

**MÁY LỜI GIỚI THIỆU VÀ LƯU Ý CỦA NGƯỜI DỊCH**

## **CÙNG HIỆN TƯỢNG HỌC TINH THẦN QUA CÁC “CHẶNG ĐƯỜNG THÁNH GIÁ”**

**I. Dịch và chú giải Hiện tượng học Tinh thần**

**II. Đọc Hiện tượng học Tinh thần**

**III. Đọc lại Hiện tượng học Tinh thần (viết tắt: HTHTT)**

*... Từ thuở Tiên đi, sâu cũng nhỏ...  
Nhân gian thôi nhớ chuyện trên trời  
Đại bàng vỗ cánh muôn năm trước  
Đâu biết trời kia rộng mấy khơi...*

*(Huy Cận)*

### **I.**

1. Không đợi đến 200 năm – khoảng cách giữa chúng ta và tác phẩm –, mà chỉ mới 70 năm sau khi... “tiên đi, đại bàng vỗ cánh”, Wilhelm Windelband, tác giả trứ danh của bộ “Lịch sử triết học cận kim”/Geschichte der neueren Philosophie, I, 1878 đã buồn bã nhận xét: “Giống người đã có thể hiểu được quyển *Hiện tượng học Tinh thần của Hegel* đang trên đà tuyệt chủng. Giờ đây, ngay số người đã chịu khó đọc tác phẩm ấy từ đầu đến cuối chắc cũng chỉ còn đếm được trên đầu ngón tay mà thôi”. Câu trước nói lên mức độ khó hiểu của tác phẩm. Câu sau cho thấy sự “lạc lõng” của nó giữa một trần gian đã trở lại với kích thước bình thường vì nơi đó “mối sầu” (hay sự suy tư) cũng đã “nhỏ” lại, vừa vặn với những giường chiếu hẹp. Sau bao nỗi thất vọng và mệt mỏi trước các hệ thống tư biện, mấy ai ngày nay còn đủ kiên nhẫn và can đảm để tiếp tục theo đuổi “giấc mộng lớn” giống như... “nghìn năm trước thuở các người mơ mộng”?

2. Giác mộng ấy – như ta sẽ thấy<sup>(1)</sup> – quả lớn thật và lại còn vô cùng rối rắm! Ai cũng phải nhận rằng HTHTT là một trong các tác phẩm khó nhất và tham vọng nhất trong kho tàng triết văn thế giới. Tuy thế, bất chấp nhận định bi quan trên đây của W. Windelband, HTHTT vẫn cứ tiếp tục có “ma lực” hấp dẫn dị thường. Không một sinh viên ban Triết nào không mơ có ngày đọc được trọn vẹn tác phẩm này sau bao lần đành... dang dở trước đèn! Không một nhà triết học nào giấu được cái “thú đau thương” là phải “vật vờ” bao năm trường với Hegel để hy vọng sớm có ngày... leo được “lên vai người khổng lồ” ấy và sung sướng thấy mình “giỏi” hơn Hegel! Vạch ra chỗ “hạn chế” hay thậm chí “sai lầm” của Hegel hẳn là một “lạc thú” khó có gì so sánh được và ham muốn ấy chẳng có gì đáng trách; chỉ có điều: muốn thế, trước hết phải hiểu Hegel đã! Mà hiểu ông thì thật không dễ tí nào. Ít ai không biết đến giai thoại [có thật] khi Hegel bảo: *“thật ra trong tất cả đám môn sinh, chỉ có trò E. Gans là hiểu tôi thôi, nhưng trò ấy lại cũng... hiểu sai”*<sup>(2)</sup>!. Tất nhiên, cũng có người tự tin là “hiểu” Hegel. Chẳng hạn, đó là Alexander Kojève (1902-68), triết gia Pháp gốc Nga từng lầy một thời ở Paris cùng với Trần Đức Thảo. Ông tin chắc rằng lịch sử đã... bắt đầu kết thúc ở Jena, tức ở thành phố nơi Hegel viết HTHTT; và, sau loạt bài giảng lừng danh của mình về quyền sách này<sup>(3)</sup>, ông bảo: tất cả đã có hết trong đó rồi, chẳng còn có gì đáng nói nữa cả! Ông không thêm dạy nữa và... làm thỉnh cho đến cuối đời. Một người đồng hương của ông, trước đó 130 năm, nam tước Boris d’Uxkull lại có một kinh nghiệm khác. Năm 1817, mười năm sau khi HTHTT ra đời và một năm sau khi bộ “Khoa học Lô-gíc” của Hegel hoàn tất, ông nam tước “xa nghe cũng nức”, lặn lội từ nước Nga sang tận Heidelberg (Đức) (nơi Hegel đang giảng dạy) với hy vọng được “đổi mới tâm hồn” bằng những tư tưởng tân kỳ của Hegel. Ông ra tiệm sách, mua hết các tác phẩm đã in của Hegel, mang về phòng

