếp.

Giác hồn có ba giai đoạn: (1) giác hồn trong sự TRỰC TIẾP của nó, hay tình cảm-đời sống (*Gefühlsleben* hay *Lebensgefühl*), một ý thức mơ hồ về toàn bộ trạng thái cơ thể của ta, mà Hegel chủ yếu gắn với đời sống trong dạ con. (2) Tự-cảm-nhận, một ý thức không rõ ràng về bản thân ta xét như một cá thể tương phản, nhưng bị tiếp thu trong các tình cảm đặc thù của ta. Hegel chủ yếu gắn với tuổi ấu nhi và *Selbstischkeit* của nó (“tính vị kỷ” hay “chỉ quan tâm đến mình”), vốn hoàn toàn khác với TỰ-Ý-THỨC phản tư hay TỰ-Ý-THỨC. (3) Thói quen (*Gewohnheit*), trong đó bằng sự lặp đi lặp lại liên tục, các cảm giác và tình cảm trở nên quen thuộc và vì thế ít có tính ép buộc. Thói quen giải phóng và tạo khoảng cách giữa ta với các tình cảm và các cảm giác của chính mình. Cụ thể, cơ thể của ta được làm quen với cách diễn đạt không cần nỗ lực của tình cảm, đến mức nó trở thành một công cụ dễ uốn nắn, nhu thuận: do đó các tình cảm được ngoại tại hóa và thoát ra khỏi cái tự ngã. Điều này dẫn đến giai đoạn thứ ba của

linh hồn, “linh hồn HIỆN THỰC”, trong đó việc quen thuộc hoàn toàn của cơ thể hình thành bước chuyển sang ý thức.

Các giai đoạn này của tình cảm chủ yếu gắn liền với đời sống trước đó của chúng ta, nhưng chúng vẫn tồn tại dai dẳng, đôi khi một cách bệnh hoạn, trong thời trưởng thành. Chẳng hạn, tình cảm-sự sống thống trị trong những giấc mơ; nó nằm bên dưới những ràng buộc không hoàn toàn thuần lý vào những nơi chốn và con người cụ thể; nó cấu thành những cấp độ sâu hơn của tích cách và cá tính của chúng ta vốn giải thích cho những phản ứng đặc thù của chúng ta với các sự cố bên ngoài, và, khi chúng ta phản tư và suy luận, giải thích về các loại xem xét và lập luận mà ta có thể đạt tới được; và nó trở nên thống trị trong nhiều trạng thái bệnh lý khác nhau chẳng hạn chứng mộng du. Trong “*Những nhận xét*” của *BKT III*, và trong các bài giảng thêm của mình, Hegel nỗ lực minh họa các trạng thái tình cảm của trẻ ấu nhi và, bằng cách tương phản, soi sáng bản tính của TỰ-Ý-THỰC thuần lý bằng cách khảo sát các trạng thái bệnh lý vốn làm phiền não một số người trưởng thành, chẳng hạn các ảo giác ám ảnh. Ông tin rằng bệnh điên (*Verrücktheit*, nghĩa đen: “tráo chỗ” hay “chuyển chỗ”) không liên quan đến việc mất hoàn toàn lý tính, mà là MÂU THUẤN giữa (tự-) ý thức thuần lý và một cấp độ nguyên thủy hơn của tâm lý vốn không thực sự được thâm gồm hay VƯỢT BỎ trong TỰ-Ý-THỰC.

Tuy nhiên, tình cảm không chỉ xuất hiện trong các lối vỏ đơn giản như vậy. Giống như các giai đoạn thấp hơn của tinh thần, nó có thể mang lại một HÌNH THỨC cho nội dung được rút ra từ các giai đoạn cao hơn. Không giống như trẻ sơ sinh, người trưởng thành có thể cảm giác hay cảm nhận rằng trộm cắp là sai hay rằng Thượng Đế hiện hữu. Do đó một số triết gia, đáng chú ý như F. H. Jacobi, lập luận rằng các chân lý của tôn giáo và đạo đức được biện biệt bằng tình cảm (hay NIỀM TIN) hơn là bằng tư tưởng hay lý tính. Hegel phê phán học thuyết này dựa trên vài điểm sau:

(1) Tình cảm có thể có NỘI DUNG xấu hay sai, cũng như có thể tốt hay đúng. Ta có thể cảm thấy trộm cắp là đúng. Do đó một tình cảm xét như một tình cảm không định giá nội dung của tình cảm. (Ông đưa ra cùng lời phê phán với những viện dẫn đến lương tâm).

(2) Trong những trường hợp này, nội dung của tình cảm được cung cấp bởi tư tưởng và BIỂU TƯỢNG hơn là bản thân tình cảm. Do đó nó được trung giới, hơn là đơn giản và trực tiếp, và do đó tư duy là cách thức thích hợp để phát triển và định giá nội dung như vậy. (Nhà toán học nhiều kinh nghiệm chỉ cảm thấy rằng $13 \times 27 = 221$, nhưng chân lý này kỳ cùng không được rút ra, hay đặt cơ sở trên tình cảm này).

(3) Viện dẫn đến tình cảm có nguy cơ làm loãng nội dung của học thuyết tôn giáo thành một sự trừu tượng, mẫu số chung thấp nhất của tất cả các niềm tin tôn giáo. Khi công kích đồng nghiệp của mình ở Berlin là Schleiermacher, Hegel nói rằng loài vật hẳn cũng có một tôn giáo nếu tôn giáo cốt ở một tình cảm về sự lệ thuộc.

Một số triết gia, điển hình là Pascal, cố đặt cơ sở cho tôn giáo và đạo đức (và thậm chí cả chân lý chẳng hạn như tính ba chiều và vô tận của không gian) trên trái tim (*Herz*), theo truyền thống, được xem là trú sở của tình cảm. Trong *HTHTT*, (“Quy luật của trái tim và Sự điên rồ của việc tự phụ”) Hegel lập luận rằng quy luật của trái tim (*ordre du coeur* của Pascal) dẫn đến thuyết duy chủ quan. Nếu được phổ quát hóa để trở thành “quy luật của mọi trái tim”, nó thoái hóa thành một quy luật cho phép mọi người tìm cách thực hiện tính cá nhân vị kỷ của mình. Điều này xung đột ngay với cả lý tưởng ban đầu của quy luật của trái tim lẫn với trật tự xã hội ổn định.

Trần Thị Ngân Hà dịch

Tinh thần [Đức: Geist; Anh: spirit]

Về mặt từ nguyên học, *Geist* được liên hệ đến “hồn ma”, nhưng dãy nghĩa của nó gần như tương đương với nghĩa của từ “tinh thần”. Ban đầu, nó có nghĩa là “cảm xúc, sự kích động”, nhưng nó đã phát triển thành những nghĩa: “tinh thần, LINH HỒN, TÂM TRÍ; hữu thể siêu nhiên, hồn ma”. Trong thời đại bắt đầu du nhập Kitô giáo, nó bị ảnh hưởng bởi từ *spiritus* của tiếng La-tinh và từ *pneuma* của tiếng Hy Lạp (“không khí, hơi thở, tinh thần”) và cả từ *nous* (“tâm trí, trí năng”). Sau đó, nó chịu ảnh hưởng của từ *esprit* trong tiếng Pháp và có các nghĩa bóng “sự sống động”, “tài dí dỏm” và “thiên tài tinh tế”, thêm vào nghĩa ban đầu của người Đức về hơi thở và sự uyên thâm.

Do đó *Geist* có một dãy nghĩa rộng:

(1) Chúa Thánh thần, ngôi thứ ba của Tam vị nhất thể (*der heilige Geist*, tương đương với *spiritus sanctus*).

(2) Phương diện tinh thần, phi vật chất của con người, tương phản với, chẳng hạn, xác thịt hay cơ thể.

(3) Một linh hồn, yêu ma hay hồn ma.

(4) Sự sôi nổi, sự sinh động, sống động.

(5) Ở dạng số nhiều, “các tinh thần”, như trong “các tinh thần cao quý, lấy lại tinh thần ai đó”, v.v.

(6) Trong hóa học, “tinh chất, bản chất”, như trong, chẳng hạn, *Kampfergeist* (“tính chất của long não”), *Weingeist* (“tính chất của cồn”); do đó *Geist* là “chất cồn”. Điều này phần nào giải thích các gợi ý đặc biệt của Hegel rằng CHÂN LÝ đòi hỏi sự say sưa: “Cái đúng thật là đám rước cuồng nhiệt Thần rượu Bacchus, nơi đó không thành viên nào là không say khướt” (*HTHTT*, Lời tựa).

(7) Tinh thần, trí tuệ, vừa nói chung vừa nói riêng. Theo nghĩa này, từ “*mind*” trong tiếng Anh là thích hợp hơn từ “*spirit*”, nhưng tính từ *geistig* trong tiếng Đức thường đòi hỏi “*spiritual*” (“tinh thần”) hơn là “*mental*” (“tâm trí”) trong tiếng Anh.

(8) Thái độ tinh thần, tinh thần, thiên tài, tâm tính của thời đại (*der Geist der Zeit, Zeitgeist*) của một DÂN TỘC (*Volksgeist*), của Đạo Kitô (*der Geist des Christentums*), v.v.

(9) Tinh thần của sự trả thù, của sự mâu thuẫn, v.v.

(10) Ý nghĩa bên trong hay “tinh thần” của, chẳng hạn, pháp luật, tương phản với ngôn từ của nó.

Geist không phải là một khái niệm trung tâm đối với Kant, nhưng, phù hợp với nghĩa 4 và 7 ở trên, Kant xem nó là nguyên tắc sống động hay có sinh khí của tâm thức/tinh thần (*Gemüt*) (*Nhân học*, §57, *PPNLPĐ*, §49). Nó cũng chính là cái mang lại sự sống cho một tác phẩm NGHỆ THUẬT hay một cuộc đàm luận, và theo nghĩa đó, nó phân biệt với tài dí dỏm hay *esprit*. Trong MỸ HỌC, nó là năng lực trình diễn các Ý NIỆM thẩm mỹ, để nắm bắt “trò chơi thoáng qua của TRÍ TƯỞNG TƯỢNG” và thông báo nó cho những người khác (*PPNLPĐ*, §49).

Hegel dùng từ *Geist* theo những cách thức rất đa dạng, và trong các tác phẩm thời trưởng thành của mình, Hegel nỗ lực hệ thống hóa các nghĩa của nó:

(1) Theo nghĩa rộng, *Geist* biểu thị tinh thần con người và các sản phẩm của nó, tương phản với TỰ NHIÊN và với ý niệm lô-gíc. Do đó, toàn bộ tập *BKT III* là triết học về *Geist* [*Tinh thần*].

(2) Theo nghĩa hẹp hơn, *Geist* là “tinh thần CHỦ QUAN”, bao quát tất cả đời sống tâm lý của cá nhân, từ “linh hồn tự nhiên” đến TƯ DUY và Ý CHÍ (*BKT III*, §§387-482).

(3) Vẫn theo nghĩa hẹp, *Geist* bao quát các phương diện có tính trí tuệ hơn của tâm lý, từ TRỰC QUAN đến tư duy và ý chí, nhưng loại trừ, và tương phản với, tâm hồn, XÚC CẢM, v.v. (*BKT III*, §§440-83). Phần “Hiện tượng học Tinh thần” (trong *BKT III*, §§413-39) bao quát cùng lĩnh vực ấy nhưng ở phương diện Ý THỨC của tinh thần về những ĐỐI TƯỢNG; nhưng trái lại, trong tác phẩm *HTHTT*, còn bao gồm cả tinh thần KHÁCH QUAN và tinh thần TUYỆT ĐỐI.

(4) “*Tinh thần khách quan*” là tinh thần cộng đồng chung (theo nghĩa 8 ở trên) của một nhóm xã hội, hiện thân trong các PHONG TỤC, LUẬT PHÁP và các định chế của nó (PHÁP QUYỀN), và thấm thấu vào tính cách và ý thức của các cá nhân thuộc về nhóm đó. Nó được xem là sự khách quan hóa của *Geist* chủ quan (*BKT III*, §§483-552).

(5) “*Tinh thần tuyệt đối*” bao quát NGHỆ THUẬT, TÔN GIÁO và TRIẾT HỌC (*BKT III*, §§553-77). Không giống (2) và (4), là tinh thần HỮU HẠN, tinh thần tuyệt đối là tinh thần VÔ HẠN, vì trong nó, tinh thần là (đối tượng) “cho” chính nó, nhưng cũng bởi vì nó phản tư về cái khác hơn là tinh thần, và do đó, về những gì HẠN CHẾ hay giới ước tinh thần (*BKT III* 386). Hegel xem (2), (4) và (5), lần lượt theo thứ tự từng cái một, là KHÁI NIỆM của tinh thần, là THỰC TẠI của nó, và sau cùng là sự thống nhất của khái niệm và thực tại (*BKT III*, §385). “*Tinh thần tuyệt đối*” có hương vị thần học hơn (2) và thậm chí là (4): tinh thần tồn tại cho tinh thần là THƯỢNG ĐẾ, và do đó tinh thần tuyệt đối là TỰ-Ý-THỨC của/về Thượng Đế. Tinh thần cũng là “tuyệt đối” theo nghĩa nó được “thoát ly” tương đối khỏi đời sống xã hội của một cộng đồng đặc thù, nghĩa là (4).

(6) *Weltgeist* hay “*tinh thần thế giới*”, vào thế kỷ XVII, là tinh thần “trần gian” tương phản với tinh thần thần linh; sau đó nó trở thành (chẳng hạn ở Thomasius) một tinh thần vũ trụ thâm nhập khắp toàn bộ tự nhiên, giống như LINH HỒN-thế giới; và cuối cùng, ở Herder và Hegel, nó là tinh thần tự thể hiện mình trong LỊCH SỬ. Lịch sử là một sự PHÁT TRIỂN

mạch lạc và hợp lý tính, bởi sự thịnh suy của các quốc gia được ngự trị bởi một tinh thần duy nhất. Do đó *Weltgeist* thường được nghiên cứu dưới tiêu đề “pháp quyền” hay “tinh thần khách quan” (*THPQ*, §§341-60; *BKT III*, §549), nhưng nó cũng chịu trách nhiệm cho sự phát triển của nghệ thuật, tôn giáo và triết học, và do đó của tinh thần tuyệt đối.

(7) *Volksgeist* (“tinh thần của (một) dân tộc”) là tương đương với (4), nhưng nó bao gồm sự đóng góp của một dân tộc cho (5), hay ít nhất là các phương diện của nó là đặc trưng cho một dân tộc đặc thù, và nhất là bởi vì nó, khác với (4), xuất hiện ở dạng số nhiều, nó dễ dàng được xem là mang tính tương đối và tạm thời về phương diện lịch sử. Tinh thần thế giới tự hiện thực hóa mình trong một dân tộc đặc thù (chẳng hạn Hy Lạp), khai triển tinh thần của nó đến chỗ trọn vẹn, và rồi rút ra khỏi dân tộc đó và chuyển sang dân tộc khác (chẳng hạn: La Mã). Tinh thần của (một) dân tộc tuy vẫn tiếp tục sống sót sau sự thoái lui của nó khỏi trung tâm của cấp độ thế giới, nhưng lại trở nên tương đối tĩnh tại và chẳng bao giờ còn có thể đóng góp quyết định cho lịch sử thế giới một lần nữa.

(8) Hegel nói về *Geist der Zeit* (“tinh thần của thời đại, (các) thời đại”), hơn là nói về *Zeitgeist*. Nào trạng, đời sống xã hội và các sản phẩm văn hóa của một thời đại nhất định, nhất là bên trong một dân tộc đơn nhất, cùng chia sẻ một tinh thần chung. Một cá nhân được thấm đẫm bởi tinh thần này và không thể “nhảy ra khỏi” thời đại của mình. Do đó, tinh thần của thời đại là một giai đoạn của tinh thần thế giới. (Luận văn của J. S. Mill, “*The Spirit of the Age*”/“*Tinh thần của Thời đại*” (1831), cho thấy khái niệm này có tiếng vang vượt ra khỏi khuôn khổ của thuyết duy tâm Đức.)

(9) Trong tôn giáo, Thiên Chúa là tinh thần. Nhưng “Chúa Thánh thần” sinh ra từ Thiên Chúa, truyền cảm hứng và thánh hóa con người, là ngôi thứ ba của Tam vị nhất thể. Trong *THTG* (*Các bài giảng về triết học tôn giáo*), Hegel xem Chúa Thánh thần là nội tại trong cộng đồng Kitô giáo

(*Gemeinde*), và do đó, như là sự Tự ý thức của/về Thiên Chúa. Đó là cái tương tự theo nghĩa tôn giáo của lĩnh vực thuộc về *Geist* xét như một toàn bộ, tương phản với ý niệm lô-gíc và giới tự nhiên (1). Hegel không dành tính ưu tiên cho cộng đồng Kitô giáo nguyên thủy: *Geist* theo nghĩa này, cũng như theo những nghĩa khác, phát triển và các giai đoạn sau của nó là cao hơn các giai đoạn trước, chẳng hạn, không còn cần đến sự hiện diện cảm tính của Đấng Kitô cho ĐỨC TIN.

Hegel không xem những nghĩa trên là các nghĩa tách biệt nhau của *Geist*, mà là các giai đoạn được liên kết một cách có hệ thống trong sự phát triển của một *Geist* duy nhất. Điều này có thể có được là bởi ba đặc điểm đặc biệt của *Geist*: (a) nó không phải là VẬT làm nền tảng hay là cơ chất nào ở bên dưới, mà là hoạt động thuần túy; (b) nó phát triển qua các giai đoạn để thành những hình thức ngày càng cao hơn, và chủ yếu qua sự phản tư về giai đoạn hiện thời của nó; và (c) nó chiếm lĩnh, cả trên phương diện nhận thức lẫn trên phương diện thực hành, cái khác hơn là chính nó, đó là giới tự nhiên cũng như các cấp độ thấp hơn của *Geist*, và tự hiện thực hóa chính mình trong chúng. Sự phát triển của *Geist* đôi khi được quan niệm là có tính lô-gíc và phi thời gian (chẳng hạn, trong *BKT III*), đôi khi được xem là có tính lịch sử (trong các BÀI GIẢNG).

Mặc dù ta nói về “tinh thần Hy Lạp”, về “sự nhất trí, đồng lòng” (“of one mind”), cũng như về “tinh thần đồng đội”, từ “*mind*” (“*tâm trí*”) trong tiếng Anh, hơn là từ “*spirit*” (“*tinh thần*”), nói lên một trung tâm duy nhất của ý thức. Như thế, “tinh thần” khách quan và “tinh thần” tuyệt đối có thể được xem như thiếu một sự nhất thể đặc biệt của “tinh thần” chủ quan, và “*tinh thần thế giới*” chỉ có nghĩa đơn giản là sự mạch lạc có tính thuần lý của lịch sử, chứ không phải là một “*tâm trí*” (“*mind*”) mà sự phát triển mạch lạc của nó giải thích sự mạch lạc của lịch sử. Nhưng nghĩa bóng của “tinh thần” không thể hoàn toàn bị loại trừ khỏi bất kỳ sự sử dụng chủ yếu nào về từ *Geist* của Hegel, vì ba lý do:

(1) Những cách sử dụng *Geist* quan hệ với nhau một cách có hệ thống, và đó là nhờ hoạt động của bản thân *Geist*. Nhưng cái *Geist* năng động có tính chuẩn mực là *Geist* chủ quan, nói cách khác, vừa là “tâm trí” (Anh: “mind”) vừa là “tinh thần” (Anh: “spirit”).

(2) Bối cảnh thần học của *Geist* của Hegel gợi ý rằng nó là một “tâm trí”, cũng như là một “tinh thần”.

(3) Hegel thường nhân cách hóa *Weltgeist*: “tổng công trình sự cho lao động của hàng thiên niên kỷ này là MỘT *Geist* sống động [duy nhất], mà bản tính tư duy của nó là đi đến chỗ có ý thức về tinh thần ấy đang là gì, và khi điều này trở thành ĐỐI TƯỢNG của nó, thì tinh thần lập tức được nâng lên cao hơn điều này và đã ở vào một cấp độ cao hơn” (*BKT I*, §13).

Tuy nhiên, vì nó là hoạt động chứ không phải là một vật, và, là cái vô hạn đúng thật, nó không tách biệt hoàn toàn với cái hữu hạn. *Geist* không thể đơn giản siêu vượt khỏi các hiện tượng của thế giới, và rất khó phân biệt nó với cấu trúc lô-gíc của các hiện tượng này. Yêu sách của Hegel rằng *Geist* là cái tuyệt đối không có nghĩa là mọi thứ đều mang tính tâm trí [tinh thần cá nhân] hay là sản phẩm của tâm trí của riêng ta, mà là: (a) hệ thống được hợp nhất của các TƯ TƯỞNG và các cấu trúc thuần lý tạo nên cốt lõi của *Geist* (chủ quan) cũng nội tại ở trong giới tự nhiên và trong sự phát triển của bản thân *Geist*; và (b) tinh thần/tâm trí “bao trùm” (*übergreift*) và Ý THỂ HÓA những gì là khác với tinh thần, bằng các hoạt động nhận thức và thực tiễn của nó.

Huyền Duy Thanh dịch

**Tinh thần [cá nhân] và Tâm hồn/Linh hồn [Đức: Geist und Seele;
Anh: mind and soul]**

Không có từ duy nhất nào trong tiếng Đức bao quát hết được nghĩa của chữ “*mind*” [tinh thần] trong tiếng Anh, nhưng có nhiều chữ cùng chỉ nghĩa ấy. Các chữ thường dùng nhất là *Gemüt*, *Seele* và *Geist*.

1. *Gemüt* [tâm thức] nguyên nghĩa là “toàn bộ các TÌNH CẢM, CẢM GIÁC và TƯ TƯỞNG của con người”, rồi sau đó có nghĩa là “trú sở của các tình cảm, v.v. của con người”. Eckhart, Paracelsus và Böhme dùng chữ này để chỉ tinh thần cá nhân hay TINH THẦN nói chung, và cũng chỉ sự rút lui vào BÊN TRONG hay tính bên trong (*Innerlichkeit*) của tinh thần. Với Leibniz và những người theo ông, *tâm thức* gồm cả năng lực suy tưởng, hay GIÁC TÍNH, lẫn Ý CHÍ. Kant (và Schiller) dùng chữ này theo một nghĩa rộng tương tự bao gồm các tình cảm, cảm giác, và tư tưởng: ông định nghĩa nó là năng lực CẢM GIÁC (*empfinden*) và tư duy, và nói rằng các mô thức TRỰC QUAN (KHÔNG GIAN và THỜI GIAN) nằm trong tâm thức.

Ở thời ấy, *Gemüt* [tâm thức] là một thuật ngữ rộng hơn *Geist*, chữ này vốn mang nhiều tính trí tuệ hơn, nhưng dưới sức ép của *Geist* (và cả dưới sức ép của các nhà LÃNG MẠN), hàm ý về độ sâu xúc cảm bên trong nằm mặc nhiên trong cách dùng chữ *Gemüt* của các nhà huyền học, nhưng bị thời Khai minh loại bỏ, thì nổi trội hơn. Vì thế, Fichte phát biểu rằng trong khi tiếng Pháp có *esprit* (tức tương đương với *Geist* trong tiếng Đức), thì tiếng Đức có *Gemüt* (linh hồn, trái tim, trú sở của các xúc cảm nồng ấm, trên quy mô lớn). Các nhà lãng mạn như Novalis xem *Gemüt* là nguồn suối của thi ca: “Thi ca là bức chân dung về *Gemüt*, về thế giới bên trong tính toàn thể của nó” và “sau cùng khi mọi thứ trở thành thi ca, chẳng lẽ thế giới tốt cực không trở thành *Gemüt* sao?”. Hegel sử dụng *Gemüt* theo nghĩa hẹp hơn là “trú sở của xúc cảm”, và đặc biệt nối kết nó với MỸ HỌC.

2. *Seele* [Linh hồn/Tâm hồn] tương ứng với chữ Hy Lạp *psychē*, chữ La-tinh *anima* và chữ *soul* trong tiếng Anh. Hegel sử dụng chữ này theo nhiều cách:

a) Đôi khi, ông nói đến *Weltseele* (linh hồn-thể giới), quy đến học thuyết (do các nhà Pythagoras và đối thoại *Timaeus* của Plato khởi xướng, và được các nhà Khắc kỷ, Plotinus, Giordano Bruno và Schelling tán đồng) rằng thế giới xét như toàn bộ là một SINH THỂ được một linh hồn đơn lẻ truyền sức sống. Nhưng Hegel không tán đồng quan niệm này, ít nhất là trong những tác phẩm thời sau của ông. (*BKT III*, §391).

b) Trong tư tưởng Hy Lạp, nhất là Plato và Aristoteles, linh hồn là nguyên tắc của SỰ SỐNG. Vì thế, bất kỳ thứ gì sống động, loài vật và con người (Plato), kể cả cây cỏ (Aristoteles) đều có một linh hồn. *Psuchē* bao chứa mọi hoạt động tâm thần: dinh dưỡng và sinh sản (Aristoteles), tri giác, xúc cảm, lý tính (Plato và Aristoteles). Khi sinh vật chết đi nó đánh mất linh hồn của mình. (Linh hồn, hay một bộ phận nào đó của nó, có tồn tại sau CÁI CHẾT hay không là một câu hỏi gây tranh cãi). Hegel tán đồng cách sử dụng này về *Seele*, vì thế gán linh hồn cho bất kể cái gì có sự sống: cây cỏ, loài vật và con người. Nhưng *Seele*, khác với *psuchē*, không bao chứa toàn bộ hoạt động tâm thần, mà chỉ bao chứa những hoạt động nào con người có chung với cây cỏ và loài vật: các phẩm tính của cơ thể và những biến đổi, cảm giác, tình cảm và thói quen (*BKT III*, §§388-412). Nó tương phản với Ý THỨC và tinh thần (*Geist*). *Seele* theo nghĩa này không phải là một VẬT; nó không phải là một thành tố có thể tách rời khỏi sinh thể hữu cơ; và giống Aristoteles, Hegel không có ý gán tính bất tử cho nó. Nó là khâu trung gian giữa thể xác và tinh thần (*BKT I*, §34A).

c) *Seele* thường được dùng một cách ẩn dụ để chỉ “phương diện bản chất, bên trong” của một thực thể vốn không có sự sống theo nghĩa đen.

d) Descartes (và đôi khi Plato) xem linh hồn là một BẢN THỂ riêng biệt, được kết hợp với thể xác, và có thể tồn tại sau khi thể xác chết đi. Plato có xu hướng xem linh hồn theo nghĩa này như cái hoàn toàn trí tuệ hay thuần lý; với Descartes, nó chỉ có tính trí tuệ, còn loài vật là những bộ máy không-linh-hồn. Wolff và các nhà duy lý theo Leibniz khác đã biến

linh hồn theo nghĩa này thành chủ đề cho một nghiên cứu đặc biệt là tâm lý học thuần lý. Linh hồn là tinh thần (*Geist*) đã được biến thành một vật. Nhưng theo Hegel, tinh thần thì không phải một vật: về bản chất nó là “tính hoạt động tuyệt đối”, sống động (*BKT I*, §34A). Do đó, ông dùng chữ *Seele* theo nghĩa này chỉ khi xử lý những quan niệm của người khác.

e) *Tâm hồn đẹp* (*schöne Seele/Anh: “beautiful soul”*) bị phê phán trong *HTHTT*, VI, C.c. Chỉ người “đạo đức” quá mức vì ngại bản tay khi hành động dứt khoát, nhưng lại thẳng tay lên án những HÀNH ĐỘNG của người khác là sai và đạo đức giả. Hegel lập luận, mọi hành động đều dẫn đến việc đánh mất sự ngây thơ vô tội. Nhưng tội lỗi lớn hơn nhiều là trốn tránh hành động và quy kết những động cơ thấp hèn cho người khác, nhất là cho các vĩ nhân của LỊCH SỬ thế giới. Khái niệm về tâm hồn đẹp có nguồn gốc từ chữ *alma bella* của các nhà huyền học Tây Ban Nha thế kỷ XVI, xuất hiện trong Schafesbury và Richardson như “cái đẹp của tâm hồn” và trong tiểu thuyết *Nouvelle Héloïse [Nàng Héloïse mới]* (1761) của Rousseau như *belle âme*, và được Wieland du nhập vào tiếng Đức thành *schöne Seele* năm 1774. Với Schelling, nó đại diện cho một sự hài hòa lý tưởng giữa phương diện luân lý và thẩm mỹ của một con người, giữa nghĩa vụ và xu hướng. Tập 6 của bộ *Wilhelm Meisters Lehrjahre [Thời học việc của W. Meister]* của Goethe gồm phần “sự thú tội của một tâm hồn đẹp”.

3. *Geist* có rất nhiều nghĩa: xem thêm mục từ TINH THẦN. Theo nghĩa là “tinh thần [cá nhân], nó có ý nói đến những phương diện chủ động và trí tuệ hơn của tinh thần. Trong *BKT III*, Hegel phân biệt tinh thần *chủ quan*, tinh thần *khách quan* và tinh thần *tuyệt đối*. Tinh thần chủ quan là tinh thần cá nhân. Tinh thần này, đến lượt nó, được phân thành ba: (a) tâm hồn (chủ đề của Nhân học); (b) ý thức (chủ đề của HIỆN TƯỢNG HỌC TINH THẦN); (c) Tinh thần (chủ đề của tâm lý học). (*Seele* và *Geist* biểu thị những cấp độ khác nhau của hoạt động tâm thần, trong khi “ý thức” và *Geist* cùng cấp độ như nhau, nhưng khác nhau về điểm nhìn: hiện tượng học xem xét tinh thần trong quan hệ với các ĐỐI TƯỢNG có ý hướng của

nó, còn tâm lý học xem xét tinh thần nơi chính mình. Vì thế, theo nghĩa rộng hơn, tinh thần chủ quan là tương đương với nghĩa rộng hơn của *Gemüt*, bao quát toàn bộ hoạt động tâm thần. Theo nghĩa hẹp hơn, tức (c), nó loại trừ tâm hồn, nhưng vẫn bao quát một dãy rộng. Nó được phân chia nhỏ hơn thành tinh thần lý thuyết (Hegel thường gọi là *Intelligenz [Trí tuệ]*) và tinh thần thực hành, với “tinh thần tự do”, tức Ý CHÍ tự do, được xem xét ngắn gọn như hạn từ thứ ba (§§481-2), dẫn đến tinh thần khách quan. Tinh thần lý thuyết bao gồm TRỰC QUAN, QUAN NIỆM (HỒI TƯỞNG, TRÍ TƯỞNG TƯỢNG, KÝ ỨC) và TƯ DUY. Tinh thần thực hành gồm tình cảm thực hành, các xung lực và Ý MUỐN, và hạnh phúc.

Geist, vì thế, là từ chủ yếu được Hegel dùng để chỉ “tinh thần”. Nó khác với cái Tôi ở chỗ: dù bất kỳ *Geist* nào, theo nghĩa này, cũng là một cái Tôi và bất kỳ cái Tôi nào cũng là một *Geist*, nhưng cái Tôi được quan niệm là tự rút lui vào chính mình và tự QUAN HỆ với chính mình, trong khi *Geist* được NGOẠI TẠI HÓA thành vô số các năng lực và hoạt động khác nhau. Hegel thường xuyên công kích quan niệm rằng tinh thần gồm một tập hợp các quan năng (*Vermögen*), các LỰC hay NĂNG LỰC: (1) Các năng lực khác nhau không đơn giản thuộc về một thực thể riêng lẻ, nhưng hình thành một trật tự thứ bậc có cấu trúc, mỗi giai đoạn của cái này sẽ dẫn đến giai đoạn kế tiếp. (2) Tinh thần về bản chất là hoạt động: các năng lực của nó không thể đều lập tức rơi vào trạng thái không hoạt động. (Ông xem xét ngủ và mơ trong *BKT III §398* và A). 3) Các năng lực không tách biệt với nhau: chẳng hạn, người ta không thể tham gia vào hoạt động thực hành một cách có ý nghĩa mà không có một quan niệm lý thuyết về mục đích của nó, và ngược lại, bản thân tư duy cũng là một hoạt động thực hành.

Hoàng Phú Phương dịch

Toàn bộ và Bộ phận, Toàn thể (tính, cái), Mô-men (các) [Đức: *das Ganze und die Teile, Totalität, Momente*; Anh: *whole and parts*;

totality and moments]

Tính từ *ganz* trong tiếng Đức có nghĩa “toàn thể, toàn bộ” (Anh: “*whole*”, “*entire*”), danh từ phái sinh của nó là *das Ganze* (cái toàn bộ). Thông thường, *das Ganze* là đối ứng với (*die*) *Teile* (các bộ phận, hoặc ở dạng số ít là phần, phần chia), liên kết với động từ *teilen* (phân chia, chia sẻ). Điều này ngụ ý cái toàn bộ có thể phân chia thành những bộ phận.

Hegel sử dụng *das Ganze* theo hai nghĩa:

1. Trong *Lô-gíc học*, sự đối ứng giữa toàn bộ và (các) bộ phận là phạm trù thứ nhất của TƯƠNG QUAN (*Verhältnis*) (*BKT I*, §135). Một cái toàn bộ thiết yếu bao gồm các bộ phận, nhưng điều này làm nảy sinh vấn đề: “mối tương quan giữa toàn bộ và bộ phận là KHÔNG ĐÚNG THẬT, chừng nào KHÁI NIỆM và thực tại của nó còn chưa tương ứng với nhau. Khái niệm về cái toàn bộ phải bao hàm các bộ phận; nhưng nếu cái toàn bộ được thiết định là cái phù hợp với khái niệm của nó, thì nếu nó bị phân chia hay *phân ly*, nó không còn là cái toàn bộ nữa” (*BKT I*, §135A). Như vậy, cái toàn bộ và các bộ phận của nó vừa thiết yếu gắn liền với nhau, vừa độc lập với nhau. Trong *KHLG*, Hegel coi MÂU THUẪN này như là nguồn gốc của Nghịch lý thứ hai của Kant: có thể chứng minh thế giới vừa có thể phân chia tới VÔ TẬN, vừa bao gồm các bộ phận không thể phân chia. Tuy nhiên, Hegel cố gắng giải quyết vấn đề này cũng như nghịch lý của Kant bằng cách quay về khái niệm LỰC (*Kraft*) và sự ngoại tại hóa của nó.

Hegel biện giải, điều này không có nghĩa là trên thế giới không có những cái toàn bộ được cấu thành từ các bộ phận. Bởi vì sự VẬT có thể không đúng thật cũng như các phạm trù. Như vậy, những sự vật nào tương ứng với mối tương quan này tự thân (*ipso facto*) là những hiện hữu cấp thấp và không đúng thật (*BKT I*, §135A). Chúng không bao gồm những thực thể cấp cao hơn như các SINH THỂ hữu cơ, TINH THẦN hay các hệ thống triết học. Hegel thường nói đến một cái toàn bộ bao gồm các bộ phận như là một *Aggregat* (“*hỗn hợp*”) hay *zusammengesetzt* (một tổng số được

tập hợp lại). Các bộ phận của một cái toàn bộ như vậy có trước bản thân cái toàn bộ, và cái toàn bộ hoàn toàn có thể lĩnh hội được nếu ta hiểu từng bộ phận của nó.

2. *Das Ganze* cũng được sử dụng để chỉ những cái toàn bộ như tinh thần [cá nhân], sinh thể hữu cơ hay HỆ THỐNG, mà các bộ phận của chúng hoặc là hoàn toàn không thể tách rời ra, hoặc chỉ có thể tách rời ra cùng lúc với việc gây tổn hại cho bộ phận bị tách rời và các bộ phận còn lại. (Một số cái toàn bộ có thể thay thế bộ phận bị tách rời, ví dụ như con thạch sùng mọc đuôi mới). Cái toàn bộ kiểu này không được tạo nên từ sự tập hợp, gắn kết (*Zusammensetzung*), mà bằng sự PHÁT TRIỂN cái KHÁI NIỆM của nó. Cái toàn bộ có trước các bộ phận, và chỉ có thể lĩnh hội các bộ phận nhờ vào cái toàn bộ. Mỗi bộ phận phục vụ cho MỤC ĐÍCH của cái toàn bộ. Hegel có một cái toàn bộ thuộc loại hình này trong đầu khi ông nói: “Cái đúng thật là cái toàn bộ. Nhưng cái toàn bộ chỉ là bản chất [hay “thực thể”: *Wesen*] đang hoàn thiện mình thông qua sự phát triển của chính nó” (*HTHTT, Lời tựa*). Hegel thường nói về *Teile* [các bộ phận] của cái toàn bộ như thế, nhưng ông thích sử dụng những từ khác như *Glieder* (các chi, thành viên), *Organe* (cơ quan) hay *Momente* (yếu tố), nhưng điều này không hàm ý rằng các bộ phận có thể tách rời ra.

Khái niệm này về cái toàn bộ xuất hiện ở Aristoteles, ở những nhân vật huyền học như Böhme, và ở Kant, đặc biệt là trong *PPNLPĐ*. Sự khác biệt giữa 1 và 2 tương tự như sự khác biệt giữa *to pan* (tất cả, tổng thể) các bộ phận và *to holon* (toàn bộ) trong *Đối thoại* của Plato và *Siêu hình học* của Aristoteles. Đối với Aristoteles, *holon* không chỉ là tổng số các bộ phận của nó, ngay cả khi chúng ở đúng vị trí, mà còn có nguyên nhân nội tại của sự thống nhất, tức là một HÌNH THÁI.

Từ tương đương của *ganz* trong tiếng La-tinh kinh viện là *totus*, và là nguồn gốc của *totalis* (toàn thể - tính từ) và *totalitas* (toàn thể - danh từ). Trong tiếng Đức thời thế kỷ XVI, các từ đó trở thành *total* và *Totalität*.

Totalität có nghĩa là “toàn thể”, vừa theo nghĩa “đầy đủ”, “toàn vẹn” vừa theo nghĩa “toàn thể”, “toàn bộ”. Nó khác với *Ganzheit* (“tính toàn bộ”, “toàn diện”, “tất cả”) và *das Ganze* (“cái toàn diện”, “tất cả”) ở hai phương diện:

1. Nó không ngụ ý về sự kết nối nội tại vốn là đặc điểm của cái toàn bộ (ít nhất là theo nghĩa thứ 2 nói ở trên), mà chung quy chỉ có nghĩa là *Allheit* (hay *to pan*) (“tính toàn diện”, “tất cả”). Vì thế, Kant nói về *absolute Totalität* (“tính toàn thể tuyệt đối”) của các ĐIỀU KIỆN của các thực thể có-điều-kiện, và Kant biện giải rằng cái *toàn thể tuyệt đối của các điều kiện* này là cơ sở của Ý NIỆM siêu nghiệm và việc sử dụng LÝ TÍNH một cách tư biện (*PPLTTT*, A407, B434 và tiếp). Ở đây, điểm nhấn mạnh là sự đầy đủ trọn vẹn (không thể đạt tới được), tức cái *Allheit* của các điều kiện, chứ không nhấn mạnh đến các mối quan hệ qua lại mang tính hệ thống của chúng.

2. So với *das Ganze*, *Totalität* thường nhấn mạnh nhiều hơn đến sự trọn vẹn của cái toàn bộ, tức là không có gì bị bỏ sót. Một cái toàn bộ phải tương đối tự-túc, tự tồn và độc lập với môi trường xung quanh, nhưng không khó để giả định rằng một cái toàn bộ (ví dụ một con người) là bộ phận của một cái toàn bộ rộng lớn hơn (ví dụ, một nhà nước). Nhưng sẽ khó khăn hơn để giả định rằng một cái toàn thể (*Totalität*), trong nghĩa thông thường của nó, lại là bộ phận của một cái toàn thể (*Totalität*) rộng lớn hơn. Một bài thơ hay một vở bi kịch là một cái toàn bộ. Nhưng, như Hegel biện giải trong *MH*, chúng không phải là cái toàn thể, vì chúng chỉ đại diện cho một phần mảnh của thế giới Hy Lạp. Một bộ sử thi, trái lại, là một *einheitsvolle Totalität* (“một cái toàn thể thống nhất hoàn toàn”), vì nó đại diện cho thế giới của Homer trong tính toàn vẹn của nó, cũng như những hành động đặc thù diễn ra trên cái nền tảng đó. Nhưng chỗ này chỗ khác, Hegel lại sẵn sàng gọi bất kỳ một tác phẩm nghệ thuật xuất sắc nào là một *Totalität*, và đặc biệt là một *Totalität in sich* (“bên trong nó”).

Cách Hegel dùng từ *Totalität* lúc thế này lúc thế khác. Đôi khi nó không khác mấy cái “hỗn hợp” (“aggregate”): “toàn thể những phản ứng [của một chất hóa học này với các chất hóa học khác] chỉ là một tổng số [*Summe*], chứ không phải là sự quay trở lại chính nó một cách vô hạn” (*BKT II*, §336A). Nhưng thường thì cái toàn thể cũng là một cái toàn bộ bao trùm tất cả: những cái toàn thể là những thực thể “thiết yếu” thuộc về lý tính, thuộc về tư duy về CÁI PHỔ BIẾN CỤ THỂ nội tại - LINH HỒN, thế giới, THƯỢNG ĐẾ (*BKT I*, §32A). Với những thực thể loại này, “nguyên tắc tính toàn thể” không cho phép ta áp dụng một trong hai mặt ĐỐI LẬP vào cho nó để loại trừ mặt kia (*BKT I*, §32A).

Bản thân mỗi bộ phận của một cái toàn thể như thế cũng là một cái toàn bộ: vì thế, mỗi Ngôi của Thần tính [Thiên Chúa] cũng mặc nhiên là một Thần tính toàn vẹn, và mỗi bộ phận trong hệ thống của Hegel cũng mặc nhiên là toàn bộ hệ thống (*BKT I*, §15). Một mô hình đơn giản của điều này là nam châm: nếu thanh nam châm bị chia đôi thì sẽ thành hai thanh nam châm hoàn chỉnh, mỗi cực của nó sẽ tự sinh ra cực đối lập (*BKT II*, §312A). Một cái toàn thể thường có ba “mô-men”: mô-men của tính phổ biến (*Allgemeinheit/Anh: universality*), mô-men của tính ĐẶC THÙ (*Besonderheit/Anh: particularity*) và mô-men của tính CÁ BIỆT (*Einzelheit/Anh: individuality*) (ví dụ như trong *THPQ* §275 đoạn bàn về quyền lực của quốc vương). Xu hướng ở mỗi bộ phận trở thành cái toàn bộ được nhìn thấy dựa vào các mối tương quan lô-gíc giữa tính phổ biến, tính đặc thù và tính cá biệt. Vì bản thân mỗi bộ phận của cái toàn thể cũng là cái toàn thể, nên nhiều (đặc biệt là ba) cái toàn thể (ví dụ như ba phần của hệ thống Hegel) thường tạo nên một cái toàn thể đơn nhất. Điều này nhất quán với ý tưởng của Hegel rằng cái phổ biến (*das Allgemeine/Anh: the universal*) là một giống (*Gattung/Anh: genus*) mà các loài (*Arten/Anh: species*) của nó là cái phổ biến, cái đặc thù và cái cá biệt: một cái toàn thể như Ý NIỆM lô-gíc mà ba phần của nó là phổ biến, đặc thù và cá biệt, có thể xem như là một sự dị biệt hóa đặc thù của một cái phổ biến cao hơn (cũng là chính bản thân nó trong một vỏ bọc khác), và khi đó nó là một cái

phổ biến xét như cái phổ biến, bên cạnh cái đặc thù (TỰ NHIÊN) và cái cá biệt (TINH THẦN).

Khi Hegel nhấn mạnh đến sự kế thừa lẫn nhau và tính không thể tách rời của các bộ phận của một cái toàn bộ hay toàn thể, ông thường gọi chúng là *Moment(e)* ((các) phương diện, yếu tố). Từ *Moment* được vay mượn từ nguyên gốc *momentum* trong tiếng La-tinh vào thế kỷ XVII, còn *momentum* thì có gốc từ động từ *movere* (vận động) và có nghĩa “động lực, sự thúc đẩy”. Sau đó *Moment* dần dần mang các nghĩa:

(1) “Khoảnh khắc, thời điểm”. Khi mang nghĩa này thì *Moment* là danh từ giống đực (*der Moment*). Hegel không sử dụng từ *Moment* theo nghĩa này: ông thích dùng *Augenblick* (khoảnh khắc/nghĩa đen: chớp mắt) hay *das Jetzt* (cái bây giờ) hơn.

(2) “Động lực, yếu tố quyết định, tình huống bản chất”. Khi mang nghĩa này thì *Moment* là danh từ giống trung (*das Moment*). Hegel dùng *Moment* theo nghĩa này.

Khi Hegel biện giải, trong *KHLG*, rằng TỒN TẠI và HƯ VÔ là các mô-men của TỒN TẠI NHẤT ĐỊNH, ông liên hệ việc sử dụng *Moment* ở đây với đòn bẩy: “Trong trường hợp cái đòn bẩy, trọng lượng và khoảng cách từ một điểm được gọi là các mô-men cơ học của nó, nhờ vào sự giống hệt nhau của tác động của chúng, bất chấp thực tế là chúng rất khác nhau, ở mặt khác, vì một bên, trọng lượng là có thực hay thực tồn (*reel*), còn cái kia (đường thẳng), xét như một quy định không gian đơn thuần, chỉ mang tính ý niệm hay ý thể (*ideal*)” (*BKT II*, §261, 265 và A). Một *Moment* là một cái “BỊ THẢI HỒI, VƯỢT BỎ” (*das Aufgehobene*/Anh: “*sublated*”) hoặc “MANG TÍNH Ý THỂ” (*das Ideelle*/Anh: *ideal*). Tính phổ biến, tính đặc thù và tính cá biệt là các mô-men của một cái toàn bộ hay toàn thể. Nhưng nói rộng hơn, một mô-men là một đặc tính hay phương diện bản chất của một cái toàn bộ được quan niệm như một hệ thống tĩnh, và là một giai đoạn

bản chất trong một cái toàn bộ được quan niệm như một sự vận động hay một tiến trình biện chứng.

Đoàn Tiểu Long dịch

Tôi (cái) [Đức: Ich/Ego; Anh: I/ego]

Trong tiếng Đức thông thường, *ich* (tôi) là đại từ nhân xưng ngôi thứ nhất, phân biệt với *du* (bạn), *er/sie* (anh/chị ấy), v.v. Nhưng nó cũng tạo ra danh từ *das Ich* (cái Tôi), quy chiếu đến TÍNH CÁ NHÂN hay *ego* (*bản ngã*) của một người (tương phản với *das Nicht-Ich* (cái không-tôi)), hoặc biểu thị một phần trong tính cá biệt của người ấy chẳng hạn *besseres Ich* (cái Tôi tốt đẹp hơn). “Cái Tôi” không còn tương phản với “bạn”, “anh/chị ấy”, v.v. nữa, vì tôi có thể nói về “cái Tôi của bạn” và “cái Tôi của anh/chị ấy” cũng như về “chính cái Tôi của tôi”; nó cũng có số nhiều, chẳng hạn, ta có thể nói rằng mọi người đều có hai cái Tôi (một cái Tôi thông thường và một cái Tôi tốt đẹp hơn).

Ta cũng có thể gán những đặc tính, trạng thái và hoạt động cho loài vật và những đối tượng vô tri vô giác cũng như cho con người. Nhưng chỉ duy con người ở một độ tuổi nào đó mới có thể gán những đặc tính, v.v. cho bản thân mình bằng cách sử dụng chữ “Tôi”. Cả người Hy Lạp cổ đại cũng đã có thể làm được điều này, nhưng theo Hegel, cái Tôi chỉ trở thành một chủ đề minh nhiên trong triết học qua “*Cogito, ergo sum*” [*“tôi tư duy, vậy tôi tồn tại”*] của Descartes. Theo quan niệm của Descartes, cái Tôi không bao hàm mọi đặc tính mà một người có thể gán cho bản thân mình bằng cách sử dụng chữ “Tôi”, mà chỉ bao hàm tư tưởng của con người, gồm cả những trạng thái tinh thần mà người ấy có thể xác tín trực tiếp, nhưng không bao hàm những trạng thái cơ thể của người ấy, v.v. Do đó, Descartes suy ra rằng cái Tôi là một *bản thể tư duy* (*res cogitans*), có thể được gán cho những đặc tính như tính bản thể và sự bất tử. Việc Hume không tìm được một *bản thể tư duy* nào khi ông nhìn vào bên trong chính mình, hay

không tìm được bất kỳ ấn tượng nào tương ứng với cái Tôi, đã dẫn ông đến chỗ không những phản bác *bản thể tư duy* mà phản bác cả cái Tôi xét như cái Tôi (tức cái *Cogito*). Tuy nhiên, Kant đã lập luận rằng, dù cái Tôi không phải là một thực thể mang tính bản thể, cái Tôi hay cái “Tôi tư duy” là tiền đề cho mọi BIỂU TƯỢNG (*Vorstellungen/Anh: representations* theo nghĩa rộng) của ta, và nhất thiết phải có thể đi kèm với mọi biểu tượng ấy. Cái Tôi lúc này loại trừ mọi trạng thái tinh thần cũng như thể chất, vì nó chỉ đơn thuần là chủ thể của KINH NGHIỆM. Bất kỳ điều gì tôi gán cho mình qua việc sử dụng chữ “Tôi” thì *ipso facto* (*tự bản thân sự việc*) đều là vị từ hay đối tượng của cái Tôi, chứ không phải là bản thân cái Tôi. Cái Tôi theo nghĩa này mang lại điểm xuất phát cho “lý thuyết nhận thức” của Fichte (và Schelling). Nhưng giờ đây, nơi Fichte và Schelling, cái Tôi, thoát đầu, không tương phản với cái Tôi của những cá nhân khác hoặc với một cái Không-Tôi: nó đi trước sự dị biệt hóa giữa cái Tôi và cái Không-Tôi, cũng như giữa những cá nhân riêng lẻ. Nó là một lực sáng tạo làm phát sinh một cái Không-Tôi và bản thân sự phân biệt giữa “tôi” và “bạn”; nhưng nó làm vậy là nhờ vào những khó khăn lô-gíc nằm trong một cái Tôi không-tương-phản, bao quát-toàn bộ ấy. Cái tôi được Fichte, và thường được Hegel, quy chiếu đến như là “Tôi = Tôi”, đó là vì tất cả những gì có thể được gán cho nó chỉ là sự tự-ĐỒNG-NHẤT, và vì, về bản chất, nó có tính tự-phản-tư: nó chỉ hiện hữu và tự tạo ra chính mình là nhờ vào việc nó có ý thức về chính mình.

Hegel phản bác quan niệm rằng triết học, nhất là Lô-gíc học, phải bắt đầu bằng cái Tôi TUYỆT ĐỐI vì hai lẽ: hoặc cái Tôi = Tôi đòi hỏi sự TRUNG GIỚI có tính giải thích hoặc, nếu được xem như trực tiếp, thì tương đương với TỒN TẠI thuần túy (*BKT I, §86*). Dù vậy, ông xem năng lực mà chỉ con người mới có trong việc thoát ly [TRỪU TƯỢNG HÓA] khỏi mọi đặc tính được quy định và tập trung sự hiện hữu của mình vào một điểm đơn giản của tồn tại-CHO MÌNH bằng cách nói “Tôi” là có tầm quan trọng tối cao. TỰ DO Ý CHÍ và TỰ-Ý-THỨC của ta bắt nguồn từ năng lực này. Nhưng, cái Tôi-ý thức, tức ý thức về sự tự-ĐỒNG-NHẤT

đơn giản của mình, chỉ là khởi điểm của TỰ-Ý-THỨC và của TINH THẦN: TỰ-Ý-THỨC trọn vẹn đòi hỏi sự ý thức về chính mình như một cư dân trong số những cư dân khác của một thế giới được thấm nhuần bởi TINH THẦN.

Cái Tôi, theo quan niệm của Hegel, có một số đặc điểm sau đây:

(1) Cái Tôi, về bản chất, là có tính tự-phản-tư: cái Tôi-ý thức là điều kiện cần và đủ để ta là (hay có) một cái Tôi. Vì thế, cái Tôi không phải là một VẬT, hay một BẢN THỂ.

(2) Cái Tôi, xét như cái Tôi, là PHỔ BIẾN theo nghĩa hoàn toàn vô-quy-định: cái Tôi-ý thức và việc xưng “Tôi” thoát ly khỏi mọi đặc tính nhất định của tinh thần, thân thể và hoàn cảnh vật chất của mỗi người. “Cái Tôi” chia sẻ đặc tính này với “cái Đây” và “cái Kia”, vì sự sử dụng “cái Đây”, “cái Kia” cũng thoát ly khỏi mọi đặc tính nhất định của những đối tượng người hoặc không phải người đang bàn (*HTHTT*, I, “Ý THỨC”). Tuy nhiên, ta không thể áp dụng những từ ấy vào cho những đối tượng không phải người, và ta không thể, chẳng hạn, quan niệm chúng duy trì sự đồng nhất của mình qua những thay đổi sâu sắc về chất, trong khi ta vẫn có thể quy sự thống nhất ấy, dù trong trí tưởng tượng, cho chính mình và cho những con người khác.

(3) Cái Tôi là phổ biến theo nghĩa riêng biệt, nhưng có quan hệ với nghĩa trên, nghĩa là cái Tôi-ý thức và sự sử dụng chữ “Tôi” không thể “nhặt ra” một cá nhân đặc thù trong số những người khác, trừ phi ở trong TƯ KIẾN (*Meinung*) của sự xác tín cảm tính: vì ai ai cũng đều là một “cái Tôi” hay là “cá nhân đặc thù này”. Đây cũng là đặc tính mà cái Tôi chia sẻ chung với “cái Đây”. Tính phổ biến của “cái Đây” rất có ý nghĩa với Hegel: nó cho phép ông phản bác KINH NGHIỆM thô của sự XÁC TÍN CẢM TÍNH và phản bác việc người ta thách thức ông diễn dịch ra sự hiện hữu của những đối tượng cá biệt (*HTHTT*, I, và *TCP*) [nhắc đến thách thức của Krug. Xem mục từ: “*Tập san Phê phán Triết học*”. N.D]. Tuy nhiên,

tính phổ biến của “cái Tôi” còn một ý nghĩa phụ trội: Tôi chia sẻ điểm cốt lõi của TƯ DUY thuần lý với mọi người khác, và khi tôi tập trung đơn độc vào điều này thôi, tức trừu xuất khỏi mọi đặc điểm cá nhân về tinh thần và thể chất, tôi đánh mất mọi nghĩa về bản thân mình như một cá nhân đặc thù và, nhất là trong khi tiến hành lô-gíc học, tôi trở nên hoàn toàn bị hấp thu vào “SỰ VIỆC” của tôi. [Xem mục từ: *Sự vật và Sự việc*. N.D].