<sup>(1)</sup> ... “Góp phần đưa Triết học đến gần với hình thức của khoa học – mục đích để nơi đó Triết học có thể trút bỏ danh xưng là “sự yêu mến cái biết” để trở thành “Tri thức hiện thực” – chính là điều tôi đã tự đặt ra cho mình” §5; ... “Chỉ duy có cái Tuyệt đối mới là đúng thật và chỉ duy có cái Đúng thật mới là tuyệt đối” §75;... “Cái Đúng thật là cái Toàn bộ” §20.

<sup>(2)</sup> Môn sinh xuất sắc này cũng là một trong những người có công ghi lại những lời giảng thêm của Hegel trong bộ “Bách khoa thư các khoa học triết học”. Vào năm 1831/32, khi đã trở thành đồng nghiệp với Hegel tại Berlin, E. Gans khuyên sinh viên nên đến dự giờ giảng của Hegel. Hegel giận, viết thư trách: “Tôi không cần ai phải quảng cáo hộ cả!”. (Xem: P. Kauder. Hegel beim Billard, München, 2000, tr. 49; 86).

<sup>(3)</sup> Xem: Chú giải dẫn nhập: 6.2.2.2.

khách sạn sang trọng, thoải mái ngồi trong ghế bành để thưởng thức. Quyền đầu tiên tất nhiên phải là HTHTT và ông hy vọng “đọc một hơi” cho xong trước khi vớ đến bộ “Khoa học Lô-gíc”, giống như ta đã từng háo hức, sẵn sàng thức trắng đêm để “thanh toán” cho xong bộ... Tiểu ngao giang hồ. Mới lật vài trang ở Lời Tựa, ông gặp toàn những câu đại loại: “Vả chăng, Bản thể sống động là cái tồn tại mà đích thực là Chủ thể, hay, cũng đồng nghĩa như thế, là cái tồn tại chỉ thực sự là hiện thực trong chừng mực Bản thể ấy là tiến trình tự thiết định chính mình, hay, là sự trung giới giữa việc trở thành cái khác của mình với chính mình. Với tư cách là Chủ thể, Bản thể ấy là tính phủ định đơn giản, thuần túy, và cũng qua đó, là tiến trình phân hóa cái đơn giản hay là tiến trình nhân đôi đối lập, rồi bản thân tiến trình ấy lại...” (§18). Ông mệt quá, ghi vào nhật ký: “Càng đọc, và càng đọc kỹ bao nhiêu, tôi càng không hiểu những gì mình đã đọc. Sau cả tiếng đồng hồ vật lộn với một câu mà không hiểu gì hết, tôi đành xếp sách lại, ngán ngẩm để sang một bên”<sup>(4)</sup>. Nhưng, vị nam tước thật thà và hiếu học ấy còn gặp may, vì ít lâu sau, ông được dịp thắp tùng vị tôn sư trong vài cuộc đi dạo để “đàm đạo”. Thi hào Goethe, vốn có nhiều mối giao tình với Hegel, cũng là một “đại gia” duy nhất thành thực thú nhận là không hiểu nổi phép biện chứng và nhất là quyền HTHTT của Hegel dù được Hegel đích thân giảng giải nhiều lần. Tự nhận là không hiểu gì nhưng Goethe lại vẫn có thể viết được hai câu thơ thần diệu toát lên cương yếu của triết học Hegel:

*“Vẽ ngoài là gì nếu nó thiếu đi cái bản chất?  
Bản chất là gì nếu nó không xuất hiện ra?”*

*(Der Schein, was ist er, dem das Wesen fehlt?  
Das Wesen, wär’ es, wenn es nicht erschiene?).*

Chúng ta ngày nay, tất nhiên, không còn có dịp may như vị nam tước hay bậc thi hào để được thắp tùng và đàm đạo trực tiếp với Phu tử, đành phải “tự làm lủi một mình”, nói như Dieter Henrich!<sup>(5)</sup>

Nhưng dù sao, muốn “làm lủi” tìm hiểu Hegel thì cũng không thể không bắt đầu với quyền HTHTT, tác phẩm lớn đầu tiên và cũng là tác phẩm “thiên tài” nhất của ông. Trước đây, nhiều bậc tiền bối “có mắt tinh

<sup>(4)</sup> Dẫn theo: **R. Ludwig**: Hegel für Anfänger: Phänomenologie des Geistes/Hegel cho người mới bắt đầu: Hiện tượng học Tinh thần, München, 1997, tr. 11.