(4) Nhưng không ai có thể chỉ là một cái Tôi-tự ý thức: cái Tôi-ý thức nằm trong một cơ thể thuộc loại xác định nào đó. Nó cũng làm cho có ý thức về thế giới tách biệt với chính nó, và bị ý thức ấy buộc phải làm như vậy, tức tách biệt với một thế giới mà cái Tôi, khi đi cùng với những cái Tôi khác, phải vượt bỏ rồi quay trở lại với chính mình xét như là Tinh thần. Cái Tôi, vì thế, là một cái phổ biến tích cực, đang hoạt động, mà về bản chất, chứa đựng cả TÍNH ĐẶC THÙ và TÍNH CÁ BIỆT, do đó, là một cái phổ biến CỤ THỂ (theo một trong nhiều nghĩa của cụm từ này).

Vì cái Tôi là hoàn toàn phổ biến và tuy vẫn cần có một cái khác để nó vượt bỏ, rồi từ sự vượt bỏ ấy quay trở về với chính mình, nên Hegel đồng hóa cái Tôi với KHÁI NIỆM, vốn cũng là cái hoàn toàn phổ biến và phải phát triển thành tính đặc thù và tính cá biệt. Dù vậy, sự đồng hóa này không những phụ thuộc vào việc Hegel tin rằng cái Tôi là minh họa tốt nhất cho khái niệm (chẳng hạn, minh họa tốt hơn so với minh họa về hạt mầm của một cái cây), mà còn phụ thuộc vào việc ông tin rằng cái Tôi, về căn bản, là đồng nhất với những tư tưởng hay khái niệm phổ biến mà nó sử dụng: tôi không thể gián cách hoàn toàn bản thân tôi khỏi tư tưởng của tôi, giống như tôi có thể gián cách mình với những ham muốn và tri giác của mình - chẳng hạn bằng cách giả định rằng chúng có thể là hoàn toàn khác với những gì chúng ta đang tồn tại hoặc bằng cách xem chúng như những lực xa lạ đang giam cầm tôi trong sức mạnh của chúng - vì bản thân cái Tôi-ý thức, và hành vi gián cách bản thân mình với những gì được xem là Không-Tôi, chứa đựng tư tưởng về cái Tôi và những tư tưởng khác, như tư tưởng về sự khác biệt. Vì thế, sự phát triển của cái Tôi đi từ ý thức đến TƯ-Ý-THỨC

trọn vẹn cung cấp cho Hegel một mô hình cho cấu trúc của thế giới được ông mô tả trong HỆ THỐNG của mình: khái niệm hay ý niệm lô-gíc được đặt đối lập với tự nhiên, tức với cái ở cấp độ thấp hơn vốn tương đối xa lạ với tư tưởng, nhưng tăng tiến lên qua nhiều cấp độ để đạt đến cấp độ tinh thần của con người, tức cấp độ dần dần lĩnh hội tự nhiên và cuối cùng, trong triết học, đạt đến một sự ý thức về khái niệm hay về ý niệm lô-gíc. Hegel có xu hướng đánh đồng cái Tôi vũ trụ này và sự phát triển của nó với THƯỢNG ĐẾ.

Hoàng Phú Phương dịch

Tội ác [Đức: Verbrechen; Anh: crime] → Xem: Trừng phạt/Hình phạt và Tội ác [Đức: Strafe und Verbrechen; Anh: punishment and crime]

Tôn giáo, Thần học và Triết học tôn giáo [Đức: Religion, Theologie und Religionsphilosophie; Anh: religion, theology and philosophy of religion]

Thời đại của Hegel là thời đại của ĐỨC TIN tôn giáo sâu sắc. Vì thế, bất cứ triết gia nào cũng phải chấp nhận tôn giáo và dành cho nó một vị trí trong tư tưởng của mình. Chẳng hạn như Herder xem tôn giáo là đỉnh cao nhất của *Humanität* (“tính nhân văn”), của sự lớn mạnh hài hòa các năng lực của con người. Trong các lĩnh vực khác (ví dụ như ngôn ngữ và văn chương), ông biện hộ cho sự phát triển của một nền văn hóa dân tộc cụ thể, nhưng ông xem Kitô giáo của Phúc âm là hình thức cao nhất của tôn giáo và vì thế của *Humanität*. Thế nhưng Kitô giáo, cho dù các DÂN TỘC khác nhau mang lại cho nó những hình thức khác nhau, là một tôn giáo thế giới mà sự áp đặt của nó lên dân tộc Đức là nguyên nhân gây ra sự mất mát đáng tiếc của tín ngưỡng dân gian của người Đức và các tập tục, các truyền

thuyết, v.v. đi kèm với nó. (Ông cũng tiếc cho sự thất bại của Luther trong việc xác lập một tôn giáo duy nhất cho người Đức). Hegel chia sẻ cả Kitô giáo của Herder lẫn niềm hoài cổ của ông đối với tín ngưỡng dân gian, nhưng đó là tín ngưỡng dân gian Hy Lạp chứ không phải tín ngưỡng dân gian Đức.

Theologie khác với *Religion*. Từ chữ *theos* (“thần”) và *logos* (“ngôn từ, lý tính”, v.v.), nó có nghĩa là môn khoa học nghiên cứu về Thượng Đế hay về các sự việc thần linh, và Hegel xem hoạt động nghiên cứu ấy là sự PHẢN TƯ của tư tưởng về các chân lý được hiện thân trong tôn giáo. Nhưng ông không bằng lòng với nền thần học ở thời ông. Ít ra có bốn loại hình thần học đụng phải sự phản đối của ông:

(1) “Thần học thuần lý (*rationelle*) của các nhà tư tưởng Khai minh như Wolff, người đã nỗ lực chứng minh sự hiện hữu của Thượng Đế và các chân lý tôn giáo khác. Nền thần học này vừa tiếp thu quá nhiều lại vừa quá ít từ tôn giáo: nó TIỀN GIẢ ĐỊNH các BIỂU TƯỢNG tôn giáo (đặc biệt là THƯỢNG ĐẾ) thay vì suy ra chúng một cách đúng đắn, vì thế làm nghèo nội dung của tôn giáo. Nó xem Thượng Đế chỉ là một ĐỐI TƯỢNG (*Gegenstand*) và không xét đến sự hiệp thông của chúng ta với Ngài (và sự hiệp thông của Ngài với chúng ta) trong tôn giáo.

(2) Lối quy giản tôn giáo thành LUÂN LÝ của Kant, đặc biệt là trong cuốn *TG*.

(3) Quan niệm của Schleiermacher và Jacobi rằng tôn giáo được đặt trên cơ sở XÚC CẢM hay NHẬN THỨC TRỰC TIẾP. Về quan niệm này, theo Hegel, tôn giáo vẽ những đường thẳng vào không gian trống rỗng.

(4) Thần học lịch sử, chỉ đơn thuần ghi chép LỊCH SỬ của các học thuyết tôn giáo, chứ không nghiên cứu về CHÂN LÝ hay lý tính của chúng. Nền thần học này chỉ đề cập đến tôn giáo, chứ không phải Thượng Đế.

Hegel là một đối thủ quyết liệt của Công giáo, nhưng lại đánh giá nền thần học trung đại là cao hơn nhiều so với nền thần học hiện đại: nó đã xử lý đúng mức cả tôn giáo lẫn lối giải thích và biện minh của triết học về tôn giáo.

Theo nghĩa rộng, Hegel tin rằng, toàn bộ hệ thống của ông (và triết học nói chung) là thần học, vì nó (giống như tôn giáo) bàn về Thượng Đế hay về cái TUYỆT ĐỐI. Nhưng vì tôn giáo cũng là một thể cách không thể thiếu được trong việc tiếp cận Thượng Đế, cho dù nó không phải là thể cách duy nhất hay cao nhất, nên ông vẫn dành chỗ trong hệ thống của ông cho một nghiên cứu chuyên biệt không chỉ về Thượng Đế xét như là Thượng Đế, mà còn về tôn giáo: *Religionsphilosophie* hay “triết học tôn giáo”. *Religionsphilosophie* khác với thần học thuộc loại hình 1, 2 và 3 ở chỗ nó bàn đến tôn giáo xét như là tôn giáo, vừa như là một phương cách trình bày Thượng Đế, v.v., vừa như là bản thân một mô-men trong diễn trình PHÁT TRIỂN của Thượng Đế, bởi lẽ ý thức tôn giáo và sự thờ phượng của ta tự nó là một giai đoạn trong quá trình TỰ-Ý-THỨC của Thượng Đế. Nó cũng bao hàm cả LÝ TÍNH và KHÁI NIỆM, chứ không chỉ là GIÁC TÍNH. Nó khác với loại hình thần học 4 ở chỗ nó bàn về chân lý và tính lý tính của tôn giáo.

Xuyên suốt sự nghiệp của mình, Hegel ý thức về một sự xung đột giữa việc bản thân ông vừa như là cái VÔ HẠN, có năng lực vươn lên trong tư tưởng hay trong trí tưởng tượng để nhận thức được, và gần như đồng nhất với cái tuyệt đối hay cái vũ trụ xét như là một toàn bộ, và việc bản thân ông vừa như là cái HỮU HẠN, bị chế ước vào một vị trí riêng biệt trong thế giới và vào một cách nhìn đặc thù về thế giới ấy. Bản thân Hegel vừa không phải là cái Tôi vô hạn, cũng không là cái Tôi hữu hạn, vừa lại là cả hai cái Tôi đang xung đột ấy: ông là cái Tôi đang ý thức về hai cái Tôi ấy và chứa đựng cả hai cái Tôi ấy. Trong *THTP*, ông có xu hướng hạn chế triết học vào cái hữu hạn và dành cái vô hạn cho tôn giáo. Nhưng ông sớm đi đến chỗ thay đổi quan niệm này, xem NGHỆ THUẬT, tôn giáo và TRIẾT HỌC là

ba phương cách tiếp diễn nhau và ngày càng thỏa ứng hơn trong việc vượt ra khỏi những giới hạn của đời sống thường nhật và vươn lên cái tuyệt đối. (Điều này thể hiện rõ rệt trong các bài giảng năm 1805-6 ở Jena về triết học tinh thần, hơn là trong *HTHTT*, ở đó nghệ thuật chỉ xuất hiện ra như là một mô-men của tôn giáo, tức trong “tôn giáo nghệ thuật” của Hy Lạp). Triết học không chỉ chấm dứt chuỗi diễn trình; nó còn đưa ra một nghiên cứu về toàn bộ chuỗi diễn trình, không chỉ về nghệ thuật, tôn giáo và bản thân triết học mà còn về, ví dụ, đời sống chính trị xã hội, cái trực tiếp đi trước [hình thái] nghệ thuật trong lối sắp xếp của Hegel. Vì thế, triết học, chứ không phải tôn giáo, hợp nhất cái hữu hạn và cái vô hạn bằng cách dành cho mỗi cái và cho các mô-men khác nhau của chúng một vị trí thích hợp trong cái TOÀN BỘ thuần lý.

Trong các nghiên cứu của Hegel về HỆ THỐNG của ông (*HTHTT*; *BKT III*, v.v.) tôn giáo đi trước triết học. Tôn giáo đi trước triết học về mặt thời gian trong một giai đoạn nhất định (ví dụ, người Hy Lạp đã phát triển tôn giáo của họ trước khi họ tạo dựng nên nền triết học đáng kể), và trong đời sống của cá nhân, vốn đã tiếp thu lòng tin tôn giáo trước khi dẫn mình vào sự phản tư triết học. Nhưng tôn giáo không đi trước triết học trong lịch sử: nó trải qua một sự phát triển lịch sử tương tự, và ít nhiều đồng thời với sự phát triển của triết học. Các tôn giáo muộn hơn thường là phát triển hơn, và VƯỢT BỎ các tôn giáo trước đó: “Tôn giáo tuyệt đối” (Kitô giáo) đứng trong mỗi quan hệ (bao trùm tất cả) với các tôn giáo trước đó giống như triết học Hegel đối với các nền triết học trước đó.

Trong một số thời kỳ (ví dụ thời Trung đại), triết học và tôn giáo quện chặt vào nhau, trong những thời kỳ khác (ví dụ thời Khai minh) chúng tách rời nhau và thậm chí là thù địch nhau. Nhưng nhìn chung, theo niềm tin của Hegel, tôn giáo và triết học có cùng NỘI DUNG (*Inhalt*), nhưng trình bày nội dung ấy bằng HÌNH THỨC (*Form*, chứ không phải *Gestalt/hình thái*) khác nhau, ví dụ điều mà Hegel trình bày, trong hình thức cao hơn và minh bạch hơn của TƯ TƯỞNG, như là sự xuất hiện của

Ý NIỆM lô-gíc thành giới tự nhiên, hay việc khắc phục sự thôi thúc ham muốn tự nhiên của chúng ta, v.v., được Kitô giáo trình bày, trong hình thức HÌNH DUNG [bằng hình tượng] như là sự sáng thế của Thượng Đế, hay như là CÁI CHẾT của Đức Kitô. Thường thì, việc tôn giáo và triết học có cùng nội dung không rõ ràng như việc, chẳng hạn, một pho tượng và một bức họa có cùng đối tượng và có cùng nội dung. Sự khác nhau về hình thức khiến cho các đối tượng và nội dung của chúng có vẻ như khác nhau. Đây là lý do tại sao lại nảy sinh các mối xung đột giữa tôn giáo và triết học, và tại sao triết học cần phải phiên dịch các hình dung (hay “các ẩn dụ”) của tôn giáo thành tư duy khái niệm. Vì triết học bao hàm tư duy khái niệm, nên nó có thể phản tư và diễn giải về tôn giáo, trong khi đó tôn giáo không thể phản tư hay diễn giải về triết học hay về nghệ thuật.

Nghiên cứu này làm nảy sinh hai câu hỏi:

1. Yêu sách rằng triết học và tôn giáo (hay triết học của Hegel và tôn giáo của Hegel) có cùng nội dung, nhưng khác hình thức, có đúng hay có hợp lý không? Nếu người ta chấp nhận cả một triết học nào đó lẫn một tôn giáo nào đó, thì không có gì là không hợp lý khi đi tìm mối quan hệ khái niệm nào đó giữa chúng, và một sự lựa chọn khác, đó là giả định rằng tôn giáo và triết học thực chất là nói về cùng một điều. Việc chuyển các quan niệm tôn giáo thành những ý niệm triết học ít ra đã có ở thời Heraclitus. Plato trình bày nhiều học thuyết của ông như là những lối lý giải về các thần thoại. Những người theo thuyết Plato mới đã lý giải tôn giáo bằng tư tưởng riêng của họ. Augustinus không ngưng ngừng đưa ra một lối lý giải theo kiểu Plato mới về sách Sáng thế: “Khi một người bảo con “Moses đã nghĩ như tôi”, và người khác bảo “Không phải thế, mà như tôi”, con nghĩ con sẽ trả lời thực sự đúng với tinh thần tôn giáo hơn rằng “Tại sao Moses lại không nghĩ đến cả hai quan điểm, nếu cả hai đều đúng thật?”” (*Tự thuật*, XII.31). Các nhà kinh viện đã phát triển học thuyết về “hai chân lý”, chân lý của lòng tin và chân lý của lý tính: đối với Aquinas, cả hai chân lý này bổ sung cho nhau; đối với Averroes, Duns Scotus và Ockham, chúng có thể

xung đột nhau; đối với Hegel, chúng ít nhiều trùng khớp. Nhưng cả nghiên cứu tổng quát của ông về học thuyết lẫn việc ông áp dụng nó đều có khiếm khuyết:

(a) Việc minh định các hình thức, trong đó nghệ thuật, tôn giáo và triết học trình bày nội dung của chúng, là không thỏa đáng. Hegel thừa nhận rằng, thi ca bao hàm cả sự hình dung bằng biểu tượng, cũng như TRỰC QUAN. Triết học cũng đòi hỏi phải có các sự hình dung, ví dụ như, hình dung về nam châm. Cách hiểu của ông về “hình dung” là quá dễ thay đổi và hàm hồ cho việc phục vụ mục đích của nó. (Một số ý niệm, chẳng hạn: TINH THẦN, vừa có vai trò là một biểu tượng tôn giáo, vừa có vai trò của một tư tưởng triết học).

(b) Việc Hegel phiên dịch biểu tượng tôn giáo thành tư tưởng triết học thường là một sự chọn lọc tùy tiện từ một số sự phiên dịch cũng hợp lý không kém, nhưng lại không có một thể thức thuần lý nào để chọn lựa giữa chúng.

(c) Về hợp lý như ta thấy ở các trường hợp phiên dịch như thế thường dựa vào những lối lý giải nước đôi về tôn giáo ở trong ngôn ngữ riêng của nó, ví dụ việc thực sự loại bỏ SỰ BẤT TỬ ra khỏi Kitô giáo.

2. Nếu tôn giáo có cùng nội dung với triết học, nhưng với hình thức thấp hơn, thì tại sao ta lại còn cần đến tôn giáo? Hegel có những câu trả lời như sau:

(a) Trong những giai đoạn nào đó, một tôn giáo, chẳng hạn như Kitô giáo sơ kỳ, trình bày chân lý, ví dụ như tự do và công bằng có tính nền tảng cho tất cả mọi người, một cách thỏa đáng hơn so với triết học đương thời.

(b) Ngay cả khi triết học bắt kịp tôn giáo và trình bày cũng chân lý ấy bằng ngôn ngữ triết học, thì chính việc làm ấy đã lấy những thành tựu của

tôn giáo làm tiền đề. Nói chung, những bước tiến của triết học nơi một thời đại hay nơi một cá nhân đều tiền giả định những bước tiến của tôn giáo.

(c) Tôn giáo không phải là không cần thiết ngay cả khi triết học đã bắt kịp: triết học về cơ bản là có tính cách bí truyền, chứ không hấp dẫn và cũng không dễ hiểu đối với quảng đại quần chúng trong hình thức thuần túy của nó. Trái lại, tôn giáo chiếm được trí tưởng tượng của đông đảo quần chúng, và trình bày cho họ những chân lý uyên áo về vũ trụ và vị trí của họ trong vũ trụ bằng một hình thức hấp dẫn. Ngay cả một nhà triết học cũng không cần phải xem các bài giảng và hội thảo là sự thay thế thỏa đáng cho nghi lễ tôn giáo cộng đồng.

(d) Tôn giáo phục vụ cho các mục đích của trật tự luân lý và chính trị, nhưng tôn giáo và thể chế chính trị phải hài hòa, vì luật lệ do con người đặt ra có sức mạnh không đáng kể so với lương tâm tôn giáo: “Chính việc thay thế một hệ thống đạo đức đồi bại, hiến pháp và nền lập pháp của nó, mà không chịu biến đổi tôn giáo, và việc có một cuộc cách mạng mà không cần đến một sự cải cách là một sự điên rồ của thời hiện đại. (BKT III, §552). Nhưng sự cần thiết của tôn giáo không nằm ở chỗ nó phục vụ một số mục đích định sẵn nào đó: chính tôn giáo quy định cái gì là quan trọng đối với ta và mục đích của chúng ta là gì, chứ không phải được xét đoán bởi một mục đích ở bên ngoài nó.

Sau khi Hegel mất, triết học tôn giáo của ông làm dấy lên nhiều cuộc tranh cãi. Chính các nhà Hegel “cánh tả” như Strauss (*Cuộc đời Chúa Jesus*, 1835), Feuerbach (*Bản chất của đạo Kitô*, 1841) và Marx là những người có những đóng góp quan trọng nhất.

Đinh Hồng Phúc dịch

Tồn tại hiện có/nhất định/được quy định [Đức: Dasein; Anh: determinate being] → Xem: Hiện hữu (sự), Thực tại và Tồn tại-được

quy định/nhất định/Tồn tại hiện có [Đức: Existenz, Realität und Dasein; Anh: existence, reality and determinate being]

Tồn tại, Hư vô và Trở thành (sự) [Đức: Sein, Nichts und Werden; Anh: being, nothing and becoming]

Trong tiếng Đức, nguyên thể của động từ “là” (Anh: “to be”) là “*sein*”. Giống như những động từ nguyên thể khác trong tiếng Đức, nó có thể được sử dụng như một danh từ: (*das*) *Sein*/(sự) tồn tại. Động từ “*sein*” có một hiện tại phân từ là *seiend*, được sử dụng như một tính từ (“đang là” hay “hiện hữu”, “tồn tại”) hoặc như một danh từ: *das Seiende* (cái tồn tại). Được sử dụng như động từ, *sein* có thể mang tính biểu thị, nhận diện hay khẳng định sự hiện hữu. Là danh từ, *Sein* nói lên sự tồn tại hay hiện hữu của sự vật nói chung, tương phản với sự tồn tại NHẤT ĐỊNH (*Dasein*) của chúng. Trong lịch sử triết học, Hegel gắn sự tồn tại với Parmenides, là người cho rằng: vì cái gì tồn tại/là thì không thể không-tồn-tại, nên tồn tại loại trừ mọi sự PHỦ ĐỊNH, quy định và trở thành.

Phủ định của *Sein* đúng ra là *Nichtsein* (“không-tồn-tại”), nhưng Hegel lại không dùng từ này, mà dùng chữ *nichts* (“hư vô”), hay danh từ được tạo thành từ nó: (*das*) *Nichts*/(cái) hư vô”, vì lẽ khái niệm về sự không-tồn-tại là hoặc có thể được nắm lấy như là *được trung giới*, nghĩa là, được sinh ra từ sự phủ định của *Sein* hơn là có tính trực tiếp hay nguyên thủy giống như cách [tồn tại] của *Sein*. (Bản thân *Nichts* là sinh cách/genitive của *niht* trong tiếng Đức trung đại (từ chữ *ni-wiht*), còn *nicht* là đối cách/accusative. Nhưng, các bước trung giới phức tạp này không hiển thị trong tiếng Đức hiện đại).

Das Werden (“sự trở thành”, được tạo nên từ động từ *werden* (“trở thành”). (*Werden* cũng được sử dụng như trợ động từ ở thì tương lai và như động từ thụ động: do đó *ich werde fahren* là “tôi sẽ đi” và *geliebt werden* là “được yêu thích”). Với Hegel, sự trở thành gắn liền với Heraclitus, là triết

gia cho rằng vạn sự vạn vật đều không đứng yên trong tồn tại, mà trong sự trở thành và xung đột liên tục. Plato tán thành học thuyết này đối với thế giới hiện tượng, và trong đối thoại *Timaeus*, ông cho rằng từ “tồn tại” chỉ nên được dùng cho những MÔ THỨC hay những Ý NIỆM bất biến, còn từ “trở thành” mới được áp dụng cho thế giới HIỆN TƯỢNG thoái hóa. Các triết gia Hy Lạp hậu kỳ, phần lớn đều chia sẻ quan niệm của Plato: chuộng tồn tại hơn là sự trở thành. Ngược lại, các nhà tư tưởng Đức, lại chuộng sự trở thành hơn là sự cứng nhắc của tồn tại và áp dụng “sự trở thành” cho sự PHÁT TRIỂN đầy xung đột của LỊCH SỬ và SỰ SỐNG. Meister Eckhart xem sự trở thành là BẢN CHẤT của Thượng Đế. Châm ngôn của Goethe: “Hãy trở thành chính mình!” đã được Nietzsche lập lại trong “*Zarathustra đã nói như thế*”(1883/84), gán những gì đang trở thành cho LÝ TÍNH (“là cái thường thức sự phát triển”), còn cái gì đã trở thành, do đó, đang tồn tại, đang là, cho GIÁC TÍNH (“là cái muốn bám chặt sự vật để có thể sử dụng”). Như Nietzsche đã viết trong *Khoa học vui tươi* (1882): “Người Đức chúng ta đều là môn đệ của Hegel, kể cả khi không có một ông Hegel nào cả, vì, khác với các nước La-tinh khác, một cách bản năng, ta đã gán một ý nghĩa sâu xa và phong phú cho sự trở thành, cho sự phát triển, hơn là cho cái gì “đang là”; ta rất khó tin vào sự biện minh cho khái niệm “tồn tại””.

Giống Heraclitus, Hegel xem sự đối lập và xung đột là thuộc về bản chất của sự trở thành. Ông cũng thấy bản thân thế giới và những khái niệm nhờ đó chúng ta phạm trừ hóa nó, là đang trở thành hơn là tĩnh tại. Cái TUYỆT ĐỐI không phải là thực thể bất biến làm nền tảng cho những nỗ lực của ta để hiểu nó, mà chính là sự phát triển của những nỗ lực này. Tương tự như thế, KHOA HỌC không phải là một chuỗi những kết quả độc lập với tiến trình nhờ đó ta đi đến được với chúng, mà thiết yếu là việc tiến hành tiến trình ấy. Nhưng không giống như Nietzsche và Heraclitus (theo diễn giải của Hegel), Hegel không vứt bỏ toàn bộ sự tồn tại để thay chỗ bằng dòng chảy biến dịch không ngừng nghỉ. Những khoảng ngừng của sự tồn tại ổn định tương đối, lĩnh vực của giác tính hơn là lý tính, đều là thiết

yếu đối với thế giới, với hệ thống khái niệm của Lô-gíc học, và với đời sống xã hội và chính trị.

Nghiên cứu chủ yếu của Hegel về tồn tại, hư vô và trở thành xuất hiện trong Lô-gíc học của ông. Ở đây, “tồn tại” được sử dụng trong hai cách chủ yếu. Thứ nhất, tương phản với “Bản chất” và “KHÁI NIỆM”, “Tồn tại” là chủ đề của phần thứ nhất trong ba phần của Lô-gíc học (“Học thuyết về Tồn tại”), tức về những đặc tính “trực tiếp”, trên bề mặt của sự vật, về mặt lượng lẫn mặt chất, tương phản với bản chất bên trong và với cấu trúc khái niệm của chúng. Trong Lô-gíc học cũng như trong các tác phẩm khác (chẳng hạn trong *TTTĐ*), Hegel tiếp tục dùng “tồn tại” như là phản đề của “TỰ DUY” và “khái niệm”.

Thứ hai, trong “Học thuyết về Tồn tại”, “tồn tại (thuần túy)” chỉ phạm trù đầu tiên, “trực tiếp” như là điểm xuất phát của Lô-gíc học. Tồn tại (thuần túy) là sự bắt đầu thích hợp, vì, khác với *Dasein* (“tồn tại nhất định/tồn tại hiện có”), nó chưa có sự phức tạp nội tại đòi hỏi sự phát triển bên trong của Lô-gíc học: áp dụng “tồn tại” cho bất kỳ điều gì là đơn giản bảo rằng nó tồn tại, là không quy cho nó bất kỳ tính quy định về chất nào. (Trong *HTHTT*, Hegel cho rằng sự xác tín cảm tính dẫn tới sự tồn tại “trống rỗng” như thế). Nhưng vì lẽ tồn tại thuần túy là hoàn toàn bất định, nên tồn tại sẽ dẫn tới hay “trở thành” hư vô. Ngược lại, hư vô cũng hoàn toàn không được quy định nên cũng là hay trở thành tồn tại. Do đó tồn tại và hư vô, mỗi cái đều trở thành cái kia, và vì thế tạo nên khái niệm về sự trở thành. (Sự trở thành cũng tiến hành, hay cũng là sự “thống nhất” của cả hai: tồn tại và hư vô, ở chỗ sự trở thành là việc đi đến chỗ *tồn tại* của cái gì vốn đã *không* tồn tại, hoặc việc ngưng không còn tồn tại của cái gì đã tồn tại). Nhưng sự trở thành cũng không vững chắc, bởi nó chứa đựng một cách đầy mâu thuẫn cả tồn tại và hư vô, nên nó sụp đổ vào trong *Dasein* (tồn tại nhất định/tồn tại hiện có).

Trường đoạn này trong Khoa học Lô-gíc đã lôi cuốn các nhà chú giải cũng như các nhà phê phán Hegel - trong số họ là Feuerbach - ngay từ khi nó mới xuất hiện lần đầu tiên. Phải chăng tư tưởng về tồn tại thuần túy là một tư tưởng thật sự? Nó là trực tiếp, hoặc thực ra đã tiên-giả-định một sự dự đoán về chỗ kết thúc của Khoa học Lô-gíc, tức ý niệm tuyệt đối? Làm sao những khái niệm có thể trở thành, hay chuyển sang nhau (*übergehen*), thay vì quan hệ với nhau một cách tĩnh tại bằng sự đồng nhất, sự khác biệt (hay bằng mối quan hệ phức tạp hơn nào đó về sự đồng nhất-trong-khác biệt)? Tại sao sự trở thành là kết quả thích đáng *duy nhất* của sự bất ổn định của tồn tại và hư vô? Một số những khó khăn này có thể phần nào được giảm thiểu, nếu ta nhớ đến bối cảnh tranh luận thần học và siêu hình học khi Hegel viết và liên hệ trong đoạn văn trên đây của Khoa học Lô-gíc. Các triết gia đương thời của Hegel thường thích đề ra những yêu sách như: “Thượng Đế (hay cái tuyệt đối) là tồn tại (hay là tồn tại thuần túy)” hoặc: “Cái tuyệt đối là sự bất phân biệt thuần túy/sự đồng nhất”. (Hegel tin rằng “sự đồng nhất tuyệt đối”, hay bất kỳ sự diễn đạt nào khác, là tương đương với “tồn tại”, nếu nó diễn đạt một khái niệm có tính trực tiếp). Nhưng, theo Hegel, nếu không có gì là đúng (hay có thể biết được) về THƯỢNG ĐẾ hay cái TUYỆT ĐỐI ngoài việc cho rằng đó là *sự tồn tại*, thì những yêu sách ấy cũng không khác gì với yêu sách cho rằng Thượng Đế hay cái tuyệt đối là hư vô hay không tồn tại. Bởi ngược lại, cho rằng Thượng Đế không tồn tại hay là hư vô thì cũng không vững chắc giống như thế, và sẽ dẫn đến chỗ nói rằng Thượng Đế *tồn tại*. (Một nhà vô thần có thể tranh cãi về bước lập luận này, nhưng Hegel tin rằng bất kỳ yêu sách nào có tính khái niệm về thực tại thì đều là một yêu sách về Thượng Đế hay cái tuyệt đối, và chí ít cũng là một thuyết hữu thần tối thiểu). Con đường duy nhất để thoát ra khỏi sự bất ổn định ấy là phải phát triển và lấp đầy những khái niệm được ta áp dụng vào cho cái tuyệt đối.

Hegel cho rằng khái niệm về “tồn tại thuần túy” là được bao hàm mặc nhiên trong chữ “là” của câu phán đoán biểu thị, mà ông sẽ bàn trong “Học thuyết về Khái niệm”. (Phần 3 của *KHLG*). Còn trong chương khởi đầu này

của Khoa học Lô-gíc, Hegel chưa phân biệt giữa ba nghĩa khác nhau của chữ “là”: biểu thị, nhận diện và hiện hữu. Một lý do cho điều này là khi bàn về sự phán đoán, Hegel có xu hướng nhập chung sự biểu thị và sự nhận diện. Nhưng lý do khác, có lẽ gần gũi hơn là ở chỗ: những sự phân biệt như thế chỉ có thể được rút ra sau khi đã du nhập những khái niệm cụ thể hơn so với khái niệm tồn tại: chẳng hạn sự phân biệt giữa “Thera là thô lỗ”, “Thera là người Santorini” và “Thera tồn tại” không thể được rút ra trước khi ta phát triển các khái niệm như “CÁI CÁ BIỆT” và “CHẤT”, trong ví dụ trên đây là “Thera” và “thô lỗ”. Nhưng điều này lại không được phép thực hiện ở cấp độ của tồn tại thuần túy: những khái niệm cụ thể hơn phải được tái tạo một cách lô-gíc chứ không thể được tiên-giả-định ngay ở khởi điểm. Cũng thế, yêu sách rằng: “Thượng Đế tồn tại” (cũng như “Thượng Đế là hư vô, không tồn tại”), sở dĩ là trống rỗng vì Hegel phủ nhận bất kỳ nội dung nào được gán cho từ “Thượng Đế” mà tách rời khỏi những gì có thể làm được trong cấp độ này của Lô-gíc học, đó là cấp độ của sự tồn tại.

Bùi Văn Nam Sơn dịch

Trách nhiệm/Lỗi [Đức: Schuld; Anh: responsibility] → Xem: Hành động, Hành vi/Việc đã làm và Trách nhiệm/Lỗi [Đức: Handlung, Tat und Schuld; Anh: action, deed and responsibility]

Tri giác, Cảm giác [Đức: Wahrnehmung, Empfindung; Anh: perception, sensation] → Xem: Trực quan, Tri giác, Cảm giác và cái Cảm tính [Đức: Anschauung, Wahrnehmung, Empfindung und das Sinnliche; Anh: intuition, perception, sensation and the sensory]

Tri thức/Biết, Nhận thức và Xác tín (sự) [Đức: Wissen, Erkenntnis und Gewissheit; Anh: knowledge, cognition and certainty]

Không có từ tiếng Đức đơn độc nào tương ứng với dãy nghĩa của từ “biết” (“to know” trong tiếng Anh), mà có sự đa dạng của những từ chùng chéo lên nó:

1. *Wissen* là “biết, không ngu dốt về”, gần với từ *savoir* trong tiếng Pháp. Nó có thể được theo sau bằng một danh từ (ví dụ: “con đường đúng đắn”), “của” (*von*), “về” (*um*), “làm sao để” hay một mệnh đề với “rằng” (*dass/Anh: that*). Danh từ có gốc động từ (*das*) *Wissen* (“cái biết, tri thức, học hỏi”) được sử dụng trong tập hợp các thành ngữ (ví dụ: “theo sự hiểu biết tốt nhất của tôi”); tri thức về một điều gì đó hay trong một lĩnh vực đặc thù, và tri thức nói chung (ví dụ: “Tri thức là sức mạnh”). Nó được Hegel sử dụng cho từ “tri thức TUYỆT ĐỐI” (“*das absolute Wissen*”). Nó sinh ra chữ *Wissenschaft* (“KHOA HỌC”).

2. Động từ *kennen* (giống từ *connaître* của tiếng Pháp) nghĩa là “biết, quen thuộc với”: trong câu “Tôi không quen cô ta, nhưng tôi biết về cô ta”, *kennen* để dịch từ “(quen) biết” thứ nhất, *wissen* để dịch từ thứ hai. Danh từ *Kenntnis* nghĩa là “biết, ý thức” về một sự kiện đặc thù. Số nhiều, *Kenntnisse*, nghĩa là “những đề mục của tri thức”. (Ngược lại, *Wissen* không có dạng số nhiều và không biểu thị những đề mục của tri thức).

3. Động từ *erkennen* nghĩa là (a) “biết lại, NHẬN RA (lại) điều gì đã gặp trước đó; (b) “nhận ra, thấy rõ, đi đến chỗ biết, thấy”, ví dụ: một chân lý, một sai lầm của ai đó hay điều mà ta lầm lẫn; (c) đưa ra một phán đoán hay tuyên án”, ví dụ: “*xét thấy* anh ta có tội, *tuyên* anh ta tội chết”. Trong Hegel, nghĩa quan trọng nhất là (b): ông đối lập cái đơn thuần là *bekannt* (quen thuộc, biết rõ) với cái là *erkannt* (được nhận ra, được hiểu, được biết một cách có hệ thống): ví dụ: trước khi ta nghiên cứu Lô-gíc học, ngôn ngữ và những từ của ta là *bekannt*, sau đó chúng mới là *erkannt*. (*Die Erkenntnis* mới là tri thức triết học hay khoa học. Số nhiều, “*Erkenntnisse*” là “những hạng mục của tri thức”. Các dịch giả tiếng Anh thường phân biệt “*cognitions*” (*Erkenntnis(se)*) với “*knowledge*” (*Wissen*). Danh từ gốc

động từ: (*das*) *Erkennen* (“knowing, cognizing”/“tri thức, nhận thức”) thì dùng chung.

4. *Einsehen* (nghĩa đen là “nhìn vào bên trong”) là gần với *erkennen* theo nghĩa (b): “đi đến chỗ nhận ra, hiểu ra, hiểu biết” một điều gì hay rằng một điều gì đó là như thế. Hegel thường sử dụng danh từ *Einsicht* (“thức nhận”): trong *HTHTT*, nó tương phản với LÒNG TIN (*Glaube*) và được liên hệ với thuyết duy lý của phong trào Khai minh. Khác với *Glaube*, nó mang tính khái niệm, tính hợp lý và tính cá nhân; có thức nhận vào bên trong mọi sự vật tương phản với việc đơn giản chấp nhận chúng. Theo đó, mặc dù một ai đó có thể chấp nhận, ví dụ: một tôn giáo mà ta có thức nhận, nhưng thức nhận có khuynh hướng xung đột với TÔN GIÁO.

5. *Wissen* có cùng gốc với *gewiss* (“chắc chắn”) và *Gewissheit* (“sự xác tín”), vừa theo nghĩa khách quan (“Điều đó là chắc chắn”) vừa theo nghĩa chủ quan (“Tôi xác tín về nó”). Trong Hegel, những từ này thường có nghĩa *chủ quan*, và ông không ngừng nhấn mạnh rằng sự xác tín không đảm bảo CHÂN LÝ theo nghĩa bình thường lẫn theo nghĩa của Hegel: sự xác tín CẢM TÍNH là tương phản với chân lý được lĩnh hội bởi TRI GIÁC (*HTHTT*, I). (Đôi khi *gewiss* được chuyển thành *wissen*, khiến ta có thể “biết” chắc chắn về điều gì đó là sai lầm). Trong Hegel, sự xác tín là có tính TRỰC TIẾP hơn là phái sinh, và đây là một trong những lý do tại sao chân lý lẫn tránh nó. Nó có thể có mặt trong đức tin tôn giáo. Sự tự xác tín (*Selbstgewissheit*), tức là sự tự nhận thức theo kiểu Descartes, và trong Hegel, sự tự đoán chắc, là phiên bản sơ khai của TỰ Ý THỨC. *Gewissen* (“lương tâm”) cũng rút ra từ *wissen*. Ban đầu *Gewissen* có nghĩa là “ý thức” (giống như từ “*conscience*” trong nhiều ngôn ngữ châu Âu). Nhưng trong *HTHTT* và *THPQ*, Hegel nhấn mạnh sự nổi kết của “*conscience*” (lương tâm) với sự (tự) xác tín, và tính có thể sai lầm là hậu quả của nó.

Wissen nguyên thủy là một thể quá khứ, nghĩa là “đã biết”. Do đó *Wissen* có thể là trực tiếp, khác với *Erkennen*, không bao hàm tiến trình đi

tới việc biết. Do đó, Hegel thường đối lập một cách bất lợi đối với *Wissen* so với *Erkennen*, như một tri thức trực tiếp và không trung giới nên nó không thể nắm bắt được các mối tương quan CỤ THỂ. (Trong nhận thức triết học, những bước nhờ đó ta đạt đến một kết quả là được bao hàm trong cấu trúc của kết quả). Hegel trích dẫn châm ngôn “ta *wissen* (biết) rằng Thượng Đế hiện hữu, nhưng ta không *erkennen* (nhận thức được) Thượng Đế [nghĩa là không nhận thức được bản tính cụ thể hiện thực của Ngài]” (*BKT III*, §445A). Một lần nữa, học thuyết của Jacobi rằng ta trực tiếp biết sự hiện hữu của Thượng Đế, v.v., là một học thuyết về *Wissen* (cái biết) trực tiếp; ngược lại, *Erkennen* nhất định là được trung giới (*BKT I*, §§61 và tiếp). Nhưng *Wissen* không phải lúc nào cũng bị so sánh một cách không thuận lợi so với *Erkennen*: ví dụ: “tri thức tuyệt đối” trong *HTHTT* là *das absolutes Wissen* [cái biết tuyệt đối]. Có hai lý do cho điều này: (1) *Wissen* được hướng đến *Wissenschaft* (“KHOA HỌC”) luôn luôn mang nghĩa được ưu ái, và thoát ly khỏi *Gewissheit* (“sự xác tín”) thường có nghĩa xấu. (2) Vì kết quả của sự nhận thức THÀI HỒI những bước mà nhờ đó ta đạt được nó, và do đó kết quả là trực tiếp theo một nghĩa cao hơn, và vì thế *Wissen* tương đương với *Erkennen*.

Hegel khảo sát *Erkennen* (mà không phải là *Wissen*), tức là sự nhận thức HỮU HẠN của các khoa học tự nhiên và toán học, trong Lô-gíc học: sự nhận thức mang tính phân tích hoặc tổng hợp. Những quan niệm này (không có sự nối kết chặt chẽ với PHÁN ĐOÁN phân tích và tổng hợp) rút ra từ nhà toán học Pappus người Hy Lạp: phân tích pháp (hay phương pháp quy thoái) và tổng hợp pháp (phương pháp quy tiến) là hai phương thức được sử dụng, thường là bổ sung cho nhau trong hình học. Nếu ta có một vấn đề cần giải quyết hay một định lý mà chân trị của nó là chưa được nhận ra, phân tích pháp bắt đầu bằng cách giả định vấn đề đã được giải quyết hay chân lý của định lý, rồi sau đó rút ra những hệ luận từ sự giả định ấy. Chúng ta giả định, ví dụ, chân lý của định lý A, sau đó rút ra B từ A, và C từ B, cho tới khi chúng ta đạt đến một định lý, nói rằng M, mà chân trị của nó là đã được biết rồi. Nếu M là sai, thì lúc này A được biết là sai. Nếu M

là đúng, thì tổng hợp pháp hoạt động ngược lại từ M (theo cách diễn dịch trong toán học, ngoại trừ, ví dụ, theo kiểu quy nạp trong các khoa học tự nhiên) để chứng minh chân lý của A. Theo đó phân tích pháp đi từ cái chưa biết đến cái biết; tổng hợp pháp đi từ cái biết đến cái (đến nay) chưa biết.

Hegel (khác với Kant) không thấy được làm sao sự nhận thức có thể đi từ cái chưa biết đến cái biết, và vì thế, ông nối kết phân tích pháp với toán học nói chung, (vì nó chia nhỏ sự vật thành những lượng có quan hệ ngoại tại) (trong *KHLG*), với việc rút ra các ĐỊNH LUẬT, các LỰC và các GIỐNG phổ biến từ các hiện tượng cụ thể, và với việc phân tích một chất thành những thành phần hóa học của nó (*BKT I*, §227 và A). Nhiều nghiên cứu xa hơn của ông về tổng hợp pháp bàn về ĐỊNH NGHĨA, PHÂN LOẠI và định lý.

Hegel tin rằng phương thức nhận thức của ông vừa có tính phân tích vừa có tính tổng hợp. Điều này đúng theo một nghĩa này: ông không tổng hợp một cách đơn giản, ví dụ: Ý NIỆM lô-gíc hay PHÁP QUYỀN thành một toàn bộ duy nhất hoặc phân tích chúng một cách đơn giản thành những yếu tố cấu thành của chúng, mà cho thấy chúng là những cái TOÀN BỘ thống nhất, nhưng được phân thù. Nhưng nó không đúng theo nghĩa của Pappus: Hegel không bao giờ (ít nhất là chính thức) tiến hành bằng cách đi ngược từ kết quả dự kiến của ông đến cái được đòi hỏi để đạt được nó, mà luôn bằng cách tiến lên từ cái đã được biết để đạt đến một kết quả cho đến giờ chưa được biết. (Trong *HTHTT*, “*chúng ta*” - tức triết gia - đã thực sự chiếm lĩnh vị trí của tri thức tuyệt đối, nhưng “*chúng ta*” chỉ quan sát, và không trợ giúp gì cho sự phát triển của Ý THỨC trên đường tới vị trí này). Nhưng tính vòng tròn của hệ thống của ông hàm ý rằng tiến trình còn là sự quy thoái hướng tới điểm bắt đầu: các điều kiện đã được thải hồi trong kết quả, rút cục lại tái xuất hiện từ nó, và chỉ hoàn toàn hiểu được khi vòng tròn đã hoàn tất. Do đó có nghĩa khác nữa ở đó nhận thức của Hegel vừa có tính phân tích vừa có tính tổng hợp.

Hegel và các triết gia đương thời của ông rất bức bối trước sự đe dọa của thuyết HOÀI NGHI về cả *Erkennen* lẫn *Wissen*. Ông khẳng định, chống lại cái mà ông cho là quan niệm Kant, rằng vấn đề không thể giải quyết bằng cách *trước hết* hãy khảo sát về (bản thân năng lực của) sự nhận thức trước đã, vì nếu các quan năng nhận thức của ta là đủ mạnh cho nhiệm vụ ấy, thì chúng mới đủ mạnh cho việc áp dụng trực tiếp vào thế giới: phương thức của Kant giống với việc cố học bơi mà không nhảy xuống nước (*HTHTT, Dẫn nhập*). Nhưng Hegel cũng không coi nhẹ nhận thức luận: không chỉ *HTHTT* (với sự kiểm tra không chỉ về thế giới, mà còn về các hình thái của ý thức), có thể nói toàn bộ hệ thống của ông được định hình phần nào đó như một sự đáp trả đối với thuyết hoài nghi. Sự đáp trả này bao gồm việc định hình lại hay đánh giá lại về nhiều khái niệm khác, bên cạnh khái niệm về tri thức, chẳng hạn: “sự xác tín”, “chân lý”, “CHỨNG MINH”, “trực tiếp”, v.v.

Bùi Văn Nam Sơn dịch

Triết học [Đức: Philosophie; Anh: philosophy]

Chữ *philosophos* trong tiếng Hy Lạp, từ chữ *philos, philein* (“mến”, “yêu”) và *sophos, sophia* (“hiền minh”, “thông thái”, v.v.) và vì thế có nghĩa là “người yêu mến sự thông thái”), tương truyền là do Pythagoras đề xuất ra. Thoạt đầu, nó nặng về hàm ý tôn giáo và luân lý (nghĩa này tồn tại dai dẳng trong *Phaedo* của Plato). Nhưng đối với Aristoteles, *philosophia* là tương đương với *episteme* (“nhận thức lý tính”). Ở Plato, *philosophos* tương phản với *sophistēs* [các nhà ngụ biện/biện sĩ], ban đầu chữ “*sophistēs*” dùng để chỉ bất cứ ai đạt được thành tựu cao trong khoa học, nhưng về sau lại dùng để chỉ những người dạy học chuyên nghiệp trong phong trào Khai minh Hy Lạp, những người mà Socrates và Plato rất khinh ghét, và vì thế mới có mùi vị “xảo biện”/“ngụ biện” (*sophistry*) hay giả-triết-học. Nhưng ở giai đoạn này, *philosophia* không tương phản với các ngành tri thức khác. Aristoteles phân chia nó hay phân chia *episteme* thành

ba ngành: *praktikē* (ví dụ: đạo đức học và chính trị học), *poiētikē* (ví dụ: tạo tác, nhất là làm thơ), và *theoretikē*. Triết học lý thuyết, đến lượt nó, lại được chia thành *prōtē philosophia* hay *theologikē* (“đệ nhất triết học, thần học” là môn nghiên cứu cả các bản thể thần linh lẫn các đặc điểm tổng quát của mọi tồn tại xét như là tồn tại), vật lý học (gồm vũ trụ học và tâm lý học), và toán học. Các nhà Khắc kỷ chia Triết học thành Vật lý học, Đạo đức học và Lô-gíc học.

Dưới ảnh hưởng của Plato, Aristoteles và các nhà khắc kỷ, các nhà kinh viện trung đại chia triết học thành SIÊU HÌNH HỌC, bao gồm bản thể học và THẦN HỌC (thần học tự nhiên, chứ không phải thần học mặc khải), vật lý học (bao gồm vũ trụ học và tâm lý học), và đạo đức học (bao gồm chính trị học). Cùng với những sự bổ sung thêm như lý thuyết hay “phê phán” nhận thức và MỸ HỌC (Baumgarten), sự phân chia này tiếp tục tồn tại ở Đức cho đến thế kỷ XVIII. Nhưng sự lớn mạnh của khoa học tự nhiên và các môn khoa học khác cho thấy triết học cần phải được phân biệt với chúng. Vì thế, vào thời của Hegel, môn “Vật lý học” bị thay thế bằng môn “triết học TỰ NHIÊN” và tâm lý học bị thay thế bằng môn “triết học TINH THẦN”. Đối với Hegel, triết học có ba ngành chính: Lô-gíc học, triết học tự nhiên và triết học tinh thần (*BKT I, II và III*). Ngành triết học tinh thần gồm nhiều bộ môn triết học khác nhau: triết học PHÁP QUYỀN, triết học LỊCH SỬ, mỹ học hay triết học NGHỆ THUẬT và triết học TÔN GIÁO.

Các chữ chính yếu trong tiếng Đức dùng để chỉ “triết học”, v.v., có gốc từ tiếng Hy Lạp, qua tiếng La-tinh: *Philosoph* (“triết gia”) và *Philosophie* được du nhập vào cuối thế kỷ XV, *philosophisch* (“thuộc về triết học”) và *philosophieren* (triết lý, làm triết học) ở thế kỷ XVI. Những nỗ lực tạo từ mới bằng tiếng Đức bản ngữ nhìn chung không thành công mấy: Paracelsus dùng chữ *Weltweisheit* (“sự thông thái thế tục, trần gian”) để chỉ “triết học”, đối lập với chữ *Theosophie* (“sự thông thái thần linh, linh thiêng”) hay *Theologie*. Chữ này thông dụng ở thế kỷ XVIII với tính cách là thuật ngữ

chỉ *Philosophie*, và được F. von Schlegel phục hồi với mục đích loại triết học ra khỏi cuộc thảo luận, chẳng hạn như, về tôn giáo. Trong *LSTH*, Hegel đồng ý rằng chữ này [Weltweisheit] có lý trong chừng mực nó thể hiện mối quan tâm của triết học đối với các chủ đề HỮU HẠN, thế tục, tương phản với tôn giáo siêu nhiên, bàn về thế giới bên kia, nhưng lại cho rằng vì triết học cũng quan tâm tới Ý NIỆM thần linh và có cùng mục đích với tôn giáo, nên thuật ngữ này không thích hợp. Fichte cố gắng thay thế *Philosophie* bằng một chữ bản ngữ: *Wissenschaftslehre* (Học thuyết Khoa học), nhưng thừa nhận rằng chữ này không cảm rẽ được. Giống như nhiều người thời bấy giờ, Hegel coi triết học là “(một) KHOA HỌC” (*Wissenschaft*) và các ngành của nó là “các môn khoa học (triết học)”. Nhưng điều này là nhằm nói lên tính cách hệ thống của triết học, chứ không thay thế chữ *Philosophie*.

Các định nghĩa ngắn gọn của Hegel về triết học (ví dụ như “nghiên cứu các đối tượng bằng tư duy”, *BKT I*, §2), như ông thừa nhận, thường là không sáng sủa. Nghĩa của chữ *Philosophie* phần nào phụ thuộc vào việc nó tương phản với các công việc khác:

1. Triết học khác với KINH NGHIỆM và các bộ môn thường nghiệm. Đặc biệt là ở nước Anh, chữ “triết học” được áp dụng cho các bộ môn thường nghiệm: Vật lý học của Newton được coi là “triết học tự nhiên” và Newton được xem là một “triết gia”; máy móc khoa học được gọi là “các dụng cụ triết học”; và các chính trị gia (như ngài Bộ trưởng Canning) nói về sự áp dụng của các châm ngôn triết học cho việc quản lý nhà nước (*BKT I*, §7). (Hegel đặc biệt bị sốc bởi câu quảng cáo trong một tờ nhật báo Anh: “Nghệ thuật bảo tồn tóc, trên các Nguyên tắc triết học; sách in đẹp, khổ 8, giá 7 Schilling”). Một số trong các vấn đề này không phải là mối quan tâm của triết học theo nghĩa của Hegel; chúng được giải quyết bằng kinh nghiệm. Còn những thứ khác (như các định luật của Newton hay công trình của Grotius bàn về luật quốc tế) thì lại quá thường nghiệm để xứng danh là triết học, nhưng tất nhiên cũng là mối quan tâm chính đáng của triết học.

Các triết gia suy tưởng ở cấp độ cao hơn và có hệ thống hơn về các khái niệm bao hàm trong chúng, về các tiên giả định của chúng, về sự biện minh của chúng, v.v. Hegel nói mập mờ giữa quan niệm rằng triết học suy tưởng trực tiếp về các đối tượng của các môn khoa học khác (ví dụ, suy tưởng về TỰ NHIÊN), nhưng là suy tưởng về chúng theo một cách khác, và quan niệm rằng triết học suy tưởng về tư duy được bao hàm trong các môn khoa học khác (ví dụ, suy tưởng về môn vật lý học).

2. Triết học có cùng NỘI DUNG, nhưng lại khác về HÌNH THỨC, với nghệ thuật, và nhất là với tôn giáo. Giống như tôn giáo, triết học bàn về Thượng Đế, sự sáng tạo ra thế giới của Ngài, v.v., nhưng (a) nó đi đến các kết luận bằng tư duy khái niệm thuần lý, chứ không phải bằng ĐỨC TIN, quyền uy hay mạc khải; (b) nó trình bày các kết luận trong hình thức các tư tưởng hay các khái niệm, chứ không phải các hình tượng. Đôi khi, ông nhấn mạnh đặc điểm PHẦN TỬ cao độ của triết học: triết học suy tưởng về tôn giáo, nhưng tôn giáo không thể suy tưởng hay hình thành một quan niệm (*Vorstellung*) về triết học. Trong *THLS*, ông gợi ý rằng triết học kết hợp lối tư duy tự do của các bộ môn thường nghiệm với chủ đề của tôn giáo: “Nó kết hợp cả hai phương diện: ngày Chủ nhật trong đời sống, lúc con người dâng hiến [cho Thượng Đế] một cách khiêm cung, và ngày thường trong tuần, lúc con người đứng thẳng dậy, là chủ nhân ông và hành động vì những lợi ích riêng của mình”.

Hegel bản khoản trước vấn đề rút ra từ THUYẾT HOÀI NGHĨ của Schulze: Khi có quá nhiều thứ triết học đối địch, nhưng triết học nào cũng nhất quán một cách nội tại, thì ta quyết định chọn thứ triết học nào? Một cách trả lời cho câu hỏi này là: nếu vì lý do đó mà từ khước triết học thì chẳng khác nào khước từ việc ăn táo, sơ-ri, v.v., vì chúng không phải là *trái cây xét như là trái cây* (*BKT I*, §13). Nhưng các nền triết học khác nhau không phải là các loại ngang hàng như các loại trái cây. Nhìn bề ngoài thì các nền triết học khác nhau bổ sung lẫn nhau, và biểu lộ những sự thiếu nhất quán bên trong, chỉ có thể được giải quyết bằng cách chuyển sang nền

triết học khác. Các nền triết học cao hơn (chẳng hạn, thường là các nền triết học xuất hiện muộn hơn trong LỊCH SỬ) VƯỢT BỎ các nền triết học thấp hơn, hiện thân cho các nguyên tắc mà chúng đã đơn độc đưa ra. Nền triết học của Hegel là triết học PHỔ QUÁT chứa đựng tất cả những gì là chân lý trong các nền triết học trước đó. Dấu hiệu cho thấy nền triết học này cao hơn nền triết học khác là năng lực của nền triết học trước phản tư về nền triết học sau theo cách mà nền triết học sau không thể phản tư về nền triết học trước: triết học của Hegel không chỉ phản tư về chính mình mà còn về tất cả các nền triết học khác, và vì thế là nền triết học tối cao. Ta không được suy từ đó ra rằng người mới vào nghề có thể tiếp nhận triết học Hegel ngay lập tức: nhưng nếu người ấy tiếp thu được nền triết học thấp hơn nào đó, và nếu chịu nỗ lực suy tưởng đúng mức (và với sự hướng dẫn của Hegel), thì sẽ đạt đến được hệ thống của Hegel.

Cù Ngọc Phương dịch

Triết học Pháp quyền (1821) [Đức: Philosophie des Rechts; Anh: Philosophy of Right]

Nhan đề đầy đủ là: *Các cơ sở của triết học pháp quyền hay Đại cương pháp quyền tự nhiên và khoa học về nhà nước (Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse)* [bản tiếng Việt, NXB Tri thức, 2010]. Giống như *BKT*, nó được dự kiến là một quyển sách giáo khoa đi kèm các bài giảng của Hegel và vì thế gồm nhiều phân đoạn được đánh số, thường là ngắn và khó hiểu. Nhưng Hegel bổ sung thêm các “Nhận xét” dễ đọc hơn cho độc giả rộng rãi, và, trong ấn bản năm 1833 của mình, E. Gans đã đưa các “Giảng thêm” từ các ghi chú về các bài giảng của Hegel. Các phần bổ sung này được tái hiện trong hầu hết các ấn bản và các bản dịch mới nhất. Hegel đưa ra những chú thích rộng về phần thứ nhất của *THPQ* trong bản chép lại công trình này của chính ông. Các chú thích này được Lasson xuất bản vào năm

1930 và được in lại trong ấn bản *THPQ* năm 1955 do Hoffmeister thực hiện.

Recht (“PHÁP QUYỀN”) có nghĩa rộng hơn bất cứ chữ tiếng Anh nào, và công trình này không chỉ bao gồm luật học, mà còn cả triết học luân lý và lý thuyết chính trị. *THPQ* có những nội dung sau:

1. Phần *Lời tựa* trong đó Hegel nói rằng công trình này là ví dụ điển hình cho phương pháp TƯ BIỆN của việc NHẬN THỨC đã được giải thích và biện minh trong *KHLG*; khẳng định, trong sự đối lập với việc luân lý hóa không tưởng được hiện thân bởi Fries, rằng “cái gì HỢP LÝ TÍNH thì HIỆN THỰC và cái gì hiện thực thì hợp lý tính” và ta phải “nhận thức được rằng lý tính như là đóa hoa hồng trên cây thập giá của hiện tại”; và lập luận rằng triết học không thể dự báo hay quy định trước về diễn trình của các biến cố tương lai: “Khi triết học vẽ màu xám của mình trên màu xám, thì một hình thái của cuộc sống đã trở nên già cỗi, và hình thái ấy không thể nào được làm cho tươi trẻ lại bởi màu xám lên trên màu xám của triết học, trái lại, chỉ có thể được nhận thức mà thôi. Con chim cú của Minerva [nữ thần minh triết Athena của người Hy Lạp, con cú là con chim thiêng của thần] chỉ bắt đầu cất cánh lúc hoàng hôn”.

2. Phần *Dẫn nhập* giải thích rằng công trình này sẽ phát triển Ý NIỆM về pháp quyền từ KHÁI NIỆM về pháp quyền. Ý niệm về pháp quyền là khái niệm về pháp quyền cùng với thực tại hay sự hiện thực hóa (*Verwirklichung*) của nó. Vì thế, *THPQ* không bàn tới các chi tiết đơn thuần thực định và ngẫu nhiên của các hệ thống xã hội và chính trị, mà bàn đến cấu trúc thuần lý có tính bản chất của chúng. Khái niệm về pháp quyền, theo Hegel, là Ý CHÍ tự do, và *Dẫn nhập* mô tả ba giai đoạn của ý chí như là các ý niệm lần lượt thỏa ứng hơn về TỰ DO.

Cấu trúc của ý chí, tức của khái niệm pháp quyền, cung cấp khung phân chia hay PHÂN LOẠI của việc nghiên cứu về sự hiện thực hóa của khái niệm: (a) ý chí TRỰC TIẾP sẽ tương ứng với pháp quyền TRỪU

TƯỢNG; (b) ý chí phản tư về chính mình tương ứng với LUÂN LÝ; (c) sự thống nhất của (a) và (b) tương ứng với ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC. Cả ba “pha” này là những sự hiện thực hóa lần lượt và ngày càng thích đáng hơn của khái niệm pháp quyền. Vì thế (a) là khái niệm trừu tượng về pháp quyền, tương tự với hạt giống cùng với khái niệm đã được mã hóa trong nó, trong khi (c) (hay mô-men cuối cùng của (c), NHÀ NƯỚC) là khái niệm đã được hiện thực hóa hoàn toàn, tức là ý niệm, tương tự với cái cây đã được phát triển đầy đủ. Nhưng cho dù những mô-men nhất định nào đó của pháp quyền có được gắn một cách cụ thể với những giai đoạn lịch sử đặc thù (ví dụ pháp quyền trừu tượng với Đế quốc La Mã), thì chúng không kế tục nhau về mặt lịch sử: chúng là tất cả những yếu tố cơ bản hay MÔ-MEN của nhà nước hiện đại, một nhà nước VƯỢT BỎ và bao gồm các đặc trưng chính của các hình thái chính trị trước đó.

3. *Pháp quyền trừu tượng*: ý chí được hiện thân trong một đối tượng bên ngoài, SỞ HỮU, và vì thế là một “nhân thân”. Phần này có ba chương: (i) Sở hữu; (ii) Hợp đồng; (iii) Sự phi pháp [sự sai trái]. Chương (iii) gồm nghiên cứu chính của Hegel về sự TRỪNG PHẠT.

4. *Luân lý*: Phần này gồm một nghiên cứu về HÀNH ĐỘNG, và ba chương: (i) Chủ ý (*Vorsatz*) và Trách nhiệm; (ii) Ý định và sự An lạc; (iii) Cái Thiệt và Lương tâm.

5. *Đời sống đạo đức*: Phần này chiếm hơn nửa cuốn sách, có ba chương chính:

(i) GIA ĐÌNH: Đến lượt nó, chương này được chia thành (A) Hôn nhân; (B) Nguồn lực của gia đình; (C) Việc giáo dục con cái và sự giải thể của gia đình (ví dụ sự giải thể của các gia đình cá thể qua CÁI CHẾT của cha mẹ và sự chia tay của con cái, không phải là sự giải thể gia đình xét như là gia đình).

(ii) XÃ HỘI DÂN SỰ: có ba mục: (A) HỆ THỐNG những nhu cầu (ví dụ hệ thống kinh tế); (B) Việc quản trị và thực thi công lý (*Die Rechtspflege*); (C) Cảnh sát và Hiệp hội.

(iii) NHÀ NƯỚC: gồm các mục: (A) Luật Hiến pháp (*Das innere Staatsrecht*). (Tiểu mục thứ nhất của mục này xem xét các QUYỀN LỰC (*Gewalten*) chính yếu hay các cơ quan của nhà nước: quyền lực của quốc vương, quyền hành pháp và quyền lập pháp. Tiểu mục ngăn thứ hai xem xét “Chủ quyền đối ngoại” và cho rằng CHIẾN TRANH giữa các nhà nước là tất yếu và không thể tránh khỏi). (B) Công pháp quốc tế, là tiểu mục tiếp tục triển khai công việc nghiên cứu về chiến tranh. (B) Lịch sử thế giới, một nghiên cứu ngắn của quan niệm của Hegel về LỊCH SỬ.

THPQ sử dụng nhiều khái niệm có nguồn gốc và được giải thích trong *KHLG*, và các NHỊP BA mà nó được cấu trúc thường được dự định làm ví dụ điển hình cho một hay nhiều khuôn mẫu lô-gíc: (1) khái niệm - hiện thực - ý niệm; (2) PHỔ BIẾN - ĐẶC THÙ - CÁ BIỆT; (3) TỰ MÌNH - CHO MÌNH - TỰ MÌNH VÀ CHO MÌNH. Ví dụ, gia đình là phổ biến và tự mình, xã hội dân sự là đặc thù và cho mình, còn nhà nước là cá biệt, tự mình và cho mình. Nhưng cấu trúc của công trình này, xét như là một toàn bộ, không tương ứng một cách có hệ thống với cấu trúc của bộ Khoa học Lô-gíc.

THPQ có nội dung rộng hơn và phong phú hơn hầu hết các công trình có thể so sánh được, nhất là các công trình của Kant (*SHHDL*) và của Fichte (*PQTN*). Trong các đặc điểm phân biệt của nó có những đặc điểm sau: cố gắng tích hợp vào một lý thuyết duy nhất cả tự do của ý chí lẫn tự do xã hội và tự do chính trị; cố gắng vượt bỏ nền luân lý phản tư cá nhân luận thành nền luân lý xã hội hay đời sống đạo đức; bác bỏ lối phân đôi rạch ròi giữa cá nhân và nhà nước, và nghiên cứu về các định chế trung gian sửa soạn quyền công dân cho cá nhân; phân biệt giữa xã hội dân sự và nhà nước; nghiên cứu về vai trò của kinh tế trong xã hội, cùng với đánh giá

về nhu cầu cần điều tiết của nó; đánh giá về vai trò của chiến tranh trong đời sống của nhà nước và về việc nhà nước về cơ bản là một thành viên của một hệ thống các nhà nước.

Đặc điểm của *THPQ* đã thu hút phần lớn sự chú ý đó là học thuyết cho rằng bất cứ cái gì hiện thực đều hợp lý tính và việc Hegel nỗ lực hòa giải các học thuyết đương thời với nhà nước hiện đại có kỷ cương theo thứ bậc, tương đối tự do nhưng cũng tương đối thiếu dân chủ. Vấn đề này, giống như vấn đề về THƯỢNG ĐẾ và TÔN GIÁO, đã chia những người theo ông thành các nhà Hegel “cánh tả” và “cánh hữu”. (Nhà Hegel cánh tả lừng danh nhất là Karl Marx đã viết cuốn *Phê phán “Triết học pháp quyền” của Hegel*, một công trình phê phán sắc sảo về các phần sau của *THPQ*). Vấn đề này bao hàm một số câu hỏi:

(1) Nhà nước mà Hegel phác họa có thể bị phản bác như thế nào?

(2) Chân dung của Hegel về nhà nước có ngầm ý hậu thuẫn cho nhà nước Phổ hiện tồn, lấy nó làm mô hình một cách lỏng lẻo, hay không? (Trong *Tư tưởng đạo đức của Hegel*, tr. 13, A.W.Wood cho rằng nhà nước lý tính của Hegel “có một sự tương đồng rõ nét” (ví dụ trong việc kiến nghị một nhà nước quân chủ lập hiến hơn là một nhà nước quân chủ chuyên chế), với kế hoạch xây dựng một hiến pháp mới do Humboldt và K. A. von Hardenberg dự thảo vào năm 1819, nhưng chưa bao giờ thành hiện thực, chứ không phải với nhà nước Phổ hiện tồn).

(3) Hệ thống của Hegel, nhất là PHÉP BIỆN CHỨNG, có dẫn đến sự công nhận, hay “hòa giải” với nguyên trạng (status quo) hay không? Hay (như Marx tin tưởng) là nó không tương thích với hiện trạng?

(4) Phải chăng sự công nhận nhà nước hiện đại, hay sự ngang bằng giữa hiện thực và lý tính, có nhằm loại trừ những sự biến đổi chính trị trong tương lai hay chỉ loại trừ thứ chủ nghĩa không tưởng luân lý học?

Trở thành (sự) [Đức: Werden (das); Anh: becoming] → Xem: Tồn tại, Hư vô và Trở thành (sự) [Đức: Sein, Nichts und Werden; Anh: being, nothing and becoming]

Trực quan, Tri giác, Cảm giác và cái Cảm tính [Đức: Anschauung, Wahrnehmung, Empfindung und das Sinnliche; Anh: intuition, perception, sensation and the sensory]

Những chữ đáng chú ý nhất trong lĩnh vực này là:

1. *Anschauung* (trực quan) nguyên là chữ dùng cho thị giác, bắt nguồn từ động từ *anschauen* (trực quan, nhìn) và *schauen* (nhìn). Nó thường có nghĩa là “quan niệm” hay “quan điểm” (do đó có chữ *Weltanschauung* [thế giới quan]). Tuy nhiên, chữ này được Eckhart du nhập vào tiếng Đức triết học khi ông dịch chữ La-tinh *contemplatio*, theo nghĩa là hoạt động hay kết quả của việc chiêm ngưỡng (suy ngẫm, nhìn ngẫm) cái gì đó, nhất là cái vĩnh hằng và thần linh. *Trực quan* ngụ ý sự tiếp xúc trực tiếp, không suy lý với ĐỐI TƯỢNG, và việc CHỦ THỂ được hấp thụ hoàn toàn vào trong đối tượng ấy.

Trong triết học thời sau, *trực quan* có hai nghĩa rộng: một là, sự chiêm ngưỡng trí tuệ, chẳng hạn chiêm ngưỡng các Ý NIỆM của Plato (*theoria* trong tiếng Hy Lạp nghĩa là “chiêm ngưỡng, TƯ BIỆN”); hai là, ấn tượng cảm tính hay cảm giác. Kant lập luận rằng mọi *trực quan* của con người đều là cảm tính (*sinnlich*): tư tưởng cần có đối tượng, và đối tượng chỉ có thể “được mang lại” bằng trực quan. Nhưng GIÁC TÍNH cùng với các KHÁI NIỆM của nó chỉ có thể “suy tưởng” các trực quan và đối tượng, chứ không mang lại chúng. Kant cho phép có *khả thể* cho một *trực quan trí tuệ* (*intellektuelle Anschauung*), tức mang lại một đối tượng mà không cần sự

trợ giúp của cảm giác. Nhưng trực quan trí tuệ, cao điểm là sáng tạo ra đối tượng chỉ bằng cách suy tưởng về nó, theo Kant, thì chỉ dành riêng cho Thượng Đế.

Việc Kant nỗ lực giới hạn *trực quan* vào cái cảm tính đã bị thách thức theo hai hướng. Một là, những nhà phê phán như Hamann và Herder đã công kích sự phân chia rạch ròi của ông giữa trực quan và khái niệm. Goethe nói về một sự “trực quan (*Anschauung*) về bản tính sáng tạo bên trong” sẽ nắm bắt được cái “nguyên mẫu” hay Ý NIỆM (*Intuitive Judgment* [*Năng lực Phán đoán Trực quan*], 1817). Trực quan như thế sẽ lĩnh hội một hiện tượng như một cái toàn bộ cùng với những tương tác qua lại của các bộ phận của nó. Nó không bỏ qua các khái niệm, mà chỉ tương phản với tư duy phân tích khái niệm mà thôi. Hai là, Fichte cho rằng triết gia trở nên có ý thức về cái Tôi thuần túy bằng một hành vi trực quan trí tuệ. Schelling tiếp tục ý tưởng này, và khi cái TUYỆT ĐỐI của ông không còn là cái Tôi và trở thành một sự ĐỒNG NHẤT trung tính, thì, ông tin rằng, cái tuyệt đối được nắm bắt bởi trực quan trí tuệ.

Trực quan cảm tính, theo Hegel, bao hàm sự biến đổi những gì được cảm giác (*das Empfundene*) thành một đối tượng bên ngoài (*BKT III*, §448A). NGHỆ THUẬT trình bày cái tuyệt đối trong HÌNH THỨC của trực quan cảm tính, tương phản với HÌNH TƯỢNG/BIỂU TƯỢNG (*Vorstellung*), vốn là hình thức của TÔN GIÁO, và với TƯ TƯỞNG, là hình thức của TRIẾT HỌC. Trong những tác phẩm thời đầu, nhất là cuốn *KBFS*, Hegel gắn bó với ý tưởng của Schelling về một trực quan “siêu nghiệm” hợp nhất những cái ĐỐI LẬP, chẳng hạn như hợp nhất TỰ NHIÊN và TINH THẦN. Thế nhưng, về sau ông lại phê phán trực quan trí tuệ, vì nó có tính TRỰC TIẾP, và, khác với NHẬN THỨC khái niệm, nó không phơi bày những tiền giả định và cấu trúc lô-gíc của đối tượng. Trực quan, thậm chí là trực quan kiểu Goethe, dù cho phép ta nhìn sự vật như một cái toàn bộ, chứ không phân mảnh, chỉ có thể là khúc dạo đầu cho nhận thức (*BKT III*, §449A). Tuy nhiên, Lô-gíc học của Hegel, vì nó là tư

tưởng không-thường-nghiệm về các tư tưởng, có phần tương đồng với trực quan trí tuệ theo nghĩa của Kant. Khác với Kant, Hegel không băn khoăn gì về việc đồng hóa con người với THƯỢNG ĐẾ.

2. *Empfindung* (cảm giác, TÌNH CẢM) gần với *trực quan* cảm tính. Nhưng nó mang hơi hướng chủ quan hơn và không nhất thiết chứa đựng sự ý thức về một đối tượng. Vì vậy trong *BKT III*, *cảm giác* thuộc về “*giác hồn*”, còn *trực quan* thuộc về “*tinh thần lý thuyết*”

3. *Sinn* có một dãy nghĩa rộng, đại thể nhưng không hoàn toàn giống với nghĩa của “*sense*” trong tiếng Anh: (a) “*cảm nhận*”, “*cảm thức*” (chẳng hạn về âm nhạc, về lịch sử, hay về sự hài hước); (b) năm “*giác quan*”, “*tâm trí*” (chẳng hạn một ý vừa nảy ra trong “*tâm trí*” tôi; *mất trí*, hay *tỉnh trí*; chúng tôi *nhất trí*), (c) “*nghĩa*” của một chữ, một nhận định, một tác phẩm nghệ thuật, một hành động, của cuộc đời, v.v., (*Sinn* theo nghĩa cuối này thì chủ quan hơn *Bedeutung* “*ý nghĩa*”: *Sinn* là nghĩa của một chữ trong một ngữ cảnh, chứ không phải (những) nghĩa trong Từ điển). Tính từ *sinnlich* và danh từ trừu tượng *Sinnlichkeit* (do Wolff dùng để dịch chữ La-tinh *sensibilitas, sensualitas*) chỉ tương ứng với một số nghĩa của *Sinn*: những gì là *sinnlich* thì có thể tri giác được bằng các giác quan, tức “*cảm tính*”, “*cảm giác*”. Nếu áp dụng cho người hay một phương diện của con người, nó có nghĩa là “*bị những ham muốn cảm tính hay ham muốn thể lý, nhất là ham muốn nhục cảm, thống trị*”. Hegel thường sử dụng *das Sinnliche* (cái cảm tính) tương phản với “*BIỂU TƯỢNG*”, “*tư tưởng*”, v.v. *Cảm năng* (*Sinnlichkeit/Anh: sensibility*) là: (a) năng lực thu nhận những kích thích cảm giác từ các đối tượng, nhờ đó, theo quan niệm của Kant, các trực quan (và qua đó các đối tượng) được mang lại cho ta; (b) KINH NGHIỆM của ta hay bản tính của ta, trong chừng mực chứa đựng kinh nghiệm cảm giác và tình cảm, ham muốn thể lý, v.v. tương phản với tư tưởng, LÝ TÍNH, v.v.

Vì *cảm tính* và những từ phái sinh của nó tương phản với “*tư tưởng*”, và tư tưởng có thể hoặc thuần túy hoặc chứa đựng chất liệu cảm tính, nên

cảm tính trong Hegel có thể biểu thị hoặc chất liệu cảm tính thô hoặc chất liệu cảm tính đã được khái niệm hóa. Tương ứng, *übersinnlich* (siêu-cảm-tính) có thể có nghĩa hoặc những gì hoàn toàn siêu việt khỏi cái cảm tính và chỉ duy tư tưởng mới có thể tiếp cận được hoặc, như trong *HTHTT* III, cái cảm tính đã được khái niệm hóa đến mức đã trở thành HIỆN TƯỢNG (*Erscheinung*). (Phát biểu của Hegel rằng “cái siêu-cảm-tính là CHÂN LÝ hay sự thật của cái cảm tính và cái có thể tri giác, tức là hiện tượng”, cũng phụ thuộc vào sức mạnh của tiếp đầu ngữ *über-*, nghĩa là “vượt qua, vượt khỏi”, nhưng cũng nghĩa là “quá mức”, chứ không phải “không-”, hay “phi-”).

4. *Wahrnehmung* (tri giác) là Ý THỨC cảm tính về các đối tượng bên ngoài (và có nghĩa phái sinh là ý thức cảm tính về các trạng thái và tiến trình bên trong của ta). (Theo nghĩa thông thường, nó còn có nghĩa là “quan sát”, vì thế là “quan tâm, bảo vệ” (chẳng hạn, bảo vệ lợi ích của mình), và *wahrnehmen* có nghĩa là “quan sát, tận dụng, nắm lấy (chẳng hạn, nắm lấy một cơ hội), bảo vệ, thực hiện (một vai trò hay một chức năng), cũng như “tri giác”). Vì vậy, tương phản với cái *cảm tính*, nơi Hegel, *cảm giác*, và *trực quan* (theo nghĩa của Kant), về bản chất có một yếu tố khái niệm. Đối với Hegel, trong khi *sinnliche Gewissheit* (sự XÁC TÍN cảm tính) là sự lĩnh hội (*Auffassen*) vô-khái-niệm về những cái đặc thù cảm tính, thì *tri giác* (*Wahrnehmung*) xem chúng như cái PHỔ BIẾN, như những SỰ VẬT có các thuộc tính phổ biến (*HTHTT*, I, II). Ông cho rằng *Wahrnehmung* [tri giác] nắm lấy cái đúng thật hay nắm lấy sự vật như chúng đang tồn tại trong chân lý (tức cái phổ biến), và rút động từ này (*wahrnehmen*/tri giác), từ *wahr* (đúng thật/chân lý) và *nehmen* (nắm lấy). Nhưng suy diễn này là không đúng: *wahr-* trong *wahrnehmen* không có quan hệ từ nguyên với *wahr* (đúng thật/chân lý) nhưng có quan hệ với chữ *aware* (có ý thức) trong tiếng Anh.

Khó khăn trung tâm trong tư tưởng của Hegel là ở điều này: phải chăng ông, giống như Kant, tin rằng thế giới và kinh nghiệm của ta về thế

giới chứa đựng một yếu tố cảm tính không thể quy giản vào tư tưởng hoặc được rút ra từ tư tưởng? Có một số lý do để nghĩ rằng ông không tin như thế: (1) Ông thường xuyên công kích học thuyết nhị nguyên của Kant. (2) thần học tương ứng với hệ thống của ông chứa đựng việc Thượng Đế sáng tạo thế giới từ hư vô, chứ không như trong tư tưởng Hy Lạp và Do Thái giáo thời đầu, là sự tạo hình cho một sự hỗn độn nguyên thủy; điều này hàm ý rằng tư tưởng thuần túy không cần bổ sung bằng cái cảm tính hay chất liệu nào hết. (3) Ta không thể rút ra một yếu tố cảm tính thô, không bị tiêm nhiễm bởi khái niệm (*HTHTT* I), hoặc một nhân tố vật chất thuần túy vô HÌNH THỨC được. Tuy nhiên, Hegel không đơn giản cho rằng tư tưởng và cái cảm tính (hay hình thức và CHẤT LIỆU) là bện chặt vào nhau không gỡ ra được: Lô-gíc học nỗ lực tách tư tưởng (và cái hình thức liên quan) ra khỏi cái cảm giác (và cái chất liệu liên quan). Câu hỏi làm thế nào tư tưởng thuần túy quan hệ được với cái cảm tính (hay với TỰ NHIÊN) không được ông trả lời thỏa mãn. (Sự thật là, việc một yếu tố thuần túy cảm tính không thể được rút ra một cách độc lập với tư tưởng không có nghĩa rằng không có một yếu tố như thế).

Hoàng Phú Phương dịch

Trung giới (sự, tính, cái) và Trực tiếp (sự, tính, cái) [Đức: *Vermittlung und Unmittelbarkeit*; Anh: *mediation and immediacy*]

Tiếng Đức của từ “(cái) ở giữa, trung gian” là (*die*) *Mitte*. Từ này sinh ra tính từ *mittel* (ở giữa) và một danh từ nữa là (*das*) *Mittel* (nghĩa ban đầu là “(cái) trung gian, một vật nằm ở giữa”, nhưng ngày nay “có nghĩa là phương tiện, là cái gì phục vụ cho việc đạt được một MỤC ĐÍCH”). Nó cũng sinh ra một vài động từ, đặc biệt là *mitteln* [giúp phương tiện cho ai đó] (giúp đỡ ai đó, dàn xếp, trung gian hòa giải, ví dụ một cuộc tranh cãi), mà ngày nay đã cổ rồi, nhưng để lại từ *mittelbar* (“trung gian, gián tiếp”) và *unmittelbar* [có thể không thông qua trung gian] (“lập tức, trực tiếp”), và

vermitteln (“đạt được sự hợp nhất, trung giới; dẫn đến”, v.v.). Quá khứ phân từ của *vermitteln* là *vermittelt* (“được trung giới, gián tiếp”) được sử dụng trái nghĩa với *unmittelbar*. Cả hai từ đều sinh ra các danh từ trừu tượng: *Vermittlung* (“sự trung giới”) và *Unmittelbarkeit* (“tính/sự trực tiếp”).

Trong triết học ngoài-Hegel, *unmittelbar* chủ yếu là một thuật ngữ nhận thức luận. Sự XÁC TÍN trực tiếp là một sự xác tín không được trung giới bởi sự suy luận hay chứng minh, hay thậm chí bởi các biểu trưng hay các khái niệm. Với Hegel, người đại diện tiêu biểu của học thuyết về sự xác tín trực tiếp không phải là Descartes, mà là F. H. Jacobi, vì với Jacobi, tri thức về, hay LÒNG TIN vào tính thực tại của thế giới hiện tượng và thế giới siêu cảm tính bao gồm một sự xác tín mà không cần đến và cũng không chấp nhận sự chứng minh. Học thuyết này bị Hegel cũng như Goethe phản đối (“Cái đúng thật là thần thánh; nó không trực tiếp hiển lộ, ta chỉ hiểu nó từ các hiện thể của nó”) và Hölderlin (“Cái trực tiếp theo nghĩa chặt chẽ thì con người khả tử và cả người bất tử đều không thể đạt được”).

Sự trực tiếp cũng còn có một nghĩa tôn giáo nữa: Thiên Chúa có thể *gián tiếp* khái thị chính mình ra, ví dụ: thông qua những sự vận hành của tự nhiên, hay một cách trực tiếp, ví dụ: bằng các phép lạ hay sự khái thị trực tiếp (*Offenbarung*). Nhưng ý nghĩa tôn giáo của *sự trung giới* là nổi bật hơn: ta không thể tiếp cận với sự thiêng liêng mà không có cái trung gian, dù cái trung gian này có thể là những biểu trưng được mang lại bởi Kinh Thánh (theo John Scotus Erigena), một sự ĐÀO LUYỆN lâu dài (Lessing) hay bởi chính Đấng Christ (đặc biệt nơi Nicolas Cusanus). Trong *HTHTT*, “người môi giới” (*der Vermittler*) cho Ý THỨC bất hạnh là giáo sĩ (IV. B), nhưng trong TÔN GIÁO khái thị, đó là đấng Christ (VII. C). Người môi giới tạo nên hạn từ trung gian của một SUY LUẬN hợp nhất Thiên Chúa và con người. Nhưng bất kỳ sự ĐỐI LẬP mạnh mẽ nào giữa các hạn từ khác nhau đều được Hegel cảm thấy là cần có sự trung giới: không chỉ giữa

Thiên Chúa và con người, mà giữa TINH THẦN và thể xác, giữa NHÀ NƯỚC và cá nhân, v.v.

Do đó, nơi Hegel, *sự trung giới* thường quy chiếu đến việc hợp nhất hai hạn từ bằng hạn từ thứ ba, ví dụ: sự hợp nhất của CÁI PHỔ BIẾN và cái CÁ BIỆT trong một suy luận bởi cái ĐẶC THÙ. Nhưng *sự trung giới* và *tính trực tiếp* thường được sử dụng rộng rãi hơn. Cái trực tiếp là không quan hệ với các vật khác; là đơn giản, được mang lại, là cơ bản, và/hay sơ khởi. Ngược lại, cái (được) trung giới là có liên hệ với các vật khác; là phức hợp, được giải thích; đã phát triển; và/hay kết quả. Sự trung giới có thể là (1) dạng vật chất: một hạt mầm là trực tiếp, nhưng cây sồi là được trung giới bởi một tiến trình phát triển; (2) về mặt nhận thức (ví dụ: tri thức của tôi về sự hiện hữu của riêng tôi là có tính trực tiếp, nhưng tri thức của tôi về sự tồn tại của Thượng Đế là được trung giới hay suy luận); hay (3) về mặt lô-gíc (ví dụ: TỒN TẠI thuần túy là trực tiếp, nhưng BẢN CHẤT là được trung giới bởi một tiến trình lô-gíc).

Sự đối lập giữa sự trung giới và tính trực tiếp tự nó là một sự đối lập đòi hỏi sự trung giới, và kết quả của điều này, theo Hegel, là: không có gì là trực tiếp thuần túy hay được trung giới thuần túy; mọi vật đều đồng thời là cả hai. Chẳng hạn:

1. Một hạt mầm là được trung giới, cũng như có tính trực tiếp, vì nó là kết quả của một vòng phát triển trước đó, và cây sồi là mang tính trực tiếp, cũng như được trung giới, vì nó có một tính cách hiện tại xác định mà ta có thể nhìn thấy và mô tả mà không cần quy chiếu minh nhiên đến các mối quan hệ của nó với các vật khác hay với tiến trình dẫn nó đến tình trạng hiện nay. Một cái gì đó không có mọi tính trực tiếp sẽ không là gì cả mà chỉ là một lát cắt ngang của một tiến trình hay sự cắt ngang của một tập hợp các mối quan hệ, mà không có bản tính cố hữu của riêng nó. Một cái gì đó mà không có sự trung giới sẽ chẳng là gì ngoài bản tính nội tại, không có các mối quan hệ với bất kỳ vật nào khác và không có tiến trình dẫn dắt nó

đến tình trạng hiện nay; nó thậm chí cũng có thể không có một bản tính nội tại, vì mọi tính QUY ĐỊNH đều phụ thuộc vào sự trung giới.

2. Tri thức của tôi về sự hiện hữu của tôi là được trung giới bởi một sự đào luyện (giáo dục) làm tôi trở thành một tồn tại TỰ-GIÁC, một truyền thống triết học khiến tôi biết tập trung vào cái TÔI thuần túy của mình, bởi các mối quan hệ của tôi với những người khác cho phép tôi phân biệt cái TÔI với “bạn” và “anh/chị ta”, v.v. Tri thức của tôi về sự hiện hữu của Thượng Đế hay về bất kỳ thông tin nào được suy luận ra cũng đều mang tính trực tiếp, vì, chẳng hạn, tri thức về một phần nhất định của thông tin không chỉ là một lát cắt ngang của một tiến trình suy luận, và tri thức này sau đó có thể được gọi nhớ lại và được sử dụng lại mà không cần thường xuyên viện đến suy luận đã giúp nó nảy sinh ngay lúc đầu.

3. Tồn tại thuần túy là được trung giới, vì tư duy của chúng ta về nó là đỉnh cao của sự giáo dục (phi-lô-gíc) được mô tả trong *HTHTT*, và tiền giả định một nỗ lực đặc biệt của sự TRỪU TƯỢNG HÓA khỏi các sự kiện chi tiết mang tính thường nghiệm. Ngược lại, bản chất cũng là trực tiếp, không chỉ vì nó là một giai đoạn nhất định của Ý NIỆM lô-gíc, mà nó còn bao hàm một sự rút lui vào trong tính đơn giản bên trong từ tính phức hợp bên ngoài của CHẤT, LƯỢNG và hạn độ.

Mặc dù “trung giới” và “trực tiếp” đều được áp dụng vào mọi vật, nhưng, Hegel vẫn rút ra một sự phân biệt giữa những vật ít ra có tính trực tiếp một cách tương đối, chẳng hạn như hạt mầm và sự tồn tại, và những vật tương đối được trung giới, chẳng hạn như cái cây và sự trở thành. Một điều gì đó có thể là trực tiếp theo một trong hai cách: (1) Nó có thể đơn giản là trực tiếp, thiếu một kiểu trung giới thích đáng (ví dụ: sự tồn tại, hạt mầm). (2) Nó có thể là được trung giới, nhưng THẢI HỒI sự trung giới của nó thành tính trực tiếp:

(a) Hạt mầm từ đó sinh ra cây sồi, tiến trình phát triển của nó, và chất dinh dưỡng đã nuôi dưỡng sự phát triển của nó đều được vượt bỏ trong tính

trực tiếp của cây sồi; con bướm mới sinh ra từ con nhộng đã thái hồi sự trung giới của nó.

(b) Decartes đã thoát ly khỏi sự giáo dục của ông và thái hồi nó thành ý thức trực tiếp về sự hiện hữu của riêng ông. (Từ thế đứng này, ông thậm chí có thể nghi ngờ rằng mình đã được thừa hưởng một sự giáo dục như vậy).

(c) Bản chất thái hồi sự trung giới lô-gíc của nó thành sự tự-ĐỒNG-NHẤT đơn giản.

Sự thái hồi của sự trung giới thành tính trực tiếp là tương tự như sự thái hồi những ĐIỀU KIỆN riêng của một thực thể. Trên quan điểm của Hegel, cả hai tiến trình này đều diễn ra trong tri thức của chúng ta về Thượng Đế. Thượng Đế (theo Jacobi lập luận) là không được trung giới và vô điều kiện, trong khi TRI THỨC của chúng ta về Thượng Đế là được trung giới và có điều kiện; do đó hoặc nhận thức của chúng ta không nắm bắt được Thượng Đế hoặc nó hạ thấp Thượng Đế thành một thực thể được trung giới. Hegel trả lời, giải pháp là trong khi cả Thượng Đế và nhận thức của ta về Thượng Đế là được trung giới, cả hai thái hồi sự trung giới của mình thành tính trực tiếp.

Như thế, sự trung giới và tính trực tiếp không tạo nên một sự đối lập theo kiểu cặp đôi, mà theo kiểu CẶP BA: (1) tính trực tiếp đơn thuần (tương đối); (2) sự trung giới; (3) tính trực tiếp đã được trung giới, trong đó sự trung giới của một thực thể được chuyển thành trực tiếp. Mô hình này được lặp lại: tính trực tiếp đã được trung giới kết thúc một tiến trình nhị ba lại trở thành tính trực tiếp đơn thuần và mở ra tiến trình kế tiếp. Vậy, những cặp ba lồng vào nhau hay “làm tổ” ở trong nhau: cặp ba rộng nhất, tức vũ trụ xét như cái toàn bộ, hình thành một vòng tròn gồm ba hạn từ (Ý NIỆM lô-gíc, TỰ NHIÊN và TINH THẦN), mỗi cái đến lượt nó, lại giữ vai trò như tính trực tiếp đơn thuần, rồi làm nhiệm vụ trung giới cho hai hạn từ kia và trở thành tính trực tiếp đã được trung giới.

Hegel thường xuyên chỉ trích học thuyết cho rằng ta có thể trực tiếp tiếp cận chân lý, hoặc bằng TRI THỨC, CẢM XÚC hay niềm tin: (a) Mọi tri thức, giống như bất kỳ điều gì khác, là được trung giới, cũng như có tính trực tiếp, ít nhất bằng sự giáo dục, đào luyện văn hóa, v.v. (b) Tri thức mang tính trực tiếp một cách tương đối, v.v., chẳng hạn như sự xác tín CẢM TÍNH (*HTHTT*, I) hay tri thức mang tính trực tiếp của Jacobi (*BKT I*, §§61 và tiếp) là khiếm khuyết: nó dẫn đến việc làm nghèo nàn đối tượng của nhận thức (vì tính quy định và tính phức hợp đòi hỏi sự trung giới) và nó mặc nhiên tự mâu thuẫn, vì sự tiếp cận của nó đến các đối tượng vốn là được trung giới bởi, ví dụ, các hạn từ phổ biến chẳng hạn như “cái này”. (c) Những khuyết điểm giả định của nhận thức trung giới được loại bỏ bởi việc thải hồi sự trung giới thành tính trực tiếp.

Những luận cứ của Hegel thường trở nên tối tăm bởi những cấp độ khác nhau của sự trung giới và tính trực tiếp tham gia vào trò chơi: ví dụ tính trực tiếp tuyệt đối, hoàn toàn không được trung giới (điều không bao giờ xảy ra), tính trực tiếp tương đối đơn thuần, và tính trực tiếp được trung giới, trong đó sự trung giới được nội tại hóa bởi thực thể được trung giới. Chúng cũng có vẻ như bị làm hỏng hay vô hiệu bởi sự kết hợp những loại hình trung giới và trực tiếp khác nhau về bề ngoài: ví dụ, về vật lý hay NHÂN QUẢ, về nhận thức và lô-gíc. (Thực tế là tri thức về sự hiện hữu của chính tôi tiền giả định nhiều sự trung giới khác nhau về sinh học và giáo dục không nên được suy tưởng là làm suy giảm vị thế của nó như là *tri thức* trực tiếp). Nhưng sự trùng khớp của các tiến trình vật lý, nhận thức và lô-gíc là thiết yếu cho thuyết DUY TÂM của Hegel: tri thức tuyệt đối phải phản chiếu chính xác cấu trúc của ĐỐI TƯỢNG đã được nhận thức.

Hoàng Phong Tuấn dịch

**Trừng phạt/Hình phạt và Tội ác [Đức: Strafe und Verbrechen;
Anh: punishment and crime]**

Hegel quen thuộc với nhiều nỗ lực khác nhau trong việc biện minh cho sự trừng phạt. Riêng một mình Plato đã giới thiệu nhiều lý thuyết: lý thuyết của Protagoras (trong đối thoại *Protagoras*), cho rằng con người bị trừng phạt là nhằm đến viễn tượng tương lai, chứ không phải đến quá khứ, tức là, nhằm ngăn chặn cả người vi phạm lẫn những người khác trước những sự vi phạm trong tương lai; lý thuyết của Socrates (trong đối thoại *Cộng hòa*), rằng trừng phạt người làm sai là có lợi cho họ, vì nó tăng tiến linh hồn của họ. Hegel quan tâm đến vấn đề trừng phạt từ *THTT* trở đi (trong đó, với luận văn *TTKG*, ông thảo luận về mối tương quan giữa sự trừng phạt và định mệnh), và ông thấy rối mù trước việc có thể có nhiều cách biện minh khác nhau về nó. Trong *PQTN*, ông ghi nhận rằng sự trừng phạt có nhiều đặc điểm - buộc phải đáp trả một sự vi phạm, ngăn chặn sự vi phạm, thường cải thiện kẻ vi phạm -, và rằng một thể thức đơn thuần thường nghiệm không thể biện minh cho việc chọn lựa một trong các đặc điểm ấy như là điểm cốt yếu hay mục đích của việc trừng phạt. Trong *KHLG*, ông cũng lưu ý đến sự tùy tiện khi lựa chọn một đặc điểm của hiện tượng trừng phạt cụ thể như là lý do chính của nó, trong khi những đặc điểm khác được xem như những gì tùy thuộc, bất tất. Những suy nghĩ tương tự cũng đã dẫn Nietzsche, trong *Phả hệ của luân lý* (1887) đến kết luận rằng “ngày nay không thể nói một cách xác định tại sao ta buộc phải trừng phạt: về mặt ký hiệu học, mọi khái niệm trong đó tập trung một tiến trình toàn bộ thì không thể định nghĩa được; chỉ có cái gì không có lịch sử thì mới có thể được định nghĩa”. Nhưng, Hegel tin rằng có thể mang lại một sự biện minh duy nhất [đúng] cho sự trừng phạt, phần bởi vì sự trừng phạt không đơn giản là một hiện tượng lịch sử, mà còn là bộ phận của một hệ thống pháp quyền; vị trí của nó trong hệ thống mang lại cho nó một ý nghĩa riêng biệt, phần khác vì, theo Hegel, có nhiều sự phản bác mạnh mẽ đối với một số lý thuyết nhất định về trừng phạt, nhất là đối với các lý thuyết về sự răn đe, ngăn chặn. Trong *THPQ* §§82-103, lập luận của ông diễn ra như sau:

Dưới tiêu đề của “Pháp quyền trừu tượng”, việc nghiên cứu về tài sản và hợp đồng dẫn đến sự xem xét về cái phi pháp (*Unrecht*). Sự phi pháp có ba hình thức: (1) Sự phi pháp ngay tình [không cố ý], khi người phạm pháp vẫn tôn trọng pháp luật, nhưng phạm sai lầm khi áp dụng nó vào cho một trường hợp đặc thù, chẳng hạn, trong việc tranh cãi về tài sản; sự phạm pháp thuộc loại này phát sinh hành vi dân sự phải bồi thường, chứ không trừng phạt. (2) Lừa đảo, khi kẻ phạm pháp không thực sự tôn trọng pháp luật, mà cùng lắm chỉ tôn trọng vẻ ngoài (*Schein*) của luật pháp; mặc dù sự trừng phạt chỉ mới được đề ra sau này, nhưng Hegel thừa nhận rằng việc trừng phạt cho tội lừa đảo là thích đáng (*THPQ §89A*). (3) Cưỡng bức (*Zwang*) và tội ác (*Verbrechen*), trong đó vừa không tôn trọng luật pháp, vừa không tôn trọng cả vẻ ngoài của luật pháp, và vì thế, sự trừng phạt là thích đáng. Từ *Verbrechen* đến từ động từ *verbrechen*, nguyên là hình thức nhấn mạnh của động từ *brechen* (“bẻ gãy”/Anh: “to break”), có nghĩa là “phá vỡ, phá hủy, thủ tiêu”, vì thế, là “phá vỡ (hòa bình, lời thề hay một điều luật)”, và ngày nay là “phạm (một tội ác)”. Cho nên, Hegel sẵn sàng liên hệ tội ác với sự tổn hại và phá hoại.

Tại sao tội ác cần phải bị trừng phạt? Trước hết, Hegel bác bỏ một số cách trả lời:

(1) Quan niệm của Beccaria (trong *On Crimes and Punishments*, 1764, II) cho rằng quyền trừng phạt rút ra từ khế ước xã hội nguyên thủy, trong đó luật pháp và hình phạt cho việc vi phạm chúng là đã được thỏa thuận. Hegel cho quan niệm này là sai lầm, vì nhà nước không dựa trên một khế ước.

(2) Mục đích của trừng phạt không phải là để cải thiện về luân lý đối với kẻ vi phạm: một mục đích như thế (a) đòi hỏi phải trả lời cho câu hỏi trước đó: “Tại sao việc trừng phạt là công chính (*gerecht*)?”, bởi rõ ràng là không công chính khi trừng phạt, tức gây đau đớn cho con người mà không có sự đồng tình của người đó về việc cải thiện về luân lý (*THPQ §99*), và

(b) là không thể thực hiện được, vì không thể nào *buộc* một con người phải thay đổi những sự xác tín về luân lý của họ (THPQ §94A). Theo Hegel, ý chí tự do - xét như bản thân nó - thì không thể bị cưỡng bách (THPQ §§5, 91). Trong *THTG*, ông phân biệt giữa sự sám hối trong Hội Thánh (Busse, liên quan với *besser*, “tốt hơn”) có mục đích cải tiến và hối cải, với sự trừng phạt dân sự (*bürgerliche*), vốn không có mục đích ấy.

(3) Hegel liên kết thuyết răn đe, ngăn chặn với P. J. A. Feuerbach, trong *Văn bản về luật hình sự thông dụng*, 1801, cho rằng sự đe dọa trừng phạt sẽ dẫn đến việc không dám phạm tội nhờ sự “cưỡng bách tâm lý”. Nếu xem thường sự đe dọa, thì việc bắt phải chịu trừng phạt càng nhấn mạnh đến sự nghiêm trọng của sự đe dọa và làm cho nó càng hiệu nghiệm hơn trong tương lai. Nhưng, Hegel phản bác: (a) ta lại cần phải hỏi: “Điều gì cho phép ta có tư cách đưa ra sự đe dọa, và hơn thế, để trừng phạt ai đó nhằm gia tăng sự hiệu nghiệm của nó?”; (b) đe dọa một ai đó là quên rằng người ấy là tự do và có thể hành động bất chấp sự đe dọa: “Đó là đối xử với con người như đối xử với một con chó, thay vì với sự tự do và tôn trọng dành cho người đó như một con người”. Do đó, các xem xét về việc răn đe có thể giữ một phần trong việc quyết định phạt vạ đối với một loại hình vi phạm nhất định, nhưng không giữ vai trò trong việc biện minh sự trừng phạt nói chung (THPQ §99A).

Các lý thuyết (2) và (3) (và mặc nhiên cả (1)) xem tội ác chủ yếu như là cái “ác” (*Übel*/Anh: “evil”), không nhất thiết như là cái ác luân lý, nhưng như là “điều xấu”, độc lập với việc nó là một sự vi phạm pháp luật. Theo quan niệm ấy, pháp quyền hay luật pháp được giải thích bằng lòng mong muốn của ta nhằm tránh hay giảm thiểu những cái ác ấy. Việc trừng phạt, theo Hegel, cũng là một cái “ác” khác, và việc trừng phạt chỉ có thể được biện minh bằng khuynh hướng muốn giảm thiểu cái ác thuộc loại trước (THPQ §99). Trong khi đó, Hegel tiến hành theo hướng ngược lại: pháp quyền trừu tượng được biện minh không phải bằng xu hướng của nó muốn giảm thiểu một loại cái ác nào trước đó, mà là làm cho con người trở thành

những “nhân thân” (*Person*), tức chỉ xúc tiếp với “cái ác” của tội ác dựa vào tư cách là những nhân thân. Vì thế, những gì sai trái trong tội ác không phải là ở chỗ nó làm phật lòng hay gây bất tiện cho những nạn nhân của nó, mà ở chỗ nó là *Unrecht* (“phi pháp”), tức một sự tấn công vào pháp quyền xét như là pháp quyền, thường trong hình thái của sự tấn công vào một nhân thân đặc thù hay vào tài sản của họ. Tương tự như thế, mặc dù sự trừng phạt thường là không làm hài lòng hay gây bất tiện cho kẻ vi phạm, nhưng đặc điểm trung tâm của nó là ở chỗ đó là sự khôi phục lại pháp quyền, là sự phủ định hay sự phủ định của phủ định hay sự phủ định pháp quyền được đại diện bởi tội ác. Câu hỏi cần đặt ra về sự trừng phạt, vì thế, không phải là: “Làm sao biện minh được cái ác (thứ hai) này?”, mà là “Phải chăng đó là công chính (*gerecht*)?”. Câu trả lời cho câu hỏi này là một tiếng “vâng” tự động.

Nhưng Hegel không đơn giản lập luận rằng việc vi phạm pháp quyền hay luật pháp *ipso facto* [từ bản thân sự việc] biện minh cho sự trừng phạt. Bởi ông đồng ý với Beccaria rằng người phạm tội phải đồng tình với sự trừng phạt, nếu sự trừng phạt là cần được biện minh (*THPQ* §100A). Nhưng người phạm tội đồng tình không phải do sự tán thành một kế ước xã hội, mà do chính bản thân hành vi phạm tội: trong *System der Sittlichkeit* (“Hệ thống của đời sống đạo đức”) viết từ thời 1802-03, Hegel còn cho rằng chính sự ân hận hay cắn rứt lương tâm (*schlechtes Gewissen*/Anh: “bad conscience”) của người làm điều sai trái mang lại một “phản tác động” (*Gegenwirkung*) lý tưởng trước tội ác, hay sự đảo ngược (*Umkehrung*) của tội ác, kêu đòi phải được lấp đầy bằng một thứ “công lý báo thù” từ bên ngoài. Nhưng, trong *THPQ* [về sau này], ông lại nhấn mạnh đến những ngụ ý phổ biến của ý chí thuần lý của kẻ phạm tội hơn là nhấn mạnh đến việc bị lương tâm cắn rứt. Với tư cách là một hữu thể có lý tính, khi, chẳng hạn, lấy đi tài sản của ai đó, người phạm tội không chỉ đơn giản muốn rằng tài sản của nhân thân đặc thù này sẽ được anh/chị ta lấy đi, mà còn muốn một cách *phổ biến* rằng tài sản của bất kỳ người nào cũng có thể bị lấy đi, và, do đó, kể cả tài sản của anh/chị ta nữa (*THPQ* §100).

Chính điều này đóng góp vào việc không chỉ biện minh cho việc trừng phạt đối với người phạm tội, mà còn biện minh cho hình phạt phải tỷ lệ thuận với sự vi phạm (THPQ §§96, 101). Vì khi vi phạm, người phạm tội muốn rằng một hành vi tương tự, hay ít ra là một hành vi tương đương phải được thực thi đối với anh/chị ta.

Vì lẽ đó, tội ác, một cách nội tại, là “vô hiệu” (*nichtig*/Anh: “null”) và “mâu thuẫn” (THPQ §97 và *Nhận xét*): người phạm tội *muốn* rằng, chẳng hạn, tài sản anh/chị ta đã trộm cắp cũng phải được tước đi khỏi anh/chị ta. Vì thế, anh/chị ta có *quyền* để bị trừng phạt: trừng phạt anh/chị ta là đối xử với anh/chị ta như là một nhân thân tự do và có lý tính (THPQ §100). Sự trừng phạt thủ tiêu một cách minh nhiên một tội ác vốn đã là vô hiệu một cách mặc nhiên.

Trừng phạt hay hình phạt (*Strafe*) là sự đáp trả (*Wiedervergeltung*/Anh: retribution), và vì thế, gần với sự báo thù (*Rache*/Anh: revenge). Trong các bài giảng về Triết học Tinh thần thời kỳ ở Jena (1805-06), Hegel cho rằng trừng phạt là “báo thù, nhưng với tư cách là sự công bằng (*Gerechtigkeit*)”. Nhưng, trừng phạt, khác với báo thù, là một sự hồi đáp tương ứng với một sự vi phạm được thừa nhận chống lại pháp quyền, sự hồi đáp, Hegel nhấn mạnh, của một quyền uy vô tư, được thừa nhận, chứ không phải của bản thân cá nhân bị tổn thương hay của thân tộc của người ấy. Báo thù, khác với trừng phạt, có thể dẫn đến sự trả thù vô tận. (Hegel chịu ảnh hưởng của việc ông đọc bi kịch *Oresteia* của Aeschylus, trong đó nổi bật chủ đề báo thù và việc thiết lập một tòa án để giúp giải quyết và hòa giải). Việc đòi hỏi phải có một quyền uy trung lập, và, do đó, một “ý chí chủ quan đặc thù [tức: của quan tòa] *muốn* cái phổ biến xét như là cái phổ biến”, chứ không đơn giản là một bên của cuộc tranh chấp, mang lại sự quá độ từ pháp quyền trừu tượng sang luân lý (THPQ §103).

Lý thuyết của Hegel được các nhà đối lập với thuyết công lợi (utilitarian) và thuyết răn đe về sự trừng phạt rất được hoan nghênh. Nhưng

nó cũng bị phê phán:

(1) Việc giương cây gậy đe dọa đối với một con người có thể là đối xử với anh/chị ta như đối xử với con chó dữ, nhưng, theo quan niệm của Feuerbach, thật ra, sự đe dọa gián tiếp và tinh vi hơn nhiều vốn mặc nhiên ở trong luật pháp có thể chỉ gây tác động đến con người, chứ không phải chó.

(2) Việc loại trừ các cách xem xét theo thuyết công lợi ra khỏi việc biện minh cho sự trừng phạt khó có thể dễ dàng được chấp nhận. Hegel có xu hướng giả định rằng một hệ thống trừng phạt được xây dựng trên lý thuyết của ông cũng sẽ răn đe được tội phạm. Nhưng, nếu giả định này là sai, thì ông ắt sẽ ưa chuộng, chẳng hạn, một xã hội với nhiều tội ác, mà tất cả (hay hầu hết) chúng đều bị trừng phạt, hơn là một xã hội với ít tội ác, và phần lớn trong số đó [có thể] thoát khỏi bị trừng phạt. Sự ưa thích ưu tiên này không đúng đắn một cách hiển nhiên.

(3) Việc diễn giải và giá trị hiệu lực của lý thuyết của ông là không chắc chắn. Ta sẽ xử lý làm sao với kẻ, chẳng hạn, ăn trộm hay giết người dựa vào sức mạnh của sự ưu thế có thật hay tưởng tượng của anh/chị ta đối với những người khác, và, vì thế, không thể được xem như là kẻ muốn rằng anh/chị ta cần được đối xử giống như anh/chị ta đối xử với những người khác?

(4) Lòng tin của Hegel rằng kẻ phạm tội phải *có quyền* để được trừng phạt và rằng lý thuyết giải thích tại sao ta buộc phải (hơn là đơn thuần *có thêm quyền*) trừng phạt anh/chị ta, là điều không được minh chứng rõ ràng. Có lẽ ông dồn thành một (a) “việc không trừng phạt một tội phạm là vi phạm các quyền hạn của anh/chị ta”, với (b) “gây nên đau đớn đối với tội phạm, chẳng hạn, chỉ để răn đe những người khác, hoặc không trừng phạt anh/chị ta với niềm tin rằng anh/chị ta không chịu trách nhiệm đối với những hành động của mình, là vi phạm những quyền hạn của anh/chị ta”. Điều (b) không dẫn đến điều (a).

Trừu tượng và Cụ thể (tính, cái) [Đức: *abstrakt/Abstrakte (das); konkret/Konkrete (das)*; Anh: *abstract/concrete*]

Vào thế kỷ XVI, động từ tiếng Đức *abstrahieren* (“to abstract”/“trừu tượng hóa”) được vay mượn từ động từ La-tinh *abstrahere*, có nghĩa đen là “rút bớt, rút cái gì đó ra khỏi cái gì đó”. Quá khứ phân từ của động từ La-tinh *abstrahere* là *abstractus*, vào thế kỷ XVIII, đã cho ra đời chữ *abstrakt* và *das Abstrakte* (tiếng Đức) để biểu thị các sản phẩm của sự trừu tượng hóa (*Abstraktion*). Tương tự như thế, *konkrete* và *das Konkrete* (tiếng Đức) rút ra từ quá khứ phân từ *concretus* (“cùng lớn lên”, “cô đặc” của động từ La-tinh *concrecere* (“cùng lớn lên”, “cô đặc lại”).