<sup>(5)</sup> **Dieter Henrich**: Hegel im Kontext/Hegel trong văn cảnh. Frankfurt/M 1971.

đời” đã nhận ra điều ấy, dù họ có cách đánh giá trái ngược nhau như thế nào đi nữa về tác phẩm; chẳng hạn: K. Marx (1844) đánh giá cao và xem HTHTT là “*nơi khai sinh đích thực và là bí mật của triết học Hegel*”; trong khi R. Haym (1875) chê trách nặng lời nhưng vẫn bảo: “*Ai muốn hiểu triết học Hegel, phải hoàn toàn làm chủ về ý nghĩa của Lời Tựa này [của quyển HTHTT]*”<sup>(6)</sup>. Ngày nay, dù nhận định như thế nào về Hegel, ai cũng phải đồng ý với F. Wiedmann: “*Tác phẩm [HTHTT] thể hiện đỉnh cao của sự phát triển triết học của Hegel, và mọi tác phẩm về sau của ông, không xét đến tầm quan trọng riêng của chúng, về căn bản, chỉ là một sự triển khai thận trọng – với nội dung chặt chẽ hơn và đào sâu hơn về hệ thống – những gì đã được xác lập trong HTHTT*”<sup>(7)</sup>. Hay, nói gọn như Ernst Bloch: “*Hegel phủ nhận tương lai, nhưng không tương lai nào sẽ phủ nhận được Hegel cả*”<sup>(8)</sup>.

Vì thế, trong nỗ lực dịch và chú giải một số tác phẩm nền tảng của triết học cổ điển Đức, sau “Phê phán Lý tính thuần túy” của I. Kant<sup>(9)</sup> (hai quyển Phê phán còn lại của Kant sẽ tiếp tục ra mắt bạn đọc trong thời gian tới), chúng tôi thấy cần thiết phải thử dịch quyển HTHTT, mở đầu cho một số tác phẩm quan trọng khác của Hegel sẽ lần lượt được dịch và chú giải. Tưởng không cần phải nói nhiều về những khó khăn mà chúng tôi gặp phải khi cố gắng đọc và dịch tác phẩm rất khó này. “Vật lộn” với lối viết tối tăm, kỳ ảo của Hegel, chúng tôi không khỏi có lúc “nhớ tiếc” cách hành văn tuy nặng nề nhưng sáng sủa của Kant và rất nhiều khi thấy vất vả và đuối sức như phải trèo lên một ngọn núi cao thăm thẳm. Nhưng đồng thời, càng đọc và càng cố gắng dịch, sức lôi cuốn đầy mê hoặc của văn Hegel ngày càng tăng theo từng “đỉnh cao và vực sâu” đầy bất ngờ của một trí tuệ uyển chuyển và tinh tế đến kỳ lạ. Chúng tôi luôn tâm niệm lời nhắc nhở đầy kinh nghiệm của E. Fink, một chuyên gia lớn về Hegel:

<sup>(6)</sup> Xem: Chú giải dẫn nhập: 1.1. **K. Marx** xem “chỗ vĩ đại” của HTHTT là ở tư tưởng về “việc con người tự tạo ra chính mình, tức con người nhận biết mình là kết quả của lao động của chính mình như là sự thống nhất của việc khách thể hóa và phi-khách thể hóa” (Bản thảo kinh tế-triết học 1844). **R. Haym**: “Nói gọn lại: HTHTT là một thứ tâm lý học bị [yếu tố] lịch sử làm cho hỗn loạn và rối mù, là một thứ lịch sử bị tâm lý học làm cho nát bét cả” (Sự ra đời và phát triển, bản chất và giá trị của triết học Hegel, 1875).

<sup>(7)</sup> **Franz Wiedmann**, Hegel mit Bildokumenten/Hegel với Các tư liệu bằng hình ảnh, Hamburg, 1965, tr. 34.

<sup>(8)</sup> **Ernst Bloch**: Subject-Object. Erläuterungen zu Hegel./Chủ thể-khách thể. Các lý giải về Hegel; Berlin 1951; bổ sung: Frankfurt/M, 1962.