Thông thường, cái trừu tượng được xem như một TƯ TƯỞNG, KHÁI NIỆM hay CÁI PHỔ BIẾN, được ta trừu tượng hóa hay rút ra từ cái cụ thể, tức từ thực tại khả giác. Nhưng Kant, trong nhiều tác phẩm của mình, đã nhấn mạnh rằng *abstrahieren* cần được dùng theo cách nội-động-từ (intransitive), nghĩa là không phải ta trừu tượng hóa cái gì (nhất là một khái niệm) mà là bản thân khái niệm (hay khi ta sử dụng một khái niệm) trừu tượng hóa hay thoát ly khỏi (tức không xét đến) điều gì đó, nhất là các đặc điểm bất tất, không bản chất của cái cụ thể. Cũng vậy, Hegel thường dùng *abstrahieren* theo cách nội-động-từ, chẳng hạn khi bảo rằng Ý CHÍ, hay CÁI TÔI, (tự) thoát ly khỏi hay (tự) trừu tượng hóa khỏi những ham muốn cụ thể của mình, v.v. (*THPQ*, §5).

Một đặc điểm khác trong cách sử dụng của Hegel là: dựa theo từ nguyên khá hàm hồ của chữ *abstrakt* và *konkret*, thì một hạng mục cảm tính hay một cái ĐẶC THÙ, cũng như một tư tưởng hay một cái phổ biến vẫn có thể là *trừu tượng* (nghĩa là cắt đứt khỏi một tư tưởng hoặc những hạng mục cảm tính khác), trong khi đó, một cái phổ biến vẫn có thể là *cụ thể* (theo nghĩa “cùng lớn lên” với những cái phổ biến khác hoặc với cái cụ thể cảm tính), đồng thời vẫn là trừu tượng. (Nhưng Hegel thường xem bất

kỳ hạn mục nào, dù là cảm tính hay trí tuệ, bị cắt rời, hay bị trừu tượng hóa khỏi những sự vật khác là cái *phổ biến* (trừu tượng). (Xem *HTHTT*, *Chương I, Về “sự xác tín cảm tính”*).

Từ thế kỷ XVIII, các triết gia Đức đã kích *sự trừu tượng* vốn được xem là đặc điểm của thời Khai minh. Đi trước cả Nietzsche lẫn Hegel, Herder, trong *GTVKG*, đã phê phán việc Kant tách rời cái *tiên nghiệm* với cái *hậu nghiệm*, tách rời MÔ THỨC của nhận thức ra khỏi CHẤT LIỆU của nó. Cái trừu tượng được liên kết với cái khô khốc, cái phụ thuộc, cái phổ biến, cái khái niệm và cái không có sự sống. Khuyết điểm ấy của sự trừu tượng đã bị phát hiện trong Thần học, Khoa học, Sử học cũng như trong Triết học. Hegel thoạt đầu có thiện cảm với xu hướng phê phán này trong tư tưởng Đức, vì thế, trong *THTT*, Hegel có xu hướng lẫn tránh LÝ TÍNH, GIÁC TÍNH và những gì có tính khái niệm để hướng đến tính cụ thể của SỰ SỐNG và tình yêu. Tuy nhiên, trong các tác phẩm thời trưởng thành, ông không vứt bỏ cái trừu tượng để đắm mình vào trong cái cụ thể nữa, trái lại, nỗ lực mở con đường thông qua cái trừu tượng để đi đến cái cụ thể: “Sự sống của tinh thần không phải là sự sống lẫn tránh CÁI CHẾT và trốn chạy sự hủy hoại, mà là sự sống chịu đựng được cái chết và tự bảo tồn mình trong đó” (*HTHTT, Lời tựa*).

Hegel thừa nhận rằng những tư tưởng, chẳng hạn như TỒN TẠI, NHÂN QUẢ hay tính phổ biến - thuộc chủ đề của Khoa học Lô-gíc - là trừu tượng, theo nghĩa tương phản với những thực thể khả giác lẫn với những BIỂU TƯỢNG, chẳng hạn, biểu tượng về một cái nhà, một cái cây hay một con bò. Tuy nhiên, những tư tưởng ấy không phải là được rút ra từ những thực thể khả giác hay từ những biểu tượng bằng con đường trừu tượng hóa theo nghĩa rằng *trước hết*, ta tri giác sự vật, hình thành các khái niệm cấp thấp về chúng, *rồi sau đó*, mới rút ra hay trừu tượng hóa từ những khái niệm ấy (hay trực tiếp từ sự vật) những đặc điểm chung của chúng, để hình thành nên những tư tưởng hay những khái niệm khái quát. Trong trường hợp ấy, hóa ra cái trừu tượng lại thấp kém hơn cái cụ thể, bởi những

khái niệm được hình thành theo cách này ắt chỉ chứa đựng những đặc điểm nào của sự vật được ta lưu ý và cho phép ta nhận ra những sự vật như thuộc về cùng một loại nhất định khi ta gặp gỡ chúng. Trong khi đó, những tư tưởng mà Khoa học Lô-gíc làm việc, trước hết, lại là BẢN CHẤT của sự vật - chẳng hạn, không có sự vật nào mà khái niệm “*tồn tại*” lại không được áp dụng vào cho nó, hay không sự vật nào không phải là một *cái cá biệt* -, và, thứ hai, chúng có tính chất cơ bản đến nỗi phải được tiên giả định nơi bất kỳ một tiến trình trừu tượng hóa nào: chẳng hạn ta không thể rút ra tư tưởng về sự PHỦ ĐỊNH mà không sở hữu từ trước tư tưởng về cái gì *không phải* là sự phủ định. (Hegel cũng nghi ngờ liệu những khái niệm như khái niệm về một con ngựa có thể được hình thành bằng cách trừu tượng hóa như nói trên, bởi khi rút ra khái niệm như thế, ít nhất ta cũng phải bỏ qua những con ngựa dị dạng và khiếm khuyết). Như thế, khi ta tiến hành Khoa học Lô-gíc và suy tưởng về những tư tưởng thuần túy, thì đúng là ta thoát ly hay trừu tượng hóa khỏi cái cụ thể và những đặc điểm không bản chất của nó, thế nhưng, những tư tưởng trừu tượng này không được hình thành nên từ sự trừu tượng hóa khỏi cái cụ thể. Và bởi chúng tạo nên những đặc điểm *bản chất* của cái cụ thể, nên chúng hoàn toàn không thấp kém hơn cái cụ thể theo bất kỳ nghĩa nào.

Cũng có một nghĩa khác của từ “trừu tượng”, trong đó những tư tưởng hoàn toàn không phải là trừu tượng. Nếu những khái niệm được hình thành bằng sự trừu tượng hóa từ những sự vật hay biểu tượng như đôi khi Hegel cũng nhìn nhận, thì chúng thường là trừu tượng theo nghĩa bị tách rời *khỏi nhau* một cách rạch ròi và cứng nhắc, chứ không hề có được mối quan hệ trôi chảy giữa các khái niệm như ông đã khai triển trong Khoa học Lô-gíc của mình. (Chẳng hạn, Hegel cho rằng các loại hình suy luận hay tam đoạn luận trong Lô-gíc học của Aristoteles chỉ được trình bày “một cách thường nghiệm” hay “một cách sử học”, và, trong chừng mực đó, chỉ là sản phẩm của “giác tính trừu tượng” (tức, của giác tính trừu tượng hóa) (*Verstand*). Ngược lại, trong Khoa học Lô-gíc của Hegel, những tư tưởng được dẫn xuất *từ nhau* và vì thế, cho thấy rằng chúng tạo nên một hệ thống *cụ thể*

chứ không phải là một hỗn hợp trừu tượng và rời rạc. Một trong những lý do khiến ông tin rằng những khái niệm của ta phải có thể được hợp nhất bằng cách ấy là: những khái niệm như thế (hay “*khái niệm*” theo đúng nghĩa của Hegel) tạo nên cái cốt lõi hay bản chất của tinh thần con người, mà nếu thiếu đi sự thống nhất thích đáng, ắt khái niệm của nó chỉ còn là một sự hỗn hợp đơn giản.

Vì thế, khi Hegel nói về “khái niệm cụ thể” hoặc về “tính phổ biến cụ thể”, ông thường nghĩ ít nhất đến hai điểm sau đây: (a) các khái niệm hay các cái phổ biến không tách rời một cách rạch ròi với cái cụ thể khả giác, bởi, chẳng hạn, chúng tạo nên bản chất của cái cụ thể; và (b) chúng không tách rời một cách rạch ròi với nhau, chẳng hạn, khái niệm về tính phổ biến không tách rời rạch ròi với tính đặc thù và tính CÁ BIỆT. Nhưng, Hegel cũng chống lại xu hướng xem mọi khái niệm hay mọi cái phổ biến là ngang hàng hay ngang tầm quan trọng với những khái niệm “phổ biến”, chẳng hạn như màu đỏ, bởi màu đỏ của một vật không nhất thiết tác động đáng kể đến bản tính hay đến các mối quan hệ của một vật với những vật màu đỏ khác: một vật màu đỏ có thể dễ dàng trở thành (hay được hình dung thành) một màu khác nào đó và không làm thay đổi các phẩm tính khác của nó, cũng như các vật màu đỏ có thể có rất ít điểm chung với nhau. Ngược lại, một cái phổ biến, chẳng hạn như sự sống, một phần, tạo nên bản chất của những vật sống, nói lên sự nối khớp nội tại của chúng, và phần khác, những vật sống thiết yếu quan hệ với nhau nhờ vào sự sống của chúng: những loài khác nhau ăn lẫn nhau hoặc hỗ trợ lẫn nhau và tái tạo nên chính mình. Vì thế, ta mới có một khoa học về sự sống, trong khi thật phi lý khi đề xướng một khoa học về các vật màu đỏ. (Hegel xem Tinh thần và Thượng Đế đều là cụ thể). Hegel cũng chống lại ý tưởng cho rằng những hiện tượng cụ thể và đang phát triển về mặt lịch sử như hình phạt và chế độ quân chủ có thể được nắm bắt trong một định nghĩa đơn giản và duy nhất.

Tuy nhiên, cũng thật khó định nghĩa từ “trừu tượng”; và nhiều cách sử dụng của Hegel về từ này chỉ có thể hiểu được trong văn cảnh mà chúng

xuất hiện: trong bài luận văn ngắn “*Ai tư duy một cách trừu tượng?*”/“*Wer denkt abstrakt?*” (1807), Hegel cho rằng, người ta tư duy một cách trừu tượng “khi nhìn một kẻ giết người không gì khác hơn ngoài sự trừu tượng rằng hẳn ta là một kẻ giết người, còn xóa bỏ hết phần còn lại của tính người trong con người ấy”. Tiền tệ là giá trị trừu tượng hay chỉ diễn đạt giá trị trừu tượng của những hàng hóa khác. Tác phẩm nghệ thuật đầu tiên, chẳng hạn các đền đài Ai Cập hay Hy Lạp, là tác phẩm nghệ thuật trừu tượng, tương phản với các tác phẩm nghệ thuật sinh động, ngày càng tăng cường tính tự giác, rồi mang tính tinh thần của Hy Lạp hậu kỳ. PHÁP QUYỀN trừu tượng - tương phản với LUÂN LÝ và ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC - liên quan đến những quyền hạn của những cá nhân đối với nhau, trước hết là các quyền về SỞ HỮU, hợp đồng và sự không xâm hại lẫn nhau, vốn là đặc điểm của những xã hội được cá thể hóa cao độ - và có tính trừu tượng - như trong Đế quốc La Mã, đồng thời cũng là một yếu tố cơ bản trong xã hội hiện đại. Nhưng, Hegel cũng chống lại việc áp dụng thiếu thận trọng những cái “trừu tượng” như tự do, bình đẳng và bác ái vào cho HIỆN THỰC cụ thể, và tin rằng hiện thực sẽ phá hủy việc áp dụng ấy.

Như thế, quan niệm về cái trừu tượng và cái cụ thể thấm nhuần toàn bộ tư tưởng của Hegel. Nhìn chung, ông cho rằng cái trừu tượng là một yếu tố bản chất: trong Lô-gíc học, ta thoát ly khỏi cái cụ thể khả giác; và những khái niệm, thoát đầu, chứ không phải tối hậu, được xét như là phân biệt với nhau, chứ không phải là một khối bất phân biệt. Trong lịch sử của loài người, của nghệ thuật, của tôn giáo và của triết học, cái trừu tượng và việc tập trung vào cái trừu tượng cũng là một giai đoạn có tính bản chất. Trong xã hội hiện đại, pháp quyền trừu tượng, nguyên tắc trừu tượng, và những cá nhân trừu tượng cũng là một đặc điểm bản chất, song hành với sự phong phú cụ thể của những mối quan hệ nhân thân, luân lý và đạo đức.

Bùi Văn Nam Sơn dịch

Tư biện (sự, tính, cái) và Siêu hình học [Đức: Spekulation, das Spekulative und Metaphysik; Anh: speculation, the speculative and metaphysics]

Spekulation, spekulativ và *spekulieren* (“tư biện”) đến từ chữ tiếng Latinh là *speculatio* (“khám phá ra, thăm dò, ngắm nhìn”) và *speculari* (“khám phá ra, quan sát; nhìn quanh”) và lần lượt xuất phát từ *specere* (“nhìn, quan sát”). (Tiếng La-tinh của từ “tấm gương” là *speculum*, sinh ra từ *Spiegel* trong tiếng Đức, nghĩa là “tấm gương”). *Spekulieren* phát triển thành những nghĩa khác: “trông mong, tin tưởng vào; đoán, phỏng đoán”, vì thế, ở thế kỷ XIX, [có nghĩa là] “dấn mình vào những công việc kinh doanh đầy rủi ro”.

Speculatio được Boethius dùng để dịch chữ *theōria* của Hy Lạp (“ngắm nhìn”). Augustine, các triết gia kinh viện (chẳng hạn như Aquinas) và các nhà huyền học (chẳng hạn như Seuse, Nicholas Cusanus) gắn nó với *speculum*, và, theo St Paul (1 Corinthian.13: 12), cho rằng ta không thể trực tiếp nhìn thấy hay biết Thượng Đế, mà chỉ qua những công trình hay tác động của Ngài, như trong một tấm gương. Do đó tư biện vượt ra ngoài KINH NGHIỆM CẢM TÍNH để đến với cái thần linh hay cái siêu nhiên.

Mang nghĩa xấu từ sự tấn công triết học kinh viện của Luther, cũng như từ sự đối lập với phong trào Khai minh của Herder và Goethe. Đối với Kant “NHẬN THỨC lý thuyết là tư biện, khi nó hướng đến một ĐỐI TƯỢNG, hay đến những khái niệm về một đối tượng, mà ta không thể đạt tới được trong bất kỳ kinh nghiệm nào. Nó tương phản với nhận thức tự nhiên (tức chủ yếu có tính nhân quả), chỉ nhằm đến các đối tượng hay các thuộc tính của các đối tượng có thể được mang lại trong một kinh nghiệm khả hữu” (*PPLTTT*, A 634f, B 662f). Kant liên kết “tư biện” với lý tính tư biện, chuyên bàn, chẳng hạn, về các luận cứ chứng minh sự hiện hữu của Thượng Đế.

Fichte, Schelling và Hegel xem tư tưởng của chính họ là tư biện, không phải vì nó vượt khỏi kinh nghiệm khả hữu theo nghĩa của Kant, mà bởi vì hai lựa chọn được Kant chỉ ra, *Spekulation* siêu việt và nhận thức về tự nhiên, đều không thể tát cạn được hết, mà còn có chỗ cho lựa chọn thứ ba được chính Kant theo đuổi: sự phản tư về bản tính của kinh nghiệm và về các khái niệm liên quan đến nó. Schelling, giống với các nhà huyền học, suốt một thời gian đã xem tư biện là có nhãn quan nhất thể hay trực quan, trong khi Hegel lại xem nó là một tiến trình khái niệm hóa.

Hegel không liên kết *Spekulation* với tấm gương. Ông không đồng tình với quan niệm rằng THƯỢNG ĐẾ (hay bất kỳ cái gì khác) là không thể nắm bắt được đối với nhận thức trực tiếp, mà chỉ có thể được nhận thức bằng hình ảnh; ông đối lập triết học tư biện với triết học PHẢN TƯ; và mặc dù sự phản tư của các mặt ĐỐI LẬP, và của những sự QUY ĐỊNH khác vào trong nhau cũng là *sự tư biện*, nhưng sự phản tư như vậy chỉ là một giai đoạn của Lô-gíc học “tư biện”. Hegel ít nỗ lực để kết nối (các) nghĩa triết học của *Spekulation* với các nghĩa thông thường của nó, nhưng lưu ý rằng ngay một sự “mạo hiểm” về hôn nhân hay thương mại, cũng giống với sự tư biện triết học, ở các điểm sau: (1) vượt qua cái gì hiện diện một cách trực tiếp, và (2) khách quan hóa những gì vốn là chủ quan. Nhưng không có ngụ ý nào về sự mạo hiểm hay sự không chắc chắn trong *Spekulation* triết học của Hegel.

Đặc trưng chủ yếu của *Spekulation* trong sự sử dụng của Hegel là sự hợp nhất những tư tưởng (và sự vật) đối lập, và khác biệt. Do đó, tương phản với GIÁC TÍNH phân tích, sự tư biện có phần gần gũi với trí TƯỞNG TƯỞNG của thi ca và với huyền học, nhưng nó khác với chúng ở chỗ nó mang tính khái niệm và tiền giả định công việc của giác tính. Sự tư biện xung đột với *Dogmatismus* (*thuyết giáo điều*) của siêu hình học trước Kant, chuyên áp dụng một cặp đối lập giữa các vị từ vào cho đối tượng, đòi hỏi rằng, chẳng hạn, thế giới *hoặc là* HỮU HẠN *hoặc là* VÔ HẠN, và không thể đồng thời là cả hai. Ngược lại, tư tưởng tư biện, hợp nhất hai khái niệm

này, và do đó, xem thế giới vừa là hữu hạn vừa là vô hạn (*BKT I*, §32 A). Cái tư biện (hay cái lý tính khẳng định) thực ra là giai đoạn thứ ba trong tư tưởng của Hegel, đối lập với giác tính xác lập những sự phân biệt dứt khoát, và với cái lý tính phủ định hay BIỆN CHỨNG, phá vỡ chúng lần nữa (*BKT I*, §§79 và tiếp). Nhưng vì nó là bước cuối cùng và nổi bật nhất của tư tưởng Hegel (và vì *Spekulation* cũng có một nghĩa rộng hơn), ông thường xem triết học và Lô-gíc học, v.v., của mình là “tư biện”. *Spekulation*, Hegel nhấn mạnh, không đơn thuần là chủ quan: nó VƯỢT BỎ sự đối lập giữa tính chủ quan và tính khách quan, cùng với những sự đối lập khác. Do đó nó liên hệ mật thiết với chủ nghĩa DUY TÂM. Vì cùng lý do, nó không bận tâm đến cái siêu cảm tính tương phản với kinh nghiệm như Kant đã nghĩ.

Trong một số cách sử dụng (chẳng hạn như Kant), *Spekulation* được kết nối với *Metaphysik* (“Siêu hình học”). Một tác phẩm của Aristoteles, liên quan đến “Triết học đệ nhất” hay “Thần học”, được biết đến là *ta meta ta phusika* (tác phẩm sau các tác phẩm về “Vật lý học”/“*Physics*” trong danh mục). Từ này biểu thị những sự vật “vượt ra ngoài *phusika*, tức những vật thuộc về tự nhiên” và được dịch qua tiếng La-tinh thời trung cổ là *metaphysica*. Môn học này bao quát các chủ đề được xem xét trong tác phẩm của Aristoteles: (1) các đặc trưng phổ biến của mọi tồn tại xét như là tồn tại (bản thể học) và (2) các tồn tại vĩnh cửu, bất biến và tách biệt khỏi thế giới của sự biến dịch (THẦN HỌC). Các nhà tư tưởng sau đó, nhất là Wolff và các người theo ông, thêm những chủ đề khác vào lĩnh vực của siêu hình học, chẳng hạn như vũ trụ học thuần lý và tâm lý học thuần lý, mà Aristoteles xem là các bộ phận của vật lý học, vì ông không phân biệt dứt khoát giữa khoa học thường nghiệm và triết học.

Kant tin rằng ông đã loại bỏ được siêu hình học theo nghĩa của Wolff: bản thể học phải được thay thế bằng “Lô-gíc học siêu nghiệm”, không phải là một “phân tích pháp” về những cái tồn tại, mà là “phân tích pháp” về giác tính thuần túy (*PPLTTT*, A 247, B 303). Những lĩnh vực khác của siêu

hình học, đưa ra yêu sách về THƯỢNG ĐẾ, LINH HỒN và thế giới vượt ra khỏi mọi kinh nghiệm khả hữu, bị Kant bác bỏ (hay ít nhất là quy về cho LÒNG TIN luân lý), vì những luận cứ cho những yêu sách như vậy chắc chắn là sai lầm và, trong một số trường hợp, dẫn tới các nghịch lý (antinomies) không thể giải quyết được. Siêu hình học thuộc loại này là sản phẩm của *sự tư biện [đơn thuần]/Spekulation* và là sự sử dụng lý tính một cách tư biện. Nhưng Kant không bác bỏ mọi thứ được xếp dưới tiêu đề “siêu hình học”. Ở A 841-51, B 869-79 của *PPLTTT*, ông đưa ra một bản kết toán về các nghĩa hiện hành của “siêu hình học”, và theo một nghĩa nào đó, ông tự xem mình cũng là một nhà siêu hình học. Do đó, *Metaphysik* xuất hiện trong các tiêu đề của các tác phẩm của ông về đạo đức học và về tự nhiên (*SHHĐL* và *SHHTN*), hàm ý rằng nghiên cứu của ông về chúng là thuần túy hay không thường nghiệm, mang tính nền tảng và có hệ thống. (Trong *Handwörterbuch*, Krug phê phán cách sử dụng “siêu hình học” theo nghĩa đạo đức học của Kant: Krug chỉ xem *Metaphysik* là tương đương với “lý thuyết triết học về nhận thức” mà thôi).

Một bản thảo của Hegel năm 1804-5 ở Jena, ngày nay được đặt tiêu đề *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie/Lô-gíc học, Siêu hình học và Triết học tự nhiên ở Jena*, được phân chia làm ba phần: “Lô-gíc học”, “Siêu hình học” và “Triết học về Tự nhiên”. Trong các tác phẩm về sau, Hegel không quy định một khu vực riêng biệt cho “siêu hình học”, mà đưa chất liệu của siêu hình học vào các bộ môn khác, đặc biệt là Lô-gíc học: Lô-gíc học “trùng khít với siêu hình học, là khoa học về sự vật được nắm bắt bằng TƯ TƯỞNG” (*BKT I*, §24) và “cấu tạo nên siêu hình học đích thực hay triết học tư biện thuần túy” (*KHLLG*, *Lời tựa* cho lần xuất bản 1). Trong *Lời tựa* năm 1812 cho quyển *KHLLG*, ông nhận xét rằng triết học Đức và lương năng thông thường đã câu kết với nhau để tạo ra “một quang cảnh kỳ cục về một DÂN TỘC có văn hóa mà không có siêu hình học - giống như một ngôi đền được trang trí công phu mà không có một vị thần tối linh”. Hegel thường phê phán siêu hình học “cổ truyền” hay “trước đây” (ám chỉ trường phái Wolff), nhưng không phải vì những lý do của Kant, mà

vì “chủ nghĩa giáo điều”, “tính phiến diện” và những sự phân biệt “hoặc là/hoặc là” cứng nhắc giữa những khái niệm vốn lẽ ra liên kết với nhau một cách “biện chứng” hay “tư biện” (*BKT I*, §§26 và tiếp). Sự tương phản gay gắt giữa thế giới cảm tính và thế giới siêu cảm tính là đặc trưng của siêu hình học trước Kant, và cả siêu hình học của chính Kant nữa, một sự đối lập cần phải được vượt qua. Do đó, không giống như Kant, Hegel quy siêu hình học như vậy cho giác tính, chứ không phải cho lý tính. Các khái niệm của nó được tích hợp thành Lô-gíc học, ở đó, chúng phải phục tùng một sự tái thiết mang tính tư biện. Hegel dành thiện cảm nhiều hơn cho siêu hình học cổ đại, đặc biệt là thuyết Plato-mới, hơn là siêu hình học của trường phái Wolff, và nỗ lực tách nó ra khỏi *Schwärmerei*, tức sự mê muội không có lý tính và đầy cảm xúc. (*Schwarm*, “bầy đàn”, và “đi thành bầy”, ban đầu được áp dụng cho loài ong, và sau đó là cho các giáo phái trong phong trào Cải cách. Do đó *Schwärmerei* gần gũi với từ “sự nhiệt tình” được sử dụng, chẳng hạn, bởi Locke).

Ngày nay “siêu hình học” cũng không có nghĩa xác định để chúng ta đưa ra một câu trả lời rõ ràng và nhiều tin tức cho câu hỏi “Hegel có phải là một nhà siêu hình học không?”. Theo nghĩa nào đó, Hegel tự xem mình là một nhà siêu hình học. Nhưng điều này không dẫn đến việc ông quay trở lại, hay ước mơ quay trở lại, với siêu hình học trước Kant. Theo quan niệm của Hegel, một sự quay trở về quá khứ là bất khả: lòng tin ngây thơ trước kia (chẳng hạn, rằng chân lý có thể đạt được bởi tư duy phản tư, *BKT I*, §26) bị làm lung lay bởi sự nghi ngờ, nó chỉ có thể được khôi phục ở cấp độ cao hơn, tinh vi hơn, chứ không ở sự ngây thơ ban đầu. Sự dè dặt của ông đối với giác tính có nghĩa là ông không thể đề cao một nguyên tắc gây thiệt hại cho những nguyên tắc khác, mà phải dành một chỗ thích đáng cho mọi phạm trù quan trọng, và rằng ông không thể định đề hóa một thế giới siêu cảm tính hay một thế giới “bên kia” (*Jenseits*), tách biệt với thế giới cảm tính hay thế giới bên này (*Diesseits*). Như thế, câu trả lời ít gây ngộ nhận nhất là ông vừa là một nhà siêu hình học và một nhà chống siêu hình

học: “Giai đoạn cao nhất và sự chín muồi mà bất kỳ vật nào có thể đạt được cũng là chỗ bắt đầu sự sụp đổ của nó”.

Bùi Văn Nam Sơn dịch

Tự do (sự) [Đức: Freiheit; Anh: freedom]

Freiheit và *frei* là gần tương đương với từ tiếng Anh *freedom* [sự tự do] và *free* [tự do]. Chúng vừa biểu thị sự tự do của Ý CHÍ lẫn sự tự do trong tất cả các nghĩa xã hội và chính trị của nó. Vậy nên, “sự tự do” tương phản với “sự nô lệ”, “sự phụ thuộc”, “sự cưỡng bách”, “sự TẮT YẾU”, v.v. Hegel nỗ lực gắn kết đủ các nghĩa này vào một lý thuyết duy nhất về sự tự do.

Quan niệm cốt lõi về tự do là như sau: điều gì đó, nhất là một cá nhân, là tự do khi, và chỉ khi, là độc lập và tự-quy-định, chứ không phải bị quy định hay phụ thuộc vào điều gì khác ngoài bản thân mình. Nhưng công thức này sinh ra ba câu hỏi:

1. Ranh giới nằm ở đâu giữa điều gì đó và cái khác của nó? Chẳng hạn, (a) Tôi có (b) các tư tưởng nào đó; Tôi có (c) các tri giác, ham muốn và một cơ thể; Tôi ở trong (d) môi trường xã hội và chính trị; và Tôi sống trong (e) thế giới tự nhiên vốn bao quanh và tràn ngập môi trường xã hội của tôi và bản thân tôi. Vậy, ranh giới giữa tôi và cái khác nằm ở đâu giữa một bên là (a), và bên kia là (b), (c), (d) và (e); giữa (a) - (b) với (c) - (d) - (e); giữa (a) - (b) - (c) với (d) - (e); hay giữa (a) - (b) - (c) - (d) với (e)? Điều gì đối với tôi là tự-quy-định, hơn là bị quy định bởi một cái khác, sẽ khác biệt tùy theo ta chọn quan niệm nào trong số các quan niệm ấy.

2. Mỗi quan hệ của việc quy định hay phụ thuộc sẽ được xác định như thế nào? Chẳng hạn, đó là sự quy định nhân quả, là sự cưỡng bách hay giới hạn về thân thể (ví dụ bị tổng giam), những sự đe dọa, sự nô lệ (tức, thuộc

quyền sở hữu của ai đó), là sự chấp nhận tự nguyện quyền uy chính trị, luân lý hay học thuyết của người khác, v.v.?

3. Sự tự do được đảm bảo như thế nào? Có ba khả năng: (i) Mỗi quan hệ của sự quy định hay sự phụ thuộc được cắt đứt, dù vẫn duy trì cả các điều kiện của mỗi quan hệ và của cái khác của chúng: chẳng hạn tôi thôi không quan tâm đến sự giam cầm hay sự nô dịch của mình và tự rút lui vào trong chính mình. (ii) Mỗi quan hệ của sự quy định được chấm dứt bằng sự loại bỏ một trong các mối quan hệ; chẳng hạn: tôi được giải thoát khỏi sự nô lệ hay sự giam cầm, hay, có thể hình dung được, tôi đạt được sự tự do bằng cái CHẾT của chính tôi. (iii) Hai bên thôi hay dường như thôi không còn là cái khác của nhau nữa, bởi bên này hay bên kia, hay cả hai, chiếm lĩnh hay VƯỢT BỎ cái kia: chẳng hạn, người giam giữ tôi và tôi yêu nhau, đến mức chúng tôi không còn hay dường như (không còn) xa lạ với nhau nữa và tôi thôi cảm thấy việc tuân phục ý chí của người giam giữ tôi như là một sự cưỡng chế đối với sự tự do của tôi.

Lý thuyết về sự tự do của Hegel xoay quanh việc trả lời cho những câu hỏi này:

1. Ranh giới giữa bản thân ta và cái khác là không cố định hay thường trực, trong cuộc sống của cá thể hay xuyên suốt LỊCH SỬ. Nội dung của cái tự ngã cũng không cố định hay thường hằng. Ta là gì phụ thuộc vào TỰ-Ý-THỨC của ta. Một quan niệm thoát nhìn có vẻ hợp lý là cho rằng tôi là các tư tưởng, tri giác, ham muốn và cơ thể của tôi (tức: (a) - (b) - (c) nói trên), và rằng tôi là tự do trong chừng mực những điều này và sự theo đuổi chúng của tôi không bị quy định-bởi-cái khác (trong một hay nhiều nghĩa). Thế nhưng, các ham muốn của tôi, theo Hegel, là bị quy định từ bên ngoài, và, nhất là ở tuổi ấu nhi, tôi không dễ kiểm soát chúng. Thật dễ cảm nhận rằng các ham muốn thân xác của ta, và có lẽ cả các tri giác-cảm tính của ta nữa, đều là xa lạ với bản thân ta, và phải định vị bản ngã đích thực của ta trong cái Tôi ((a) bên trên) hay trong các tư tưởng hay lý tính của ta ((b)

bên trên). Theo đó ta sẽ giả định, giống như Plato, các nhà khắc kỷ và các nhà khổ hạnh tôn giáo, rằng sự tự do không cốt ở việc thỏa mãn các ham muốn của ta, cho bằng ở trong việc làm ngơ, kìm nén, kiểm soát hay loại bỏ chúng. Một phiên bản của quan niệm này được Kant tán thành: ta sẽ đạt được sự tự do, thoát khỏi sự xâm hại của (bản tính) tự nhiên bằng sự tuân phục các quy luật LUÂN LÝ vốn được chứng thực và thiết định bởi một mình lý tính. Một quan niệm như vậy cũng hàm ý sự tự do thoát khỏi những cưỡng chế bên ngoài của tự nhiên, xã hội, chính trị, vì chính qua con đường của sự yêu ghét của ta mà các nhân tố ngoại tại như vậy tác động đến ta. (Nhưng Kant, không giống nhiều người đề xuất quan niệm này, hết sức quan tâm đến tự do chính trị).

Hegel có thiện cảm với quan niệm này, nhưng cảm thấy rằng các ham muốn của ta và thế giới bên ngoài không thể dễ dàng bị vứt bỏ, bởi hai lý do: sự đè nén hoàn toàn các ham muốn của ta bởi LÝ TÍNH tự nó là một loại nô dịch, và bởi chỉ riêng lý tính của ta không thôi thì không thể hướng dẫn cho cuộc sống hay hành động. Theo quan điểm của Hegel, các ham muốn của ta, ở người trưởng thành văn minh, không phải là những đòi hỏi thô thiển, hoàn toàn xa lạ với bản thân ta, trái lại, được thấm đẫm với TƯ TƯỞNG, VĂN HÓA (giáo dục) và ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC. Nhưng điều này có nghĩa rằng ranh giới giữa bản thân ta và cái khác sẽ thay đổi, đến mức cái tự ngã bây giờ bao gồm nhiều môi trường xã hội vốn trước đó được giả định là khác với bản thân ta. Hệ hình về một sự mở rộng như vậy của tự ngã nhằm hấp thu xã hội (hay, ngược lại, sự mở rộng của việc bản thân bị xã hội hấp thu), đối với Hegel, chính là đời sống đạo đức của người Hy Lạp. Điều này mang đến sự tự do KHÁCH QUAN, nhưng chưa biết đến sự tự do CHỦ QUAN, tức sự tự do theo đuổi các ham muốn của ta và phản tỉnh một cách thuần lý về các quy điều và các học thuyết truyền thống.

2. Hegel xem xét một số loại hình của sự quy định-bởi-cái khác, và đáp lại chúng theo những cách khác nhau. Chẳng hạn, chế độ nô lệ, hệ hình

của sự không tự do về chính trị-xã hội của ông, chỉ đơn giản đã bị bãi bỏ vì nó xung đột với BẢN CHẤT của con người. Sự quy định nhân quả bởi tự nhiên, nổi bật hơn trong cuộc sống của tuổi ấu nhi và những dân tộc nguyên thủy, dần dần bị tiêu giảm bởi văn hóa. (Hegel bác bỏ thuyết tất định nhân quả theo nhiều cách, đặc biệt trong *HTHTT*, V, và *BKT III*). Kiểm soát xã hội và chính trị không bao giờ có thể bị loại trừ, nhưng, thứ nhất, NHÀ NƯỚC hiện đại cho phép sự tự do chủ quan nhiều hơn nhà nước cổ đại; và, thứ hai, đời sống đạo đức là, và trong triết học thì phải là, sự thể hiện của tính lý tính vốn là cốt lõi của bản thân ta, và do đó không hoàn toàn khác hay xa lạ với bản thân ta.

3. Trong Lô-gíc học, bước chuyển từ tất yếu đến tự do của KHÁI NIỆM diễn ra khi tính tất yếu qua đó điều này quy định điều khác trở nên cực kỳ căng bức đến mức chúng ngưng không còn phân biệt rạch ròi nữa. Sự tự do nội tại hóa, hơn là thủ tiêu sự tất yếu. Bây giờ, tư tưởng của Hegel về một loại hình tự do thường đi theo hành trình sau: nỗ lực cắt đứt mối quan hệ của ta với cái khác đang cưỡng chế ta bằng cách làm ngơ đối với nó (thuyết Khắc kỷ, v.v.) hay bằng thủ tiêu nó (trong nhiều cách thức khác nhau như thuyết HOÀI NGHI, phái Jacobi cách mạng, v.v.) là rất bổ ích về mặt lịch sử, nhưng không thành công. Trái lại, sự tự do là ở trong sự ĐỒNG NHẤT của cái khác với bản thân ta. Sự đồng nhất ấy không nhất thiết là sự đồng nhất chặt chẽ như của nhà nước-thành quốc Hy Lạp, mà là sự đồng nhất được dị biệt hóa của nhà nước hiện đại vốn tiếp thu các yếu tố của những giải pháp đã bị bác bỏ hay VƯỢT BỎ, chẳng hạn như sự PHẢN TƯ phê phán và việc mưu cầu lợi ích riêng tư.

Sự đồng nhất hóa cái khác với bản thân ta bao gồm ba phương diện khác nhau: (1) Con người *làm cho* cái khác trở nên ít xa lạ hơn bằng các hoạt động thực tiễn của mình đối với nó; ta cải tạo xã hội của mình, nuôi dưỡng, vun bồi tự nhiên, v.v. (2) Ta *phát hiện* ra rằng nó không hoàn toàn là cái *khác* thông qua các hoạt động lý thuyết của mình: các nghiên cứu thường nghiệm và triết học về xã hội, tự nhiên, v.v. phát hiện ra rằng chúng

hiện thân cho các tư tưởng phổ biến. (3) Ta làm cho nó trở nên ít xa lạ hơn bằng các hoạt động lý thuyết của mình trên nó: để phát hiện các tư tưởng bao hàm trong xã hội của ta, v.v., ta không chỉ phát hiện, mà còn tăng cường sự tương đồng của nó đối với bản thân ta. Các tiến trình này diễn ra suốt lịch sử, và đối với Hegel, là sự hiện thực hóa của tự do. Vì TỰ-Ý-THỨC cũng cốt ở việc nhìn ra sự tương đồng của cái khác đối với bản thân ta và do đó, là làm phong phú quan niệm của ta về chính mình, nên tự do và TỰ-Ý-THỨC cùng làm cho nhau tiến bộ.

Trần Thị Ngân Hà dịch

Tư duy và Tư tưởng [Đức: Denken und Gedanken; Anh: thinking and thought]

“Tư duy” trong tiếng Đức là *denken*. “Việc tư duy” hay “(hoạt động) tư tưởng” được truyền tải bằng danh từ gốc động từ, *das Denken*. *Gedanke* thường không được hiểu như là một hoạt động, mà là “(một) tư tưởng” như sản phẩm hay nội dung của tư duy. Một *Gedanken* có thể là thực thể tâm lý học (“Các tư tưởng của anh/chị ta lộn xộn”, “Ý tưởng về việc anh/chị ta đến làm tôi phẫn khích”) hoặc một thực thể có tính lô-gíc, ý niệm (“Tư tưởng rằng hiện thực là hợp lý tính có thể an ủi ta”). Quá khứ phân từ của *denken* là *gedacht*. Vậy nên Hegel liên kết nó với từ cùng gốc: *Gedächtnis* (TRÍ NHỚ, đặc biệt là về từ ngữ). *Denken* tham gia vào một vài từ ghép: đặc biệt quan trọng đối với Hegel là *nachdenken* (nghĩa đen là “nghĩ lại”, do đó nghĩa là “phản tỉnh”) và *das Nachdenken* (“sự nghĩ lại, sự phản tỉnh”). Nhưng nó khác với *reflektieren* và *Reflexion* (SỰ PHẢN TƯ), ở chỗ nó có nghĩa nghiêng về “tư duy kỹ càng, tư duy về” về những gì ta bắt gặp lần đầu, bởi, ví dụ TRI GIÁC hay CẢM XÚC, và về việc tạo ra các *tư tưởng* về đối tượng đó (*BKT I*, §2).

Trong triết học, cũng như trong lời nói hàng ngày, “tư duy” có thể bao quát một dãy rộng của hoạt động tinh thần. Leibniz và những người theo ông xem mọi hoạt động tâm lý đều là tư duy, chỉ khác ở mức độ rõ ràng và

sáng sủa của nó. Nhưng Parmenides và Plato, v.v., dứt khoát tách biệt tư duy (*to noein* hay *noēsis*) với các quan năng hay hoạt động khác, đặc biệt là “TƯ KIẾN” (*doxa*) và tri giác. Chống lại trường phái Leibniz, Kant dứt khoát phân biệt tư tưởng với TRỰC QUAN (*Anschauung*), và khẳng định rằng NHẬN THỨC đòi hỏi cả tư duy lẫn trực quan về ĐỐI TƯỢNG. Do đó trong khi ta có thể *tư duy* về những VẬT TỰ THÂN, nhưng không thể *biết* về chúng vì chúng không mang lại trực quan cho KHÁI NIỆM của ta. Kant (giống như Krug) cho rằng ta có thể *suy tưởng* bất cứ điều gì ta thích, miễn là ta không tự mâu thuẫn với chính ta. Do đó LUẬT [loại trừ] MÂU THUẤN có một vị trí đặc biệt trong số các *Denkgesetze* (“các quy luật của tư duy”): một tư tưởng mâu thuẫn thì tuyệt nhiên không phải là tư tưởng. Hegel bác bỏ học thuyết này, và bác bỏ các quy luật của tư duy nói chung, vì ông cho rằng tư tưởng, giống như LÝ TÍNH, trong hoạt động của mình, không thể chấp nhận những GIỚI HẠN áp đặt từ bên ngoài hay cho chính mình, khiến nó không thể vượt qua hay tư duy vượt ra khỏi những giới hạn đó. Việc phát hiện và vượt qua các mâu thuẫn trong tư duy của ta giữ một vai trò thiết yếu trong sự tiến bộ của tư tưởng.

Theo quan điểm của Kant, khi các khái niệm hay phạm trù không được làm đầy bằng các trực quan, chúng đơn thuần là *Gedankenformen* (“các hình thức của tư tưởng”). Nhưng trong những người kế tục ông (ví dụ, Schleiermacher, Reinhold), thuật ngữ phổ biến hơn là *Denkform* (“hình thức-tư tưởng, hình thức của tư duy”), tương phản với *Denkstoff* (“chất liệu của tư tưởng, tư duy”). Các hình thức-tư tưởng thường tương đương với các hình thức của Lô-gíc học hình thức: ví dụ hình thức-tư tưởng: “Mọi S đều là P”, nếu được bổ sung thêm bằng chất liệu-tư tưởng thích hợp, trở thành tư tưởng “Mọi người đều phải chết”. Hegel xem chúng là tương đương với chủ đề của Lô-gíc học, bao hàm cả các phạm trù của Kant lẫn các hình thức của Lô-gíc học hình thức: ví dụ hình thức-tư tưởng về tính nhân quả được bao hàm trong tư tưởng CỤ THỂ về việc một hòn đá làm vỡ kính. Hegel thường sử dụng từ *Denkenbestimmung* (“QUY ĐỊNH-tư duy”), và đôi khi sử dụng *Gedankenbestimmung* (“quy định tư tưởng”), như một từ

gần đồng nghĩa, nhưng với những gợi ý bổ sung của từ *Bestimmung* (“sự quy định”). Ông thường xem một hình thái-tư tưởng hay quy định-tư tưởng là tương đương với một tư tưởng, vì (1) theo quan điểm của ông, một hình thái-tư tưởng không phải đơn giản là HÌNH THỨC của một tư tưởng, mà cũng có thể là NỘI DUNG của tư tưởng ấy và (2) một tư tưởng cụ thể, chẳng hạn tư tưởng về một con ngựa hay về một hòn đá làm vỡ kính, là một BIỂU TƯỢNG [của sự hình dung] (*Vorstellung*), hơn là một tư tưởng theo cách chặt chẽ.

Hegel đôi khi xem một tư tưởng hay một hình thái-tư tưởng là tương đương với một khái niệm. Nhưng, ông thường phân biệt chúng, vì khái niệm thật ra chỉ thuộc về giai đoạn cuối cùng của Lô-gíc học. Nhưng, giống như “khái niệm”, “tư tưởng” và “tư duy” được bao hàm trong một loạt những sự tương phản mà Hegel nỗ lực VƯỢT BỎ. Chúng tương phản với (1) cái Tôi tư duy hay “có” các tư tưởng; (2) các hoạt động tâm lý khác của cái Tôi chẳng hạn như tri giác, tưởng tượng, v.v.; và (3) với đối tượng mà tôi tư duy:

1. Từ Plato và Aristoteles xuống tới Kant, các triết gia liên kết cái Tôi và sự đồng nhất của cái Tôi với tư tưởng, hơn là với, chẳng hạn, tri giác, ham muốn hay hành động, Hegel cũng nhấn mạnh rằng cái Tôi không phải “có” các tư tưởng hay các hình thức-tư tưởng, mà cái Tôi đồng nhất với, hay được cấu tạo bởi chúng. (*BKT I*, §§20, 24A.1). Không kể đến những sự xem xét về (2) bên dưới, ông có hai luận cứ cho điều này: (a) để là một cái Tôi thì phải ý thức được về chính mình như một cái Tôi, và việc ý thức về chính mình như một cái Tôi bao hàm tư tưởng, vì cái Tôi chỉ có thể được tiếp cận bằng con đường tư duy thuần túy: cái Tôi xét như cái Tôi không cung cấp chất liệu cảm tính nào cho tri giác hay sự hình dung cả; (b) tôi không thể giữ khoảng cách một cách nhất quán giữa tôi với các (hình thái) tư tưởng của tôi, khi giả định rằng chúng là một công cụ mà tôi sử dụng (giống như cái búa) hay giả định rằng tôi có thể không có chúng (giống như sự ham muốn), vì tư duy của tôi theo những cách này về các tư tưởng của

tôi và về quan hệ của tôi với chúng bao hàm chính các tư tưởng mà tôi cố giữ khoảng cách với chúng.

2. Hegel chấp nhận học thuyết của Aristoteles rằng cái phân biệt con người với mọi vật thụ tạo khác là năng lực tư duy, và suy diễn (không có giá trị hiệu lực) rằng “mọi thứ khiến con người là con người là bởi vì, và chỉ bởi vì, được tư duy tạo ra” (*BKT I*, §2). Do đó, tư duy không đơn giản chỉ là một hoạt động song hành cùng với các hoạt động khác. Thứ nhất, các hoạt động khác của tôi đều bao hàm tư tưởng. Việc tôi tri giác một con ngựa, hình dung của tôi về con ngựa, xúc cảm về sự hiện diện của Thượng Đế, v.v., đều bao hàm các (hình thái-) tư tưởng về, ví dụ một SỰ VẬT, SỰ SỐNG, hay cái TUYỆT ĐỐI. Hegel khẳng định, không một động vật nào lại có luân lý hay TÔN GIÁO như con người, và sở dĩ như thế là vì, ngay cả khi luân lý hay tôn giáo xuất hiện trong hình thức của, ví dụ. tình cảm đi nữa, chúng nhất thiết bao hàm tư tưởng. Các xúc cảm của tôi, v.v. không được thấm đẫm bởi tư tưởng từ khi sinh ra, nhưng sự phát triển của tôi thành một con người hoàn chỉnh cùng năng lực của tôi để yêu sách rằng các cảm xúc của tôi, v.v. (và cơ thể của tôi) là của riêng tôi đòi hỏi sự hòa trộn của chúng với tư tưởng. Hegel tin rằng điều này trái với học thuyết của Kant khi Kant cho rằng LUÂN LÝ tất yếu bao hàm một sự xung đột giữa LÝ TÍNH và các xu hướng của ta.

Thứ hai, các hoạt động khác của tôi, như tri giác, ham muốn, v.v. là những đối tượng của tư duy của tôi theo một cách thức trong đó tư duy của tôi, ngược lại, không phải là một đối tượng của *chúng*. Tôi có thể nghĩ rằng tôi đang tri giác, rằng các đối tượng của tri giác là những cái CÁ BIỆT, v.v. trong khi tôi không thể tri giác rằng tôi đang tư duy hay rằng tư duy là tư duy về những cái PHỔ BIẾN. Điều này minh họa một nguyên tắc chung: Tư duy là tư duy về, hay, “vượt quá” (*übergreift*) CÁI KHÁC với tư tưởng. Tư duy thuộc loại này, nhất là sự chiết xuất ra các tư tưởng thuần túy vốn mặc nhiên trong các cảm xúc, v.v. tạo nên *tư duy triết học*, tương phản với tư duy trong những hoạt động thường nhật.

3. Tư duy không đơn giản tương phản với các đối tượng của nó. Thứ nhất, nguyên tắc rằng tư duy bao trùm cái khác với tư tưởng cũng áp dụng ở đây. Nếu một vật là cá biệt (tương phản với tính phổ biến của các tư tưởng) hay thậm chí hoàn toàn xa lạ với tư tưởng hoặc không thể suy tưởng được, thì vẫn chính nhờ tư duy mà tôi biết điều này, và “cái cá biệt”, “xa lạ với tư tưởng” và “không thể suy tưởng được” đều diễn đạt những tư tưởng, chứ không phải, chẳng hạn, các tri giác.

Thứ hai, chính tư duy nhận thức rõ BẢN CHẤT của sự vật, chứ không phải tri giác, và chính các tư tưởng tạo nên bản chất, chứ không phải các đặc điểm bên ngoài có thể tri giác của chúng mà ta bắt gặp lúc đầu. Do đó điều này vừa đúng ở cấp độ của các khoa học tự nhiên (ví dụ. điện, được phát hiện bởi *Nachdenken*, là bản chất của sét) vừa đúng ở cấp độ của triết học (ví dụ. khái niệm là bản chất của cái Tôi). Vì thế, các tư tưởng vừa là KHÁCH QUAN vừa là CHỦ QUAN.

Trong chừng mực đó, quan niệm của Hegel về mối quan hệ của tư tưởng với các đối tượng của nó là tương tự với quan niệm của Kant. Cũng như đối với Kant, các tư tưởng mà chúng ta áp dụng vào trực quan cấu thành nên bản chất của những vật được rút ra. Nhưng Hegel khác với Kant ở chỗ ông bác bỏ quan niệm rằng các tư tưởng là do ta áp đặt lên các trực quan vốn vô-tư-tưởng. Các tư tưởng là nằm sẵn trong sự vật một cách độc lập với tư duy của ta về chúng. Chỉ tư tưởng của ta về chòm Đại hùng tinh khiến nó trở thành một nhất thể, nhưng ví dụ. một con ngựa là một nhất thể tự quy định; chứ nó không chỉ được hợp nhất chỉ bởi tư tưởng của ta về nó. (Học thuyết đường như vô hại này giữ vai trò trong thuyết DUY TÂM của Hegel vì ông tin rằng cái TUYỆT ĐỐI là TINH THẦN).

Hegel cũng khác với Kant khi nhấn mạnh rằng ta có thể suy tưởng không chỉ về những gì khác với tư tưởng, mà cả về bản thân tư duy. Đặc biệt, (trong Lô-gíc học), ta có thể suy tưởng về những (hình thái) tư tưởng dựa vào những (hình thái) tư tưởng. Tư duy thuần túy như thế không cần có

những trực quan bên ngoài, và, theo Hegel, dù vậy vẫn không phải là tùy tiện và cấu tạo nên nhận thức. Ông liên kết tư duy như thế với *noēsis noēseōs* (“tư duy của/về tư duy”) mà Aristoteles đã gán cho Thượng Đế và được Plotinus gán cho “trí tuệ đúng thật” (*nous*).

Khi Hegel nói rằng tư tưởng hay tư duy là VÔ HẠN, ông muốn nói vài điều sau: (1) Các (hình thái-) tư tưởng không tách biệt dứt khoát với nhau, và không hạn chế nhau: chúng được đan dệt với nhau bởi lý tính và phép BIỆN CHỨNG. (2) (Các) tư tưởng bao trùm cái khác hơn là tư tưởng. (3) Tư tưởng có thể tư duy về chính nó. (4) Tư tưởng xét như một toàn bộ không có các giới hạn. Ngược lại, các tư tưởng HỮU HẠN là các phân mảnh của tư tưởng và chúng: (a) được xét như tách biệt với các tư tưởng khác; (b) được xét như tách biệt khỏi các sự vật; (c) không thể, hay không được xem như có thể áp dụng vào chính chúng; và/hay (d) có thể áp dụng cho các thực thể hữu hạn hay cho những tư tưởng về những thực thể hữu hạn.

Bùi Văn Nam Sơn dịch

Tự mình, Cho mình, Tự mình và Cho mình [Đức: *an, für und an und für sich*; Anh: *in, for and in and for, itself, himself, etc*]

Đại từ phản thân ngôi thứ ba trong tiếng Đức là *mình* [*sich*]. Nó vừa ở số ít vừa ở số nhiều, bao quát cả ba giống. Theo đó, nó có nghĩa là “tự mình, tự anh ta, tự chị ta, tự nó; tự chúng; lẫn nhau”. Nó có thể là túc từ trực tiếp hoặc túc từ gián tiếp, nhưng không thể là chủ ngữ hoặc ở sở hữu cách. Nó đi cùng với nhiều động từ phản thân của tiếng Đức, và cũng có thể đi sau các giới từ. Chẳng hạn, *cho mình* [*für sich*] (nghĩa đen “cho chính mình”, v.v.) xuất hiện trong những văn cảnh như “Anh ta cần một phòng *cho mình*”, “Cô ta sống *nhờ chính mình*”, và “Điều đó là một vấn đề *tự mình*, tức là, không kể đến những mối liên hệ của nó với các vấn đề khác”. Trong cách sử dụng thông thường, *tự mình* (“*an sich*”, v.v.) thường không

khác mấy với *cho mình*: xét một vấn đề *tự mình* tức cũng phải xét nó mà không kể đến những liên hệ với bất kỳ vấn đề nào khác, và nếu một điều gì là chắc chắn *tự mình*, sự xác tín về nó là TRỰC TIẾP và không phụ thuộc vào bất kỳ điều gì khác. Trong cả hai ngữ cảnh này, *tự mình* và *cho mình* (“an und für sich”) đơn giản là một sự tương đương được nhấn mạnh hơn của *tự mình* mà thôi. Những thành ngữ khác thuộc loại này được Hegel sử dụng là *bên trong mình* [in sich] (“bên trong, vào trong, trong chính mình”, v.v.) và, quan trọng hơn, *ở nơi chính mình* [bei sich] (“(ở nhà, trong nhà) nơi chính mình”, v.v.), xuất hiện trong những văn cảnh như “sống *khép kín*”, nhưng đôi khi tương phản với “*ra khỏi mình*” [“mất tự chủ”] [ausser sich] (do lo buồn, v.v.).

Theo đó, trong tiếng Đức thông thường, một thành ngữ của loại này thường không có cách sử dụng xác định duy nhất, mà có một loạt các cách sử dụng chông chéo lên các thuật ngữ khác. Vào thời Hegel, chỉ một thành ngữ được định hình theo nghĩa triết học là *tự mình*, được Wolff sử dụng cho *kath' hauto* của Aristoteles (“tự mình”), và nghĩa là “(sự vật) xét như là sự vật, một cách TUYỆT ĐỐI, tách rời quan hệ của nó với bất kỳ vật nào khác”; chẳng hạn một con ngựa chạy *tự mình* hay *kath' hauto*, còn người cưỡi nó chỉ chạy theo. *Tự mình* cũng được sử dụng để dịch một trong những thuật ngữ của Plato cho MÔ THỨC hay Ý NIỆM: chẳng hạn, mô thức của cái đẹp là “cái đẹp *tự mình* hay *tự thân*”. Với Kant, VẬT *tự thân* là sự vật thoát ly khỏi quan hệ của nó với NHẬN THỨC của ta và với phương thức nó xuất hiện ra [như là hiện tượng] cho ta: những vật-tự-thân tồn tại “*cho mình*, ở bên ngoài ta (độc lập hay dựa vào chính mình)”. Như vậy, *tự mình* theo nghĩa này không trái nghĩa với *cho mình*, mà trái nghĩa với *ở trong ta* (“in uns”) hay *cho ta* (“für uns”).

Hegel thường sử dụng chữ *mình* trong nghĩa thông thường của chúng, không rút ra sự khác biệt đặc biệt, chẳng hạn, giữa *tự mình* và *cho mình*. Nhưng trong nhiều trường hợp, Hegel sử dụng chúng theo nghĩa đặc biệt, trong đó, *tự mình* trái nghĩa với *cho mình* và với *tự mình* và *cho mình*. Sự

tái lý giải và tái tổ chức của Hegel về những từ này bắt đầu từ cách sử dụng triết học của *tự mình*. Một vật HỮU HẠN có một bản tính nhất định chỉ nhờ vào các mối QUAN HỆ của nó với những vật khác, sự PHỤ ĐỊNH của nó với, và bởi, những sự vật khác. Điều này không chỉ đúng với những vật ở bên trong thế giới, mà còn đúng với vật-tự-thân của Kant, vì nó cũng hữu hạn, khi nó tách rời và khác biệt với nhận thức của ta. Do đó, một vật khi nó là *tự mình*, thì không có tính quy định phơi bày ra bên ngoài: cùng lắm là nó có tính cách ở dạng tiềm năng mà sẽ chỉ được hiện thực hóa nhờ mối quan hệ của nó với những sự vật khác. Chẳng hạn, một đứa trẻ là có lý tính về mặt *tự mình*, nhưng tính lý tính của nó đơn thuần là tiềm năng, chưa hiện thực và chưa “cho một cái khác” hay chưa “ở nơi nó” (*an ihm*). *Tự mình* trong nghĩa này không trái nghĩa với *cho ta*: lý tính của đứa trẻ là cho ta, vì ta có thể thấy tiềm năng có lý tính từ những đặc trưng hiện thực mà nó có. Do đó, Hegel thường dùng cách nói *tự mình hay cho ta* (“*an sich oder für uns*”) để chỉ một điều gì chỉ mới là tiềm năng, chưa được bản thân nó biết đến mà chỉ được ta, là triết gia hay người quan sát bên ngoài, biết đến mà thôi. (Ở đây, ta có thể biết đứa trẻ về mặt *tự mình* mà không theo nghĩa *tự thân* - giống như vật-tự-thân của Kant - vì đứa trẻ không hoàn toàn *tự thân* [*an sich*], mà có một số biểu hiện hiện thực của nó để từ đó ta có thể suy ra những tiềm năng của nó, nhưng sở dĩ như thế là bởi vì đứa trẻ không hoàn toàn cắt đứt mọi quan hệ với những sự vật khác).

Với Hegel, không giống như Kant, *tự mình* không tương đương với *cho mình*: *cho mình* tương phản với *tự mình*. Nhưng, *tồn tại-cho mình* (“*Fürsichsein*”) là một quan niệm phức hợp, phần là vì nó không chỉ tương phản với *tồn-tại-tự-mình* (“*Ansichsein*”) mà còn tương phản với *tồn tại-cho cái khác* (“*Sein-für-Anderes*”). Trong *KHLG*, Hegel nối liền *cho mình* với thành ngữ phổ biến *was für ein* (ví dụ: *Ding ist das*), “*cái đó thuộc loại/kiểu* (ví dụ: *vật gì?*)”, mà theo nghĩa đen là “(vật đó) để làm gì?” và muốn nói rằng để hỏi về loại của một điều gì đó thì phải hỏi nó là gì về mặt *cho mình*. Trong cùng văn cảnh hoặc trong những văn cảnh khác nhau, *tồn tại-cho mình* bao hàm một số ý tưởng sau đây:

1. Một điều gì, ví dụ một người trưởng thành, có thể là, chẳng hạn, một thợ hàn, một thợ may, một người lính hay một thủy thủ. Nhưng việc anh ta là, chẳng hạn, một người thợ may, phụ thuộc vào *những người khác* bằng nhiều cách: nghề thợ may phải được thừa nhận như là một nghề, phải có những nghề khác để tương phản với nó (nếu ai cũng là thợ may thì không ai là thợ may cả), và anh ta phải được thừa nhận như là một thợ may. Như thế, việc anh ta là thợ may bao hàm việc anh ta *tồn tại-cho cái khác*. Nhưng anh ta cũng là người thợ may *tự mình*, không theo nghĩa đơn thuần là tiềm năng như nói ở trên, mà là có những tài năng nội tại nhất định làm cho anh ta thích hợp với vai trò này, và có những đặc điểm công khai nào đó khiến anh ta đúng là thợ may hơn là, ví dụ, thủy thủ. Vậy, tồn tại như là thợ may là một sự tương tác giữa tồn tại *tự mình* và tồn tại-*cho cái khác*. Nhưng, một con người không đơn thuần chỉ là một vai trò nghề nghiệp. Anh ta cũng là một cái Tôi cá nhân, và với tư cách ấy, anh ta có thể giữ khoảng cách với vai trò thợ may của anh ta và suy tưởng về mình như cái Tôi cá nhân. Khi làm như thế, anh ta không còn tồn tại *cho người khác* nữa mà là *cho mình*, vì, tuy TỰ-Ý-THỨC của anh ta có thể tiên giả định sự thừa nhận của những người khác, nhưng cái Tôi thì không phải là một vai trò trong một hệ thống gồm những vai trò tương phản nhau: bất kỳ ai cũng là một cái Tôi. Theo nghĩa ấy, cái Tôi không có tính chất nhất định: sự tồn tại của anh ta chỉ ở sự tồn tại-*cho mình*, theo nghĩa có ý thức về chính mình, và thoát ly hay cô lập với những người khác. Trong Khoa học Lô-gíc, Hegel minh họa sự *tồn tại-cho mình* không chỉ bởi cái Tôi, mà còn bởi “cái một”, tức đơn vị hay nguyên tử khác biệt với các đơn vị hay các nguyên tử khác, không nhờ vào bất kỳ chất nhất định nào mà chỉ nhờ vào sự phân biệt số lượng, vào tồn tại-*cho mình* mang tính độc lập của nó.

2. Ý tưởng rằng *cho mình* là có ý thức về chính mình dẫn đến ý tưởng tiếp theo rằng một thực thể có thể có những đặc điểm *tự mình* nhưng không phải *cho mình*. Một đứa trẻ *tự mình* là có lý tính nhưng không phải *cho mình*, vì nó chưa ý thức được rằng nó có lý tính; một người nô lệ, với tư

cách là con người, thì tự do về phương diện *tự mình*, nhưng có thể chưa tự do về phương diện *cho mình*.

3. Thông thường, nếu một người có một đặc điểm mà bản thân chưa ý thức được về nó, có nghĩa là đặc điểm ấy chưa được phát triển hay chưa được hiện thực hóa hoàn toàn. Sự không có ý thức của một đứa trẻ về lý tính của nó là do chưa phát triển đầy đủ về lý tính của mình; sự không có ý thức của người nô lệ về tự do của mình có thể là do trạng thái nô lệ của anh ta. Do đó, *tự mình* và *cho mình* có nghĩa là “tiềm năng” và “hiện thực”, và có thể được áp dụng cho, ví dụ, sự PHÁT TRIỂN của cái cây, nơi không có vấn đề về có ý thức hay không có ý thức. (Theo nghĩa này, *tự mình* thường tương phản với chữ “ĐƯỢC THIẾT ĐỊNH” (*gesetzt/Anh: posited*) hơn là với *cho mình*). Một cách đặc trưng, một thực thể hiện thực, đã phát triển hoàn toàn đầy đủ, tương phản với hạt mầm hay đứa trẻ, có đủ sự ổn định và khớp nối nội tại để tồn tại “*bởi chính mình*” hay *cho mình*, độc lập đến mức độ nào đó trong các mối quan hệ với các thực thể khác.

4. Trong trường hợp 2, khi một người trở thành *cho mình* những gì anh ta vốn là *tự mình*, anh ta thường nhận ra điều anh ta là *cho mình* là một sự diễn đạt tương xứng của những gì anh ta vốn là *tự mình*. (Mặc dù anh ta có thể cảm thấy rằng điều kiện hiện thực của tình trạng nô lệ hay những khả năng lý luận bị giới hạn - mà theo nghĩa nào đó, các khả năng này cũng là *cho mình* - còn nằm bên ngoài sự tương ứng với tự do *tự mình* hay lý tính *tự mình* của anh ta). Nhưng không phải lúc nào cũng như thế. Anh ta có thể đi tới chỗ là *cho mình*, nhờ vào hình ảnh chính xác về anh ta do người khác tạo ra hay nhờ vào thành quả, công trình của chính anh ta diễn tả đầy đủ về nhân cách của anh ta, nhưng [anh ta có thể vẫn] không nhận ra được chính mình ở trong đó. Một lý do tại sao anh ta không thể nhận ra chính mình là vì: hình ảnh hay công trình như vậy lẽ ra không chỉ cho anh ta thấy những gì là *tự mình*, mà còn hiện thực hóa các tư tưởng, tình cảm và các đặc điểm *nơi mình*, thì bây giờ chỉ mới là tiềm năng hay phôi thai. Chẳng hạn, đó là khi một nghệ sĩ không thường xuyên vạch kế hoạch đầy đủ cho tác phẩm

trong tâm trí của mình trước khi bắt tay thực hiện: tác phẩm nghệ thuật lẽ ra phải biểu lộ, cũng như ngoại tại hóa, các tư tưởng của anh ta, v.v. Hegel khái quát hóa ý tưởng này: một người (hay một nhóm người) có thể tạo ra một công trình hay có một vật thể, cái làm cho anh ta trở thành *cho mình*, nhưng điều này đòi hỏi phải có thêm hoạt động, nhận thức hay thực hành, nếu anh ta muốn tìm thấy chính mình hay tìm thấy cái *tự mình* (*Ansich*) của mình (hay “BẢN CHẤT” của mình) ở trong nó. Nghịch lý là, trong quan niệm về cái Tôi ở trên, cái Tôi như là cái Tôi thường được xem đơn thuần là *tự mình*: tự mình, nó không được phát triển và khó nắm bắt; nó chỉ trở thành *cho mình* trong sản phẩm hay đối tượng của nó.

Mỗi ý niệm [tự mình, cho mình] ở trên dành chỗ cho giai đoạn thứ ba, giai đoạn của *tồn tại-tự mình và-cho mình* (*Anundfürsichsein*), hợp nhất *tự mình* và *cho mình*:

(1) Sự quay trở lại của cái Tôi vào trong bản thân mình để lại thế giới đa tạp bên ngoài không được biến đổi. Người thợ may giữ khoảng cách với vai trò nghề nghiệp của mình để suy tưởng về chính mình như một cái Tôi có thể tiến một bước xa hơn tới việc hòa giải chính mình với nghề nghiệp của mình hoặc tìm kiếm một nghề khác, nơi anh ta được tồn tại như “ở trong nhà nơi chính mình” (*bei sich*).

(2) Người nô lệ và đứa trẻ có thể nỗ lực để đưa hoàn cảnh nô lệ hiện tại hoặc lý tính còn chưa hoàn thiện đến chỗ phù hợp với cái *Tự mình* (*Ansich*) hay cái bản chất của mình.

(3) Aristoteles phân biệt hai cấp độ của tính tiềm năng, cũng như của hiện thực đầy đủ:

(a) Khi đứa trẻ chưa học được một ngôn ngữ thì nó chỉ mới là một người giao tiếp tiềm năng.

(b) Một người biết một ngôn ngữ, nhưng hiện nay không nói được, là một người giao tiếp tiềm năng theo nghĩa cao hơn, và là một người giao tiếp hiện thực trái nghĩa với (a).

(c) Một người hiện nay đang nói được là một người giao tiếp hiện thực hoàn toàn.

Nhưng điều này không thể áp dụng được cho, ví dụ, một cái cây, và Hegel không thường sử dụng nó cho các sơ đồ NHỊP BA [sơ đồ tư biện] của ông. Với Hegel, sự phát triển là sự quay trở lại với cái khởi đầu hay với cái *tự mình*. Cuối cùng cái cây lại tạo ra những hạt giống. Tuổi già đi từ tính thích xung đột của tuổi trẻ trở lại với dạng mang tính từng trải của tính hồn nhiên, thân thiện với thế giới của tuổi ấu thơ.

(4) *Tồn tại-tự mình và-cho mình* (“Anundfürsichsein”) thường được xem là tồn tại như “*trong nhà nơi chính mình*” (“Beisichsein”), hay đi đến với chính mình (“*zu sich*”), trong CÁI KHÁC. Do đó nó là tương tự với tính VÔ HẠN.

Nói chung, Hegel sử dụng chữ *sich* [mình] với nhiều nghĩa mềm dẻo, biến hóa hơn các nghiên cứu về hệ thống của ông thường nghĩ.

Nguyễn Văn Sương dịch

Tự nhiên và Triết học Tự nhiên [Đức: Natur und Naturphilosophie; Anh: Nature and Philosophy of Nature]

Chữ *Natur* [tự nhiên] xuất phát từ chữ La-tinh *natura* và xét đến cùng là từ chữ *nasci* (“được sinh ra, nảy sinh, phát sinh”) vốn có nghĩa gần giống với “nature” trong tiếng Anh. Nó có nghĩa là “những gì sinh ra hay trưởng thành mà không cần sự giúp đỡ bên ngoài; sự sáng tạo hay thế giới”, và, theo nghĩa thứ hai là “BẢN TÍNH, tính chất”, v.v., chẳng hạn như trong “bản tính tự nhiên của con người”. “Tự nhiên” theo cả hai nghĩa thường

tương phản với “văn hóa” và “cái văn hóa”, với “nghệ thuật” và “cái nhân tạo”. “Tự nhiên” theo nghĩa ban đầu là tương phản với “con người” và với những gì chỉ con người mới có, tức “TINH THẦN” và “cái tinh thần”. (Vào cuối thế kỷ XIX, người ta phân biệt *Naturwissenschaften* (“CÁC KHOA HỌC tự nhiên”) với *Geisteswissenschaften* (ban đầu được Mill dịch là “*moral sciences*” [các khoa học tinh thần]).

BKT II được dành để bàn về *Naturphilosophie* (“triết học tự nhiên, triết học về tự nhiên”), phân biệt với “Lô-gíc học” (*BKT I*) và “triết học tinh thần” (*BKT III*). Cụm từ *philosophia naturalis* xuất hiện lần đầu nơi Seneca, nhưng giống như những người cổ đại khác, Seneca không rút ra sự phân biệt giữa “Khoa học” tự nhiên và “triết học” tự nhiên. Chúng vẫn là một trong cụm từ “*natural philosophy*”, mà Newton và những người Anh kế tục ông dùng để gọi Vật lý học và Hóa học. Nhưng vào thế kỷ XVIII, Wolff và những người kế tục ông (kể cả Kant) phân biệt *physica speculativa* (triết học tự nhiên) với *physica empirica* (Khoa học tự nhiên): khoa học tự nhiên xác lập các sự kiện thường nghiệm, trong khi triết học tự nhiên khảo sát các câu hỏi tổng quát về tự nhiên và các khái niệm tổng quát được áp dụng vào nó. (Trong *BKT I* §35 và A., Hegel thảo luận về “vũ trụ học” như là một nhánh của SIÊU HÌNH HỌC của Wolff). Cuốn *SHTN* của Kant xem xét “các nguyên tắc *tiên nghiệm*” của khoa học tự nhiên và các khái niệm tổng quát, như VẬT CHẤT, LỰC và vận động. Nhưng Kant không giới hạn mình vào việc phải khảo sát các tiền giả định của các khoa học tự nhiên: ông còn gắng xác lập một cách *tiên nghiệm* các học thuyết khoa học chẳng hạn như vật chất gồm lực hút và lực đẩy.

Schelling đi xa hơn Kant trên phương diện này. Trong *THTN*, ông lập luận rằng triết học tự nhiên nảy sinh từ các nguyên tắc vốn về bản chất là chắc chắn và có thể không cần đến bất kỳ sự hướng dẫn nào từ các HIỆN TƯỢNG (*Erscheinungen*). Theo quan niệm của Schelling, khác với các khoa học tự nhiên, triết học tự nhiên xem tự nhiên là sống động và sáng tạo. Để diễn đạt điều này, ông lấy lại khái niệm trung đại và khái niệm của

Spinoza là *natura naturans* (tự nhiên sáng tạo), tương phản với *natura naturata* (tự nhiên thụ tạo). Tự nhiên, giống như lĩnh vực của tinh thần, gồm các giai đoạn hay các cấp độ (*Stufen*), mà Schelling gọi là “các sức mạnh” hay các “các tiềm lực” (*Potenzen*), nhưng chúng không nối tiếp nhau trong thời gian. Các giai đoạn của tự nhiên ít nhiều song hành với các giai đoạn của tinh thần, và, ông tin rằng, “tự nhiên chỉ là trí tuệ đã bị biến thành sự cứng nhắc của tồn tại; các phẩm chất của nó là những cảm giác bị phai nhạt đi thành cái tồn tại; các vật thể là những tri giác có thể nói là đã bị giết chết của nó” (*THTN*). Triết học tự nhiên của Schelling có một ảnh hưởng đáng kể lên, chẳng hạn, Oken, Steffens, Schopenhauer và Hegel.

Hegel thường phê phán triết học tự nhiên của Schelling, nhất là việc nó sử dụng các loại suy của trí tưởng tượng, nhưng ông hoàn toàn đồng ý với khẳng định của Schelling rằng tự nhiên là “trí tuệ đã bị hóa thạch” (*versteinerte Intelligenz*) (*BKT I*, §24A; *BKT II*, §247A), và sứ mệnh của bản thân Hegel là giống với sứ mệnh của Schelling cả về mục đích chung lẫn việc thực hiện mục đích ấy. Triết học tự nhiên khác với triết học khoa học: chủ đề chính của triết học tự nhiên là tự nhiên xét như là tự nhiên, chứ không phải các khoa học tự nhiên. Nhưng cả Schelling lẫn Hegel đều không tuyên bố sẽ nghiên cứu tự nhiên một cách độc lập với các khoa học tự nhiên. Yêu sách của hai ông rằng sẽ suy diễn ra tự nhiên, hay các chân lý chung về tự nhiên, *một cách tiên nghiệm*, không có nghĩa là có thể làm được điều đó mà không cần các chất liệu do các nhà khoa học tự nhiên chuẩn bị (*BKT I*, §12).

Mối quan hệ giữa tự nhiên và ý niệm lô-gíc, hay giữa Lô-gíc học và triết học tự nhiên, là một vấn đề gây tranh cãi. Vào cuối cuốn *KHLG*, Ý NIỆM lô-gíc tự do “buông thả chính mình” (*sich... entlasst*) hay bằng một “quyết định” (*Entschluss*) tự do tự quy định chính mình thành ý niệm “BÊN NGOÀI” hay ý niệm “TRỰC QUAN” (*anschauende*, *BKT I*, §244) [tức giới tự nhiên]. Chữ *Entschluss* sinh ra từ động từ (*sich*) *entschliessen*, vốn ban đầu có nghĩa là “(tự) khai mở chính mình” và tiếp đầu ngữ *ent-*,

trong một số sự xuất hiện của nó, nói lên sức mạnh phân ly (So sánh với “de-”, và “un-”). Nhưng trong thời Hegel nó có nghĩa là “quyết tâm, quyết định”, vì thế cách ông dùng chữ này mang âm hưởng nhân hình hay thần học. Sự quá độ này từ Lô-gíc học sang tự nhiên là hoàn toàn khác với những sự chuyển tiếp (chữ *Übergänge* xuất phát từ động từ *übergehen*, nghĩa là “vượt qua”) nối kết các phạm trù ở bên trong Lô-gíc học. Vì thế ý niệm lô-gíc không trực tiếp trở thành SỰ SỐNG, giai đoạn tự nhiên vốn là cái đối ứng rõ rệt nhất với giai đoạn cao nhất của Lô-gíc học, nhưng đã hầu như quay trở lại chỗ khởi đầu của nó và trở thành tồn tại đơn thuần của KHÔNG GIAN. Do đó nó vượt qua các giai đoạn của CƠ HỌC (thời gian và KHÔNG GIAN, vật chất và vận động, cơ học tuyệt đối, tức là hệ thống hành tinh), vật lý học (đi từ ánh sáng đến các tiến trình hóa học), và vật lý học hữu cơ (trái đất như là một thể hữu cơ và sự sống hữu cơ). Mỗi giai đoạn chuyển sang giai đoạn kế tiếp theo cách giống như các phạm trù chuyển hóa sang nhau trong Lô-gíc học. Theo Hegel, tự nhiên không có LỊCH SỬ: các hóa thạch tuy vẫn còn đó nhưng chẳng bao giờ sống động. Tuy vậy, giống như Schelling, ông liên tục tìm kiếm các ý nghĩa tinh thần hay khái niệm trong các hiện tượng, chẳng hạn như ánh sáng và từ tính. Có vài lý do cho điều này:

(1) Phù hợp với toàn bộ thuyết DUY TÂM của Hegel, tự nhiên, dù không phải là sản phẩm của bất kỳ tinh thần *hữu hạn* nào, phải mang theo những dấu hiệu của tinh thần: nó có “trí tuệ”, dù “đã bị hóa thạch”.

(2) Triết học tự nhiên không chỉ nhằm mang lại thông tin về tự nhiên, mà còn phục hồi tinh thần cho nó, tức VƯỢT BỎ tự nhiên hay SỰ THA HÓA của nó khỏi con người (hay sự tha hóa của con người khỏi tự nhiên). Việc khám phá tự nhiên và khái niệm hóa những khám phá ấy một cách thích hợp chỉ là một cách để làm điều này. Cách khác nữa, thỏa đáng hơn, là chỉ ra rằng các sản phẩm và những vận hành của tự nhiên là giống-tinh thần hơn so với những nguyên tử cứng nhắc và các tương tác cơ học của chúng theo cách nhìn của Newton.

(3) Một mục tiêu của triết học tự nhiên là phải chỉ ra (và như thế nào mà), TINH THẦN [cá nhân], cụ thể là tinh thần đang quan sát tự nhiên, lại xuất hiện từ tự nhiên. Điều này không thể làm được nếu tự nhiên chỉ gồm các thực thể và các tiến trình vốn hoàn toàn xa lạ với tinh thần, hay nếu chúng ta khăng khăng khái niệm hóa chúng theo những cách vốn không thể áp dụng được cho bản thân tinh thần. Vì thế vật lý học Newton mặc nhiên định đề hóa một vực thẳm không thể bắc cầu giữa tự nhiên và tinh thần.

Cốt lõi và mục đích của triết học tự nhiên của Hegel là không rõ ràng trên vài phương diện:

1. Chủ đề của nó chỉ đơn giản là tự nhiên xét như là tự nhiên hay tự nhiên được các khoa học tự nhiên xem xét? Toàn bộ cương lĩnh của Hegel cho thấy những câu trả lời xung đột nhau. Tự nhiên xuất hiện từ ý niệm lô-gíc và tự nhiên *đi trước* sự xuất hiện của tinh thần phải là tự nhiên đơn giản xét như là tự nhiên, chưa bị ô nhiễm bởi tư tưởng con người. Mặt khác, có lẽ và ắt là Hegel sẽ không còn tuyên bố ông mô tả tự nhiên xét như là tự nhiên, độc lập với tư tưởng trước đó về nó, cho bằng tuyên bố rằng ông mô tả lịch sử xét như là lịch sử, độc lập với các sử gia trước đó. (Các trường hợp này khác nhau ở chỗ không thể có lịch sử mà không cần đến trước tác lịch sử đương đại, nhưng sự hiện hữu của tự nhiên không tiền giả định sự hiện hữu của khoa học tự nhiên). Hegel xem bản thân mình là đang hoàn thành công việc của các nhà khoa học, tổ chức các kết quả của họ thành một hệ thống thống nhất và đôi khi phê phán tính không thích đáng về mặt khái niệm của họ. (Khác với Kant, Hegel không phải là một nhà khoa học tự nhiên và thường tự giới hạn mình vào việc ủng hộ cho một lý thuyết đương thời, chẳng hạn Kepler bàn về các vận động của hành tinh hay Goethe bàn về ánh sáng, chống lại những lý thuyết khác, chẳng hạn thuyết Newton nói chung).

2. Trong chừng mực nào thì các hiện tượng tự nhiên hay các chân lý về chúng là TẤT YẾU hay *tiên nghiệm*, tương phản với BẤT TẤT? Hegel

thường cho rằng phương pháp của ông là so sánh các HIỆN TƯỢNG (*Erscheinung*) với sự QUY ĐỊNH khái niệm (*Begriffsbestimmung*) (chẳng hạn, *BKT II*, §323A), ngụ ý rằng có một sơ đồ chung tất yếu về tự nhiên, nhưng các chi tiết của sự hiện thực hóa nó là bất tất. Nhưng ông không đưa ra mô tả rõ ràng về việc phải vạch đường ranh giữa khung khái niệm và các chi tiết thường nghiệm ấy ở đâu (và tại sao).

3. Như đã đề cập ở trên, triết học tự nhiên là bộ phận của một tiến trình tổng thể của việc vượt bỏ hay vượt qua tự nhiên. Hegel ít quan tâm đến tự nhiên hơn Schelling, và có khuynh hướng xem tinh thần là xung đột với tự nhiên, hơn là một sự phát triển nhẹ nhàng từ tinh thần: ông đồng ý với Hobbes, chống lại Rousseau, rằng trạng thái tự nhiên là một “cuộc chiến của tất cả chống lại tất cả”, mà nền văn minh cần phải vượt qua, và ông xem tiến trình này được phản ánh trong các thần thoại Hy Lạp, chẳng hạn như cuộc chiến của các thần chống lại các Titan. Nhưng việc chiến thắng tự nhiên ấy chứa đựng một số hướng đi khác biệt mà ông không đi biệt hóa hay nối kết một cách rõ ràng: (a) Có một nghĩa trong đó tự nhiên tự vượt qua chính mình, ít nhất là trong chừng mực không có sự trợ giúp của chúng ta, nó vẫn đi từ cấp độ không gian đơn thuần đến cấp độ sống và CHẾT của động vật, tức là bản thân viên gạch nền của tinh thần. (b) Khoa học và triết học tự nhiên khám phá ra rằng, ngay từ đầu, tự nhiên đã ít xa lạ hơn chúng ta tưởng, khi họ thấy rằng nó chứa các hiện tượng giống-tinh thần chẳng hạn như ánh sáng, cũng như các nguyên tử và động đất. (c) Theo quan niệm của Hegel, TƯ DUY về điều gì đó *ipso facto* (tự bản thân sự việc) là đã biến đổi nó rồi: vậy nên các khám phá của chúng ta về tự nhiên và việc khái niệm hóa về tự nhiên không những cho thấy rằng tự nhiên không hoàn toàn xa lạ, mà còn làm cho nó trở nên ít xa lạ hơn. (Khoa học và triết học khai mở CHÂN LÝ của tự nhiên theo nghĩa của Hegel, cũng như theo nghĩa thông thường). (d) Các hoạt động thực hành khiến tự nhiên trở nên ít xa lạ hơn bằng cách, chẳng hạn, biến nó thành các công viên, và bằng cách sản xuất ra các đồ tạc tác và các nhóm xã hội bảo vệ ta trước sự khắc nghiệt của tự nhiên hoang dã.

**Tương quan [Đức: Relation/Beziehung/Verhältnis/
Zusammenhang; Anh: relation]**

Tiếng Đức có khá nhiều từ biểu thị “relation(ship)” trong tiếng Anh:

1. Động từ *beziehen*, giống như động từ gốc của nó là *ziehen* (“kéo, dẫn”...) có một dãy nghĩa rộng. Nó cũng có nghĩa là “áp dụng, liên hệ điều này với điều khác (ví dụ: áp dụng một nhận định cho trường hợp khác)”. Từ thế kỷ XVII, động từ phản thân *sich beziehen* được dùng để chỉ “viện dẫn pháp lý cho”, rồi “quy chiếu như là bằng chứng”, và, do đó, là “có quan hệ”, “hướng đến”. Danh từ *Beziehung* được rút ra từ đó vào thế kỷ XVII, là từ chung nhất cho mối quan hệ hay sự nối kết giữa các sự vật hay con người. *Beziehungen* (Anh: relation(ship)) giữa con người với nhau trở nên lạnh lẽo hơn, ít thân mật hơn và bề ngoài hơn so với *Verhältnis* giữa họ. (Quan hệ theo huyết thống hay hôn nhân là *Verwandtschaft*, “thân tộc”, từ chữ *verwandt*, “bà con, thân thuộc”, và cũng được dùng theo nghĩa ẩn dụ cho, ví dụ, các từ “cùng gốc” và “ái lực” trong hóa học). Trong *PPLTTT*, Kant dùng *sich beziehen* và *Beziehung* cho sự tương quan giữa thực thể tâm trí, nhất là giữa trực quan hay khái niệm với một đối tượng, hơn là sự quan hệ giữa các sự vật. Vì thế, chúng gần với “quy chiếu” và “sự quy chiếu” (Anh: “refer” và “reference”). Nhưng, trong các triết gia khác đương thời (ví dụ: Krug), *Beziehung* không phân biệt rạch ròi với *Verhältnis*, và được dùng cho bất kỳ mối quan hệ nào giữa các sự vật.

2. Động từ *verhalten*, từ *halten* (giữ lại, nắm lấy, v.v.) có nghĩa “giữ lại, nắm lấy, đè nén”, nhưng động từ phản thân *sich verhalten* là “hành xử”, với *Verhalten* là “hành xử, hành vi”. Nhưng, *Verhältnis* trong thế kỷ XVII có nghĩa: (a) một tỷ lệ, chẳng hạn, giữa hai con số hay hai biến số; (b) một tương quan (đối ứng) giữa hai vật có sự nối kết khá chặt chẽ, và ở trong một tỷ lệ nào đó với nhau, chẳng hạn, tương quan giữa thể xác và linh hồn hay giữa nguyên nhân và kết quả; (c) một quan hệ mật thiết, thân tình giữa

con người với nhau; (d) ở dạng số nhiều, *Verhältnisse*, có nghĩa “những điều kiện, hoàn cảnh, tình thế”, chứ không theo nghĩa (a), (b), (c). Kant dùng *Verhältnis* cho (i) các tương quan giữa các thực thể tâm trí hay lô-gíc, như quan hệ thể hiện bởi các “khái niệm phản tư”; và (ii) các tương quan giữa sự vật hay sự kiện, ví dụ: nguyên nhân và kết quả của nó.

3. *Relation*, vay mượn từ tiếng La-tinh vào khoảng năm 1300, lúc đầu có nghĩa “báo cáo, tường trình, khảo cứu”, rồi có nghĩa “tương quan” vào thế kỷ XVI. Trong Lô-gíc học, nó cũng là “tương quan” của một phán đoán, ví dụ, phán đoán nhất quyết, giả thiết hay phân đôi. Kant giải thích cách dùng này bằng cách quy chiếu đến “các mối tương quan [*Verhältnisse*] của... (a) thuộc tính/vị ngữ với chủ thể/chủ ngữ; (b) của cơ sở và hệ quả, (c) của nhận thức bị phân chia và mọi bộ phận của sự phân chia với nhau” (*PPLTTT* A73, B98). Các “phạm trù của sự tương quan” được rút ra từ các loại hình này của phán đoán (bản thể và tùy thể, nguyên nhân và kết quả, và sự tương tác) cũng sẽ tái xuất hiện nơi Hegel trong *KHLG* dưới tiêu đề của “Tương quan/Quan hệ tuyệt đối” [*absolutes Verhältnis*].

4. *Zusammenhang* (“sự nhất quán, sự nối kết (với nhau), văn cảnh chung”), từ động từ *zusammenhangen* (“treo chung với nhau”, v.v.), biểu thị sự nối kết qua lại giữa các tư tưởng hay ý niệm có tính lô-gíc, và mối tương quan qua lại chặt chẽ của sự vật, nhưng không biểu thị các mối tương quan giữa con người với nhau. Khác với 1, 2, và 3, nó không phải là một thuật ngữ trong Lô-gíc học để chỉ quan hệ/tương quan, trái lại, có thể dùng, ví dụ, cho tương quan giữa linh hồn và thể xác.

5. Hegel dùng nhiều từ khác để chỉ quan hệ nói chung và các quan hệ riêng biệt, nhất là động từ *zusammenschliessen* (“gắn chặt với nhau”), được ông liên hệ với *Schluss*, *schliessen* (“suy luận”) và *Einheit* (“nhất thể, sự thống nhất”), nhất là để diễn tả “nhất thể/sự thống nhất phủ định”, là nơi sự thống nhất của hai sự vật là ở chỗ cái này được cấu tạo bằng việc nó không phải là cái kia.

Hegel dùng các thuật ngữ này như sau:

1. *Beziehung* và *sich beziehen* là hai từ tổng quát nhất cho “tương quan” và “có liên hệ với”. Bất kỳ *Verhältnis* nào cũng là một *Beziehung*, nhưng không phải bất kỳ *Beziehung* nào cũng là một *Verhältnis*. Khác với *Verhältnis*, *Beziehung* không đòi hỏi hai hạn từ tách biệt nhau: trái lại, một thực thể có thể liên hệ với chính nó. Hegel tìm thấy sự đáng nghi vấn trong những tương quan phản tư (ví dụ: sự *tự-ĐỒNG-NHẤT*, *TỰ-Ý-THỨC*...). Theo ông, quan niệm đúng đắn về vấn đề này là: chúng bao hàm một sự “tha hóa” của thực thể, khi thực thể đi ra khỏi chính mình thành cái gì khác, và rồi quay trở lại với chính mình, có mối liên hệ *chủ động* giữa mình với chính mình. Vì thế, *sich beziehen auf* (*sich*, v.v.) được dùng, và không chỉ có nghĩa là “có hay được liên hệ với (chính mình, v.v.), mà là [chủ động] “liên hệ, nối kết mình với (chính mình, v.v.)”. Trong chừng mực cái gì liên hệ với chính mình, nó là tương đối độc lập và không có quan hệ với những sự vật khác. (Nhưng, với Hegel, ngay cả việc không có liên hệ cũng là một loại hình của sự tương quan). Ông cũng bối rối trước những loại tương quan “dửng dưng” (*gleichgültig*/Anh: “indifferent”), là cái không tạo nên sự khác biệt nào với các hạn từ có liên quan, chẳng hạn sự giống nhau và sự khác biệt (ví dụ: việc tôi có cùng chiều cao với một người mà tôi chưa từng gặp mặt). Những tương quan như thế đòi phải có một “sự so sánh (*Vergleichung*) bên ngoài” hay “sự phản tư” của một phía thứ ba. Trái lại, trong các mối tương quan đích thực, các hạn từ *chủ động* liên hệ với nhau. Tương quan hay việc liên hệ có thể là phủ định/tiêu cực (ví dụ: việc đẩy nhau của các đơn vị hay các nguyên tử) nhưng cũng có thể là khẳng định/tích cực (ví dụ: việc hút nhau). (*BKT I* §97).

2. Hegel dùng từ *Verhältnis* trong toàn bộ dãy nghĩa của nó, và thường dùng động từ *sich verhalten (zu)* cho “tự-quan-hệ với”, “được quan hệ với”. Dưới tiêu đề của “Lượng”, *KHLG* thảo luận về *quantitative Verhältnis* (“tương quan hay tỷ lệ về lượng”), mà ba giai đoạn của nó là: tỷ lệ trực tiếp, tỷ lệ đảo ngược và tỷ lệ của các lực (ví dụ: $x = y^2$). Là mối tương quan

(đối ứng) [Anh: (cor)relation], một *Verhältnis* luôn có hai hạn từ độc lập với nhau ở mức độ nào đó. Trong *KHLG*, ông phân biệt “tương quan/ quan hệ bản chất (*wesentlich*)” với “tương quan/ quan hệ tuyệt đối”. Các hạn từ của một tương quan bản chất, dù nối kết với nhau, cũng tương đối độc lập với nhau. Vì thế, tương quan bản chất đầu tiên là tương quan giữa toàn bộ và các bộ phận, là nơi cái toàn bộ được quan niệm như là sự hỗn hợp cơ giới, máy móc của các bộ phận có đời sống riêng của chúng. Tương quan của một lực (*Kraft*) với sự biểu hiện ra bên ngoài hay sự ngoại tại hóa của nó (*Äusserung*) thì mật thiết hơn và năng động hơn, vì mỗi hạn từ có xu hướng chuyển sang hạn từ kia. Càng mật thiết hơn nữa là tương quan (đối ứng) giữa cái bên trong và cái bên ngoài. Còn trong tương quan (đối ứng) tuyệt đối (cái trực tiếp đi trước và, do đó, bao hàm nó là sự tất yếu tuyệt đối), thì các hạn từ phụ thuộc lẫn nhau một cách chặt chẽ đến mức chúng được xem như là kết quả của sự phân đôi, rẽ nhánh của một thực thể duy nhất và cần phải có sự phản tư bên ngoài của phía thứ ba mới có thể phân biệt chúng được. Do đó, tương quan giữa bản thể với tùy thể của nó là “tương quan tuyệt đối”, vì nó thực sự là sự đồng nhất: mỗi hạn từ của mỗi tương quan là một “tính toàn thể” (*Totalität*/Anh: totality), tức, bản thân là toàn bộ mỗi tương quan; mỗi hạn từ “ánh hiện” hay “xuất hiện” (*scheinen*) theo cách mà mỗi cái, giống như ánh sáng, không là gì khác hơn ngoài việc chiếu sáng, không có một vật hay một cơ chất nào nằm bên dưới mà còn sót lại. (Trong *KHLG*, khi bàn về cái tuyệt đối, rất giống với khi bàn về bản thể, Hegel nói về sự *Auslegung* tuyệt đối, tức “sự phơi bày, triển khai, diễn giải” về chính mình). Tính nhân quả và sự tương tác cũng là những tương quan/ quan hệ tuyệt đối. Một tương quan/ quan hệ tuyệt đối hầu như quá mật thiết đến độ không còn là mối tương quan nữa. (Tính từ *relativ* / “tương đối”, “tương quan” thường *tương phản* với *absolut* / “tuyệt đối”, “không tương quan”).

Ở nơi khác, *Verhältnis* được dùng cho các sự đối ứng chặt chẽ, chẳng hạn, sự tương quan về tôn giáo giữa tinh thần hữu hạn với Thượng Đế, trong *THTG*. Điều này được quan niệm như là kết quả của sự phân đôi

nguyên thủy của Thượng Đế, rồi sau cùng được điều chỉnh trong việc thờ phượng (*Kultus*); như thế, cả hai hạn từ của mỗi tương quan và bản thân mỗi tương quan, đều là các giai đoạn của Thượng Đế. Nó cũng được dùng để chỉ mỗi tương quan, ví dụ, của tôn giáo với nhà nước, hay giữa nghệ thuật với tôn giáo và triết học, và cũng cho các mối quan hệ tương đối hời hợt như mỗi quan hệ của sự “sử dụng”, ví dụ: tôn giáo được xem như là “*hữu ích*” cho sự ổn định chính trị.

3. *DBTH* nói về *Relation* (“tương quan”) của các phán đoán, và về các suy luận của *Relation*, nhưng thuật ngữ này không thông dụng ở những nơi khác, và *KHLG* nói về phán đoán và suy luận của “sự tất yếu” để thay thế cho nó.

4. *Zusammenhang* là tương quan giữa, hay mối quan hệ của, hai hay nhiều đơn vị với nhau. Nhất là *innerer* (“*nội tại, bên trong*”) *Zusammenhang*, chặt chẽ hơn so với *Verhältnis*: chẳng hạn, nếu ta xem nghệ thuật hay tôn giáo chỉ có *Verhältnis* đơn thuần về sự hữu dụng, ví dụ. cho đời sống chính trị, ta tước bỏ chúng khỏi *Zusammenhang* nội tại, “bản chất” hay “thực chất” với các hiện tượng mang tính tinh thần khác. Nhưng, một *Verhältnis* cũng có thể là “thực chất” (Anh: “substantial”), v.v.; và bấy giờ, nó cũng mật thiết giống như một *Zusammenhang*. Đôi khi, *Zusammenhang* được dùng như từ tổng quát để chỉ, chẳng hạn, các loại hình khác nhau của mỗi tương quan giữa hai tính quy định trong Lô-gíc học, hay cho các mối tương quan như tính nhân quả, điều kiện hóa, v.v. Ở đây, *Verhältnis* ắt không thích hợp về mặt thuật ngữ.

Có ba điểm đáng chú ý:

(1) Hegel đã chọn lựa các từ một cách cẩn trọng: thường có sự khác biệt giữa các từ “tương quan” được ông dùng. Nhưng, các từ cũng thường khác nhau về sức mạnh trong các văn cảnh khác nhau, và kháng cự lại việc dùng một từ tiếng Anh duy nhất để dịch.

(2) Theo Hegel, tất cả đều bao hàm trong các mối tương quan, và bản tính bên trong của sự vật phụ thuộc về các mối tương quan này, ngay cả khi các mối tương quan (nhất là trong trường hợp đối với Thượng Đế) vốn nội tại (immanent) ở trong bản thân sự vật. Những sự mâu thuẫn phát sinh, một phần, từ sự phân ly giữa khái niệm và sự vật ra khỏi các mối tương quan của chúng.

(3) Điểm trung tâm trong thuyết duy tâm của Hegel là ông nhập làm một các mối tương quan giữa các sự vật với các mối tương quan giữa các khái niệm được áp dụng cho chúng (và theo ông, là “nội tại”/“immanent” trong sự vật). Vì thế, ví dụ, tương quan giữa nguyên nhân và kết quả của nó không được phân biệt tách bạch với mối tương quan giữa khái niệm về nguyên nhân và khái niệm về kết quả.

Cù Ngọc Phương dịch

**Tương tác (tính, sự) [Đức: Wechselwirkung; Anh: reciprocity] →
Xem: Nhân quả và Tương tác (tính, sự) [Đức: Kausalität und Wechselwirkung; Anh: causality and reciprocity]**

Tuyệt đối (tính, cái) [Đức: absolut, Absolute (das); Anh: absolute]

Absolut, trong tiếng Đức, là một tính từ hoặc trạng từ được sử dụng tương tự như chữ “absolute(ly)” trong tiếng Anh, bắt nguồn từ chữ La-tinh *absolutus* (rời khỏi, tách khỏi, hoàn toàn), và là quá khứ phân từ của động từ *absolvere* (tháo rời, tách rời, hoàn chỉnh), vì thế có nghĩa: “không phụ thuộc vào, không bị điều kiện hóa, không liên quan hay bị giới ước bởi bất cứ cái gì khác; tự mãn tự túc, hoàn hảo, hoàn chỉnh”. Xuất hiện đầu tiên như là danh từ nơi Nicholas Cusa (Nicholas von Kues). Trong *De docta ignorantia (Về sự ngu dốt thông thái, 1440)*, Nicholas Cusa đã sử dụng từ *absolutum* để biểu thị Thượng Đế, như là Hữu thể không bị điều kiện hóa,

không bị giới hạn hay không thể so sánh với bất kỳ hữu thể nào khác; và các triết gia Đức sau Kant cũng thường dùng từ *das Absolute* (cái Tuyệt đối) để chỉ thực tại tối cao, vô điều kiện. Thực tại này có thể, nhưng không nhất thiết phải có những đặc điểm mà theo truyền thống vốn gắn liền với Thượng Đế (tính ngôi vị, v.v.). Nghiên cứu về “cái tuyệt đối” được Hegel quan tâm nhiều nhất là nghiên cứu của Schelling. Schelling, dù là môn đồ rất sớm của thuyết Duy tâm của Fichte, nhưng ông đã sớm từ bỏ để theo quan niệm cho rằng cái tuyệt đối là một sự “ĐỒNG NHẤT” trung tính, làm nền tảng cho cả “CHỦ THỂ” (hay tinh thần) lẫn “KHÁCH THỂ” (hay tự nhiên), - một quan niệm được thừa hưởng từ Spinoza hơn là từ Kant và Fichte.

Câu trả lời của Hegel cho Schelling (và Spinoza) là ông không phủ nhận rằng cái tuyệt đối hiện hữu: ông đồng tình rằng có một cái tuyệt đối, bởi ông tin rằng không phải tất cả mọi sự đều phụ thuộc vào một cái khác, và cũng bởi đức tin của ông vào Thượng Đế, tuy nhiên, theo quan niệm của ông, “cái tuyệt đối” là một thuật ngữ triết học, phải được tước bỏ hết mọi tiền-giả-định có tính nhân hình. Vấn đề đặt ra là: cái tuyệt đối (hay Thượng Đế, về mặt nội dung) là gì? Bao lâu chưa trả lời được câu hỏi này, thì yêu sách về sự tồn tại của cái tuyệt đối là trống rỗng. Trong *Lời tựa* cho quyển *HTHTT*, Hegel mô tả cái tuyệt đối của Schelling như là “đêm tối trong đó mọi con bò đều là bò đen cả”. Quan điểm riêng của Hegel là: một lý thuyết về cái tuyệt đối phải định đề hóa ba loại thực thể: (1) cái tuyệt đối; (2) thế giới hiện tượng (đất đá, cây cối, thú vật, v.v.); và (3) tri thức của con người về (1) và (2) và, về mối quan hệ giữa chúng với nhau. Tuy nhiên, sơ đồ này lại gợi ra nhiều sự phê phán từ Hegel:

1. Cả Spinoza lẫn Schelling đều không mang lại một nghiên cứu thỏa đáng về việc làm thế nào và tại sao cái tuyệt đối lại sản sinh ra thế giới hiện tượng. Họ mặc nhiên cầu viện đến một người quan sát đứng bên ngoài, nhìn cái tuyệt đối xuất hiện trong nhiều dáng vẻ khác nhau; nhà quan sát ấy được xét một cách không nhất quán, vừa như là kẻ chịu trách nhiệm đối với

sự tự-biểu-hiện của cái tuyệt đối, vừa chỉ đơn thuần như là một trong những biểu hiện của cái tuyệt đối.

2. Cái tuyệt đối đơn độc, tức (1), không thể là cái tuyệt đối được, nếu nó không tự-biểu-hiện ra trong hình thức của (2) và (3). Chỉ có sự biểu hiện của cái tuyệt đối mới làm cho cái tuyệt đối là cái tuyệt đối (cũng giống như chỉ có sự phát triển, *ceteris paribus* [La-tinh: trong khi những điều khác không thay đổi], của con nòng nọc thành con ếch mới cho phép ta phân loại nó như là con nòng nọc). Như thế, cái tuyệt đối, tức (1), phụ thuộc vào những sự biểu hiện của nó, không khác gì những sự biểu hiện này phụ thuộc vào cái tuyệt đối. Vì thế, cái (1) đơn độc, bởi nó phụ thuộc vào (2) và (3), không phải là cái tuyệt đối; trái lại, cái tuyệt đối là (1), (2) và (3) cùng với nhau.

3. Bản tính đúng thật của một thực thể là ở trạng thái đã phát triển đầy đủ của nó chứ không phải ở trạng thái bào thai (con ếch chứ không phải con nòng nọc): vì thế, cái tuyệt đối đúng thật chính là cái (1) đã được phát triển thành (2) và (3) hơn là cái (1) đơn độc.

4. Cái tuyệt đối, tức cái (1), về mặt nhận thức, không phải là tuyệt đối hay vô điều kiện: nhận thức của ta về nó không phải là trực tiếp và vô điều kiện (như trong học thuyết của Schelling về “TRƯỚC QUAN trí tuệ”); ngược lại, đó là một tiến trình lâu dài của việc nghiên cứu, đối với cá nhân cũng như đối với nhân loại xét như một cái toàn bộ. Cái tuyệt đối không thể mãi mãi là đơn giản và tĩnh tại, mà phải phản ánh sự phát triển của nhận thức của ta về nó, tức cái (3), bởi lẽ nhận thức này (3) không tách rời với cái tuyệt đối, mà chính là giai đoạn cao nhất của nó.

5. Cái tuyệt đối trong nghĩa nguyên thủy của nó, tức cái (1), là thừa thãi: một mệnh đề, chẳng hạn: “cái tuyệt đối là (một/cái) bản thể” (khác với mệnh đề: “ông chủ đang nóng giận”), không có một chủ ngữ có thể nhận thức được mà lại tách rời với khái niệm được ta áp dụng vào cho nó. Vì thế, ta có thể xóa bỏ nó hoàn toàn và chỉ tập trung vào những khái niệm như là

“bản thể”, tức những khái niệm được ta áp dụng vào cho thế giới hiện tượng, tức (2), và vào cho bản thân ta, tức (3), và đó chính là những khái niệm cấu tạo nên BẢN CHẤT của những lĩnh vực này, bởi cả ta lẫn thế giới hiện tượng đều không thể hiện hữu, trừ khi những khái niệm như thế được áp dụng vào cho chúng. Hegel kết luận rằng: cái tuyệt đối không phải là cái gì nằm bên dưới thế giới hiện tượng, trái lại, chính là hệ thống khái niệm được khắc ghi vào trong nó. Vì lẽ hệ thống khái niệm này không phải là tĩnh tại, mà phát triển và tự biểu hiện vừa ở những cấp độ ngày càng cao hơn của tự nhiên, vừa ở trong sự tiến lên của tri thức con người thông qua quá trình lịch sử, nên cái tuyệt đối là không tĩnh tại, mà luôn phát triển, và đạt được cấp độ tối hậu trong triết học của chính Hegel.

6. Cái tuyệt đối không đơn thuần là trực tiếp hay vô điều kiện, trái lại, có những điều kiện và những sự trung giới, nhưng đã được cái tuyệt đối vượt bỏ và chuyển thành tính trực tiếp. Chẳng hạn, triết học, giai đoạn cao nhất của cái tuyệt đối, và bản thân là “tri thức tuyệt đối”, lại phụ thuộc vào một môi trường tự nhiên và văn hóa nhất định, nhưng nó giải phóng mình khỏi môi trường này bằng cách, chẳng hạn, nghi ngờ sự hiện hữu của môi trường này, và tập trung vào những khái niệm thuần túy, không-thường-nghiệm, hay bằng cách khái niệm hóa môi trường ấy. Tương tự như thế, con người nói chung vượt bỏ môi trường tự nhiên mà mình bị lệ thuộc bằng những hoạt động nhận thức và thực hành (“TINH THẦN”). Vừa vì lý do đó, vừa vì lẽ hệ thống khái niệm - là cái mang lại cấu trúc cho tự nhiên và lịch sử - tạo nên cái cốt lõi của TINH THẦN con người, do đó cái tuyệt đối là tinh thần.

Hegel cũng dùng từ “tuyệt đối” như là một tính từ. Đỉnh cao của HTHTT là “TRI THỨC tuyệt đối” - tương phản với sự sống và ý niệm về nhận thức; và cao điểm của toàn bộ HỆ THỐNG, trong BKT III, là “Tinh thần tuyệt đối” - tương phản với tinh thần chủ quan và tinh thần khách quan. KHLG cũng bàn về “sự DỊ BIỆT tuyệt đối” - tương phản với sự khác nhau và sự ĐỐI LẬP; bàn về “CƠ SỞ tuyệt đối” - tương phản với cơ sở

nhất định và điều kiện; bàn về cái “vô điều kiện tuyệt đối” - tương phản với cái vô điều kiện tương đối; bàn về “TUƠNG QUAN tuyệt đối” - tương phản với tương quan bản chất, cái tuyệt đối và hiện thực; và bàn về “sự TẮT YẾU tuyệt đối” - tương phản với sự tất yếu hình thức và tương đối.

Thông thường, hạng mục nào được xem là tuyệt đối luôn đến ở chặng cuối của một chuỗi những hạng mục: tinh thần tuyệt đối đến sau, và trong một nghĩa nào đó, là cao hơn tinh thần chủ quan và tinh thần khách quan. Nhưng không phải lúc nào cũng thế: sự dị biệt tuyệt đối lại đến trước sự khác nhau và sự đối lập, cũng như cơ sở tuyệt đối lại đến trước cơ sở nhất định và điều kiện - điều này cho thấy cái được gọi là “tuyệt đối” trong một nghĩa nào đó, lại thấp hơn những gì đến sau nó. Sự khác biệt này tương ứng với sự khác biệt giữa hai nghĩa của từ “tuyệt đối”: một mặt, là “tuyệt đối”, nghĩa là loại trừ sự trung giới và các điều kiện, trong khi, theo nghĩa khác, là đã vượt bỏ được sự trung giới và các điều kiện. Một đứa bé chưa được đi học là “tuyệt đối” theo nghĩa thứ nhất, trong khi một người lớn có học là “tuyệt đối” theo nghĩa thứ hai, vì đã vượt bỏ sự giáo dục của mình (chẳng hạn bằng phát minh khoa học hay ngôn ngữ).

Bùi Văn Nam Sơn dịch

Văn hóa (sự Đào luyện) và Giáo dục [Đức: *Bildung und Erziehung*; Anh: *culture and education*]

Tiếng Đức có hai động từ và hai danh từ thường dùng cho “giáo dục” và “sự giáo dục”: *Bilden* và *erziehen*; *Bildung* và *Erziehung*. *Bilden* [đào luyện] còn mang nghĩa là “tạo dáng, tạo hình, tạo hình thể, vun trồng”, và trước đó, *Bildung* [sự đào luyện] chỉ có nghĩa sự tạo hình về mặt vật chất của một thực thể; vào thế kỷ XVIII, J. Moser mang lại cho nó nghĩa “sự giáo dục, sự trau dồi, sự đào luyện”, vừa là tiến trình vừa là kết quả. Nhưng *bilden* và *Bildung* nhấn mạnh đến kết quả của sự giáo dục, còn *erziehen* và *Erziehung* nhấn mạnh vào tiến trình giáo dục. Do đó *Erziehung*, không giống *Bildung*, không có nghĩa là “*culture*” [trong tiếng Anh].