<sup>(9)</sup> Xem: **I. Kant**: Phê phán Lý tính thuần túy, BVNSơn dịch và chú giải, NXB Văn học 2004.

“Cần một sự nhẫn nại rất lớn để dõi theo dấu vết tư tưởng của Hegel. Quả thật, phải là một niềm đam mê khổng lồ và có lẽ là niềm đam mê suy tưởng lớn nhất trong lịch sử nhân loại mới lưu lại được một dấu vết như thế”<sup>(10)</sup>. Lần theo “dấu lông ngỗng” ấy để mời gọi bạn đọc cùng chia sẻ “niềm đam mê suy tưởng khổng lồ” của Hegel, chúng tôi cố gắng thực hiện bản dịch này theo mấy “quy tắc” sau:

- cố gắng bám sát nguyên bản, không tùy tiện thay đổi trình tự câu văn, với mục đích cung cấp một bản dịch tuy không dễ đọc và không thể đọc vội nhưng hy vọng “có thể đọc được”. Đành rằng diễn đạt chính xác điều tối tăm bằng một cách tối tăm – như nhận xét tinh tế của E. Bloch – khác xa với việc diễn đạt tối tăm những điều sáng sủa! Tuy nhiên, tôn trọng văn phong của tác giả (tức không được phép làm cho điều tối tăm trở nên sáng sủa!), đồng thời làm cho nó “có thể đọc được” trong tiếng Việt quả là một thử thách gặt gao! Do đó, bên cạnh nguyên bản tiếng Đức, chúng tôi phải thường xuyên tham khảo các bản dịch có giá trị sau đây:

- + bản tiếng Pháp đầy đủ của Jean Hyppolite (Paris, 1941)<sup>(11)</sup>.
- + bản tiếng Pháp (chỉ dịch và chú giải Lời Tựa và Lời dẫn nhập) của Bernard Bourgeois (Paris, 1997).
- + bản tiếng Anh của J. B. Baillie, London, 1931<sup>(12)</sup>.
- + bản tiếng Anh của A. V. Miller, Oxford University Press, 1977<sup>(13)</sup>.

Những chỗ khó, nhất là những chỗ có sự dị biệt ít nhiều giữa các bản dịch nói trên so với nguyên bản, chúng tôi đều có nêu rõ để bạn đọc tham khảo. Trong “Mục lục vấn đề và nội dung thuật ngữ” ở cuối sách, có nêu đầy đủ thuật ngữ tiếng Đức và thuật ngữ Anh/Pháp theo các bản dịch ấy để bạn đọc dễ so sánh và thẩm định đề nghị dịch ra tiếng Việt của chúng tôi.

Như cách đã làm với quyển “Phê phán Lý tính thuần túy” của

<sup>(10)</sup> E. Fink: Hegel, Phänomenologische Interpretationen der “Phänomenologie des Geistes”/Hegel, Các lý giải hiện tượng học về quyền HTHTT; Frankfurt 1977, tr.12.

<sup>(11)</sup> “La phénoménologie de l’Esprit”, J. Hyppolite dịch và chú thích, 2 tập, Aubier, Paris 1941.

<sup>(12)</sup> “The Phenomenology of Mind”, J. B. Baillie dịch, Library of Philosophy, London, Ấn bản 2, 1931.

<sup>(13)</sup> “The Phenomenology of Spirit”, A. V. Miller dịch; J. N. Findlay giới thiệu và toát yếu, Oxford University Press, 1977.

Kant, chúng tôi tránh dùng các thuật ngữ cầu kỳ hay quá mới lạ, trừ một vài trường hợp cá biệt (chẳng hạn: đề nghị dịch chữ “Entäußerung” là “sự xuất nhượng” thay vì “sự ngoại tại hóa” hay “khách thể hóa”; dịch chữ “Einsicht” là “sự thức nhận” để phân biệt với “sự nhận thức”/das Erkennen...). Ngoài ra, người dịch cố tránh những chữ Hán Việt ở những nơi nào có thể làm được cũng như thử khai thác “chất tư biện” trong tiếng Việt, chẳng hạn: chữ “mình” (sich) thay cho chữ “nó” trong “tự-mình”, “cho-mình”, “tự-mình và cho-mình”, “phản tư vào trong chính mình”<sup>(14)</sup>. Nhiều thuật ngữ khác đành chấp nhận tính quy ước tạm thời (chẳng hạn: hiện thực/Wirklichkeit; thực tại/Realität; thực tồn/real, reell; hiện hữu đơn thuần/Dasein; Mô-men/Moment v.v..) trong khi chờ đợi có các cách dịch khác tốt hơn.

- Dựa theo kinh nghiệm của J. Hyppolite, “dịch đã đành là một sự diễn giải, nhưng, với tư cách là bản dịch, nó không được phép trở thành một bản chú giải; và nếu thay vì dịch chữ, ta lại luận về nó thì có nguy cơ làm cho văn bản nặng nề hơn và làm tăng thêm những sự khó khăn và tối tăm” (Lời Tựa bản dịch tiếng Pháp, tr. VII), chúng tôi tách việc dịch ra khỏi việc giảng giải (ngoại trừ những chữ đặt trong ngoặc vuông [ ] của người dịch, tức không có trong nguyên bản để làm sáng tỏ mạch văn) bằng cách bổ sung thêm nhiều chú thích cuối trang (hơn 1300 chú thích) để giải thích các thuật ngữ và các ý khó hiểu, giúp người đọc đỡ mất công tra cứu và đọc tiếp dễ dàng. Nội dung các chú thích ấy được tham khảo từ nhiều nguồn và có ghi rõ khi thấy cần thiết. Đặc biệt, chúng tôi không muốn bỏ qua cơ hội “tận dụng” các chú thích rất công phu và quý báu của J. Hyppolite trong bản tiếng Pháp. Những chỗ lý giải độc đáo của riêng J. Hyppolite, chúng tôi đều ghi rõ: “theo J. Hyppolite” (viết tắt: theo J. H).
- Văn bản khó đọc, nên cuối mỗi tiết lớn hay mỗi chương, chúng tôi đều thêm phần **“Toát yếu”**, tóm tắt đại ý của từng tiểu đoạn (được chúng tôi tự ý đánh dấu § theo số thứ tự căn cứ vào những chỗ

<sup>(14)</sup> Theo chúng tôi, chữ “mình” có tính phản tư (hay phản thân), tức có chất “tư biện” cao hơn chữ “nó”. Riêng chữ “Ding-an sich” của Kant vẫn dịch là “Vật-tự thân” vì nó không nói lên mối quan hệ nào hết. Ngoài ra, “tự-thân” tiện hơn “tự nó” để không phải thay đổi khi ở dạng “số nhiều”: những “vật-tự thân” thay vì những “vật-tự chúng” (tương tự như trong tiếng Anh: “thing in itself”/things in themselves).

chăm câu sang hàng của tác giả), giúp người đọc dễ ghi nhớ và ôn lại những gì đã đọc. Khi soạn “Toát yếu”, chúng tôi có tham khảo phần “Analysis of the text” (phân tích văn bản) rất hàm súc của J. N. Findlay trong bản dịch tiếng Anh của A. V. Miller.

- Sau đó, cuối mỗi tiết lớn hay mỗi chương, tiếp sau phần “Toát yếu”, chúng tôi đều thêm phần **“Chú giải dẫn nhập”** với mục đích khiêm tốn: giúp các bạn đọc mới lần đầu tiếp xúc với Hegel đi vào tác phẩm dễ dàng hơn. Giống như đã làm như thế trong bản dịch “Phê phán Lý tính thuần túy” của Kant, “phần Chú giải dẫn nhập sẽ tóm tắt những ý chính trong chương, giải thích các chỗ khó hiểu, sắp xếp lại những bước lập luận của tác giả cho dễ theo dõi, và trong chừng mực cho phép, có đề cập qua những cách lý giải khác nhau cũng như tình hình thảo luận hiện nay liên quan đến nội dung vấn đề đang tìm hiểu. **Chú giải dẫn nhập** – đúng với tên gọi – chỉ là phần trợ giúp cho người đọc, không có tham vọng tát cạn vấn đề, càng không nhằm đưa ra các nhận định, đánh giá vốn là công việc dành cho người đọc và của những công trình nghiên cứu chuyên sâu khác”. Nói khác đi, **“Chú giải dẫn nhập”** không phải là một công trình nghiên cứu độc lập, và không có ý định đi ra khỏi chức năng là phụ lục của một bản dịch. Lý do cũng dễ hiểu: việc chú giải “đúng nghĩa” đối với các tác phẩm của Hegel là hết sức khó khăn. Trong khi ta có thể tìm được một số bản chú giải có giá trị “kinh điển”, nghĩa là được sự đồng thuận rộng rãi của giới nghiên cứu về Aristote hay Kant chẳng hạn thì hầu như mọi chú giải về Hegel đều chỉ là quan điểm riêng của mỗi nhà chú giải, gây nên sự tranh luận hơn là sự đồng tình. Nhưng chính điều ấy càng cho thấy “tính mềm dẻo, trôi chảy”, sức sống, sức hấp dẫn lâu dài và sự thách đố trường kỳ của một đại triết gia đã bao lần bị người đời sau dị nghị và đòi “khai tử”! Do đó, các chú thích và chú giải ở đây đều chỉ xuất phát từ nhận định giản dị: đọc Hegel mà không cần sự trợ giúp của ai khác thì chỉ có hai trường hợp: hoặc đó là một bậc thiên tài tư tưởng hoặc... không thành thật. Biết mình không thuộc loại trước và không muốn trở thành loại sau, chúng tôi cố gắng học hỏi từ nhiều bậc đi trước khi soạn thêm phần này cốt chỉ để trợ giúp những người đồng cảnh ngộ “tìm hiểu” Hegel trong mức độ có thể. Tất nhiên, các phần trợ giúp này sẽ là thừa, thậm chí, còn làm phiền đối với bạn đọc nào thành thật thấy mình may mắn thuộc... loại trước!