Sự quan tâm của Hegel đến văn hóa và giáo dục có một số nguồn gốc:

1. Tác phẩm *Émile hay là về giáo dục* (1762) của Rousseau, xem giáo dục đích thực là sự rút bỏ những trở lực cho sự phát triển tự nhiên của các năng lực của đứa trẻ, đặc biệt là bằng cách cách ly cậu bé ra khỏi đời sống thường nhật đã được văn minh hóa, có một tác động to lớn lên tư tưởng Đức. Chống lại Rousseau, Hegel cho rằng giáo dục đòi hỏi khắc phục tự nhiên và biến “cái ĐẠO ĐỨC [*das Sittliche*] thành giới tự nhiên/bản tính thứ hai của cá nhân”. Hegel tán thành một lời khuyên của một hiền triết theo phái Pythagoras về sự giáo dục: “Hãy làm cho trẻ em trở thành công dân của một Nhà nước có pháp luật tốt đẹp” (*THPQ*, §153).

2. Sự thua trận của nước Phổ trước nước Pháp vào năm 1806-7 đã dẫn tới một phong trào nhằm cải cách giáo dục. Trong tác phẩm *DVCDTĐ* [*Những diễn văn dành cho dân tộc Đức - Reden an die deutsche Nation*], Fichte đã đề nghị một kế hoạch quy mô cho sự cải cách giáo dục như một phương thuốc cứu chữa cho sự nhục nhã và chia rẽ của dân tộc. Fichte rút

ra một số ý tưởng của ông từ nhà giáo dục người Thụy Sĩ, J. H. Pestalozzi - nhất là về giáo dục như một sức mạnh tái tạo xã hội. Schelling cũng góp phần vào cuộc tranh luận này bằng tác phẩm *Về giáo dục đại học* (1803).

3. Sự quan tâm của Herder và những người khác về ngôn ngữ như phương tiện truyền tải cho nền văn hóa dân tộc đã hợp nhất với phong trào có từ lâu về việc phát triển và sử dụng tiếng Đức như một ngôn ngữ của văn học, khoa học và học thuật. Fichte không đơn độc trong đề nghị loại bỏ các từ vay mượn từ bên ngoài khỏi tiếng Đức, chẳng hạn như từ *Humanität* [tính nhân văn], để biến người Đức thành một DÂN TỘC hoàn toàn được đào luyện văn hóa (*gebildetes Volk*). Hegel khoan dung với những từ vay mượn từ bên ngoài đã tồn tại lâu đời, nhưng chia sẻ mục đích của việc đào luyện văn hóa cho người Đức.

4. Phong trào này đạt được một trong những mục tiêu quan trọng nhất của nó trong sự sáng tạo một nền văn chương có thể so sánh được với các quốc gia khác ở châu Âu, nhất là qua Goethe và Schiller. Một thể loại phổ biến là *Bildungsroman*, tiểu thuyết văn hóa hay giáo dục, trong đó nhân vật chủ chốt sở đắc sự giáo dục thông qua một loạt các trải nghiệm và chạm trán. Kiệt tác của thể loại này là tác phẩm *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (*Những năm học hỏi của Wilhelm Meisters*, 1795-6) của Goethe; *Henry von Ofterding* của Novalis (1802) là một tác phẩm ít nổi tiếng hơn. Tiểu thuyết văn hóa (*Bildungsroman*) gây ảnh hưởng, và chịu ảnh hưởng bởi các tác phẩm triết học, thường có một hình thức và mục đích giống nhau: Novalis nghiên cứu *HTKH* [Wissenschaftslehre] của Fichte, *HTHTT* của Hegel, mang một số nét tương đồng với *Wilhelm Meister* (ví dụ: cả hai tác phẩm đều nghiên cứu về “tâm hồn đẹp” (*schöne Seele*), là một “lịch sử của sự đào luyện văn hóa của ý thức thành khoa học” (*HTHTT*, Lời tựa). [§27-29].

5. Sự lớn mạnh của ý thức lịch sử dẫn đến sự quan tâm về các nền văn hóa hay *Bildungen* khác nhau, và cũng dẫn đến ý tưởng rằng nhân loại xét như một toàn bộ đã trải qua (và vẫn đang tiếp tục trải qua) một tiến trình

giáo dục có thể so sánh với tiến trình của một cá nhân. *GDNL* của Lessing [*Erziehung des Menschengeschlechts - Sự giáo dục của loài người*] lập luận rằng tôn giáo giữ một phần quan trọng trong nền giáo dục này, và rằng “sự khai thị cho toàn bộ loài người chính là giáo dục [*Erziehung*] đối với con người cá nhân” (§1). Trong *AE* [*Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen - Về sự giáo dục thẩm mỹ của loài người trong một loạt các bức thư*], Schiller dành một vai trò tương tự cho nghệ thuật, và báo trước quan niệm của Hegel rằng văn hóa chứa đựng sự **THA HÓA** và sự **ĐỐI LẬP**: “Chỉ có một con đường để phát triển các tiềm năng đa dạng trong con người là phải đặt họ vào trong sự đối lập với người khác. Sự đối kháng của các lực là công cụ to lớn của văn hóa [*Kultur*]” (*AE*, VI).

Hegel là một nhà giáo và, với tư cách ấy, quan tâm một cách nhẹ nhàng, không thái quá đến tiến trình và kỹ thuật giáo dục. Ông là một nhà sử học, đã xem sự phát triển của (các) nền văn hóa là tất yếu theo hướng tiến lên, mặc dù quanh co. Và là một triết gia, ông ý thức được về các tiền giả định văn hóa của triết học, về bối cảnh và ý nghĩa văn hóa của chính các tư tưởng của ông. Quan niệm của Hegel về sự giáo dục và văn hóa, dù là của một cá nhân, một dân tộc, hay của nhân loại xét như một toàn bộ, là khác với thời Khai minh và khác với cả chủ nghĩa nhân văn cổ điển của Goethe. Đối với thời Khai minh, sự giáo dục là sự hoàn thiện cá nhân và xã hội một cách êm ả và đơn tuyến bằng cách từng bước thay thế **LÒNG TIN** bằng lý tính. Với Goethe, sự giáo dục là đào tạo con người hướng theo lý tưởng của sự hòa hợp thẩm mỹ. Ngược lại, Hegel xem giáo dục (và sự **PHÁT TRIỂN** nói chung) là một tiến trình tiến lên, đi từ sự nhất thể tự nhiên, sơ khai sang giai đoạn tha hóa và xuất nhượng để sau cùng đạt đến giai đoạn hòa giải hòa hợp (*Versöhnung*). Sự Khai minh đối lập lòng tin và lý tính nên bản thân cũng là một biểu hiện của sự tha hóa, cần phải được vượt bỏ trong sự tái hòa giải.

Do đó trong bài diễn văn khai giảng tại Nuremberg vào ngày 29 tháng 9 năm 1809, Hegel cho rằng giáo dục bao hàm sự trở thành xa lạ của tinh thần đối với “bản tính tự nhiên và trạng thái tự nhiên của nó”, và điều này đạt được một cách tốt nhất bằng sự nghiên cứu thế giới cổ đại và các ngôn ngữ của nó. Thế giới ấy đủ xa lạ để “tách” ta khỏi trạng thái tự nhiên của ta, nhưng cũng đủ gần gũi với ngôn ngữ và thế giới của riêng ta [người Âu châu] để ta “tìm thấy lại chính mình” (*wiederfinde*) trong chúng, không còn là chính mình trong tình trạng tự nhiên của ta nữa, mà “trong sự phù hợp với bản tính đích thực, phổ biến của tinh thần”. Ta cũng trở nên được hòa giải với ngôn ngữ và thế giới của ta, nhưng bây giờ với một sự nhận thức sâu sắc hơn về cấu trúc và ý nghĩa của nó. (Hegel cũng nhấn mạnh rằng nhà nước nào “xao lãng thành trì bên trong tâm hồn của công dân họ” và chỉ tìm kiếm lợi nhuận và lợi ích là có khả năng bị suy tàn và phá hủy). Mô hình này về sự tha hóa khỏi sự thống nhất tự nhiên, và sau đó tái hợp nhất với nó, xảy ra ở mọi giai đoạn của giáo dục: sự tự đắm chìm của trẻ em được cắt đứt bởi ý thức về một thế giới bên ngoài, tuy lúc đầu còn xa lạ và khác thường, nhưng sẽ ngày càng trở nên quen thuộc với sự khám phá nhiều hơn. Các xu hướng tự nhiên của trẻ em ngày càng phục tùng các quy chuẩn đạo đức và xã hội, vốn lúc đầu là xa lạ và áp chế, cuối cùng đã trở thành một bản tính thứ hai. Nghiên cứu về Lô-gíc học làm cho ta trở nên xa lạ với các hình thức quen thuộc (*bekannte*) của ngôn ngữ mẹ đẻ, nhưng ta sẽ quay trở lại chúng với một sự hiểu biết đã được làm phong phú lên. Tuổi trẻ mất đi trạng thái mãn nguyện ngây thơ với môi trường xã hội và chống đối lại nó; cuối cùng lại được hòa giải với nó trong một trạng thái mãn nguyện ở cấp độ phản tư cao hơn. Sự đổ vỡ của sự thống nhất sơ khai thường là khắc nghiệt và khó khăn, và đòi hỏi nỗ lực và kỷ luật (*Zucht*). Nhưng thành phẩm sau cùng, tức con người được trau dồi văn hóa, dù đã hoàn toàn hấp thu nền văn hóa của xã hội, nhưng lại có nhiều sự độc lập về tư tưởng và hành động hơn đứa trẻ hay tuổi trẻ nhờ được trang bị bằng “các quan niệm phổ biến”.

Ngược lại, sự giáo dục của một dân tộc hay của nhân loại xét như một toàn bộ không có LÝ TƯỞNG nào được xác lập sẵn về văn hóa để ta đạt tới và không có người thầy bên ngoài nào nâng họ hướng tới một lý tưởng như vậy. Nó phụ thuộc vào những người thầy, như Luther, là những người mà bản thân họ thuộc về nhân dân và nhân loại, và phụ thuộc vào phép BIỆN CHỨNG nội tại của tư tưởng và sự TỰ-Ý-THỨC. Nhưng nó cũng đi theo mô hình: thống nhất đơn giản - tha hóa - hòa giải. Theo quan điểm của Hegel cũng như của Schiller, văn hóa Hy Lạp là tương đối có tính hòa giải hòa hợp. Nhưng sự phát triển của văn hóa về sau sinh ra một sự đa dạng của sự tha hóa và đối lập giữa cá nhân và xã hội, giữa giàu có và quyền lực, giữa niềm tin và lý tính, và, v.v. *KBFS [Sự dị biệt giữa hệ thống của Fichte và của Schelling về triết học]* và *TVB [Tin và Biết]* cho rằng những sự đối lập ấy đòi hỏi một triết học giải quyết chúng, một triết học mà sau đó Hegel đã nỗ lực mang lại.

Tôn Nữ Thùy Dương dịch

Vô hạn/Vô tận (sự, tính) [Đức: Unendlichkeit; Anh: infinity]

Trong tiếng Đức, *Unendlichkeit* (tính vô hạn/vô tận) và *unendlich* (vô hạn/vô tận), có nghĩa là thiếu vắng một kết thúc (*Ende*) hay RANH GIỚI, và tương phản với *Endlichkeit* (tính HỮU HẠN) và *endlich* (hữu hạn). Chữ tương đương trong tiếng Hy Lạp, *to apeiron*, lần đầu tiên được Anaximander sử dụng để biểu thị chất liệu cơ bản mà vạn vật đều có và có nghĩa là “bất định, bất xác” hơn là “vô tận trong không gian hay thời gian”. Các nhà nguyên tử luận, Leucippus và Democritus, xem các nguyên tử là vô hạn về số lượng, và đặt chúng vào một không gian và thời gian vô tận. Nhưng nói chung, *apeiron* được xem là không thể hiểu được về mặt trí tuệ và có nghĩa xấu về mặt đánh giá: các nhà Pythagoras bắt đầu bằng các ĐỐI LẬP của họ bằng cái có giới hạn và cái không-giới-hạn, tương ứng với cái tốt và cái xấu. Ở đây, cái “không-giới-hạn” vẫn còn mang nghĩa “bất xác”,

“bất định” và “vô hạn”, và nghĩa này cũng bền bỉ trong đối thoại *Philebus* của Plato, trong đó ranh giới (*peras*) và cái vô-giới-hạn được xem là hai nguyên tắc của tồn tại, được chi phối bởi lý tính vũ trụ vốn hòa trộn chúng lại với nhau trong vạn vật. Aristoteles, nhờ ông mà chữ *apeiron* dứt khoát có nghĩa là “vô hạn”, đã thử nhìn vũ trụ như hữu tận cả về thời gian lẫn không gian. Khi dường như không thể tránh được tính vô tận, ông cho rằng nó chỉ là tính vô tận tiềm năng đơn thuần chứ không phải tính vô tận HIỆN THỰC: chẳng hạn, một đường thẳng có thể được phân chia vô hạn, nhưng nó không chứa đựng, và không thể được phân chia thành một tính vô hạn hiện thực của các điểm được. Một vũ trụ có trật tự được cảm nhận là loại trừ tính vô hạn tồi.

Các vị thần Hy Lạp cổ đại, do đó, không phải là vô hạn. Tuy nhiên, Philo xứ Alexandria (người đã kết hợp thuyết Plato với Do Thái giáo) xem Thượng Đế là vô hạn, không theo nghĩa là mở rộng vô tận trong không gian và thời gian, mà theo nghĩa là chứa đựng tất cả những gì có thể xuất hiện trong không gian và thời gian trong một hình thức tập trung. Vì thế, cái vô hạn không còn là khiếm khuyết nữa mà là hoàn bị và hoàn hảo. Các triết gia Kitô giáo sơ kỳ và trung kỳ duy trì ý niệm Hy Lạp rằng thế giới là hữu hạn nhưng đảo ngược sự đánh giá về nó: thế giới hữu hạn là một sản phẩm bất toàn của một Thượng Đế vô hạn.

Quan niệm rằng thế giới chỉ là hữu hạn đã bị thách thức theo hai hướng. Thứ nhất, các nhà huyền học như Eckhart cho rằng vì linh hồn con người rút ra bản chất của mình từ Thượng Đế và tìm kiếm sự hợp nhất với Ngài, nên nó không thể là cái hữu hạn tồi được. Thứ hai, Nicolas xứ Cusa [Nicholas von Kües] (đáng ngạc nhiên là Hegel không bao giờ nhắc đến ông này) cho rằng, vì thế giới mở rộng minh nhiên trong không gian và thời gian những gì vốn mặc nhiên được tập trung trong Thượng Đế, nên nó cũng phải là vô hạn trong không gian và thời gian. Học thuyết này đã được Copernicus và Giordano Bruno phát triển. Kant cũng bị quyến rũ bởi ý

niệm rằng quyền năng vô hạn của Thượng Đế được thể hiện trong sự PHÁT TRIỂN vô hạn của sự sáng tạo của Ngài.

Sau khi Newton và Leibniz phát hiện ra phép tính vi phân, các nhà toán học đã nỗ lực đưa ra một nghiên cứu mạch lạc về cái nhỏ vô hạn cũng như cái lớn vô hạn. Chủ đề này (một chủ đề mà Hegel đã dành một mục dài trong *KHLOG*) vẫn chưa được giải quyết thời ông, nhưng các nhà toán học có xu hướng đến gần với quan niệm của Aristoteles rằng cái nhỏ vô hạn chỉ là tiềm năng đơn thuần; tức là các đường thẳng, v.v. có thể bé nhỏ tùy ý thích của ta, nhưng không có đường thẳng hiện thực nhỏ vô hạn nào hết. Cái lớn vô hạn cũng được cảm nhận một cách nghịch lý: nó ngang bằng về kích cỡ hay về số lượng đối với một bộ phận riêng của nó, chẳng hạn chuỗi 2, 4, 6, 8... cũng có nhiều hạn từ như chuỗi 1, 2, 3, 4... Nhưng không gian và thời gian, cũng như các con số, dường như đòi hỏi một cái lớn vô hạn hiện thực chứ không phải đơn thuần tiềm năng.

Schelling và Hegel nhìn thấy hai vấn đề chính trong tính vô hạn. Một là, nếu cái vô hạn là tách biệt với cái hữu hạn, thì nó *bị giới hạn* bởi cái hữu hạn và vì thế cũng là hữu hạn chứ không phải vô hạn. Nếu, chẳng hạn THƯỢNG ĐẾ là tách biệt với thế giới, thì Ngài là hữu hạn. Do đó, giống như Fichte, hai ông đều cho rằng cái vô hạn thì không tách biệt với cái hữu hạn nhưng chứa đựng cái hữu hạn như một phương diện hay một MÔ-MEN của mình. Hai là, một sự quy thoái vô hạn hay quy tiến vô hạn là xấu, không nhất quán về mặt trí tuệ và tự-chuốc-lấy thất bại về mặt thực hành. (Schelling minh họa tính vô hạn tồi bằng khoản nợ quốc gia của nước Anh, các món nợ cũ được chi trả bằng các món nợ mới một cách vô tận). Vì thế hai ông chống lại ý niệm của Kant và Fichte rằng nhân loại có một mục đích để PHẢI nỗ lực hướng đến, nhưng sẽ không đạt được trong một thời gian hữu hạn. Schelling và Hegel, nói chung, không phân biệt giữa một chuỗi có xu hướng đi đến một giới hạn (như chuỗi của Kant, và chẳng hạn chuỗi $1+1/2+1/4+1/8...$) với chuỗi không có xu hướng ấy (chẳng hạn $1+1+1+1+....$ hay $1-1+1-1+1-...$).

Hai vấn đề này là riêng biệt nhau: tính vô hạn của Thượng Đế không nằm ở một sự quy thoái vô hạn, cho dù các nhà thần học duy lý lập luận, chẳng hạn, rằng Ngài có quyền năng ở mức độ vô hạn và có thể tạo ra các suy luận về độ dài vô hạn. Ngược lại, một chuỗi vô hạn chứa đựng các hạn từ hữu hạn của nó và không tách biệt rạch ròi với chúng. Nhưng trong cả hai trường hợp, Hegel nghĩ, cái vô hạn không phải là vô hạn đúng thật: khi đi theo một chuỗi vô hạn, ta chỉ có thể đạt đến một mảnh hữu hạn của nó mà thôi, chứ không bao giờ đạt đến bản thân sự vô hạn. (Người ta cũng có thể lập luận rằng một thần tính tách biệt với sự sáng tạo của Ngài, do đó Ngài là hữu hạn, và đòi hỏi một thần tính cao hơn nữa để giải thích sự hiện hữu của Ngài, và cứ thế đến vô tận).

Spinoza đã phân biệt tính vô hạn (vô tận) của trí tưởng tượng với tính vô hạn (tự-khép-kín) của trí năng. Hegel cũng phân biệt tính vô hạn tồi (*schlecht*/Anh: *bad*) của GIÁC TÍNH với tính vô hạn ĐÚNG THẬT (*wahre*; Anh: *true*) của LÝ TÍNH, vốn chứa đựng cái hữu hạn, chứ không phải tương phản với nó, và không tiếp tục mãi mãi. Cái vô hạn tồi được hình dung bằng một đường thẳng, mở rộng vô hạn ở cả hai đầu, còn cái vô hạn đúng thật được hình dung bằng một vòng tròn, mà ta có thể nói là “hữu hạn nhưng không bị giới hạn”. Ông áp dụng ý niệm này cho mọi cấu trúc vòng tròn hay hỗ tương có tính tự túc tương đối, đối lập lại với một sự tiến lên vô tận từ cái này đến cái khác: chẳng hạn, ba SUY LUẬN chống đỡ cho nhau tương phản với một chuỗi vô hạn tồi của các suy luận; sự tác động qua lại của NGUYÊN NHÂN và kết quả tương phản với một chuỗi vô hạn các nguyên nhân và kết quả; TINH THẦN hay TỰ-Ý-THỨC không bị giới hạn bởi cái khác của nó, mà ở trong nhà với mình (*bei sich*) trong chính mình. Cũng thế đối với bản thân Lô-gíc học, trong đó tư tưởng cũng có chính nó như là đối tượng của nó và không phụ thuộc vào một cái khác giới hạn nó. Tính vô hạn/vô tận đúng thật thường được gắn liền với sự PHỦ ĐỊNH của phủ định: cái hữu hạn là cái phủ định, rồi đến lượt nó lại được phủ định để tạo thành cái khẳng định.

Tính vô hạn đúng thật chủ yếu được áp dụng cho vũ trụ xét như toàn bộ: Thượng Đế không thể tách biệt với thế giới, vì nếu thế hẳn sẽ có hai thực thể hữu hạn, vốn không thể tự-duy-trì hay tự-giải-thích được. Cũng như vậy, thế giới không thể mãi mãi đi tới và đi lui được: nó phải có một hình thức vòng tròn tự túc. Một lần nữa, tư tưởng về thế giới không thể tách biệt với thế giới, vì nếu không thì tư tưởng và tồn tại hẳn sẽ giới hạn lẫn nhau và là hai thực thể hữu hạn, không tự chống đỡ cho chính mình được. Do đó, tư tưởng là đồng nhất (nhưng cũng khác biệt) với thế giới, và nó cũng mang tính vòng tròn. KHÁI NIỆM do đó cũng vô hạn như thế giới. Tính vô hạn/vô tận đúng thật giải thích cho một số đặc điểm của hệ thống Hegel: chẳng hạn, tại sao Thượng Đế phải là cấu trúc lô-gíc của thế giới, và tại sao các hình thức tư tưởng, chẳng hạn suy luận, phải được thể hiện ở ngay trong thế giới.

Hegel cố gắng khôi phục, trên một bình diện cao hơn, thế giới hữu hạn tự-khép-kín của Aristoteles, tương phản với thế giới mở ngỏ của Khai minh và của khoa học Newton, vốn nặng trĩu với những đối lập giữa tự ngã, Thượng Đế, và thế giới, và vô số tính vô hạn không thể tiêu hóa được. Nhưng những tính vô hạn ấy khó mà loại bỏ: Hegel ngụ ý rằng KHÔNG GIAN và THỜI GIAN là các vô hạn (tôi). Ông không gợi ý, như lẽ ra ông phải làm, rằng không gian là có tính vòng tròn, khiến cho sự vận động theo một đường thẳng rất cục sẽ quay trở lại điểm xuất phát. Khác với Nietzsche, ông cũng không hồi sinh ý niệm của Pythagoras rằng thời gian là có tính vòng tròn, chứa đựng sự quy hồi vĩnh cửu của những sự kiện hoàn toàn giống nhau, hay thậm chí giống nhau cả về số lượng. Quy hồi vĩnh cửu ắt sẽ xung đột với niềm tin của Hegel rằng LỊCH SỬ hướng đến một mục tiêu, nhưng việc ông làm ngơ sự quy hồi ấy sẽ dẫn ông đến chỗ dao động nước đôi giữa quan niệm rằng lịch sử đã và đang đi đến một kết thúc với quan niệm rằng nó đang đi đến cái vô tận (tôi), cho dù ta không thể biết nó sẽ tiếp tục như thế nào và phải tự giới hạn mình vào tính vô tận đúng thật của hiện tại mà thôi.

Hoàng Phú Phương dịch

X

Xã hội dân sự [Đức: *bürgerliche Gesellschaft*; Anh: *civil society*]

Từ tiếng Đức là *bürgerliche Gesellschaft*:

1. Một *Bürger* nguyên thủy là một người bảo vệ một lâu đài (*Burg*), vì thế, từ thế kỷ XII trở đi, có nghĩa là người cư trú ở đô thị hay dân thành thị. Nó cũng có nghĩa là một “công dân” (Anh: citizen), nhưng liên hệ gần gũi với từ *bourgeois* trong tiếng Pháp, ngụ ý tương phản với quý tộc và tầng lớp. Gốc từ của *bourgeois* là *bourg*, một “đô thị” hay một “thị trấn”. Nó được phân biệt với *citoyen* (gốc La-tinh: *civis*), được Hegel dùng khi ông muốn dành riêng cho nghĩa là “công dân” của một NHÀ NƯỚC. Do đó tính từ *bürgerlich* có nghĩa là “dân sự, công dân” (Anh: civil, civic, như trong “luật dân sự, quyền dân sự” và “nghĩa vụ công dân”) và cũng có nghĩa “giai cấp trung lưu, tư sản”. Vậy trong từ *bürgerliche Gesellschaft* có cả hai nghĩa này, nhưng nhấn mạnh vào nghĩa sau.

2. *Gesellschaft* (“xã hội”) có gốc từ là *Geselle*, nguyên nghĩa là người cùng chia sẻ một chỗ ở, về sau là “bạn bè, đồng bọn”, v.v. và cả “kẻ đồng hành”. Một *Gesellschaft* là bất kỳ một hiệp hội thân hữu nào có tính cách nhất thời (chẳng hạn một “nhóm bạn”) hoặc lâu dài (chẳng hạn một công ty, một hội thương mại). Từ thế kỷ XV, từ này được dùng để chỉ “trật tự xã hội”. (*Gesellschaftswissenschaft/Khoa học xã hội* có nghĩa tương tự như *Soziologie/Xã hội học*, nhưng cả hai từ này đều có sau Hegel). Về sau, Tönnies phân biệt *Gesellschaft* (xã hội), một sự kết hợp cơ giới dựa trên lợi ích riêng tư, với *Gemeinschaft* (cộng đồng), (từ chữ *gemein*, “chung”), một cộng đồng hữu cơ dựa trên những giá trị, tình cảm được mọi người chia sẻ, v.v. (trong tác phẩm *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887 của Tönnies. Xem thêm sự phân biệt của Durkheim giữa “sự liên đới cơ giới” và “sự liên đới hữu cơ”). Cách dùng của Hegel là tiền thân của sự phân biệt này: xã hội

dân sự không phải là một *Gemeinschaft*, trong khi một cộng đồng tôn giáo không phải là một *Gesellschaft*, mà là một *Gemein(d)e* (họ đạo, giáo xứ, giáo hội, cũng từ chữ *gemein*).

Hegel, trong *THPQ* §§181-256, công nhận *bürgerliche Gesellschaft* (xã hội dân sự) như là một khu vực riêng biệt của ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC, vừa tương phản, vừa TRUNG GIỚI giữa GIA ĐÌNH và nhà nước. Nó bao hàm đời sống kinh tế của xã hội, cùng với những cơ chế pháp lý, hành chính và xã hội bảo đảm cho sự vận hành trôi chảy của xã hội. Chưa có một tác giả nào trước đây phân biệt rõ rệt giữa xã hội dân sự và nhà nước như Hegel. Có ba lý do cho việc này:

(1) Nền kinh tế và hoạt động kinh tế trước đây chưa được phân biệt rõ rệt với gia đình hay kinh tế hộ gia đình. “*Kinh tế*” (*Ökonomie*) đến từ *oikonomia* của Hy Lạp (“vận hành của kinh tế hộ gia đình”, từ *oikos*, “gia đình, kinh tế hộ gia đình”), được Aristoteles, trong *Chính trị học*, phân chia thành những mối quan hệ giữa chủ và nô lệ, giữa chồng và vợ, cha mẹ và con cái, với hậu ý là việc kiếm tiền. (Từ *Wirtschaft*, trong gốc tiếng Đức cũng có nghĩa nguyên thủy là “quản trị gia đình”, và mãi về sau mới có nghĩa là “kinh tế”). Những người quan trọng, tức những nam công dân trưởng thành, có nhiệm vụ dành thời gian của mình cho những công việc công cộng hơn là cho việc kiếm tiền. Nhưng Aristoteles cũng *mặc nhiên* thừa nhận một hoạt động kinh tế vượt ra khỏi khuôn khổ quản trị gia đình: ông cho rằng mục đích của nhà nước (*polis/thành quốc*) không phải là nhằm tạo thuận lợi cho việc buôn bán, vì lẽ các nhà nước hay thành quốc riêng rẽ đều có những hiệp ước thương mại, với những quy định pháp luật nhằm ngăn ngừa sự bất công. Nhưng một quan niệm hoàn chỉnh về khu vực này còn phải chờ sự lớn mạnh của những xã hội, đủ rộng cho mọi công dân tham gia vào đời sống công cộng, tức sự lớn mạnh của nền kinh tế vượt ra khỏi khuôn khổ gia đình, và sự ra đời của thuật ngữ “kinh tế chính trị” (chính trị: không phải gia đình) (*Nationalökonomie*). (Thuật ngữ *politike*

oikonomia đã xuất hiện trong *Oeconomica* giả danh Aristoteles, nhưng không có tác động gì vào thời bấy giờ).

(2) Đời sống chính trị vẫn chưa thể hoàn toàn tách rời khỏi đời sống xã hội cho đến khi ra đời các nhà nước quân chủ độc quyền hay những nhà nước cách mạng phân biệt rõ với đời sống xã hội của dân chúng.

(3) Nhiều nhà lý luận chính trị, nhất là phái khế ước xã hội, khác với Aristoteles lẫn với Hegel, cho rằng mục đích của nhà nước chỉ đơn giản là tạo thuận lợi cho những quan hệ xã hội, và nhất là thương mại, nhằm ngăn ngừa sự bất công giữa những người công dân. Chính điều này cũng làm lu mờ sự phân biệt giữa đời sống chính trị và đời sống kinh tế xã hội, bởi những quy định cưỡng chế là thiết yếu đối với giao dịch kinh tế, ngay cả giữa những thành viên của những nhà nước khác nhau.

Vì thế thuật ngữ *koinonia politike* của Aristoteles và của những người kế tục (*civitas, respublica*, trong *communitas civilis sive* (“hay là”) *politica* của Aquinas, *civil or political society* của Locke) quy chiếu đến nhà nước chính trị và không rút ra sự phân biệt nào giữa “chính trị” và “dân sự”. Thuật ngữ *bürgerliche Gesellschaft* được thông dụng ở nước Đức nhờ vào quyển *Essay on the History of Civil Society* của Ferguson (1767, được dịch sang tiếng Đức năm 1768), cũng có cùng một cách sử dụng như thế, chẳng hạn như trong *THTT* và trong *PPNLPD* §83 của Kant.

Việc Hegel tách xã hội dân sự ra khỏi gia đình lẫn nhà nước có hai nguồn gốc: (1) sự phát hiện của ông về đời sống kinh tế từ việc ông nghiên cứu Adam Smith, Steuart và Ferguson trong những năm ở Jena, được đánh dấu đặc biệt trong những bài giảng của ông về triết học TINH THẦN trong những năm 1805-1806 tại Jena, và (2) ông ngày càng xác tín rằng nhà nước có một mục đích cao hơn nhiều so với việc chỉ điều tiết những mối quan hệ giữa những người công dân. Xã hội dân sự biến con người thành một *Bürger*, trong khi nhà nước mới làm cho con người trở thành một *citoyen*,

tức một công dân của nước Pháp hay của nước Phổ, chứ không đơn giản chỉ là một thương nhân làm ăn buôn bán với người Pháp lẫn với người Phổ.

Nghiên cứu của Hegel về xã hội dân sự chia làm ba phần:

1. *HỆ THỐNG những nhu cầu (System der Bedürfnisse)*. Đây là nền kinh tế đích thực, trong đó những cá nhân trao đổi hàng hóa và dịch vụ để thỏa mãn nhu cầu của mình; những nhu cầu ngày càng nhân lên cùng với sự phát triển của hệ thống. Những cá nhân quan hệ với nhau bằng lợi ích riêng tư, chứ không bằng tình yêu thương hay tin cậy như trong gia đình, tuy nhiên lợi ích của họ lại phụ thuộc vào nhau và làm nảy sinh một sự phân công lao động. Do đó “các tầng lớp” hay giai cấp (*Stände*) ra đời: tầng lớp nông nghiệp, tầng lớp thương mại và tầng lớp “PHỔ BIẾN” của những viên chức dân sự. Những tầng lớp này mang lại cho thành viên của mình một cương vị, quyền hạn được CÔNG NHẬN và một đạo đức nghề nghiệp.

2. *Việc quản trị pháp luật (Rechtspflege)*. PHÁP QUYỀN TRƯU TUỞNG được điển chế hóa trong những LUẬT LỆ được xác định rõ, được nêu rành mạch và được ai cũng biết, có nhiệm vụ bảo vệ những cá nhân chống lại sự phi pháp. Hegel cho rằng trong lĩnh vực này, “một người được tính là một người chỉ nhờ dựa vào tư cách làm người của mình, chứ không phải vì người ấy là một người Do Thái, người Công giáo, Tin Lành, người Đức hay người Ý, v.v.” (*THPQ*, §209).

3. “*Cảnh sát*” và *hiệp hội*. *Polizei* (từ chữ Hy Lạp *politeia*) có nghĩa rộng hơn nhiều so với chữ “cảnh sát” của chúng ta ngày nay. Từ thế kỷ XV đến thế kỷ XVIII nó được dùng để chỉ “chính quyền, nền hành chính công cộng”. Hegel xem nó tương đương với *öffentliche Macht* (“QUYỀN LỰC công cộng”). Vì thế nó không chỉ bao hàm việc thi thành pháp luật, mà cả việc quy định giá cả cho các hàng hóa thiết yếu, kiểm soát chất lượng hàng hóa, các nhà tế bần, bệnh viện, chiếu sáng đường phố, v.v. Hegel không chống lại hoạt động từ thiện riêng tư, nhưng cho rằng “tình trạng công cộng sẽ tốt hơn nếu càng ít để cho cá nhân tự ý làm theo tư kiến riêng của họ, khi

so với những gì được sắp đặt bằng những biện pháp giúp đỡ có tính chất phổ biến” (THPQ, §242). Ông rất bận tâm về việc gia tăng tầng lớp “dân đen” (Pöbel), bị bần cùng hóa, nhất là ở nước Anh. Việc xóa bỏ sự nghèo khổ là “một trong những vấn đề đặc biệt kích động và giày vò các xã hội hiện đại” (THPQ, §244A). Nhưng ông không có giải pháp rõ ràng nào cho vấn đề này: việc giúp đỡ tầng lớp “dân đen” gây thiệt hại cho người giàu lại vi phạm “nguyên tắc của xã hội dân sự” và lòng tự trọng của những thành viên thuộc tầng lớp “dân đen”. Cung cấp việc làm cho họ lại càng làm cho vấn đề trở nên tồi tệ hơn, do việc sản xuất sẽ vượt khỏi nhu cầu tiêu thụ (THPQ, §245). Do đó xã hội dân sự bị thúc đẩy bởi PHÉP BIỆN CHỨNG nội tại của nó là tìm kiếm thị trường, nghĩa là tìm những phương tiện sinh tồn trong những nước khác nghèo khổ hơn (THPQ, §246).

Hiệp hội (Korporation) bắt nguồn từ những phường hội vào thời La Mã cổ đại. Nó không phải là một “hiệp hội thương mại”, bởi nó bao hàm cả chủ và thợ, và trong cách dùng của Hegel, hiệp hội bao hàm cả những tổ chức tôn giáo, giới trí thức và các tổ chức ở đô thị. Giống như các tầng lớp, hiệp hội giảm nhẹ chủ nghĩa cá nhân cạnh tranh trong hệ thống những nhu cầu và giáo dục thành viên của mình biết sống phù hợp trong nhà nước.

Hegel xem nền kinh tế thị trường là một đặc điểm trung tâm và không thể tránh được của nhà nước hiện đại, nhưng tin rằng sự vận hành của nó phụ thuộc một phần không nhỏ vào sự điều tiết và hỗ trợ công cộng, và việc đề cao những giá trị không cạnh tranh. Vì thế ông đưa vào trong lĩnh vực xã hội dân sự nhiều điều được các tác giả khác dành cho nhà nước.

Bùi Văn Nam Sơn dịch

Xuất nhượng/Ngoại tại hóa (sự) [Đức: Entäußerung; Anh: alienation] → Xem: Tha hóa và Xuất nhượng/Ngoại tại hóa (sự) [Đức: Entfremdung und Entäußerung; Anh: alienation and estrangement]

Y

Ý chí và Tự do lựa chọn [Đức: Wille und Willkür; Anh: will and wilfulness]

Động từ *wollen* trong tiếng Đức có nghĩa là “muốn, mong muốn, dự định, v.v.”, và danh từ phái sinh từ nó là (*der*) *Wille* (ý muốn, ý chí). (Danh từ *Wahl* - “sự lựa chọn” và động từ *wählen* - “lựa chọn” - cũng có cùng gốc với *wollen*). Một động từ khác, nay đã lỗi thời, *kiesen* (kiểm tra, giám định, lựa chọn (sau khi đã kiểm tra)) là gốc của danh từ *Kür* (lựa chọn). (Từ *Kür* ngày nay chỉ còn mang nghĩa “bài tập tự do, theo lựa chọn” (trong thể thao). Đây là cách gọi tắt của *Kürübung* - “bài tập theo lựa chọn”). *Wille* kết hợp với *Kür* thành *Willkür*, từ này ban đầu vốn có nghĩa “quyết định của ý chí”. Sau này *Willkür* phát triển thêm một nghĩa khác, mang tính chê bai: “tùy tiện, làm theo ý thích, không thèm để ý đến người khác”. Tới cuối thế kỷ XVIII nghĩa này trở thành nghĩa chủ đạo, còn ngày nay từ này thường được dùng với nghĩa “tùy tiện, thích gì làm nấy”. Tính từ *willkürlich* mang nghĩa “tùy ý, tùy tiện, chuyên quyền”, nhưng từ phản nghĩa của nó - *unwillkürlich* - vẫn mang nghĩa “tự động, không tự nguyện”.

Trong triết học trước Hegel, từ *Willkür* thường không mang nghĩa chê bai và không khác biệt nhiều so với *Wille*. *Wille* thường gắn với từ *voluntas* trong tiếng La-tinh, và được hiểu như năng lực mang lại các hiệu quả phù hợp với ý tưởng hoặc MỤC ĐÍCH của ta. Nó khác với sự thúc đẩy, thôi thúc (*Trieb*) hoặc sự ham muốn (*Begehren, Begierde*), bởi vì người ta có thể không muốn làm những gì ta có sự thôi thúc hay ham muốn, và người ta có thể muốn làm những gì ta không có sự thôi thúc hay ham muốn làm. *Willkür* được Schottelius sử dụng trong tác phẩm *Ethica* (1669) cho từ La-tinh *electiva* (“năng lực lựa chọn”), và được Wolff sử dụng cho từ *arbitrium* (“(tự do) lựa chọn”). Như vậy *Willkür* cũng là *Wille* trong chừng mực phải lựa chọn giữa các phương án thay thế lẫn nhau.

Kant gán *Willkür* (nhưng không phải *Wille*) cho loài vật, và chia làm hai loại (*PPLTTT*, A354, B562):

(1) *Willkür (arbitrium brutum)* của loài vật không chỉ bị “tác động về mặt sinh lý” bởi những sự thôi thúc bản năng và ham muốn CẢM TÍNH, mà còn bị chúng “buộc phải làm một cách sinh lý”. Một con vật không tránh khỏi việc hành động theo các ham muốn tức thời mãnh liệt nhất của nó, trừ phi nó bị ngăn cản làm việc đó từ bên ngoài.

(2) *Willkür* tự do (*arbitrium liberum*) cũng mang tính cảm tính (*sinnlich*), khi đó nó bị “tác động về mặt sinh lý” bởi những sự thôi thúc, nhưng không bị “bắt buộc phải làm” và có thể lựa chọn hành động chống lại chúng, hoặc vì hạnh phúc lâu dài (tức là sự thỏa mãn một cách tốt nhất các ham muốn có thể có trong tương lai, cũng như các ham muốn trong hiện tại), hoặc từ các nguyên tắc hợp lý tính, độc lập với mọi ham muốn và sự thôi thúc của nó.

Vì cả hai loại *Willkür* đều được mô tả là cảm tính (*sinnlich*), Kant ngụ ý là có một cái *Willkür* phi-cảm-tính, cái *Willkür* này hoặc là hoàn toàn không bị tác động bởi những sự thôi thúc cảm tính (ý chí “thần thánh” hay “linh thiêng”), hoặc mặc dù có bị tác động bởi chúng, nhưng thường xuyên phớt lờ chúng vì các nguyên tắc hợp lý tính. Nhưng Kant thường coi điều này là *Wille* hơn là *Willkür*, và để dành khái niệm “tự do của *Willkür*” cho khả năng lựa chọn trong số những sự thôi thúc tức thời hoặc vượt qua chúng vì những lợi ích lâu dài.

Wille, theo nghĩa là “ý chí thường nghiệm”, là năng lực hành động theo các nguyên tắc hợp lý tính, dựa trên bản tính cảm tính của con người và nhằm tới hạnh phúc toàn thể của con người. Trong nghĩa này, *Wille* gần với *Willkür* trong nghĩa thứ (2) nói trên. *Wille* thuần túy, hay *Wille* tự do tuyệt đối, trái lại, phục tùng các QUY LUẬT lý tính, độc lập với các ham muốn hay hạnh phúc của con người.

Schiller sử dụng *Wille* và *Willkür* như nhau, nhưng có xu hướng nhấn mạnh nhiều hơn đến *Willkür* mang nghĩa “tùy tiện”, “tùy ý”, “thích gì làm nấy”. Giống như Kant, Schiller coi trọng “tự do luân lý”, tức năng lực vượt lên trên các ham muốn và hoàn cảnh vật chất của bản thân và hành động như một thực thể thuần lý. Nhưng so với Kant, Schiller băn khoăn nhiều hơn trước sự rạn nứt sâu sắc giữa LÝ TÍNH và ham muốn, và hy vọng rằng NGHỆ THUẬT và CÁI ĐẸP sẽ giúp kiến tạo nên một loại tự do hàm chứa sự hợp tác hài hòa giữa bản chất lý tính và cảm tính của ta. Ngoại trừ vai trò dành cho nghệ thuật thì quan điểm này của Schiller gần gũi với quan điểm của Hegel về tự do.

Những nghiên cứu chủ yếu của Hegel về *Wille* và *Willkür* xuất hiện trong *BKT III* §§473-82 và đặc biệt là trong *THPQ* §§4-28. *Wille* về bản chất là tự do, nhưng nó có ba giai đoạn chính, mỗi giai đoạn thể hiện một chặng khác nhau của tự do:

1. *Wille* PHỔ BIẾN là năng lực của ta tách khỏi mọi ham muốn, thôi thúc... của bản thân, và không thỏa mãn bất cứ cái gì trong số đó. Loại tự do này hoàn toàn mang tính tiêu cực và chỉ xuất hiện, trong hình thái thuần túy, ở những hoạt động bất mãn như tự sát, chủ nghĩa thần bí phương Đông, và tính phá hoại của làn sóng khủng bố trong Cách mạng Pháp. Nhưng năng lực thoát ly khỏi các ham muốn của bản thân chính là một thành tố bản chất của các dạng tự do cao hơn.

2. *Wille* ĐẶC THÙ phản tư về các ham muốn và thôi thúc của bản thân để nhìn ra cái nào trong số đó sẽ được nó lựa chọn để quy định bản thân đối với một phương hướng hành động đặc thù. Vì nó có thể tách khỏi mọi ham muốn của bản thân, nó không bị ràng buộc như loài vật để phải hành động theo bất kỳ ham muốn nào trong số đó, kể cả ham muốn mãnh liệt nhất, và như thế nó tự do lựa chọn giữa chúng. Đó là tự do của *Willkür*, tức là ý chí “TRỰC TIẾP” hay “tự nhiên”, và theo Hegel, nó chính là cái mà ta vẫn thường hiểu là “tự do của ý chí”. Nhưng nó vẫn chưa đủ thỏa

mãn, bởi vì (a) ý chí, để đáp ứng sự hài lòng của mình, lại phụ thuộc vào hàng loạt phương án lựa chọn đã được *dành sẵn* cho nó - tôi tự do lựa chọn trong số các ham muốn của mình để thực hiện, nhưng tôi không được lựa chọn việc có những mong muốn nào - và (b) không một cái nào trong số các phương án lựa chọn là một ĐỐI TƯỢNG (*Gegenstand*) thích hợp của ý chí, bởi vì, trong khi ý chí mang tính phổ biến thì mỗi đối tượng tiềm năng của nó lại chỉ mang tính đặc thù: nếu nó gắn sự hài lòng với một trong các đối tượng thì *Wille* sẽ không thực hiện được KHÁI NIỆM của nó. (Quan điểm của Hegel về CHÂN LÝ thể hiện ở đây: cái “thực tại” hay đối tượng của ý chí đúng thật, hay ý chí tự do đúng thật, sẽ phải tương thích với khái niệm của ý chí). Thậm chí nếu như ý chí không nhằm tới việc thỏa mãn ham muốn tức thời, mà nhằm tới hạnh phúc lâu dài, thì sự thỏa mãn hạnh phúc vẫn phụ thuộc vào sự thỏa mãn các ham muốn đặc thù được “dành sẵn” cho nó.

3. Ý chí CÁ BIỆT vượt qua các vấn đề đó bằng cách mong muốn *bản thân* hay mong muốn tự do xét như là tự do [đúng nghĩa], do đó tạo ra từ các nguồn lực của bản thân một đối tượng giống như bản thân nó, cũng mang tính phổ biến. Ý chí cá biệt được xem như sự kết hợp của 1 và 2, như một sự khôi phục tính phổ biến từ tính đặc thù. Bởi vì ý chí giờ đây có bản thân nó như đối tượng của nó và hoàn toàn tự túc-tự mãn, nó là tự do hoàn toàn (và cũng là VÔ HẠN).

Điều mà Hegel ngụ ý khi nói “ý chí tự mong muốn bản thân”, v.v. không phải là ý chí sản sinh ra các quy tắc cho hành vi của nó bằng các phương tiện thuần lý, như trong LUÂN LÝ của Kant, mà là: Ý chí, giống như CÁI TÔI TƯ DUY, (hai cái không khác biệt nhau lắm), về bản chất là hợp lý tính. Cái đối ứng thích hợp với sự hợp lý tính này cần được tìm ra không phải ở những sự thôi thúc thô sơ, những cái đến và đi tùy ý không dựa trên một kế hoạch hợp lý nào, mà ở cấu trúc của ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC, cái mà, theo quan điểm của Hegel, hiện thân cho hệ thống của sự

hợp lý tính, tạo nên cốt lõi của cái Tôi. Các định chế của đời sống đạo đức vượt qua sự rạn nứt giữa lý tính và ham muốn mà Kant nêu ra. Những ham muốn thô sơ biến thành những QUYỀN và nghĩa vụ gắn với các vai trò xã hội, và như thế thắm đẫm sự hợp lý tính. Các ham muốn tính dục được điều tiết thành hôn nhân, cơn đói được thỏa mãn trong các bữa ăn có tổ chức và đầy nghi thức, v.v. Chúng ta đạt tới sự giải phóng khỏi các ham muốn không phải bằng cách phớt lờ chúng, mà bằng cách thỏa mãn chúng trong hình thái được đào luyện về văn hóa (giáo dục) của chúng. Chúng ta giờ đây không chỉ đơn giản thực hiện các ý thích hạn hẹp chợt nảy sinh, trái lại, làm việc để gìn giữ cái toàn bộ rộng lớn hơn - đó là, NHÀ NƯỚC và các định chế của nó. Mỗi người trong chúng ta không chơi âm điệu riêng của mình, mà biểu diễn phần của mình trong dàn nhạc.

Như vậy, ý chí và tự do của nó tạo nên cây cầu nối giữa xã hội và cá nhân. Ý chí là khái niệm của pháp quyền, và cùng với THỰC TẠI của pháp quyền, tạo nên Ý NIỆM pháp quyền. Ba bộ phận chính của THPQ (pháp quyền trừu tượng của SỞ HỮU và NHÂN THÂN, luân lý, và đời sống đạo đức) tương ứng với ba giai đoạn của ý chí và là các giai đoạn trong sự HIỆN THỰC HÓA ý chí tự do. Tự do của ý chí và tự do chính trị - xã hội, như thế, gắn kết sâu sắc với nhau.

Đoàn Tiểu Long dịch

Ý niệm [Đức: Idee; Anh: idea]

Idee, từ chữ *idea* của tiếng Hy Lạp (“hình ảnh, hình thức, hình thái, diện mạo hay vẻ bề ngoài (của một sự vật)”), là gần giống với “idea” trong tiếng Anh: nó có thể tương đương với “(một) tư tưởng”, “khái niệm”, “quan niệm”, “ý tưởng”, “hình tượng”, “đức tin”, “sức tưởng tượng”, hay “kế hoạch” (theo những nghĩa thông thường của các từ này, chứ không theo nghĩa của Hegel). Nhưng nó cũng có được một sự đa dạng những nghĩa triết học qua lịch sử phức tạp của nó.

Đối với Plato, một ý niệm hay HÌNH THỨC (*eidos*) là một hình mẫu lý tưởng mà, đối lập với các hiện tượng “mô phỏng” hay “thông dự vào” nó, là thực sự hiện tồn, bất biến, hoàn hảo và phổ quát: chẳng hạn, ý niệm cái đẹp là cái đẹp tối cao và vĩnh cửu, và là nguyên nhân chính của cái đẹp phù du và không hoàn hảo của những cái đặc thù có thể tri giác được. Một ý niệm không phải là một thực thể tâm trí (hay thực thể vật lý), nhưng chính ý thức mờ nhạt của ta về nó cho phép ta suy tưởng về những cái đặc thù, và mục tiêu của triết học là phải vượt lên bằng PHÉP BIỆN CHỨNG đến sự chiêm ngưỡng các ý niệm một cách không thường nghiệm. Các ý niệm tạo nên một hệ thống có thứ bậc (trong cuốn *Cộng hòa*) với ý niệm về cái thiện tại điểm cao nhất của hệ thống. “Ý niệm”, theo nghĩa này, không đối lập với “thực tồn” hay “thực tại”, vì các ý niệm, khác với những cái đặc thù, là thực tồn hoàn toàn. Bất chấp quan niệm của Aristotels rằng các mô thức hay những cái phổ biến nội tại trong những cái đặc thù hơn là siêu việt khỏi chúng, học thuyết này tiếp tục tồn tại qua thuyết Plato-mới và qua thời Trung cổ trong “thuyết Duy thực” biểu thị học thuyết này, khi cho rằng những cái phổ biến là có trước và tách biệt với những cái đặc thù.

Trong triết học Anh và Pháp hiện đại sơ kỳ, “*idea*” và “*idée*” biểu thị một thực thể tinh thần và được đồng hóa với “BIỂU TƯỢNG”. Nhưng Kant đã sử dụng nó theo một nghĩa gần gũi với cách sử dụng của Plato: các ý niệm là các khái niệm của LÝ TÍNH. Không đối tượng nào tương đương với chúng được mang lại trong KINH NGHIỆM cả, nhưng chúng là tất yếu và không võ đoán. Các ý niệm hoặc là thuần túy và siêu nghiệm (chẳng hạn các ý niệm về TỰ DO, THƯỢNG ĐẾ, thế giới xét như một toàn bộ) hoặc là phái sinh và phần nào thường nghiệm (chẳng hạn các ý niệm về đức hạnh, về NHÀ NƯỚC hoàn hảo, về triết học). Lý tính lý thuyết không thể suy ra sự hiện hữu của các đối tượng siêu việt tương đương với các ý niệm thuần túy; chẳng hạn các ý niệm về tự do, Thượng Đế và sự bất tử của linh hồn chỉ có thể được hữu thể hóa bằng lý tính thực hành và có một sự sử dụng về cơ bản là có tính thực hành. Nhưng cả hai loại ý niệm, mặc dù chúng không *cấu tạo nên* kinh nghiệm của ta giống như các khái niệm của

GIÁC TÍNH, nhưng có một sự sử dụng mang tính *điều hành* hay *điều hướng* (*regulative*) cho giác tính lý thuyết của ta: ý niệm về Thượng Đế, chẳng hạn, cho phép ta xem thế giới như một HỆ THỐNG có trật tự, và ý niệm về MỤC ĐÍCH hướng dẫn sự hiểu biết của ta về các sinh vật sống.

Những người kế tục Kant chào đón sự phục sinh các ý niệm của Plato. Schiller nói, chẳng hạn, về “ý niệm về tính nhân văn”, theo nghĩa của một khái niệm của lý tính hãy còn phải được hiện thực hóa hoàn toàn; Schelling xem chúng là “những lực lượng siêu nhiên” ngự trị lên tự nhiên và NGHỆ THUẬT; và Schopenhauer xem chúng là các nguyên mẫu mà nghệ thuật mô phỏng.

Sự sử dụng từ *Idee* của Hegel có vài đặc điểm riêng biệt:

(1) Ý niệm không phải là một thực thể chủ quan hay thuộc tâm trí con người: vì thế nó phân biệt với biểu tượng, và không tương phản với “THỰC TẠI” hay “HIỆN THỰC”, ngoại trừ trong chừng mực thực tại hay hiện thực ấy là các phạm trù cấp thấp mà nó bao hàm hay VƯỢT BỎ. Một ý niệm là một sự thực tại hóa hay hiện thực hóa trọn vẹn của một KHÁI NIỆM (khái niệm, cũng, không phải là một thực thể tâm trí): bấy giờ ý niệm là đúng thật hay là CHÂN LÝ.

(2) Một ý niệm không siêu việt hay tách khỏi những cái đặc thù: nó được hiện thực hóa trọn vẹn trong các loại hình nhất định của cái đặc thù. Mặc dù kính trọng Plato, Hegel bác bỏ bất kỳ quan niệm nào về hai thế giới (*xem HIỆN TƯỢNG*) và thiên về quan niệm của Aristoteles rằng các ý niệm tồn tại trong các sự vật.

(3) Một ý niệm không phải là một LÝ TƯỞNG mà ta PHẢI thực hiện: nó là hiện thực ngay trong hiện tại. Cho nên các ý niệm không có tính thực hành theo nghĩa của Kant.

(4) Các ý niệm là hợp lý tính, nhưng chúng không đơn giản điều hướng sự nhận thức của chúng ta về thế giới: ý niệm về SỰ SỐNG, chẳng hạn, thực hiện tính hợp mục đích, cũng giống như các hệ thống CƠ GIỚI vận hành theo tính NHÂN QUẢ.