## II.

3. Triết học thường khô khan, trừu tượng. Đi vào thế giới ấy, ta không hy vọng có được cái thú quen thuộc khi đọc một tác phẩm văn chương: *“Tả nhi nữ tư tình, đãng khí hồi trường. Tả anh hùng sự tích, nghĩa bạt vân tiêu”*. Nhưng, đọc HTHTT, ta có cảm giác rất lạ: nó có “đủ thứ” trong ấy! Cuộc bể dâu của “những điều trông thấy” được chưng cất thành một thứ mỹ tửu thượng hạng với nồng độ cực cao. Cả tấn trò đời bi hài “Divina commedia mundi” của Dante được khoác tấm áo mới của trần thế. Hình tượng nhân vật Wilhelm Meister – trong tác phẩm kinh điển cùng tên (1795) của Goethe – được “soi sáng” trở lại trên con đường trải nghiệm và rèn luyện đầy khúc khuỷu của cá nhân đi đến tính nhân loại toàn diện...: *“xét về mặt nội dung, cái cá biệt [cá nhân] cũng phải tắt yếu trải qua những cấp độ đào luyện của Tinh thần phổ biến, song đó là những hình thái đã từng được Tinh thần phổ biến mang lấy và nay đã bỏ lại như những chặng đường của một con đường đã được khai phá và từng trải. | Cho nên, ta thấy những kiến thức mà trong những thời đại trước đây, Tinh thần lão luyện của bao người đã phải dày công nghiên cứu, nay được hạ thấp xuống cấp độ của những thông tin, những bài tập, thậm chí là trò chơi của tuổi ấu niên; và trong sự tiến bộ này của nền giáo dục, ta có thể nhận ra lịch sử của việc đào luyện [văn hóa] của toàn thể giới được tái hiện lại ở những nét phác thảo”*... (§28). “Lịch sử của việc đào luyện [văn hóa] được tái hiện lại ở những nét phác thảo” quả là lịch sử “các chặng đường thánh giá” mà ý thức tự nhiên phải trải qua từ cấp độ cái biết thấp nhất (“sự xác tín cảm tính”) cho đến cái biết cao nhất (“tri thức tuyệt đối”) nơi đỉnh cao của sự đau khổ, giằng xé, được Hegel gọi là “Núi Sọ” hay nơi bị hành hình của Tinh thần tuyệt đối (§808). Đó là một quang cảnh hoành tráng của “những hình thái ý thức” mà thoát nhìn ta không khỏi có cảm giác về một sự hỗn độn và hỗn giao giữa yếu tố “tâm lý” và yếu tố “lịch sử” đúng như nhận xét phê phán trên đây của R. Haym. Thật thế, nhìn lướt qua mục lục tác phẩm, ta thấy các đề mục hầu như không ăn nhập gì với nhau và không biết chúng gắn kết với nhau bằng cách nào. Các đề mục như “sự xác tín cảm tính”, “tri giác”, “giác tính” vốn là các đề tài quen thuộc của nhận thức luận; còn “làm Chủ và làm Nô”, “thế giới đạo đức” hay “tình trạng pháp quyền” rõ ràng thuộc về môn triết học xã hội. Các đề mục khác như “quan sát giới Tự nhiên”, “khoa tượng mặt và khoa tượng sọ” có vẻ thuộc về các ngành khoa học tự nhiên và một môn nhân trắc học nào đó, rồi “sự Khai sáng” hay “tự do tuyệt đối và sự khủng bố” là của môn sử học và chính trị học, trong khi “tôn giáo”, “nghệ thuật” lại



thuộc về các lĩnh vực hoạt động tinh thần và nhân sinh khác hẳn. Đó là chưa kể một số đề mục lạ lẫm khác, chẳng hạn: “khoái lạc và tất yếu” gợi nên hình ảnh của Faust và... Thúc Sinh; “quy luật của trái tim và sự điên rồ của việc tự phụ” nói lên thái độ “thể thiên hành đạo” của những anh hùng... Lương Sơn Bạc hoặc “đức hạnh và dòng đời” phác họa hình tượng ngu ngơ và bất lực của những chàng Don Quichotte; “cộng đồng thú vật mang tính tinh thần và sự lừa bịp hay Bản thân Sự việc” của những nhà trí thức và văn nghệ sĩ... thấp ngà... Té ra, hoang đường hư hỏng, đi “tu”, đi làm kinh tế, đi làm... giặc cỏ rồi trốn mình vào... thấp ngà... đâu có xa lạ gì lắm với thân phận tầm thường có thể có nơi mỗi chúng ta! Vì, ta sẽ sớm nhận ra rằng, với tất cả các nhan đề ấy, Hegel muốn nói đến những thể đứng nhất định của “cái Tôi” đối với thế giới và với những người khác. Chúng là những “loại hình lý tưởng” (Idealtypen), biểu thị tâm thức của tự ngã, cũng như có thể biểu thị cả một thời kỳ lịch sử. Mỗi hình thái tuân theo một “lô-gíc” nhất định; lô-gíc ấy kiến tạo cả chủ thể lẫn khách thể, vừa cho thấy lẽ phải và thẩm quyền tương đối của mỗi mô-men (Moment), vừa vạch rõ tính hữu tận tương đối, tức giới hạn lô-gíc của nó. Nói cách khác, ta có ở đây một chu trình đồ sộ của những mối quan hệ có ý thức đối với thế giới, một “hệ thống những cái hữu tận” luôn vấp phải mâu thuẫn nội tại để đi đến tiêu vong, đồng thời được thúc đẩy bởi “nhu cầu về tính toàn thể”, bởi động lực của tính vô tận của nhận thức, và chỉ có thể đi đến chỗ thỏa mãn và yên nghỉ trong “nhận thức về nhận thức”, trong “cái biết hay tri thức tuyệt đối”, xuất phát từ quan điểm của “nhận thức thuần túy tự nhận thức về chính mình”, tức từ quan điểm đích thực của “triết học”.

Ta hãy nghe Hegel giới thiệu cô đọng về chính tác phẩm này của mình: “Tập sách này trình bày **cái biết đang trở thành (das werdende Wissen)**<sup>(15)</sup>. Hiện tượng học Tinh thần có nhiệm vụ thay chỗ cho những giải thích có tính tâm lý học hay cho cả những biện giải trừu tượng về việc đặt cơ sở cho cái biết. Nó xem xét **việc chuẩn bị để đi đến với khoa học** từ một cách nhìn làm cho việc chuẩn bị ấy là một khoa học **đầu tiên, mới mẻ và lý thú** của Triết học. Nó bao hàm **những hình thái khác nhau của Tinh thần** như là những chặng đường của con đường đưa Tinh thần trở thành cái biết thuần túy hay Tinh thần tuyệt đối. Vì thế, cái biết thuần túy được xem xét trong các bộ phận chủ yếu của môn khoa học [hiện tượng học] vốn được chia ra thành: ý thức, Tự-ý thức, lý tính quan sát và lý tính hành động, bản thân Tinh thần với tư cách là Tinh thần đạo đức [xã hội], Tinh thần được đào luyện trong thế giới văn hóa và Tinh thần luân lý và sau cùng như là Tinh thần tôn giáo trong những hình thức khác nhau của nó. Sự phong phú của các hiện tượng của Tinh thần thoát nhìn như một sự hỗn mang ấy **được đưa vào một trật tự khoa học**. | Trật tự ấy trình bày các hiện tượng này dựa theo tính tất yếu của chúng, trong đó những hiện tượng chưa hoàn hảo tự giải thể và quá độ sang những hiện tượng cao hơn như là chân lý [hay sự thật] sát cận nhất của chúng. Chúng sẽ tìm thấy chân lý [hay sự thật] tối hậu thoát đầu ở trong tôn giáo, rồi ở trong khoa học [Triết học tư biện] như là kết quả của cái Toàn bộ”<sup>(16)</sup>. Trong tinh thần ấy, ở thời điểm năm 1807, ông xem HTHTT là “phần thứ nhất” của cả hệ thống; tiếp theo đó là phần hai, tức bản thân triết học tư biện hay “Khoa học lô-gíc”, và hai phần tiếp theo nữa sẽ bàn về Tự nhiên và Tinh thần. “Hiện tượng học” khác với “Khoa học lô-gíc” ở chỗ nó đứng trên bình diện “ý thức” và “tính thế giới” (Weltlichkeit) (§34), trong khi Khoa học lô-gíc đã để lại sau lưng sự đối lập giữa ý thức và đối tượng, - hay nói khác đi, giữa sự