Quan niệm của Hegel cho rằng một ý niệm là một khái niệm đã tự hiện thực hóa hoàn toàn bắt nguồn từ Kant. Khác với một ĐỐI TƯỢNG cảm tính, một đối tượng tương ứng với một ý niệm thuần túy là hoàn toàn được quy định bởi chính ý niệm hay khái niệm của nó, vì không đòi hỏi phải có chất liệu CẢM TÍNH bên ngoài phụ trội cho sự hiện hữu hay cho nhận thức của chúng ta về sự hiện hữu của nó. Cho nên, một đối tượng như thế (chẳng hạn: Thượng Đế, thế giới xét như một toàn bộ) là vô điều kiện: nó chẳng phụ thuộc vào bất cứ điều gì hơn là phụ thuộc vào bản tính riêng và vào khái niệm của nó cho sự hiện hữu của mình. Theo đó, đối với Hegel, ý niệm sơ khởi là thế giới xét như một cái toàn bộ, cái mà, khác với các thực thể đặc thù bên trong nó, không phụ thuộc vào điều gì bên ngoài bản thân nó và vì thế hoàn toàn phù hợp với khái niệm của nó. Nhưng bản thân thế giới không phải hoàn toàn không cần các ĐIỀU KIỆN, và khi nói rằng nó hoàn toàn được quy định bởi khái niệm của nó thì không có nghĩa là nó xuất hiện ngay tức thì. Vì Hegel xét lại ý niệm về cái vô điều kiện: vô-điều-kiện không phải là thiếu hết mọi điều kiện, mà là vượt bỏ những điều kiện đang có. Do đó, thế giới là một tiến trình, mỗi giai đoạn tạo điều kiện cho giai đoạn kế tiếp, nhưng cũng sẽ bị giai đoạn kế tiếp vượt bỏ. Chẳng hạn, thuộc về các giai đoạn chủ yếu của nó, ý niệm lô-gíc tạo điều kiện cho TỰ NHIÊN, rồi đến lượt nó, tự nhiên là điều kiện cho tinh thần, và tinh thần lại là điều kiện cho ý niệm lô-gíc; thế giới là một vòng tròn của những điều kiện liên tiếp bị vượt bỏ.

Nhưng Hegel chuyển quan niệm này về cái TOÀN BỘ, tức cái được quy định bởi khái niệm của chính nó và vượt bỏ các điều kiện bên ngoài, sang cho các đơn vị bộ phận bên trong thế giới. Sự sống là một ý niệm trực tiếp: một sinh thể hữu cơ tự-quy-định một cách tương đối, tức là, được quy

định bởi khái niệm đã mã hóa trong nó; nó hấp thu các điều kiện bên ngoài vào trong bản thân nó và tận dụng chúng phù hợp với khái niệm của nó.

Trong Lô-gíc học, quan niệm về ý niệm thì phát triển, còn ý niệm về sự sống chỉ là giai đoạn đầu tiên của nó. Một sinh thể hữu cơ là ở trong sự hài hòa trực tiếp với môi trường của nó, nhưng trong giai đoạn kế tiếp, tức trong ý niệm về sự NHẬN THỨC, có một sự rạn nứt giữa khái niệm và thể giới khách quan thoạt đầu còn xa lạ mà khái niệm này cố vượt qua. Ở đây khái niệm không hẳn là một chương trình đã mã hóa trong một hạt mầm hay một phôi thai, mà là cái Tôi với các nguồn lực có tính khái niệm của nó. Ý niệm này chia nhỏ ra thành ý niệm về cái đúng thật, hay về sự NHẬN THỨC đích thực, và ý niệm về cái tốt, hay LUÂN LÝ. Cái Tôi nỗ lực lĩnh hội môi trường của mình một cách có hệ thống, và sau đó biến đổi nó phù hợp với ý niệm của cái thiện. Trong trường hợp này, ý niệm này không phải là sự phù hợp đã được hiện thực hóa đầy đủ giữa khái niệm và TÍNH KHÁCH QUAN, mà là một ý niệm theo một trong những nghĩa của Kant: một LÝ TƯỞNG về một sự phù hợp hoàn toàn giữa khái niệm và tính khách quan cần phải nỗ lực vươn tới nhưng có thể chẳng bao giờ đạt được. (MH du nhập ý niệm về cái đẹp, cũng là một ý niệm mà nghệ thuật, tức sự mô tả cảm tính về ý niệm tuyệt đối, nỗ lực hiện thực hóa).

Những sự không tương thích của ý niệm theo nghĩa này dẫn đến ý niệm TUYỆT ĐỐI, giai đoạn cuối cùng của Lô-gíc học. Trước hết, ý niệm tuyệt đối chỉ đơn giản là chủ đề của Lô-gíc học, đó là ý niệm TỰ MÌNH VÀ CHO MÌNH. Điều này bao hàm bên trong nó và do đó, vượt bỏ những sự lưỡng phân bao phủ ý niệm về sự nhận thức, chẳng hạn, giữa tính CHỦ QUAN và tính khách quan. Nó là một cái toàn bộ tự-quy-định và tự dị biệt hóa: Lô-gíc học trừu tượng hóa hay thoát ly khỏi những điều kiện môi trường và lịch sử của nó và rút ra các TƯ TƯỞNG từ các tư tưởng khác mà không cần viện tới các hiện tượng thường nghiệm. Không có sự rạn nứt nào giữa Lô-gíc học và chủ đề của nó: vì Lô-gíc học chỉ là tư duy về tư duy,

hay là tư tưởng về những tư tưởng, nên khái niệm hoàn toàn tương ứng với đối tượng của nó, và chân lý đã đạt được.

Sau đó ý niệm tái xuất hiện trong lĩnh vực tự nhiên, với tư cách là ý niệm trong cái tồn tại khác của nó, và trong lĩnh vực tinh thần, với tư cách ý niệm quay trở lại với chính mình từ cái tồn tại khác. Nhưng nó cũng xuất hiện trong những thực thể khác nhau đã được nâng cao tương đối bên trong thế giới này, chẳng hạn, trong ĐỜI SỐNG ĐẠO ĐỨC của NHÀ NƯỚC. Trong những trường hợp này, Hegel nghĩ đến nhiều điểm khác nhau: (1) Nhà nước, nếu nó thực hiện trọn vẹn ý niệm của nó, giống như là nó phải là: cá nhân là “ở trong nhà của mình” (“*Beisichsein*”) trong nhà nước và không có sự không tương thích giữa các lý tưởng của ta với thế giới đạo đức mà ta sống. (2) Nhà nước là một toàn bộ hữu cơ tự quy định và tự-dị-biệt-hóa một cách tương đối. (3) Vì thế, nó nhào nặn và tạo nên các cá nhân là những kẻ cấu tạo nên nó. Các cá nhân không độc lập với nó. Nếu họ trở nên độc lập với nó, và đánh mất sự kính trọng đối với các định chế đạo đức và chính trị, nhà nước sẽ chết, giống như một cơ thể mất đi linh hồn của nó. (4) Nhà nước thể hiện và vượt qua vô số những sự lưỡng phân: chẳng hạn, nó có tính PHỔ BIẾN, ĐẶC THÙ VÀ CÁ BIỆT.

Ở Hegel, *Idee* có rất nhiều những sự ứng dụng và ý nghĩa. Điều này phản ánh sự phức tạp trong quan niệm của ông về khái niệm: Khái niệm là một chương trình ban đầu (trong một hạt mầm), một lực lượng quy định nội tại (giống linh hồn của một cơ thể, cả theo nghĩa đen lẫn nghĩa ẩn dụ), một lý tưởng có tính quy phạm, một hệ thống mang tính khái niệm và là cái Tôi đang nhận thức. Ý nghĩa của thuật ngữ tương phản với nó (“thực tại”, “tính khách quan”, v.v.) và của “sự hiện thực hóa” của khái niệm, cũng biến đổi tương ứng. *Idee* của Hegel (giống như *ý niệm* của Plato) là sản phẩm của một nỗ lực hòa trộn bản thể học, nhận thức luận, sự đánh giá, v.v. thành một tập hợp duy nhất của các khái niệm.

Hoàng Phú Phương dịch

Ý thể/Lý tưởng [Đức: *Ideal, ideal*; Anh: *ideal*]

Trong tiếng Đức, cũng như tiếng trong Anh, “*ideal*” vừa là (1) danh từ (*das Ideal*) vừa là (2) tính từ (*ideal*). Tính từ có một chữ gần tương đương là (3) *ideell* bắt nguồn từ tiếng Pháp. Nó tạo ra một danh từ khác nữa, (4) (*die*) *Idealität* và một động từ (5) *idealisieren*.

1. Trong sử dụng thông thường, lý tưởng là một mục tiêu hay hình mẫu trong bất kỳ lĩnh vực nào thuộc về sự nỗ lực của con người: giáo dục, chính trị, nghệ thuật, khoa học, v.v. Lý tưởng có thể là một quan niệm trừu tượng, chẳng hạn như sự công chính hoàn hảo, hay một cái cá biệt tưởng tượng (chẳng hạn như NHÀ NƯỚC lý tưởng của Plato) hay một cá nhân đang tồn tại (chẳng hạn như Socrates) được xem như hiện thân cho một quan niệm như vậy. Ta có thể theo đuổi lý tưởng một cách có lý tính ngay cả khi ta không tin rằng ta có thể hiện thực hóa trọn vẹn nó hay thậm chí nó không thể được hiện thực hóa chút nào cả, miễn là ta tin rằng sự theo đuổi này sẽ dẫn ta đến gần hơn với lý tưởng. Với Kant, *Ideal* là một cái cá biệt hay cá vị được xem như là hoàn toàn phù hợp với một Ý NIỆM. Cho nên có những lý tưởng thuần túy (chẳng hạn như Thượng Đế, sự thiện tối cao) và những lý tưởng thường nghiệm (chẳng hạn cái đẹp hoàn hảo, hạnh phúc hoàn hảo). Những lý tưởng như vậy không có thực tại khách quan, nhưng chúng điều hướng (regulate) các nỗ lực nhận thức và thực hành của ta.

Hegel sử dụng *das Ideal* theo một nghĩa rộng tương tự như thế trong những tác phẩm thời kỳ đầu (chẳng hạn, Chúa Kitô như một lý tưởng được ngôi vị hóa) và trong việc tranh luận với các quan điểm của những người khác. Nhưng yêu thích của ông là mang lại cho *Ideal* [“lý tưởng”] một nghĩa chỉ dành riêng cho Mỹ học mà thôi. Nó không nhất thiết chỉ quy đến nghệ thuật, mà còn quy đến, chẳng hạn, vẻ đẹp của cơ thể với tư cách một sự biểu hiện của TINH THẦN, mà Hegel sử dụng thường xuyên nhất trong *MH*. Lý do cốt yếu cho sự hạn chế sử dụng này là thế này: Đối với Hegel,

cũng như đối với Kant, một *Ideal* là hiện thân của một ý niệm (*Idee*) trong một cái cá biệt. Nhưng những cái cá biệt hiện thực như NHÀ NƯỚC có thể hiện thân cho ý niệm và không có sự không tương thích giữa ý niệm và thực tại được gọi ra bởi *Ideal*, và Hegel, khác với Kant, không đồng tình với các thực thể lý tưởng tượng tượng, là cái *phải* chứ không bao giờ được hiện thực hóa. (Hegel xem nhà nước của Plato là một sự mô tả về thành quốc của người Hy Lạp, chứ không phải là một lý tưởng). Nhưng một tác phẩm nghệ thuật, cũng như một bức tượng, (a) là một cái cá biệt hiện thực cảm tính và theo đó không phải là một lý tưởng đơn thuần; (b) mô tả một cái cá biệt cảm tính, chẳng hạn, một cơ thể người, có tính lý tưởng so với bất kỳ cái cá biệt nào đang tồn tại thuộc về loại hình của nó, vì nó không có những khuyết điểm mà bất kỳ cái cá biệt đang tồn tại nào cũng có; và (c) không chỉ thể hiện ý niệm tuyệt đối trong hình thức cảm tính, mà bản thân nó minh họa ý niệm, vì nó là một cái toàn bộ tự đầy đủ/hoàn chỉnh một cách tương đối, là cái VƯỢT BỎ các điều kiện vật chất của sự sản xuất ra nó và HÌNH THỨC và NỘI DUNG của nó là hoàn toàn phù hợp với nhau. Vậy nên, Hegel đánh đồng ý niệm cái đẹp, ý niệm trong hình thức cảm tính, với *Ideal* [*“lý tưởng”*].

2. Tính từ *ideal* (*“gắn liền với một Idee hay Ideal”*) có ba nghĩa: (a) *“lý tưởng, mẫu mực, mô hình”*; (b) tương phản với *real*, *“không mang tính vật chất, không tri giác được bằng giác quan, v.v.”*; (c) tương phản với *real* theo nghĩa khác nữa, *“không tồn tại ngoại trừ trong tư tưởng hay tưởng tượng”*. Hegel sử dụng *ideal* theo nghĩa (b) trong tranh luận với những quan niệm của những người khác, nhưng nghĩa được ông ưa thích là (a), được giới hạn, giống như *Ideal*, chỉ cho Mỹ học mà thôi và nhất là cho nghệ thuật: *“thuộc về lý tưởng hay ý niệm cái đẹp”*.

3. Trong tiếng Đức thông thường, tính từ *ideell* không khác mấy với *ideal*, ngoại trừ rằng nó chắc chắn ít được sử dụng theo nghĩa (a) của *ideal* (*“mẫu mực, lý tưởng, mô hình”*). Nhưng, trong Hegel, ngược lại, *ideell* khác với *ideal*: *ideell* được liên kết với *Idee* (*“Ý NIỆM”*) hơn là với *Ideal*

("lý tưởng"), và, trong những nghĩa thông thường của *ideal*, nó gần gũi nhất với (b). Vì *ideell* đối lập, ít nhất là lúc đầu, với *real* hay *reell* (Hegel không rút ra sự phân biệt tương ứng giữa hai từ này), nó không có nghĩa đơn giản "là hay hiện thân một ý niệm hay ý niệm nói chung". Vì ý niệm không đối lập với cái thực tồn [hay thực tại], mà là sự thống nhất của cái ý niệm và cái thực tồn (*BKT I*, §214). Cho nên trong Lô-gíc học, thoát đầu Hegel không giới thiệu *ideell* trong sự kết nối với ý niệm, mà kết nối với tồn tại-CHO-MÌNH và với sự/tính VÔ HẠN. Quan hệ của *ideell* với *Idee* là thế này: ý niệm (*Idee*) là sự thống nhất của KHÁI NIỆM và thực tại của nó. Khái niệm (chẳng hạn hạt mầm, LINH HỒN) là sự thống nhất nội tại, nhưng vẫn có tính CỤ THỂ, bao hàm các phương diện hay các MÔ-MEN khác nhau vẫn chưa được thiết định trong sự phân biệt đầy đủ của chúng. Thực tại (chẳng hạn cái cây, cơ thể) là một nhất thể nhờ vào năng lực nhất thể hóa của khái niệm, nhưng bấy giờ những phương diện khác nhau của nó đã được dị biệt hóa một cách minh nhiên. Tất cả những nhân tố này là *ideell* theo những cách khác nhau, nhưng có liên quan với nhau:

(a) Khái niệm xét như một cái toàn bộ, về mặt nội tại, là có tính *ideell*, tương phản với thực tại của nó. Nó không trở nên *ideell* bởi bất cứ thứ gì khác, mà là *ideell* bởi vì nó chỉ phụ thuộc vào chính nó. Cái Tôi, chẳng hạn, là có tính *ideell*, vì nó hiện hữu chỉ bởi sự ý thức của nó về chính mình.

(b) Một phương diện của khái niệm là *ideell*, vừa bởi vì nó chỉ là một phương diện, chứ không phải là toàn bộ khái niệm, vừa bởi vì nó vẫn chưa được hiện thực hóa: chẳng hạn, trong tình dịch, thì máu chỉ là *ideell*.

(c) Thực tại là có tính *ideell* bởi sự phụ thuộc của nó vào khái niệm hay được khái niệm làm cho mang tính *ideell*. Qua đó, nó không ngừng là thực tồn: thực tại của nó được VƯỢT BỎ trong tính ý thể (*Idealität*) của nó.

(d) Một phương diện của thực tại là có tính *ideell* vừa bởi sự phụ thuộc của nó vào khái niệm, vừa bởi sự phụ thuộc của nó vào cái TOÀN

BỘ của cái mà nó là một bộ phận: chẳng hạn, một chi đã tách rời khỏi cơ thể không thể sống sót như một cơ quan đang hoạt động.

Hegel thường đánh đồng cái *ideell* với cái gì được thái hồi: thực tại và các bộ phận của nó được thái hồi bởi khái niệm. Hegel cũng liên kết nó (*ideell*) với sự VÔ HẠN: các bộ phận HỮU HẠN của thực tại được thái hồi thành cái toàn bộ tự túc tự mãn được thấm đẫm bởi khái niệm. Quan niệm về *ideell* này áp dụng vào mọi vật minh họa cho ý niệm: thế giới xét như cái toàn bộ, các giai đoạn lớn của thế giới chẳng hạn như ý niệm lô-gíc, và các đơn vị hay thành tố bên trong thế giới chẳng hạn như SỰ SỐNG, TINH THẦN cá nhân và nhà nước. *Ideell* là khái niệm trung tâm trong thuyết duy tâm của Hegel. (Đôi khi Hegel sử dụng *ideell* theo một nghĩa mà không có mối quan hệ rõ ràng với nghĩa của chữ *Idee* của ông: chẳng hạn, không gian và thời gian là có tính *ideell*, tương phản với các vật thể, bởi không gian và thời gian thiếu tính cứng chắc của vật thể, mặc dù không phải vì thế mà không hiện hữu hay đơn thuần có tính chủ quan).

4. Trong triết học, *Idealität* là đặc điểm của việc có tính ý thể (*ideal*), nhưng theo nghĩa là tương phản với “thực tồn” và “thực tại”, chứ không theo nghĩa là “mẫu mực”, “lý tưởng”. Do đó đối với Kant, khi tin rằng sự hiện hữu của các đối tượng bên ngoài là đáng ngờ tức là quy tính *Idealität* cho chúng và lập nên (một loại hình của) thuyết duy tâm về chúng. Kant quy “*Idealität (tính ý thể) siêu nghiệm*” cho không gian và thời gian, và ủng hộ một thuyết duy tâm siêu nghiệm về chúng. Đối với Hegel, *Idealität* là đặc điểm của việc có tính chất *ideell*, thường theo nghĩa được Hegel ưa thích, và việc quy tính ý thể cho một loại thực thể thiết lập nên thuyết duy tâm về nó.

5. Hegel đôi khi sử dụng động từ *idealisieren* hay danh từ *Idealisierung* (“việc ý thể hóa”), và thường sử dụng khái niệm này mà không cần sử dụng chữ này. Nó không có nghĩa thông thường của việc xem hay coi điều gì đó là lý tưởng hay mẫu mực [“lý tưởng hóa”], mà có nghĩa

biến một cái gì đó thành có tính *ideell*. Ý niệm là một tiến trình liên tục của việc *ý thể hóa* hay làm cho sự vật trở thành *ý thể*, hơn là một kết quả tĩnh tại. Cho nên cái Tôi hay tâm trí/tinh thần cá nhân, trong những cuộc chạm trán về lý thuyết và thực hành với thế giới khách quan, làm cho thế giới khách quan trở nên mang tính *ý thể*. Thậm chí trong trường hợp của một sinh thể, thì linh hồn hay khái niệm phải hoạt động liên tục để biến hay giải thể các bộ phận của nó thành *ideell*; tạo vật sẽ chết nếu hoạt động này ngưng lại. Điều này minh họa niềm tin của Hegel rằng thế giới này và các bộ phận quan trọng bên trong nó, nhất là loài người, nằm trong (hay đơn giản là) sự căng bức và hoạt động không ngừng nghỉ, một niềm tin quay trở về lại với Heraclitus, nhưng lại trường tồn trong thuyết Plato-mới.

Bùi Văn Nam Sơn dịch

Ý thức và TỰ-Ý-THỨC [Đức: *Bewusstsein und Selbstbewusstsein*; Anh: *consciousness and self-consciousness*]

Tính từ/trạng từ tiếng Đức *bewusst*, một thuật ngữ trong Triết học và Tâm lý học từ thế kỷ XVIII, có nghĩa là “có ý thức”. Nó thường được dùng để phân biệt những trạng thái và những sự kiện tinh thần có ý thức với những trạng thái và những sự kiện tinh thần không có ý thức, nhưng trong triết học, nó chủ yếu biểu thị ý thức có ý hướng hay ý thức về một đối tượng (*Gegenstand*). *Bewusstsein* (“ý thức”, nghĩa đen là “tồn tại có ý thức” = *Bewußtsein*) là chữ do Wolff đặt ra khi dịch chữ *conscientia* của tiếng La-tinh, và có ý dùng thay cho *Apperzeption* [Thông giác] của Leibniz, tuy vậy Kant vẫn sử dụng *Apperzeption* song song với *Bewusstsein*. Kant và Hegel sử dụng *das Bewusstsein* không chỉ để biểu thị ý thức của một chủ thể mà còn biểu thị bản thân CHỦ THỂ có ý thức, tương phản với đối tượng mà chủ thể ấy ý thức.

Việc thêm vào đại từ phản thân *selbst* (tự, mình) đã mang lại tính từ *selbstbewusst* và danh từ *Selbstbewusstsein*, biểu thị ý thức, nhận thức hay

có ý thức về chính mình. Khái niệm này lần đầu tiên xuất hiện minh nhiên trong cụm *synaisthesis hautou* (tự-tri-giác) của Plotinus. Theo nghĩa chuẩn của Tâm lý học và Triết học thế kỷ XVIII, *Selbstbewusstsein* là sự nhận thức về bản thân những trạng thái có ý thức đang thay đổi của ta và về những tiến trình xuất hiện nơi bản thân ta, đi cùng với một ý thức rằng bản thân cái Tôi hay Tự ngã của ta là cái chuyên chở những trạng thái và tiến trình ấy; rằng con người có/là duy nhất một cái Tôi; rằng cái Tôi này duy trì bền bỉ xuyên suốt và độc lập với chuỗi biến đổi liên tục của kinh nghiệm; và rằng cái Tôi của ta tương phản với thế giới các đối tượng bên ngoài, từ đó nó tự phân biệt như một chủ thể duy trì bền bỉ một cách đồng nhất xuyên suốt những thay đổi trong những đối tượng mà nó ý thức. Tuy nhiên, Kant đã lập luận rằng TỰ-Ý-THỨC theo nghĩa này thì không hoàn toàn độc lập với tính cách của kinh nghiệm của tôi và của những đối tượng mà tôi có ý thức, như định nghĩa trên đã ngụ ý. Trực quan của tôi, nếu chúng phải là những kinh nghiệm của tôi và những kinh nghiệm về các đối tượng tách biệt với bản thân tôi, thì chúng phải “được tổng hợp” dựa theo một số phạm trù nhất định, chẳng hạn tính nhân quả (xem *PPLTTT* 107, B144). Theo quan niệm của Kant, sự tổng hợp này là do chính cái Tôi thực hiện.

Học thuyết này - cùng với học thuyết của những nhà Plato-mới và của Böhme vốn cho rằng tự ngã và thế giới là có quan hệ hỗ tương, và nhận thức về cái này tạo điều kiện cho nhận thức về cái kia - đã dẫn các nhà duy tâm Đức đến chỗ quan niệm Tự ngã không tách biệt hẳn với những đối tượng khác, mà lan tỏa xuyên suốt và bao quát chúng. Tương ứng, hoàn toàn có TỰ-Ý-THỨC không đơn giản là có ý thức về chính mình trong sự tương phản với các đối tượng, mà còn xem thế giới bên ngoài như sản phẩm, sự chiếm hữu, hay hình ảnh-phản chiếu của bản thân tự ngã của mình. Việc Hegel sử dụng *selbstbewusst* và *Selbstbewusstsein* là phụ thuộc vào những suy xét này, nhưng cũng phụ thuộc vào nghĩa thông thường của những từ này (“tự tin”, “tự xác tín”, v.v.), khác với nghĩa “bối rối”, “mất tự tin”, v.v. (như trong tiếng Anh: “self-confident”, “self-assured” tương phản với “embarrassed”, v.v.).

Hai nghiên cứu chính của Hegel về ý thức và TỰ-Ý-THỨC xuất hiện trong *HTHTT*, IV.A và *BKT III* §§413. Trong cả hai văn bản ấy, nghiên cứu về ý thức đi trước nghiên cứu về TỰ-Ý-THỨC và LÝ TÍNH (*Vernunft*). (*Bewusstsein* còn được dùng theo một nghĩa rộng hơn, bao gồm cả TỰ-Ý-THỨC và lý tính, và cả ý thức “xét như ý thức” như nhan đề chung cho phần thứ I của *HTHTT*). Trong *BKT III*, chứ không phải trong *HTHTT*, nghiên cứu về ý thức lại đi sau phần mô tả về linh hồn (*Seele*), tức cái có ý thức, trong giai đoạn cao hơn của nó, về những trạng thái cảm tính của chính nó, chứ không phải về những đối tượng khác với nó. Bởi vì ý thức, về bản chất, là bao hàm một đối tượng khác với mình, nó là sự “XUẤT HIỆN RA” (*erscheinend*, nghĩa là không phải “ảo tượng” mà là “tự thể hiện mình ra trong một cái khác, và vì thế phụ thuộc vào một cái khác”), vừa tương phản với linh hồn, là cái vẫn chưa đạt được một đối tượng, vừa tương phản với lý tính và tinh thần, là cái đã loại bỏ tính khác của đối tượng. Trong cả hai văn bản, ý thức lần lượt mang ba hình thức hay “hình thái” (*Gestalten*): sự XÁC TÍNH CẢM TÍNH hay ý thức cảm tính (nhận thức trực tiếp về những cái cảm tính, được xem đơn giản như những cái cá biệt được quy chiếu đến hay được chỉ đến); TRI GIÁC (nhận thức được trung giới về những cái cảm tính như những SỰ VẬT có các thuộc tính); và GIÁC TÍNH (nhận thức về sự vật như những sự biểu hiện của các Lực và như những hiện tượng - *Erscheinung* - bị chi phối bởi các QUY LUẬT).

Hegel không đưa ra cam kết nào về việc bảo rằng hoặc các đối tượng tạo ra ý thức hoặc ý thức tạo ra các đối tượng của nó. Những thuật ngữ này là có tính đối ứng. Vì thế, ý thức không phải là một môi trường thuần nhất mãi mãi không biến đổi trong khi đối tượng của nó biến đổi: tính chất của ý thức cũng biến đổi cùng với tính chất của đối tượng của nó. Một hình thái ý thức vẫn chưa phải là TỰ-Ý-THỨC, nhưng nó ý thức về chính mình, cũng như về đối tượng của chính mình: ý thức về sự không tương ứng giữa nó và đối tượng sẽ làm cho nó tiến lên một hình thái mới, đối tượng của ý thức [trong hình thái mới này] chính là hình thái ý thức trước đó. Chẳng hạn, ý thức cảm tính sử dụng những thuật ngữ PHỔ BIẾN như “cái Này” để biểu

thị những đối tượng được cho là cá biệt; những cái phổ biến ấy trở thành những đặc tính được cho là phổ biến của sự vật, tức trở thành đối tượng của tri giác [tức của một hình thái cao hơn của ý thức]. Dù vậy, không hình thái ý thức nào biết được rằng đây là cách thức nó tiến lên; chỉ có “*chúng ta*” - các triết gia - mới biết được điều ấy. (Trong *HTKH*, Fichte cũng phân biệt giữa nhận thức của ta và nhận thức của cái Tôi ở giai đoạn đang xét. Fichte, giống Hegel, muốn lần theo sự phát triển của cái Tôi cho đến khi nhận thức của nó trùng hợp với nhận thức của ta).

Bước tiến lên đến TỰ-Ý-THỨC xuất hiện khi ý thức, xét như là giác tính, sử dụng những khái niệm nằm trong một “sự phân biệt không có sự phân biệt nào cả” (như những cực đối lập của một nam châm hay điện): nó vừa thấy rằng BẢN CHẤT bên trong của các sự vật, được khái niệm hóa bằng một sự phân biệt đang tiêu biến đi, là sản phẩm của chính nó, vừa thấy rằng khái niệm về một sự phân biệt như thế là có thể áp dụng vào cho mỗi quan hệ của bản thân nó với đối tượng của nó. Điều này mang lại hình thức đơn giản nhất của TỰ-Ý-THỨC: cái Tôi ý thức về chính mình, tức với tư cách là cái Tôi. Nhưng giai đoạn này của TỰ-Ý-THỨC là vẫn còn khiếm khuyết, bởi lẽ trong sự tương phản với thế giới bên ngoài, cái Tôi TỰ-Ý-THỨC là mỏng manh và đang tiêu biến đi. Vì thế, qua một chuỗi những mảnh lối [manoeuvre], nó nỗ lực loại bỏ tính khác xa lạ của những đối tượng bên ngoài và đạt được nội dung khách quan cho chính mình. Những mảnh lối này có nhiều tính thực hành hơn là nhận thức: sự ham muốn (một tiến trình không ngừng của việc tiêu dùng những đối tượng cảm tính); cuộc đấu tranh giành sự CÔNG NHẬN bởi TỰ-Ý-THỨC khác và sự làm Nô của kẻ chiến bại trước kẻ chiến thắng; và trong *HTHTT*, sự khinh thị thế giới bên ngoài (thuyết khắc kỷ), sự phủ nhận sự hiện hữu của thế giới bên ngoài (thuyết hoài nghi), và sự phóng chiếu những đặc tính bản chất của chính mình và thế giới vào trong một lĩnh vực siêu việt (ý thức bất hạnh), nhưng, trong *BKT III*, [đó là] bước tiến lên đến TỰ-Ý-THỨC phổ biến, sự công nhận lẫn nhau của những cá nhân TỰ-Ý-THỨC hay tự giác cùng sống chung trong một cộng đồng đạo đức.

Dẫu vậy, bước tiến lên của TỰ-Ý-THỨC không kết thúc ở đó. Hegel tiếp tục tiến hành một nghiên cứu về lý tính, tức về sự hợp nhất của ý thức (nhận thức về một đối tượng được xem là khác với ta) với TỰ-Ý-THỨC (nhận thức về bản thân ta như là khác với đối tượng): lý tính xem những sự QUY ĐỊNH của tự ngã như cũng thuộc về đối tượng. Trong thực tế, Tự ý thức vừa tiến lên xuyên qua LỊCH SỬ, vừa xuyên qua chính HỆ THỐNG của Hegel, một hệ thống mà theo quan niệm của Hegel là cực điểm của TỰ-Ý-THỨC của con người.

Nghiên cứu của Hegel về TỰ-Ý-THỨC có ba đặc điểm đáng chú ý. *Một là*, TỰ-Ý-THỨC không phải là một vấn đề “tất cả-hoặc-không gì cả”, mà tiến lên thông qua những giai đoạn ngày càng thích đáng hơn. *Hai là*, nó thiết yếu là liên-cá-nhân và đòi hỏi sự công nhận lẫn nhau của các thực thể TỰ-Ý-THỨC: nó là “cái Tôi mà là cái Chúng Ta, và cái Chúng Ta mà là một cái Tôi” (*HTHTT IV*). *Ba là*, nó có tính thực tiễn cũng như có tính nhận thức: việc tìm thấy chính mình nơi cái khác, sự tiêu hóa cái khác xa lạ, vốn nằm trong diễn trình tiến lên của TỰ-Ý-THỨC, bao hàm việc xác lập và vận hành các định chế xã hội, cũng như xác lập và vận hành sự nghiên cứu khoa học và triết học. Những yếu tố của các đặc điểm này đã xuất hiện nơi những người đi trước ông, nhất là ở Schelling, dù vậy quan niệm của Hegel xét như một toàn bộ, về thực chất, lại là độc sáng.

Hoàng Phú Phương dịch

THƯ MỤC



TÁC PHẨM CỦA HEGEL

I. TIẾNG ĐỨC:

- G. W. F. Hegel: *Gesammelte Werke* (Tập hợp tác phẩm), NXB Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- G. W. F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden* (Tác phẩm, 20 tập), NXB Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

II. BẢN DỊCH TIẾNG VIỆT:

- *Mỹ học* (2 tập) [Các bài giảng về Mỹ học], Phan Ngọc dịch, NXB Văn học, 1999.
- *Hiện tượng học Tinh thần* (2 tập), Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Văn học, 2006, NXB Trẻ, 2014.
- *Bách Khoa Thư các Khoa học Triết học*, tập I: Khoa học Lô-gíc, Phạm Chiến Khu dịch, NXB Chính trị Quốc gia, 2013.
- *Bách Khoa Thư các Khoa học Triết học*, tập I: Khoa học Lô-gíc, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức, 2008.
- *Các Nguyên lý của Triết học Pháp quyền*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức, 2010.

III. BẢN DỊCH TIẾNG ANH:

Hegel: Selections, edited by M. J. Inwood (London and New York: Macmillan, 1989) contains excerpts from a wide range of Hegel's works.

Three Essays, 1793-1795, translated by P. Fuss and J. Dobbins (South Bend, IN: Notre Dame University Press, 1984). This contains the "Tübingen Essay" on religion, the Bern fragments and the "Life of Jesus".

Early Theological Writings, translated by T. M. Knox (University of Chicago Press, 1948).

The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy, translated by H. S. Harris and W. Cerf (Albany: State University of New York Press, 1977). This was Hegel's first book, published in 1801. It is also translated by J. P. Surber, as *Difference between the Fichtean and Schellingian Systems of Philosophy* (Atascadero, CA: Ridgeview Press, 1978).

Between Kant and Hegel: Texts in the Development of Post-Kantian Idealism, by G. di Giovanni and H. S. Harris (Albany: State University of New York Press, 1985).

Faith and Knowledge, translated by W. Cerf and H. S. Harris (Albany: State University of New York Press, 1977).

Natural Law, translated by T. M. Knox, with an introduction by H. B. Acton (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977).

System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit, translated by H. S. Harris and T. M. Knox (Albany: State University of New York Press, 1979).

The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics, translated by J. Burbidge and G. di Giovanni (Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press, 1986).

Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with Commentary, by L. Rauch (Detroit: Wayne State University Press, 1983).

Hegel's Political Writings, translated by T. M. Knox, with an introduction by Z. A. Pelczynski (Oxford: Clarendon, 1964). This contains most of Hegel's political essays from 1798 to 1831.

"*Phänomenologie des Geistes*" is translated in full by J. B. Baillie as *Phenomenology of Mind* (2nd edn, London: Allen & Unwin, 1931) and by A. V. Miller as *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Clarendon, 1977). Other translations of parts of *PS* appear in *Hegel: Preface and Introduction to the Phenomenology of Mind*, translated by L. S. Stepelevich (New York and London: Macmillan, 1990) and in *Hegel: Selections* above, which contains translations of the Preface, by W. Kaufmann, and of the Introduction, etc., by J. L. H. Thomas.

Philosophical Propaedeutic, translated by A. V. Miller, with an introduction by M. George and A. Vincent (Oxford: Basil Blackwell, 1986).

The *Science of Logic* is translated in full by W. J. Johnston and L. G. Struthers (London: Allen & Unwin, 1929) and by A. V. Miller (London: Allen & Unwin, 1969). The "Subjective Logic" is translated by H. S. Macran in *Hegel's Doctrine of Formal Logic* (Oxford: Clarendon, 1912) and *Hegel's Logic of World and Idea* (Oxford: Clarendon, 1929).

The *Philosophy of Right* is translated in full by S. W. Dyde (London: Bell, 1896) and (superbly) by T. M. Knox (Oxford: Clarendon, 1942).

The 1830 edition of *Enc. I*, along with the posthumous Additions, is translated by W. Wallace as *The Logic of Hegel* (Oxford: Clarendon, 1873, 1892). It is reprinted, with an introduction by J. N. Findlay, as *Hegel's Logic* (Oxford: Clarendon, 1975).

The 1830 edition of *Enc. II*, with the Additions, is translated as the *Philosophy of Nature* by M. J. Petry (London: Allen & Unwin, 1970) and by A. V. Miller (Oxford: Clarendon, 1970).

The 1830 edition of *Enc. III*, with the Additions, is translated in full, as the *Philosophy of Mind*, by W. Wallace (Oxford: Clarendon, 1894) and A. V. Miller (Oxford: Clarendon, 1971), and in part by M. J. Petry, as the *Philosophy of Subjective Spirit* (Dordrecht: Reidel, 1978) and *The Berlin Phenomenology* (Dordrecht: Reidel, 1981).

LPH is translated in full by J. Sibree as *Lectures on the Philosophy of History* (London: Bohn, 1858, but frequently reprinted). The Introduction to *LPH* is translated by R. S. Hartman as *Reason in History* (Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill, 1953), by H. B. Nisbet as *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History*, with an introduction by D. Forbes (Cambridge University Press, 1975), and by L. Rauch as *Introduction to the Philosophy of History* (Indianapolis: Hackett, 1988). Sibree, Hartman and Rauch translate Karl Hegel's 1840 edition. Nisbet translates the Lasson edition of 1917-20.

LA is translated in full by F. P. B. Osmaston as *The Philosophy of Fine Art* (London: Bell, 1920) and by T. M. Knox as *Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art* (Oxford: Clarendon, 1975). The Introduction to *LA* is published separately as *Hegel's Introduction to Aesthetics*, translated by T. M. Knox, with an introduction by C. Karelis (Oxford: Clarendon, 1979). The Introduction to *LA* was also translated (superbly) by B. Bosanquet as *The Introduction to Hegel's Philosophy of Fine Art* (London: Kegan Paul, 1886).

LPR is translated, together with *LPEG*, by E. B. Speirs and J. B. Sanderson as *Philosophy of Religion* (London: Kegan Paul, 1895). P. C. Hodgson has attempted to distinguish material from different courses, which varied considerably. The results of this attempt are:

Christian Religion, translated by P. C. Hodgson (Missoula, MT: Scholars, 1979).

Lectures on the Philosophy of Religion: Vol. I Introduction and the Concept of Religion (Berkeley: University of California Press, 1984); Vol. II *Determinate Religion* (Berkeley: University of California Press, 1987); Vol. III *The Consummate Religion* (Berkeley: University of California Press, 1985). Translated by P. C. Hodgson, R. F. Brown and J. M. Stewart.

Lectures on the Philosophy of Religion: One Volume Edition: The Lectures of 1827, edited by P. C. Hodgson (Berkeley: University of California Press, 1988).

LHP is translated in full as *Lectures on the History of Philosophy*, by E. S. Haldane and F. Simson (London: Kegan Paul, 1892). The Introduction is translated by Q. Lauer in *Hegel's Idea of Philosophy* (New York: Fordham University Press, 1971) and by T. M. Knox and A. V. Miller as *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy* (Oxford: Clarendon, 1985).

Hegel: The Letters, translated by C. Butler and C. Seiler (Bloomington: Indiana University Press, 1984). This translates all of Hegel's surviving letters. It often summarizes, with excerpts, letters to Hegel - to which his own letters are often replies - but (unfortunately) does not translate them in full: It contains a wealth of biographical and bibliographical material.

CÁC TÁC GIẢ KHÁC (BẢN DỊCH TIẾNG ANH)

J. G. FICHTE

Attempt at a Critique of all Revelation, translated by G. Green (Cambridge University Press, 1978). This was Fichte's first book. It won him fame, since, on its first publication in 1792, Fichte's name was omitted from the title-page and it was widely assumed to be the work of Kant.

Most of Fichte's shorter early works appear in *Early Philosophical Writings*, translated by D. Breazeale (Ithaca, NY and London: Cornell University Press, 1988).

Science of Knowledge (Wissenschaftslehre), translated by P. Heath and J. Lachs (New York: Appleton-Century-Crofts, 1970).

The Science of Rights, translated by A. E. Kroeger (London: Trübner, 1889).

The Vocation of man, translated W. Smith and R. M. Chisholm (Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill, 1956).

Addresses to the German Nation, translated by R. F. Jones, G. H. Turnbull and G. A. Kelly (New York and Evanston: Harper & Row, 1968).

J. G. HERDER

Herder on Social and Political Culture, translated by F. M. Barnard (Cambridge University Press, 1969), contains a selection from Herder's voluminous writings on history, language, etc., including *OL*.

God: Some Conversations, translated by F. H. Burkhardt (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1940), conveys the flavour of the nineteenth-century Spinoza revival.

F. HÖLDERLIN

Essays and Letters on Theory, translated by T. Pfau (Albany: State University of New York Press, 1988), contains most of Hölderlin's writings on philosophy and aesthetics.

LESSING

Lessing's Theological Writings, translated by H. Chadwick (London: Black, 1956).

F. W. J. VON SCHELLING

The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794-1796), translated by F. Marti (Lewisburg: Bucknell University Press, 1980), contains four short pieces from Schelling's Fichtean period.

Ideas for a Philosophy of Nature (1797), translated by E. E. Harris and P. Heath, with an introduction by R. Stern (Cambridge University Press, 1988), was Schelling's first publication on *Naturphilosophie*.

System of Transcendental Idealism (1800) translated by P. Heath, with an introduction by M. Vater (Charlottesville: University of Virginia Press, 1978).

Bruno or On the Natural and the Divine Principle of Things (1802), translated by M. Vater (Albany: State University of New York Press, 1984). This dialogue shows the influence of Neoplatonism, represented primarily by Giordano Bruno.

The Philosophy of Art, translated by D. W. Stott, with a foreword by D. Simpson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989). This contains Schelling's lectures of 1802-3 and 1804-5, which were published by his son in 1859.

On University Studies, translated by E. S. Morgan, with an introduction by N. Guterman (Athens: Ohio University Press, 1966), contains the *Lectures on the Method of University Studies* (1803).

Of Human Freedom, translated by J. Gutman (Chicago: Open Court, 1936). This contains the *Philosophical Inquiries into the Nature of Human Freedom*, published in 1809. M. Heidegger, *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom* (Athens: Ohio University Press, 1985), is a good commentary on the work, shedding light on Hegel as well as on Schelling.

The Ages of the World, translated by F. de W. Bolman (New York: AMS Press, 1967), was written (but not published) in 1811. It contains some of Schelling's thoughts ON TIME.

F. SCHILLER

On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters, translated by E. M. Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon, 1967), supplies both a text and a translation, together with an introduction and commentary. (I have frequently consulted its invaluable Glossary of Schiller's word-usage).

Naive and Sentimental Poetry and *On the Sublime*, translated by J. A. Elias (New York: Ungar, 1966), contains two seminal aesthetic essays by Schiller.

F. VON SCHLEGEL

Dialogue on Poetry and Literary Aphorisms, translated by E. Behler and R. Struc (University Park and London: Pennsylvania State University Press, 1968), contains many of Schlegel's fragments.

Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments, translated by P. Firchow (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971), supplies a fuller collection of fragments, including many by A. W. Schlegel, Novalis and Schleiermacher.

German Aesthetic and Literary Criticism: The Romantic Ironists and Goethe, edited by K. Wheeler (Cambridge University Press, 1984), contains short pieces by the Schlegels, Novalis, Tieck, Solger, Richter and Goethe.

C. F. WOLFF

Few of C. F. Wolff's numerous works are translated. The flavour of his writing is adequately represented by his *Preliminary Discourse on Philosophy in General* (1728), translated by R. J. Blackwell (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963).

VỀ HEGEL VÀ NGÔN NGỮ

SỰ PHÁT TRIỂN CỦA TIẾNG ĐỨC TRIẾT HỌC

E. A. Blackall, *The Development of German as a Literary Language, 1700-1775* (Cambridge University Press, 1959), ít bàn về Hegel, nhưng nghiên cứu cặn kẽ về các tác giả, triết gia đã lưu lại di sản ngôn ngữ cho Hegel.

R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss / Đại cương lịch sử thuật ngữ triết học* (Leipzig: Veit, 1879).

J. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe / Từ điển các Khái niệm triết học* (2nd edn, Hamburg: Meiner, 1955), công trình giá trị của một học giả nổi tiếng về Hegel.

W. T. Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte / Từ điển tổng quát về các Khoa học triết học bên cạnh văn học và lịch sử* (2nd edn, Leipzig: Brockhaus, 1832-8), đặc biệt về cách dùng thuật ngữ tiêu chuẩn (nhất là của Kant), nhưng không có thiện cảm với Hegel và thuật ngữ của Hegel.

HEGEL SỬ DỤNG NGÔN NGỮ

A. Koyré, “Note sur la langue et la terminologie hégéliennes”, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXII (1931), pp. 406-39, and in A. Koyré, *Études d'histoire et de la pensée philosophique* (2nd edn, Paris: Gallimard, 1971), pp. 191-224.

J. Royce, “Hegel”s terminology”, in *Dictionary of Philosophy and Psychology*, ed. J. M. Baldwin (New York: Macmillan, 1901), vol. I, pp. 454-64, nghiên cứu có hệ thống về thuật ngữ Lô-gíc học của Hegel.

QUAN NIỆM CỦA HEGEL VỀ NGÔN NGỮ

T. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache: Interpretationen zu Hegels Äusserungen über die Sprache* (Hamburg: Meiner, 1969) / Lý giải của Hegel về ngôn ngữ: diễn giải các phát biểu của Hegel về ngôn ngữ.

D. J. Cook, *Language in the Philosophy of Hegel* (The Hague: Mouton, 1973). Công trình duy nhất bằng tiếng Anh về chủ đề này. Rất bổ ích.

J. Derrida, “The pit and the pyramid: introduction to Hegel”s semiology”, in J. Derrida, *Margins of Philosophy* (Brighton: Harvester Press, 1982), pp. 69-108 (có phần phê phán rất hay đối với nghiên cứu của Hegel về ngôn ngữ trong *Bách Khoa Thư III*).

CÁC NGHIÊN CỨU TỔNG QUÁT VỀ HEGEL

E. Caird, *Hegel* (Edinburgh and London: Blackwood, 1883) (tiểu sử và tác phẩm).

J. M. E. McTaggart, *Studies in Hegelian Cosmology* (2nd edn; Cambridge University Press, 1918).

W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition* (London and New York: Macmillan, 1924) (đặc biệt về *BKT I* và *BKT III*).

H. Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (2nd edn, London: Routledge & Kegan Paul, 1955); *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity* (Cambridge, MA: MIT Press, 1987).

J. N. Findlay, *Hegel: A Re-examination* (London: Allen & Unwin, 1958).

F. Copleston, *Fichte to Hegel* (New York: Doubleday, 1965).

G. R. G. Mure, *The Philosophy of Hegel* (Oxford: Clarendon, 1965).

W. Kaufmann, *Hegel: Reinterpretation, Texts and Commentary* (New York: Doubleday, 1965).

I. Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics* (University of Chicago Press, 1969).

A. C. MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays* (New York: Doubleday, 1972).

C. Taylor, *Hegel* (Cambridge University Press, 1975).

M. Rosen, *Hegel's Dialectic and its Criticism* (Cambridge University Press, 1982).

M. J. Inwood, *Hegel* (London: Routledge & Kegan Paul, 1983).

P. Singer, *Hegel* (Oxford: Clarendon, 1983).

R. Plant, *Hegel: An Introduction* (2nd edn, Oxford: Basil Blackwell, 1983).

M. J. Inwood (ed.), *Hegel* (Oxford University Press, 1985).

T. Rockmore, *Hegel's Circular Epistemology* (Bloomington: Indiana University Press, 1986).

D. Lamb (ed.), *Hegel and Modern Philosophy* (London: Croom Helm, 1987).

T. Pinkard, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility* (Philadelphia: Temple University Press, 1988).

R. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge University Press, 1989).

M. N. Forster, *Hegel and Scepticism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

R. Stern, *Hegel, Kant and the Structure of the Object* (London: Routledge & Kegan Paul, 1990).

CÁC TÁC PHẨM THỜI TRẺ CỦA HEGEL

G. Lukács, *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics* (London: Merlin, 1975).

W. H. Walsh, *Metaphysics* (London: Hutchinson, 1963).

H. S. Harris, *Hegel's Development: Toward the Sunlight* (Oxford: Clarendon, 1972) and *Night Thoughts (Jena 1801-1806)* (Oxford: Clarendon, 1983).

L. Dickey, *Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit, 1770-1807* (Cambridge University Press, 1987).

HIỆN TƯỢNG HỌC TINH THẦN

A. Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel* (New York: Basic Books, 1969).

J. Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's "Phenomenology of Spirit"* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1974).

R. Norman, *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction* (London: Sussex University Press, 1976).

H. P. Kainz, *Hegel's Phenomenology, Part I: Analysis and Commentary* (University of Alabama Press, 1976) and *Part II: The Evolution of Ethical and Religious Consciousness to the Absolute Standpoint* (Athens: Ohio University Press, 1983).

J. N. Shklar, *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's "Phenomenology of Mind"* (Cambridge University Press, 1976).

J. Robinson, *Duty and Hypocrisy in Hegel's "Phenomenology of Mind"* (University of Toronto Press, 1977).

M. Westphal, *History and Truth in Hegel's Phenomenology* (New Jersey: Humanities Press, 1979).

D. Lamb, *Language and Perception in Hegel and Wittgenstein* (London: Macmillan, 1979) and *Hegel - From Foundation to System* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1980).

C. V. Dudeck, *Hegel's Phenomenology of Mind. Analysis and Commentary* (Washington, DC: University Press of America, 1981).

M. Westphal (ed.), *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology* (New Jersey: Humanities Press, 1982).

R. C. Solomon, *In the Spirit of Hegel* (New York: Oxford University Press, 1983).

J. C. Flay, *Hegel's Quest for Certainty* (Albany: State University of New York Press, 1984).

D. P. Verene, *Hegel's Recollection: A Study of Images in the "Phenomenology of Spirit"* (Albany: State University of New York Press, 1985).

E. Tugendhat, *Self-consciousness and Self-determination* (1986).

R. Schacht, *Alienation* (London: Allen & Unwin, 1971).

L. Trilling, *Sincerity and Authenticity* (2nd edn, London: Oxford University Press, 1974).

J. H. Smith, *The Spirit and its Letter: Traces of Rhetoric in Hegel's Philosophy of Bildung* (Ithaca, NY and London: Cornell University Press, 1988).

VỀ KHOA HỌC Lô-gíc CỦA HEGEL

J. M. E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic* (Cambridge University Press, 1896) and *A Commentary on Hegel's Logic* (Cambridge University Press, 1910).

G. R. G. Mure, *A Study of Hegel's Logic* (Oxford: Clarendon, 1950).

M. Clark, *Logic and System: A Study of the Transition from "Vorstellung" to Thought in the Philosophy of Hegel* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971).

W. E. Steinkraus and K. L. Schmitz (eds), *Art and Logic in Hegel's Philosophy* (New Jersey: Humanities Press, 1980).

E. E. Harris, *An Interpretation of the Logic of Hegel* (Lanham: University Press of America, 1983).

TRIẾT HỌC VỀ TỰ NHIÊN

M. J. Petry's translation of *Enc. II (Philosophy of Nature*, London: Allen & Unwin, 1970).

R. S. Cohen and M. W. Wartofsky (eds), *Hegel and the Science* (Dordrecht: Reidel, 1983).

R. P. Horstmann and M. J. Petry (eds), *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1986).

TRIẾT HỌC VỀ TINH THẦN CHỦ QUAN:

TINH THẦN (TÂM TRÍ) VÀ HÀNH ĐỘNG

G. Von Wright, *Explanation and Understanding* (London: Routledge & Kegan Paul, 1971).

R. J. Bernstein, *Praxis and Action* (London: Duckworth, 1972).

M. Greene, *Hegel on the Soul: A Speculative Anthropology* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1972).

C. Elder, *Appropriating Hegel* (Aberdeen University Press, 1980).

P. G. Stillman (ed.), *Hegel's Philosophy of Spirit* (Albany: State University of New York Press, 1987).

W. A. de Vries, *Hegel's Theory of Mental Activity: An Introduction to Theoretical Spirit* (Ithaca, NY and London: Cornell University Press, 1988).

TRIẾT HỌC VỀ TINH THẦN KHÁCH QUAN: ĐẠO ĐỨC HỌC VÀ CHÍNH TRỊ HỌC

H. A. Reyburn, *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right* (Oxford: Clarendon, 1921).

M. B. Foster, *The Political Philosophies of Plato and Hegel* (Oxford: Clarendon, 1935).

J. Plamenatz, *Man and Society* (London: Longman, 1963), vol. II, pp. 129-268.

G. A. Kelly, *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought* (Cambridge University Press, 1969).

W. H. Walsh, *Hegelian Ethics* (London: Macmillan, 1969).

S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge University Press, 1972).

B. Cullen, *Hegel's Social and Political Thought* (Dublin: Gill and Macmillan, 1979).

C. Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge University Press, 1979).

M. Riedel, *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy* (Cambridge University Press, 1984).

D. P. Verene (ed.), *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of Objective Spirit* (Brighton: Harvester Press, 1980).

L. S. Stepelevich and D. Lamb (eds), *Hegel's Philosophy of Action* (New Jersey: Humanities Press, 1983).

A. W. Wood, *Hegels Ethical Thought* (Cambridge University Press, 1990).

TRIẾT HỌC LỊCH SỬ

W. H. Walsh, *An Introduction to the Philosophy of History* (3rd edn, London: Hutchinson, 1967).

B. T. Wilkins, *Hegel's Philosophy of History* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974).

G. D. O'Brien, *Hegel on Reason and History* (University of Chicago Press, 1975).

R. L. Perkins (ed.), *History and System: Hegel's Philosophy of History* (Albany: State University of New York Press, 1984).

TRIẾT HỌC VỀ NGHỆ THUẬT

A. and H. Paolucci (eds), *Hegel on Tragedy* (New York; Doubleday, 1962) and H. Paolucci (ed.), *Hegel: On the Arts* (New York: Ungar, 1978).

D. Simpson (ed.), *German Aesthetic and Literary Criticism: Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel* (Cambridge University Press, 1984).

I. Knox, *The Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer* (New York: Columbia University Press, 1936).

Two general histories of aesthetics, B. Bosanquet, *A History of Aesthetic* (2nd edn, London: Macmillan, 1904) and K. E. Gilbert and H. Kuhn, *A History of Esthetics* (2nd edn, London: Thames & Hudson, 1956).

J. Kaminsky, *Hegel on Art* (Albany: State University of New York Press, 1962).

W. E. Steinkraus and K. L. Schmitz (eds), *Art and Logic in Hegel's Philosophy* (New Jersey: Humanities Press, 1980).

S. Bungay, *Beauty and Truth: A Study of Hegel's Aesthetics* (Oxford: Clarendon, 1984).

W. Desmond, *Art and the Absolute: A Study of Hegel's Aesthetics* (Albany: State University of New York Press, 1986).

TRIẾT HỌC TÔN GIÁO

E. L. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought* (Bloomington: Indiana University Press, 1967).

D. E. Christensen (ed.), *Hegel and the Philosophy of Religion* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970).

B. M. G. Reardon, *Hegel's Philosophy of Religion* (London: Macmillan, 1977).

Q. Lauer, *Hegel's Concept of God* (Albany: State University of New York Press, 1982).

W. Jaeschke, *Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion* (Berkeley: University of California Press, 1990).

LỊCH SỬ VÀ TRIẾT HỌC

TỔNG QUÁT

W. H. Walsh, "Hegel on the History of Philosophy", in *History and Theory*, Beiheft 5 (1965).

J. O' Malley et al. (eds), *Hegel and the History of Philosophy* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974).

TRIẾT HỌC CỔ ĐẠI

J. G. Gray, *Hegel and Greek Thought* (2nd edn, New York: Harper & Row, 1969).

G. R. G. Mure, *An Introduction to Hegel* (Oxford: Clarendon, 1940).

M. N. Forster, *Hegel and Scepticism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

TRIẾT HỌC CẬN ĐẠI TRƯỚC HEGEL

F. Copleston, "Pàntheism in Spinoza and the German Idealists", in *Philosophy* (1946); and G. H. R. Parkinson, "Hegel, Pantheism and Spinoza", in the *Journal of the History of Ideas* (1977).

L. P. Hinchman, *Hegel's Critique of the Enlightenment* (Gainesville: University Presses of Florida, 1984).

W. H. Walsh, *Reason and Experience* (Oxford: Clarendon, 1947).

S. Priest (ed.), *Hegels Critique of Kant* (Oxford: Clarendon, 1987).

J. Royce, *The Spirit of Modern Philosophy* (Boston and New York: Houghton Mifflin, 1892) and *Lectures on Modern Idealism* (Yale University Press, 1919).

TRIẾT HỌC HIỆN ĐẠI SAU HEGEL

L. S. Stepelevich (ed.), *The Young Hegelians: An Anthology* (Cambridge University Press, 1983).

J. E. Toews, *Hegelianism: The Path toward Dialectical Humanism, 1805-1841* (Cambridge University Press, 1980).

W. Desmond (ed.), *Hegel and his Critics: Philosophy in the Aftermath of Hegel* (Albany: State University of New York Press, 1989).

K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964).

S. Crites, *In the Twilight of Christendom: Hegel vs. Kierkegaard on Faith and History* (Chambersburg: American Academy of Religion, 1972), and N. Thulstrup, *Kierkegaard's Relation to Hegel* (Princeton University Press, 1980).

Marx's 1844 manuscripts, which discuss, e.g., ALIENATION, were first translated into English by M. Milligan as *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (Moscow: Foreign Languages Publishing House,

1959), and then by T. B. Bottomore in Karl Marx, *Early Writings* (London: Watts: 1963).

S. Houlgate, *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics* (Cambridge University Press, 1986).

M. Heidegger: *Hegel's Concept of Experience* (New York: Harper & Row, 1970).

J.-P. Sartre, *Being and Nothingness* (New York: Philosophical Library, 1956).

Martin Heidegger: *Being and Time* (Oxford: Basil Blackwell, 1962).

BẢNG CHỈ MỤC NỘI DUNG
VIỆT - ĐỨC - ANH



Ánh tượng và Ánh hiện / Schein und Scheinen / illusion and shining
→ Hiện tượng, Vẻ ngoài / Ảo tượng / Ánh tượng và Ánh hiện (tr.47)

Bài giảng về Lịch sử Triết học (Các) / Vorlesungen über die
Geschichte der Philosophie / Lectures on the History of Philosophy (LHP)
(tr.54)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Bài giảng về Mỹ học (Các) / Vorlesungen über die Ästhetik / Lectures
on Aesthetics (LA) (tr.48)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Bài giảng về Triết học Lịch sử (Các) / Vorlesungen über die
Philosophie der Geschichte / Lectures on the Philosophy of History (LPH)
(tr.60)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Bài giảng về Triết học Tôn giáo (Các) / Vorlesungen über die
Philosophie der Religion / Lectures on the Philosophy of Religion (LPR)
(tr.64)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Bản chất, Yếu tính / Wesen / essence (tr.68)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Bản thể / Substanz / substance (tr.72)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Bên trong và Bên ngoài (cái, tính) / das Innere und das äussere, innerlich und äusserlich / inner and outer, internal and external (tr.76)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Biện chứng (phép) / Dialektik / dialectic (tr.80)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Biểu tượng và Hình dung (thành biểu tượng) (sự) / Vorstellung und Vorstellen / representation and conception (tr.84)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Cảm giác / Empfindung / sensation → Xem: Trực quan, Tri giác, Cảm giác và cái Cảm tính (tr.89)

Châm biếm và Lãng mạn (chủ nghĩa, trường phái, phong trào) / Ironie und Romantik / irony and romanticism (tr.89)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Chân lý / Sự thật, Sai lầm và Đúng đắn / Wahrheit, Falschheit und Richtigkeit / truth, falsity and correctness (tr.96)

(Bùi Văn Nam Sơn dịch)

Chất, Lượng và Hạn độ / Qualität, Quantität und Mass / quality, quantity and measure (tr.100)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Chết (cái) và Bất tử (sự) / Tod und Unsterblichkeit / death and immortality (tr.105)

(Đoàn Tiểu Long dịch)

Chiến tranh và Hòa bình / Krieg und Frieden / war and peace (tr.111)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Chủ thể và Chủ thể (tính) / Chủ quan (tính) / Subjekt und Subjektivität / subject and subjectivity (tr.117)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Chứng minh / Beweis / proof → Xem: Luận chứng và Chứng minh (tr.121)

Cơ giới luận, Hóa học luận và Mục đích luận / Mechanismus, Chemismus und Teleologie / mechanism, chemism and teleology (tr.121)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Cơ sở, Điều kiện và Giải thích (sự) / Grund, Bedingung und Erklärung / ground, condition and explanation (tr. 126)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Cụ thể (tính, cái) / konkret, Konkret (das) / concrete → Xem: Trừu tượng và Cụ thể (tính, cái) (tr.130)

Dân tộc và Quốc gia / Volk und Nation / people and nation (tr.131)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Đại cương Bách khoa thư các Khoa học Triết học / Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse / Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Outline (tr.142)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Đẹp (cái) / Schönheit / beauty → Xem: Nghệ thuật, Đẹp (cái) và Mỹ học (tr.146)

Định mệnh, Vận mệnh và Thiên hựu, Quan phòng / Schicksal, Bestimmung und Vorsehung / fate, destiny and providence (tr.146)

(Trần Thị Ngân Hà dịch)

Định nghĩa / Definition / definition (tr.151)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Đối lập (sự, mặt, cái) / Gegensatz / opposition (tr.155)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Đời sống Đạo đức và Tập tục / Sittlichkeit und Sitte / ethical life and custom (tr.160)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Đối tượng / Gegenstand / object → Xem: Khách thể / Đối tượng / Khách quan (sự, tính, cái) (tr.163)

Đồng nhất, Khác biệt và tính Khác, Tồn tại-khác / Identität, Differenz und Andersheit / identity, difference and otherness (tr.163)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Duy tâm (thuyết, chủ nghĩa) / Idealismus / idealism (tr.136)

(Bùi Văn Nam Sơn dịch)

Gia đình và Phụ nữ / Familie und Frauen / family and women (tr.168)

(Trần Thị Ngân Hà dịch)

Giác tính / Verstand / understanding → Xem: Lý tính và Giác tính (tr.173)

Hành động, Hành vi, Việc đã làm và Trách nhiệm; Lỗi / Handlung, Tat und Schuld / action, deed and responsibility (tr.174)

(Bùi Văn Nam Sơn dịch)

Hành vi, Việc đã làm / Tat / deed → Xem: Hành động, Hành vi / Việc đã làm và Trách nhiệm / Lỗi (tr.178)

Hệ thống / System / system → Xem: Khoa học và Hệ thống (tr.178)

Hiện hữu (sự), Thực tại và Tồn tại-được quy định, Tồn tại nhất định, Tồn tại Hiện có / Existenz, Realität und Dasein / existence, reality and determinate being (tr.178)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Hiện thực, Hiệu thực / Wirklichkeit / actuality, effectivity (tr.182)

(Bùi Văn Nam Sơn dịch)

Hiện tượng học / Phänomenologie / phenomenology (tr.185)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Hiện tượng học Tinh thần (1807) / Phänomenologie des Geistes (1807) / Phenomenology of Spirit (1807) (tr.190)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Hiện tượng, Vẻ ngoài, Ảo tượng, Ánh tượng và Ánh hiện /
Erscheinung, Schein und Scheinen / appearance, illusion and shining
(tr.194)

(Bùi Văn Nam Sơn dịch)

Hiệu thực / Wirklichkeit / actuality → Xem: Hiện thực / Hiệu thực
(tr.198)

Hình thức, Chất liệu và Nội dung / Form, Materie und Inhalt / form,
matter and content (tr.198)

(Nguyễn Văn Sửu dịch)

Hoài nghi và Khắc kỷ (thuyết, chủ nghĩa) / Skeptizismus und
Stoizismus/Stoa / scepticism and stoicism (tr.202)

(Thánh Pháp dịch)

Hư vô (sự) / Nichts (das) / nothing → Xem: Tồn tại, Hư vô và Trở
thành (sự) (tr.208)

Khắc kỷ (thuyết, chủ nghĩa) / Stoizismus / stoicism → Xem: Hoài
nghi và Khắc kỷ (thuyết, chủ nghĩa) (tr.209)

Khách quan (tính, sự, cái) / Objektivität / objectivity → Xem: Khách
thể / Đối tượng / Khách quan (sự, tính, cái) (tr.209)

Khách thể, Đối tượng, Khách quan (sự, tính, cái) / Objekt und
Objektivität / object and objectivity (tr.209)

(Hoàng Phong Tuấn dịch)

Khái niệm / Begriff / concept (tr.214)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Khoa học Lô-gíc (1812-16) / Wissenschaft der Logik (1812-16) / Science of Logic (1812-16) (tr.219)

(Hoàng Phong Tuấn dịch)

Khoa học và Hệ thống / Wissenschaft und System / science and system (tr.225)

(Nguyễn Trúc Phương dịch)

Kitô giáo / Christentum / Christianity → Xem: Thượng Đế / Thiên Chúa và Kitô giáo (tr.230)

Kinh nghiệm và Thường nghiệm (cái) / Erfahrung und das Empirische / experience and the empirical (tr.230)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Ký ức, Hồi tưởng, và Tưởng tượng (trí, óc) / Gedächtnis, Erinnerung und Einbildung/Phantasie / memory, recollection and imagination (tr.233)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Lịch sử, Sử học / Geschichte, Historie / history (tr.238)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Lòng tin, Đức tin và Tư kiến / Glaube(n), und Meinung / belief, faith and opinion (tr.242)

(Bùi Văn Nam Sơn dịch)

Luận chứng, Chứng minh / Beweis / proof (tr.247)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Luân lý / Moralität / morality (tr.251)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Lực và quyền lực / Kraft und Macht / force and power (tr.255)

(Trần Thị Ngân Hà dịch)

Lý tính và Giác tính / Vernunft und Verstand / reason and understanding (tr.259)

(Đoàn Tiểu Long dịch)

Lý tưởng / Ideal, ideal / ideal → Xem: Ý thể / Lý tưởng (tr.264)

Mâu thuẫn (sự) / Widerspruch / contradiction (tr.265)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Mục đích và Hợp mục đích (tính) / Zweck und Zweckmäßigkeit / purpose and purposiveness (tr.269)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Mỹ học / Ästhetik / aesthetics → Xem: Nghệ thuật, Đẹp (cái) và Mỹ học (tr.274)

Nghệ thuật, Đẹp (cái) và Mỹ học / Kunst, Schönheit und Ästhetik / art, beauty and aesthetics (tr.275)

(Bùi Văn Nam Sơn dịch)

Ngoại tại hóa (sự) / Entäußerung / alienation → Xem: Tha hóa và Xuất nhượng / Ngoại tại hóa (sự) (tr.280)

Ngôn ngữ / Sprache / language (tr.280)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Nhà nước / Staat / state (tr.285)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Nhân quả và Tương tác (tính, sự) / Kausalität und Wechselwirkung / causality and reciprocity (tr.291)

(Bùi Văn Nam Sơn dịch)

Nhìn nhận, Thừa nhận, Công nhận (sự) / Anerkennung / recognition and acknowledgement (tr.296)

(Đoàn Tiểu Long dịch)

Nhịp ba, Cặp ba (các) / Triaden / triads (tr.301)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Nội dung và Hình thức / Inhalt und Form / matter, content and form
→ Xem: Hình thức, Chất liệu và Nội dung (tr.305)

Phải là (cái) / Sollen / ought (tr.306)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Phạm trù / Kategorie / category → Xem: Quy định (sự), (tính) (tr.310)

Phán đoán và Mệnh đề / Urteil und Satz / judgment and proposition (tr.310)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Phân loại, Phân chia (sự) / Einteilung / classification, division
(tr.315)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Phản tư, Phản chiếu, Phản tỉnh (sự) / Reflexion / reflection (tr.319)

(Trương Trọng Hiếu dịch)

Pháp quyền, Pháp luật / Recht / right (tr.325)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Phát triển (sự) / Entwicklung / development (tr.329)

(Lưu Quốc Khánh dịch)

Phổ biến, Phổ quát, Đặc thù và Cá biệt, Đơn nhất (cái) / das Allgemeine, das Besondere und das Einzelne / universal, particular and individual (tr.332)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Phổ quát, Phổ biến (cái) / das Allgemeine / (the) universal → Xem: Phổ biến/Phổ quát, Đặc thù và Cá biệt / Đơn nhất (cái) (tr.338)

Phụ nữ / Frauen / women → Xem: Gia đình và Phụ nữ (tr.338)

Quy định (sự) và Quy định (tính) / Bestimmung und Bestimmtheit / determination and determinateness (tr.339)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Quy luật, Luật và Quy tắc / Gesetz und Regel / law and rule (tr.343)

(Nguyễn Văn Sửu dịch)

Ranh giới, Giới hạn và Hữu hạn (tính, sự) / Grenze, Schranke und Endlichkeit / limit, restriction and finitude (tr.349)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Siêu hình học / Metaphysik / metaphysics → Xem: Tư biện (sự, tính, cái) và Siêu hình học (tr.355)

Sở hữu (sự), Chiếm hữu (sự) và Nhân thân / Eigentum, Besitz und Person / property, possession and person (tr.355)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Sự phủ định / Verneinung / negation and negativity (tr.361)

(Hoàng Phong Tuấn dịch)

Sự sống, Đời sống, Cuộc sống và Sinh thể hữu cơ / Leben und die lebenden Organismus / life and the living organism (tr. 365)

(Nguyễn Văn Sửu dịch)

Sự vật và Sự việc / Ding und Sache / thing and subject-matter (tr.371)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Suy luận [Tam đoạn luận] và Kết luận / Schluss, Syllogismus und Abschluss / inference, syllogism and conclusion (tr.375)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Tác phẩm Thần học Thời trẻ (Các) (THTT) / Theologische Jugendschriften / Early Theological Writings (ETW) (tr.380)

(Nguyễn Văn Sửu dịch)

Tập san Phê phán Triết học / Kritisches Journal der Philosophie /
Critical Journal of Philosophy (CJP) (tr.384)

(Nguyễn Văn Sửu dịch)

Tập tục / Sitte / custom → Xem: Đời sống Đạo đức và Tập tục (tr.389)

Tất yếu (tính, sự), Khả năng, Khả thể và Bất tất (tính, sự) /
Notwendigkeit, Möglichkeit und Kontingenz / necessity, possibility and
contingency (tr.389)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Tha hóa và Xuất nhượng, Ngoại tại hóa (sự) / Entfremdung und
Entäußerung / alienation and estrangement (tr.393)

(Bùi Văn Nam Sơn dịch)

Thải hồi, Thủ tiêu, Vượt bỏ / Aufheben / sublation (tr.398)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Thiết định và Tiền giả định / Setzung und Vorraussetzung / positing
and presupposition (tr.401)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Thời gian, Không gian và Vĩnh hằng (sự) / Zeit, Raum, Ewigkeit /
time, space and eternity (tr.406)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Thủ tiêu (sự) / Negieren, Aufhebung / cancel, cancellation → Xem:
Vượt bỏ (sự) (tr.410)

Thủ tiêu (sự) / Aufhebung / annul, annulment → Xem: Vượt bỏ (sự)
(tr.410)

Thực tại / Realität / reality → Xem: Hiện hữu (sự), Thực tại và Tồn tại-được quy định / Tồn tại nhất định / Tồn tại hiện có (tr.410)

Thượng Đế, Thiên Chúa và Kitô giáo / Gott und Christentum / God and Christianity (tr.410)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Thường nghiệm (cái) / Empirische (das) / the empirical → Xem: Kinh nghiệm và Thường nghiệm (cái) (tr.414)

Tình cảm và Cảm giác / Gefühl und Empfindung / feeling and sensation (tr.415)

(Trần Thị Ngân Hà dịch)

Tinh thần / Geist / spirit (tr.418)

(Huỳnh Duy Thanh dịch)

Tinh thần [cá nhân] và Tâm hồn, Linh hồn / Geist und Seele / mind and soul (tr.423)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Toàn bộ và Bộ phận, Toàn thể (tính, cái), Mô-men (các) / das Ganze und die Teile, Totalität, Momente / whole and parts; totality and moments (tr.427)

(Đoàn Tiểu Long dịch)

Tôi (cái) / Ich, Ego / I, ego (tr.431)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Tội ác / Verbrechen / crime → Xem: Trừng phạt / Hình phạt và Tội ác (tr.435)

Tôn giáo, Thần học và Triết học tôn giáo / Religion, Theologie und Religionsphilosophie / religion, theology and philosophy of religion (tr.435)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Tồn tại hiện có, nhất định, được quy định / Dasein / determinate being → Xem: Hiện hữu (sự), Thực tại và Tồn tại-được quy định / Tồn tại nhất định / Tồn tại hiện có (tr.441)

Tồn tại, Hư vô và Trở thành (sự) / Sein, Nichts und Werden / being, nothing and becoming (tr.441)

(Bùi Văn Nam Sơn dịch)

Trách nhiệm, Lỗi / Schuld / responsibility → Xem: Hành động, Hành vi / Việc đã làm và Trách nhiệm / Lỗi (tr.445)

Tri giác, Cảm giác / Wahrnehmung, Empfindung / perception, sensation → Xem: Trực quan, Tri giác, Cảm giác và cái Cảm tính (tr.445)

Tri thức / Biết, Nhận thức và Xác tín (sự) / Wissen, Erkenntnis und Gewissheit / knowledge, cognition and certainty (tr.445)

(Bùi Văn Nam Sơn dịch)

Triết học / Philosophie / philosophy (tr.450)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Triết học Pháp quyền (1821) / Philosophie des Rechts (1821) /
Philosophy of Right (1821) (PR) (tr.453)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Trở thành (sự) / Werden (das) / becoming → Xem: Tồn tại, Hư vô và
Trở thành (sự) (tr.457)

Trực quan, Tri giác, Cảm giác và cái Cảm tính / Anschauung,
Wahrnehmung, Empfindung und das Sinnliche / intuition, perception,
sensation and the sensory (tr.457)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Trung giới (sự, tính, cái) và Trực tiếp (sự, tính, cái) / Vermittlung
und Unmittelbarkeit / mediation and immediacy (tr.461)

(Hoàng Phong Tuấn dịch)

Trừng phạt (Hình phạt) và Tội ác / Strafe und Verbrechen /
punishment and crime (tr.466)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Trừu tượng và Cụ thể (tính, cái) / abstrakt, Abstrakte (das); konkret,
Konkrete (das) / abstract and concrete (tr.472)

(Bùi Văn Nam Sơn dịch)

Tư biện (sự, tính, cái) và Siêu hình học / Spekulation, das
Spekulative und Metaphysik / speculation, the speculative and metaphysics
(tr.476)

(Bùi Văn Nam Sơn dịch)

Tự do (sự) / Freiheit / freedom (tr.481)

(Trần Thị Ngân Hà dịch)

Tư duy và Tư tưởng / Denken und Gedanken / thinking and thought
(tr.485)

(Bùi Văn Nam Sơn dịch)

Tự mình, Cho mình, Tự mình và Cho mình / an, für und an und für
sich / in, for, and in and for, itself, himself, ect. (tr.489)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Tự nhiên và Triết học Tự nhiên / Natur und Naturphilosophie / nature
and philosophy of nature (tr.495)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Tương quan / Relation, Beziehung, Verhältnis, Zusammenhang /
relation (tr.500)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Tương tác (tính, sự) / Wechselwirkung / reciprocity → Xem: Nhân
quả và Tương tác (tính, sự) (tr.504)

Tuyệt đối (tính, cái) / absolut, Absolute (das) / absolute (tr.505)

(Bùi Văn Nam Sơn dịch)

Văn hóa (sự Đào luyện) và Giáo dục / Bildung und Erziehung /
culture and education (tr.509)

(Tôn Nữ Thùy Dương dịch)

Vô hạn, Vô tận (sự, tính) / Unendlichkeit / infinity (tr.513)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Xã hội dân sự / bürgerliche Gesellschaft / civil society (tr.518)

(Bùi Văn Nam Sơn dịch)

**Xuất nhượng, Ngoại tại hóa (sự) / Entäußerung / alienation → Xem:
Tha hóa và Xuất nhượng / Ngoại tại hóa (sự) (tr.522)**

**Ý chí và Tự do lựa chọn / Wille und Willkür / will and wilfulness (tr.
523)**

(Đoàn Tiêu Long dịch)

Ý niệm / Idee / idea (tr.527)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Ý thể, Lý tưởng / Ideal, ideal / ideal (tr.532)

(Bùi Văn Nam Sơn dịch)

**Ý thức và TỰ-Ý-THỨC / Bewusstsein und Selbstbewusstsein /
consciousness and self-consciousness (tr.536)**

(Hoàng Phú Phương dịch)

BẢNG CHỈ MỤC NỘI DUNG ĐỨC - ANH - VIỆT



absolut, Absolute (das) / absolute / Tuyệt đối (tính, cái) (tr.505)

abstrakt, Abstrakte (das); konkret, Konkrete (das) / abstract and concrete / Trừu tượng và Cụ thể (tính, cái) (tr.472)

an, für und an und für sich / in, for, and in and for, itself, himself, ect. / Tự mình, Cho mình, Tự mình và Cho mình (tr.489)

Anerkennung / recognition and acknowledgement / Nhìn nhận, Thừa nhận, Công nhận (sự) (tr.296)

Anschauung, Wahrnehmung, Empfindung und das Sinnliche / intuition, perception, sensation and the sensory / Trực quan, Tri giác, Cảm giác và cái Cảm tính (tr.457)

Ästhetik / aesthetics / Mỹ học → Xem: Nghệ thuật, Đẹp (cái) và Mỹ học (tr.275)

Aufheben / sublation / Thải hồi, Thủ tiêu, Vượt bỏ (tr.398)

Aufhebung / annul, annulment / Thủ tiêu (sự) → Xem: Vượt bỏ (sự) (tr.410)

Begriff / concept / Khái niệm (tr.214)

Bestimmung und Bestimmtheit / determination and determinateness / Quy định (sự) và Quy định (tính) (tr.339)

Beweis / proof / Chứng minh → Xem: Luận chứng và Chứng minh (tr.121)

Beweis / proof / Luận chứng, Chứng minh (tr.247)

Bewusstsein und Selbstbewusstsein / consciousness and self-consciousness / Ý thức và TỰ-Ý-THỨC (tr.536)

Bildung und Erziehung / culture and education / Văn hóa (sự Đào luyện) và Giáo dục (tr.509)

bürgerliche Gesellschaft / civil society / Xã hội dân sự (tr.518)

Christentum / Christianity / Kitô giáo → Xem: Thượng Đế / Thiên Chúa và Kitô giáo (tr.230)

das Allgemeine / (the) universal / Phổ quát, Phổ biến (cái) → Xem: Phổ biến/Phổ quát, Đặc thù và Cá biệt/Đơn nhất (cái) (tr.338)

das Allgemeine, das Besondere und das Einzelne / universal, particular and individual / Phổ biến, Phổ quát, Đặc thù và Cá biệt, Đơn nhất (cái) (tr.332)

das Ganze und die Teile, Totalität, Momente / whole and parts; totality and moments / Toàn bộ và Bộ phận, Toàn thể (tính, cái), Mô-men (các) (tr.427)

das Innere und das äussere, innerlich und äusserlich / inner and outer, internal and external / Bên trong và Bên ngoài (cái, tính) (tr.76)

Dasein / determinate being / Tồn tại hiện có, nhất định, được quy định → Xem: Hiện hữu (sự), Thực tại và Tồn tại-được quy định / nhất định / Tồn tại hiện có (tr.441)

Definition / definition / Định nghĩa (tr.151)

Denken und Gedanken / thinking and thought / Tư duy và Tư tưởng
(tr.485)

Dialektik / dialectic / Biện chứng (phép) (tr.80)

Ding und Sache / thing and subject-matter / Sự vật và Sự việc (tr.371)

Eigentum, Besitz und Person / property, possession and person / Sở hữu (sự), Chiếm hữu (sự) và Nhân thân (tr.355)

Einteilung / classification, division / Phân loại, Phân chia (sự) (tr.315)

Empfindung / sensation / Cảm giác → Xem: Trực quan, Tri giác, Cảm giác và cái Cảm tính (tr.457)

Empirische (das) / the empirical / Thường nghiệm (cái) → Xem: Kinh nghiệm và Thường nghiệm (cái) (tr.414)

Entäußerung / alienation / Ngoại tại hóa (sự) → Xem: Tha hóa và Xuất nhượng / Ngoại tại hóa (sự) (tr.280)

Entäußerung / alienation / Xuất nhượng, Ngoại tại hóa (sự) → Xem: Tha hóa và Xuất nhượng / Ngoại tại hóa (sự) (tr.522)

Entfremdung und Entäußerung / alienation and estrangement / Tha hóa và Xuất nhượng, Ngoại tại hóa (sự) (tr.393)

Entwicklung / development / Phát triển (sự) (tr.329)

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse / Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Outline / Đại cương Bách khoa thư các Khoa học Triết học (tr.142)

Erfahrung und das Empirische / experience and the empirical / Kinh nghiệm và Thường nghiệm (cái) (tr.230)

Erscheinung, Schein und Scheinen / appearance, illusion and shining / Hiện tượng, Vẻ ngoài, Ảo tượng, Ánh tượng và Ánh hiện (tr.194)

Existenz, Realität und Dasein / existence, reality and determinate being / Hiện hữu (sự), Thực tại và Tồn tại-được quy định, nhất định, Tồn tại Hiện có (tr.178)

Familie und Frauen / family and women / Gia đình và Phụ nữ (tr.168)

Form, Materie und Inhalt / form, matter and content / Hình thức, Chất liệu và Nội dung (tr.198)

Frauen / women / Phụ nữ → Xem: Gia đình và Phụ nữ (tr.338)

Freiheit / freedom / Tự do (sự) (tr.481)

Gedächtnis, Erinnerung und Einbildung, Phantasie / memory, recollection and imagination / Ký ức, Hồi tưởng, và Tưởng tượng (trí, óc) (tr.233)

Gefühl und Empfindung / feeling and sensation / Tình cảm và Cảm giác (tr.415)

Gegensatz / opposition / Đối lập (sự, mặt, cái) (tr.155)

Gegenstand / object / Đối tượng → Xem: Khách thể / Đối tượng / Khách quan (sự, tính, cái) (tr.163)

Geist / spirit / Tinh thần (tr.418)

Geist und Seele / mind and soul / Tinh thần [cá nhân] và Tâm hồn, Linh hồn (tr.423)

Geschichte, Historie / history / Lịch sử, Sử học (tr.238)

Gesetz und Regel / law and rule / Quy luật, Luật và Quy tắc (tr.343)

Glaube(n), und Meinung / belief, faith and opinion / Lòng tin, Đức tin và Tư kiến (tr.242)

Gott und Christentum / God and Christianity / Thượng Đế, Thiên Chúa và Kitô giáo (tr.410)

Grenze, Schranke und Endlichkeit / limit, restriction and finitude / Ranh giới, Giới hạn và Hữu hạn (tính, sự) (tr.349)

Grund, Bedingung und Erklärung / ground, condition and explanation / Cơ sở, Điều kiện và Giải thích (sự) (tr.126)

Handlung, Tat und Schuld / action, deed and responsibility / Hành động, Hành vi, Việc đã làm và Trách nhiệm; Lỗi (tr.174)

Ich, Ego / I, ego / Tôi (cái) (tr.431)

Ideal, ideal / ideal / Lý tưởng → Xem: Ý thể/Lý tưởng (tr.264)

Ideal, ideal / ideal / Ý thể, Lý tưởng (tr.532)

Idealismus / idealism / Duy tâm (thuyết, chủ nghĩa) (tr.136)

Idee / idea / Ý niệm (tr.527)

Identität, Differenz und Andersheit / identity, difference and otherness / Đồng nhất, Khác biệt và tính Khác, Tồn tại-khác (tr.163)

Inhalt und Form / matter, content and form / Nội dung và Hình thức → Xem: Hình thức, Chất liệu và Nội dung (tr.198)

Ironie und Romantik / irony and romanticism / Châm biếm và Lãng mạn (chủ nghĩa, trường phái, phong trào) (tr.89)

Kategorie / category / Phạm trù → Xem: Quy định (sự), (tính) (tr.310)

Kausalität und Wechselwirkung / causality and reciprocity / Nhân quả và Tương tác (tính, sự) (tr.291)

konkret, Konkret (das) / concrete / Cụ thể (tính, cái) → Xem: Trừu tượng và Cụ thể (tính, cái) (tr.130)

Kraft und Macht / force and power / Lực và quyền lực (tr.255)

Krieg und Frieden / war and peace / Chiến tranh và Hòa bình (tr.111)

Kritisches Journal der Philosophie / Critical Journal of Philosophy (CJP) / Tập san Phê phán Triết học (tr.384)

Kunst, Schönheit und Ästhetik / art, beauty and aesthetics / Nghệ thuật, Đẹp (cái) và Mỹ học (tr.275)

Leben und die lebenden Organismus / life and the living organism / Sự sống, Đời sống, Cuộc sống và Sinh thể hữu cơ (tr.365)

Mechanismus, Chemismus und Teleologie / mechanism, chemism and teleology / Cơ giới luận, Hóa học luận và Mục đích luận (tr.121)

Metaphysik / metaphysics / Siêu hình học → Xem: Tư biện (sự, tính, cái) và Siêu hình học (tr.355)

Moralität / morality / Luân lý (tr.251)

Natur und Naturphilosophie / nature and philosophy of nature / Tự nhiên và Triết học Tự nhiên (tr.495)

Negieren, Aufhebung / cancel, cancellation / Thủ tiêu (sự) → Xem: Vượt bỏ (sự) (tr.410)

Nichts (das) / nothing / Hư vô (sự) → Xem: Tồn tại, Hư vô và Trở thành (sự) (tr.441)

Notwendigkeit, Möglichkeit und Kontingenz / necessity, possibility and contingency / Tất yếu (tính, sự), Khả năng, Khả thể và Bất tất (tính, sự) (tr.389)

Objekt und Objektivität / object and objectivity / Khách thể, Đối tượng, Khách quan (sự, tính, cái) (tr.209)

Objektivität / objectivity / Khách quan (tính, sự, cái) → Xem: Khách thể / Đối tượng / Khách quan (sự, tính, cái) (tr.209)

Phänomenologie / phenomenology / Hiện tượng học (tr.190)

Phänomenologie des Geistes (1807) / Phenomenology of Spirit (1807) / Hiện tượng học Tinh thần (1807) (tr.190)

Philosophie / philosophy / Triết học (tr.450)

Philosophie des Rechts (1821) / Philosophy of Right (1821) (PR) / Triết học Pháp quyền (1821) (tr.453)

Qualität, Quantität und Mass / quality, quantity and measure / Chất, Lượng và Hạn độ (tr.100)

Realität / reality / Thực tại → Xem: Hiện hữu (sự), Thực tại và Tồn tại-được quy định / nhất định / Tồn tại hiện có (tr.178)

Recht / right / Pháp quyền, Pháp luật (tr.325)

Reflexion / reflection / Phản tư, Phản chiếu, Phản tỉnh (sự) (tr.319)

Relation, Beziehung, Verhältnis, Zusammenhang / relation / Tương quan (tr.500)

Religion, Theologie und Religionsphilosophie / religion, theology and philosophy of religion / Tôn giáo, Thần học và Triết học tôn giáo (tr.435)

Schein und Scheinen / illusion and shining / Ánh tượng và Ánh hiện
→ Hiện tượng, Vẻ ngoài / Ảo tượng / Ánh tượng và Ánh hiện (tr.47)

Schicksal, Bestimmung und Vorsehung / fate, destiny and providence / Định mệnh, Vận mệnh và Thiên hựu, Quan phòng (tr.146)

Schluss, Syllogismus und Abschluss / inference, syllogism and conclusion / Suy luận [Tam đoạn luận] và Kết luận (tr.375)

Schönheit / beauty / Đẹp (cái) → Xem: Nghệ thuật, Đẹp (cái) và Mỹ học (tr.275)

Schuld / responsibility / Trách nhiệm, Lỗi → Xem: Hành động, Hành vi / Việc đã làm và Trách nhiệm / Lỗi (tr.174)

Sein, Nichts und Werden / being, nothing and becoming / Tồn tại, Hư vô và Trở thành (sự) (tr.441)

Setzung und Vorraussetzung / positing and presupposition / Thiết định và Tiền giả định (tr.401)

Sitte / custom / Tập tục → Xem: Đời sống Đạo đức và Tập tục (tr.389)

Sittlichkeit und Sitte / ethical life and custom / Đời sống Đạo đức và Tập tục (tr.160)

Skeptizismus und Stoizismus, Stoa / scepticism and stoicism / Hoài nghi và Khắc kỷ (thuyết, chủ nghĩa) (tr.202)

Sollen / ought / Phải là (cái) (tr.306)

Spekulation, das Spekulative und Metaphysik / speculation, the speculative and metaphysics / Tư biện (sự, tính, cái) và Siêu hình học (tr.476)

Sprache / language / Ngôn ngữ (tr.280)

Staat / state / Nhà nước (tr.285)

Stoizismus / stoicism / khắc kỷ (thuyết, chủ nghĩa) → Xem: Hoài nghi và Khắc kỷ (thuyết, chủ nghĩa) (tr.202)

Strafe und Verbrechen / punishment and crime / Trừng phạt (Hình phạt) và Tội ác (tr.466)

Subjekt und Subjektivität / subject and subjectivity / Chủ thể và Chủ thể (tính)/Chủ quan (tính) (tr.117)

Substanz / substance / Bản thể (tr.72)

System / system / Hệ thống → Xem: Khoa học và Hệ thống (tr.178)

Tat / deed / Hành vi, Việc đã làm → Xem: Hành động, Hành vi / Việc đã làm và Trách nhiệm / Lỗi (tr.178)

Theologische Jugendschriften / Early Theological Writings (ETW) / Tác phẩm Thần học Thời trẻ (Các) (THTT) (tr.380)

Tod und Unsterblichkeit / death and immortality / Chết (cái) và Bất tử (sự) (tr.105)

Triaden / triads / Nhịp ba, Cặp ba (các) (tr.301)

Unendlichkeit / infinity / Vô hạn, Vô tận (sự, tính) (tr.513)

Urteil und Satz / judgment and proposition / Phán đoán và Mệnh đề (tr.310)

Verbrechen / crime / Tội ác → Xem: Trừng phạt / Hình phạt và Tội ác (tr.435)

Vermittlung und Unmittelbarkeit / mediation and immediacy / Trung giới (sự, tính, cái) và Trực tiếp (sự, tính, cái) (tr.461)

Verneinung / negation and negativity / Sự phủ định (tr.436)

Vernunft und Verstand / reason and understanding / Lý tính và Giác tính (tr.259)

Verstand / understanding / Giác tính → Xem: Lý tính và Giác tính (tr.173)

Volk und Nation / people and nation / Dân tộc và Quốc gia (tr.131)

Vorlesungen über die Ästhetik / Lectures on Aesthetics (LA) / Bài giảng về Mỹ học (Các) (tr.48)

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie / Lectures on the History of Philosophy (LHP) / Bài giảng về Lịch sử Triết học (Các) (tr.54)

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte / Lectures on the Philosophy of History (LPH) / Bài giảng về Triết học Lịch sử (Các) (tr.60)

Vorlesungen über die Philosophie der Religion / Lectures on the Philosophy of Religion (LPR) / Bài giảng về Triết học Tôn giáo (Các) (tr. 64)

Vorstellung und Vorstellen / representation and conception / Biểu tượng và Hình dung (thành biểu tượng) (sự) (tr.84)

Wahrheit, Falschheit und Richtigkeit / truth, falsity and correctness / Chân lý, Sự thật, Sai lầm và Đúng đắn (tr.96)

Wahrnehmung, Empfindung / **perception, sensation** / Tri giác, Cảm giác → Xem: Trực quan, Tri giác, Cảm giác và cái Cảm tính (tr.457)

Wechselwirkung / reciprocity / Tương tác (tính, sự) → Xem: Nhân quả và Tương tác (tính, sự) (tr.504)

Werden (das) / becoming / Trở thành (sự) → Xem: Tồn tại, Hư vô và Trở thành (sự) (tr.441)

Wesen / essence / Bản chất, Yếu tính (tr.68)

Widerspruch / contradiction / Mâu thuẫn (sự) (tr.265)

Wille und Willkür / will and wilfulness / Ý chí và Tự do lựa chọn (tr.523)

Wirklichkeit / actuality, effectivity / Hiện thực, Hiệu thực (tr.182)

Wirklichkeit / actuality / Hiệu thực → Xem: Hiện thực / Hiệu thực (tr.198)

Wissen, Erkenntnis und Gewissheit / knowledge, cognition and certainty / Tri thức, Biết, Nhận thức và Xác tín (sự) (tr.445)

Wissenschaft der Logik (1812-16) / Science of Logic (1812-16) / Khoa học Lô-gíc (1812-16) (tr.219)

Wissenschaft und System / science and system / Khoa học và Hệ thống (tr.225)

Zeit, Raum, Ewigkeit / time, space and eternity / Thời gian, Không gian và Vĩnh hằng (sự) (tr.406)

Zweck und Zweckmässigkeit / purpose and purposiveness / Mục đích
và Hợp mục đích (tính) (tr.269)

BẢNG CHỈ MỤC NỘI DUNG ANH - ĐỨC - VIỆT



absolute / absolut, Absolute (das) / Tuyệt đối (tính, cái) (tr.505)

abstract and concrete / abstrakt, Abstrakte (das); konkret, Konkrete (das) / Trừu tượng và Cụ thể (tính, cái) (tr.472)

action, deed and responsibility / Handlung, Tat und Schuld / Hành động, Hành vi, Việc đã làm và Trách nhiệm; Lỗi (tr.174)

actuality / Wirklichkeit / Hiện thực → Xem: Hiện thực / Hiện thực (tr.198)

actuality, effectivity / Wirklichkeit / Hiện thực, Hiện thực (tr.182)

aesthetics / Ästhetik / Mỹ học → Xem: Nghệ thuật, Đẹp (cái) và Mỹ học (tr.275)

alienation / Entäußerung / Ngoại tại hóa (sự) → Xem: Tha hóa và Xuất nhượng / Ngoại tại hóa (sự) (tr.280)

alienation / Entäußerung / Xuất nhượng, Ngoại tại hóa (sự) → Xem: Tha hóa và Xuất nhượng / Ngoại tại hóa (sự) (tr.552)

alienation and estrangement / Entfremdung und Entäußerung / Tha hóa và Xuất nhượng, Ngoại tại hóa (sự) (tr.393)

annul, annulment / Aufhebung / Thủ tiêu (sự) → Xem: Vượt bỏ (sự) (tr.410)

appearance, illusion and shining / Erscheinung, Schein und Scheinen / Hiện tượng, Vẻ ngoài, Ảo tượng, Ánh tượng và Ánh hiện (tr.194)

art, beauty and aesthetics / Kunst, Schönheit und Ästhetik / Nghệ thuật, Đẹp (cái) và Mỹ học (tr.275)

beauty / Schönheit / Đẹp (cái) → Xem: Nghệ thuật, Đẹp (cái) và Mỹ học (tr.146)

becoming / Werden (das) / Trở thành (sự) → Xem: Tồn tại, Hư vô và Trở thành (sự) (tr.441)

being, nothing and becoming / Sein, Nichts und Werden / Tồn tại, Hư vô và Trở thành (sự) (tr.441)

belief, faith and opinion / Glaube(n), und Meinung / Lòng tin, Đức tin và Tư kiến (tr.242)

cancel, cancellation / Negieren, Aufhebung / Thủ tiêu (sự) → Xem: Vượt bỏ (sự) (tr.410)

category / Kategorie / Phạm trù → Xem: Quy định (sự), (tính) (tr.339)

causality and reciprocity / Kausalität und Wechselwirkung / Nhân quả và Tương tác (tính, sự) (tr.291)

Christianity / Christentum / Kitô giáo → Xem: Thượng Đế / Thiên Chúa và Kitô giáo (tr.230)

civil society / bürgerliche Gesellschaft / Xã hội dân sự (tr.518)

classification, division / Einteilung / Phân loại, Phân chia (sự) (tr.315)

concept / Begriff / Khái niệm (tr.214)

concrete / konkret, Konkret (das) / Cụ thể (tính, cái) → Xem: Trừu tượng và Cụ thể (tính, cái) (tr.130)

consciousness and self-consciousness / Bewusstsein und Selbstbewusstsein / Ý thức và TỰ-Ý-THỨC (tr.536)

contradiction / Widerspruch / Mâu thuẫn (sự) (tr.265)

crime / Verbrechen / Tội ác → Xem: Trừng phạt / Hình phạt và Tội ác (tr.466)

Critical Journal of Philosophy (CJP) / Kritisches Journal der Philosophie / Tập San Phê Phán Triết Học (tr.384)

culture and education / Bildung und Erziehung / Văn hóa (sự Đào luyện) và Giáo dục (tr.509)

custom / Sitte / Tập tục → Xem: Đời sống Đạo đức và Tập tục (tr.389)

death and immortality / Tod und Unsterblichkeit / Chết (cái) và Bất tử (sự) (tr.105)

deed / Tat / Hành vi, Việc đã làm → Xem: Hành động, Hành vi / Việc đã làm và Trách nhiệm / Lỗi (tr.174)

definition / Definition / Định nghĩa (tr.151)

determinate being / Dasein / Tồn tại hiện có, nhất định, được quy định → Xem: Hiện hữu (sự), Thực tại và Tồn tại-được quy định / nhất định / Tồn tại hiện có (tr.441)

determination and determinateness / Bestimmung und Bestimmtheit / Quy định (sự) và Quy định (tính) (tr.339)

development / Entwicklung / Phát triển (sự) (tr.329)

dialectic / Dialektik / Biện chứng (phép) (tr.80)

Early Theological Writings (ETW) / Theologische Jugendschriften / Tác phẩm Thần học Thời trẻ (Các) (THTT) (tr.380)

Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Outline / Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse / Đại cương Bách khoa thư các Khoa học Triết học (tr.142)

essence / Wesen / Bản chất, Yếu tính (tr.68)

ethical life and custom / Sittlichkeit und Sitte / Đời sống Đạo đức và Tập tục (tr.160)

existence, reality and determinate being / Existenz, Realität und Dasein / Hiện hữu (sự), Thực tại và Tồn tại-được quy định, nhất định, Tồn tại Hiện có (tr.178)

experience and the empirical / Erfahrung und das Empirische / Kinh nghiệm và Thường nghiệm (cái) (tr.230)

family and women / Familie und Frauen / Gia đình và Phụ nữ (tr.168)

fate, destiny and providence / Schicksal, Bestimmung und Vorsehung / Định mệnh, Vận mệnh và Thiên hựu, Quan phòng (tr.146)

feeling and sensation / Gefühl und Empfindung / Tình cảm và Cảm giác (tr.415)

force and power / Kraft und Macht / Lực và quyền lực (tr.255)

form, matter and content / Form, Materie und Inhalt / Hình thức, Chất liệu và Nội dung (tr.198)

freedom / Freiheit / Tự do (sự) (tr.481)

God and Christianity / Gott und Christentum / Thượng Đế, Thiên Chúa và Kitô giáo (tr.410)

ground, condition and explanation / Grund, Bedingung und Erklärung / Cơ sở, Điều kiện và Giải thích (sự) (tr.126)

history / Geschichte, Historie / Lịch sử, Sử học (tr.238)

I, ego / Ich, Ego / Tôi (cái) (tr.431)

idea / Idee / Ý niệm (tr.527)

ideal / Ideal, ideal / Lý tưởng → Xem: Ý thể/Lý tưởng (tr.264)

ideal / Ideal, ideal / Ý thể, Lý tưởng (tr.532)

idealism / Idealismus / Duy tâm (thuyết, chủ nghĩa) (tr.136)

identity, difference and otherness / Identität, Differenz und Andersheit / Đồng nhất, Khác biệt và tính Khác, Tồn tại-khác (tr.163)

illusion and shining / Schein und Scheinen / Ánh tượng và Ánh hiện → Hiện tượng, Vẻ ngoài / Ảo tượng / Ánh tượng và Ánh hiện (tr.47)

in, for, and in and for, itself, himself, ect. / an, für und an und für sich / Tự mình, Cho mình, Tự mình và Cho mình (tr.489)

inference, syllogism and conclusion / Schluss, Syllogismus und Abschluss / Suy luận [Tam đoạn luận] và Kết luận (tr.375)

infinity / Unendlichkeit / Vô hạn, Vô tận (sự, tính) (tr.513)

inner and outer, internal and external / das Innere und das äussere, innerlich und äusserlich / Bên trong và Bên ngoài (cái, tính) (tr.76)

intuition, perception, sensation and the sensory / Anschauung, Wahrnehmung, Empfindung und das Sinnliche / Trực quan, Tri giác, Cảm giác và cái Cảm tính (tr.457)

irony and romanticism / Ironie und Romantik / Châm biếm và Lãng mạn (chủ nghĩa, trường phái, phong trào) (tr.89)

judgment and proposition / Urteil und Satz / Phán đoán và Mệnh đề (tr.310)

knowledge, cognition and certainty / Wissen, Erkenntnis und Gewissheit / Tri thức, Biết, Nhận thức và Xác tín (sự) (tr.445)

language / Sprache / Ngôn ngữ (tr.280)

law and rule / Gesetz und Regel / Quy luật, Luật và Quy tắc (tr.343)

Lectures on Aesthetics (LA) / Vorlesungen über die Ästhetik / Bài giảng về Mỹ học (Các) (tr.48)

Lectures on the History of Philosophy (LHP) / Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie / Bài giảng về Lịch sử Triết học (Các) (tr.54)

Lectures on the Philosophy of History (LPH) / Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte / Bài giảng về Triết học Lịch sử (Các) (tr.60)

Lectures on the Philosophy of Religion (LPR) / Vorlesungen über die Philosophie der Religion / Bài giảng về Triết học Tôn giáo (Các) (tr.64)

life and the living organism / Leben und die lebenden Organismus / Sự sống, Đời sống, Cuộc sống và Sinh thể hữu cơ (tr. 365)

limit, restriction and finitude / Grenze, Schranke und Endlichkeit / Ranh giới, Giới hạn và Hữu hạn (tính, sự) (tr.349)

matter, content and form / Inhalt und Form / Nội dung và Hình thức
→ Xem: Hình thức, Chất liệu và Nội dung (tr.198)

mechanism, chemism and teleology / Mechanismus, Chemismus und Teleologie / Cơ giới luận, Hóa học luận và Mục đích luận (tr.121)

mediation and immediacy / Vermittlung und Unmittelbarkeit / Trung giới (sự, tính, cái) và Trực tiếp (sự, tính, cái) (tr.461)

memory, recollection and imagination / Gedächtnis, Erinnerung und Einbildung, Phantasie / Ký ức, Hồi tưởng, và Tưởng tượng (trí, óc) (tr.233)

metaphysics / Metaphysik / Siêu hình học → Xem: Tư biện (sự, tính, cái) và Siêu hình học (tr.476)

mind and soul / Geist und Seele / Tinh thần [cá nhân] và Tâm hồn, Linh hồn (tr.423)

morality / Moralität / Luân lý (tr.251)

nature and philosophy of nature / Natur und Naturphilosophie / Tự nhiên và Triết học Tự nhiên (tr.495)

necessity, possibility and contingency / Notwendigkeit, Möglichkeit und Kontingenz / Tất yếu (tính, sự), Khả năng, Khả thể và Bất tất (tính, sự) (tr.389)

negation and negativity / Verneinung / Sự phủ định (tr.361)

nothing / Nichts (das) / Hư vô (sự) → Xem: Tồn tại, Hư vô và Trở thành (sự) (tr.208)

object / Gegenstand / Đối tượng → Xem: Khách thể / Đối tượng / Khách quan (sự, tính, cái) (tr.163)

object and objectivity / Objekt und Objektivität / Khách thể, Đối tượng, Khách quan (sự, tính, cái) (tr.209)

objectivity / Objektivität / Khách quan (tính, sự, cái) → Xem: Khách thể / Đối tượng / Khách quan (sự, tính, cái) (tr.209)

opposition / Gegensatz / Đối lập (sự, mặt, cái) (tr.155)

ought / Sollen / Phải là (cái) (tr.306)

people and nation / Volk und Nation / Dân tộc và Quốc gia (tr.131)

perception, sensation / Wahrnehmung, Empfindung / Tri giác, Cảm giác → Xem: Trực quan, Tri giác, Cảm giác và cái Cảm tính (tr.457)

phenomenology / Phänomenologie / Hiện tượng học (tr.185)

Phenomenology of Spirit (1807) / Phänomenologie des Geistes (1807) / Hiện tượng học Tinh thần (1807) (tr.190)

philosophy / Philosophie / Triết học (tr.450)

Philosophy of Right (1821) (PR) / Philosophie des Rechts (1821) / Triết học Pháp quyền (1821) (tr.453)

positing and presupposition / Setzung und Vorraussetzung / Thiết định và Tiền giả định (tr.401)

proof / Beweis / Chứng minh → Xem: Luận chứng và Chứng minh (tr.121)

proof / Beweis / Luận chứng, Chứng minh (tr.247)

property, possession and person / Eigentum, Besitz und Person / Sở hữu (sự), Chiếm hữu (sự) và Nhân thân (tr.355)

punishment and crime / Strafe und Verbrechen / Trừng phạt (Hình phạt) và Tội ác (tr.466)

purpose and purposiveness / Zweck und Zweckmässigkeit / Mục đích và Hợp mục đích (tính) (tr.269)

quality, quantity and measure / Qualität, Quantität und Mass / Chất, Lượng và Hạn độ (tr.100)

reality / Realität / Thực tại → Xem: Hiện hữu (sự), Thực tại và Tồn tại-được quy định / nhất định / Tồn tại hiện có (tr.410)

reason and understanding / Vernunft und Verstand / Lý tính và Giác tính (tr.259)

reciprocity / Wechselwirkung / Tương tác (tính, sự) → Xem: Nhân quả và Tương tác (tính, sự) (tr.504)

recognition and acknowledgement / Anerkennung / Nhìn nhận, Thừa nhận, Công nhận (sự) (tr.296)

reflection / Reflexion / Phản tư, Phản chiếu, Phản tỉnh (sự) (tr.319)

relation / Relation, Beziehung, Verhältnis, Zusammenhang / Tương quan (tr.500)

religion, theology and philosophy of religion / Religion, Theologie und Religionsphilosophie / Tôn giáo, Thần học và Triết học tôn giáo (tr.435)

representation and conception / Vorstellung und Vorstellen / Biểu tượng và Hình dung (thành biểu tượng) (sự) (tr.84)

responsibility / Schuld / Trách nhiệm, Lỗi → Xem: Hành động, Hành vi / Việc đã làm và Trách nhiệm / Lỗi (tr.445)

right / Recht / Pháp quyền, Pháp luật (tr.325)

scepticism and stoicism / Skeptizismus und Stoizismus, Stoa / Hoài nghi và Khắc kỷ (thuyết, chủ nghĩa) (tr.202)

science and system / Wissenschaft und System / Khoa học và Hệ thống (tr.225)

Science of Logic (1812-16) / Wissenschaft der Logik (1812-16) / Khoa học Lô-gíc (1812-16) (tr.219)

sensation / Empfindung / Cảm giác → Xem: Trực quan, Tri giác, Cảm giác và cái Cảm tính (tr.89)

speculation, the speculative and metaphysics / Spekulation, das Spekulative und Metaphysik / Tư biện (sự, tính, cái) và Siêu hình học (tr.476)

spirit / Geist / Tinh thần (tr.418)

state / Staat / Nhà nước (tr.285)

stoicism / Stoizismus / Khắc kỷ (thuyết, chủ nghĩa) → Xem: Hoài nghi và Khắc kỷ (thuyết, chủ nghĩa) (tr.209)

subject and subjectivity / Subjekt und Subjektivität / Chủ thể và Chủ thể (tính)/Chủ quan (tính) (tr.117)

sublation / Aufheben / Thái hồi, Thủ tiêu, Vượt bỏ (tr.398)

substance / Substanz / Bản thể (tr.72)

system / System / Hệ thống → Xem: Khoa học và Hệ thống (tr.178)

the empirical / Empirische (das) / Thường nghiệm (cái) → Xem: Kinh nghiệm và Thường nghiệm (cái) (tr.414)

thing and subject-matter / Denken und Gedanken / Tư duy và Tư tưởng (tr.485)

time, space and eternity / Zeit, Raum, Ewigkeit / Thời gian, Không gian và Vĩnh hằng (sự) (tr.406)

triads / Triaden / Nhịp ba, Cặp ba (các) (tr.301)

truth, falsity and correctness / Wahrheit, Falschheit und Richtigkeit / Chân lý, Sự thật, Sai lầm và Đúng đắn (tr.96)

(the) universal / das Allgemeine / Phổ quát, Phổ biến (cái) → Xem: Phổ biến/Phổ quát, Đặc thù và Cá biệt/Đơn nhất (cái) (tr.338)

understanding / Verstand / Giác tính → Xem: Lý tính và Giác tính (tr.173)

universal, particular and individual / das Allgemeine, das Besondere und das Einzelne / Phổ biến, Phổ quát, Đặc thù và Cá biệt, Đơn nhất (cái) (tr.332)

war and peace / Krieg und Frieden / Chiến tranh và Hòa bình (tr.111)

whole and parts; totality and moments / das Ganze und die Teile, Totalität, Momente / Toàn bộ và Bộ phận, Toàn thể (tính, cái), Mô-men (các) (tr.427)

will and wilfulness / Wille und Willkür / Ý chí và Tự do lựa chọn (tr.523)

women / Frauen / Phụ nữ → Xem: Gia đình và Phụ nữ (tr.338)

Table of Contents

TỪ ĐIỂN ĐỂ... HỌC!

VIẾT TẮT TÊN CÁC TÁC PHẨM ĐƯỢC TRÍCH DẪN

NGÔN NGỮ HEGEL

ĐÔI NÉT VỀ HEGEL

A

B

C

D

Đ

G

H

K

L

M

N

P

Q

R

S

T

V

X

Y

THƯ MỤC

VỀ HEGEL VÀ NGÔN NGỮ

BẢNG CHỈ MỤC NỘI DUNG VIỆT - ĐỨC - ANH

BẢNG CHỈ MỤC NỘI DUNG ĐỨC - ANH - VIỆT

BẢNG CHỈ MỤC NỘI DUNG ANH - ĐỨC - VIỆT