<sup>(15)</sup> **Cái biết (Wissen):** Xem: chú thích 5 cho §2. Hegel dùng nhiều chữ để chỉ việc “biết” với nội dung và các cấp độ cao thấp khác nhau, trong đó “nhận thức” (erkennen) là cấp độ cao nhất (theo trình tự: Kenntnis/kennen: biết một cách ngoại tại/kiến thức, hiểu biết qua loa; Wissen: biết/cái biết chủ quan; Einsicht/einsehen: thức nhận (cái biết lý tính nhưng có tính cá nhân, đối lập với “lòng tin”; Erkenntnis/erkennen: nhận thức có tính triết học hay khoa học = begreifen: nắm bắt, thấu hiểu bằng khái niệm. Chỉ ở cấp độ sau cùng là “Tri thức tuyệt đối” (Absolutes Wissen), cái biết chủ quan (Wissen) mới hợp nhất với nhận thức khoa học, do đó, sẽ được dịch là “Tri thức”.

<sup>(16)</sup> **Hegel**, Selbstanzeige der Phänomenologie/Tự thông báo về quyển HTHTT, Tập hợp tác phẩm, Hamburg, GA IX: 446, dẫn theo **T. S. Hoffmann**; Hegel, Wiesbaden 2004; 202.

xác tín chủ quan và chân lý khách quan. Do đó, ở §36, Hegel sẽ gọi “Hiện tượng học” là “khoa học về kinh nghiệm mà ý thức trải qua”. Kinh nghiệm ấy (của ý thức trong toàn bộ quan hệ với thế giới) là thiết yếu cho việc thấu hiểu được bản thân tồn tại: nó không thể bị loại bỏ mà được “vượt bỏ”, tức được bảo lưu và nâng cao. Một thuyết “giáo điều” cứng nhắc chỉ dựa trên một nguyên tắc trừu tượng, không thoát thai từ “kinh nghiệm của ý thức” không phải là “chân lý triết học”.

4. Khi Hegel tự cho rằng HTHTT là “một khoa học đầu tiên, mới mẻ và lý thú về triết học”, ông có lý, nhất là về mặt mới mẻ. Đây quả là một văn bản triết học “kiểu mới” vì trước ông, chưa có ai viết về lịch sử các hình thái của ý thức theo kiểu “tái tạo và phá hủy” để trình bày “lô-gíc của cái biết” như ông. Thời xa xưa, các “đối thoại” của Platon cũng đã “dàn dựng” nên những mẫu điển hình nhất định của “hình thái ý thức” để gián tiếp dẫn đến nhận thức triết học. Nhân vật “Socrate” trong các đối thoại ấy vạch ra, hay, đúng hơn, để cho chính các “hình thái ý thức” ấy tự vạch ra tính hữu hạn của chúng để từ đó, chuyển sang khái niệm mới hay cấp độ nhận thức mới (Logos). Trong HTHTT, Hegel đã đóng vai Socrate. Nhưng, chỗ khác biệt cơ bản là: nếu Socrate của Platon là kẻ “chỉ biết một điều là mình không biết gì cả”, thì Hegel còn đóng vai một nhà “giải minh học” (Hermeneutiker) biết rõ một điều rằng mình... đã biết tất cả! Chỗ độc đáo khác nữa là: cái biết “tất cả” này, hay, cái “Toàn bộ” là những hình thức của cái biết “đã đi vào trong chính mình”; nó không nhằm phơi bày tính đa tạp của những hình thái cho bằng lưu ý rằng: trong tất cả những hình thái ấy, chính **bản thân cái biết** là “kẻ ban bố quy luật nội tại”, là mục tiêu và mục đích của toàn bộ tiến trình hiện tượng học. Điều ấy tiên-giả định một số “nguyên tắc” mới mẻ về nhận thức, đồng thời chúng cũng là các “chìa khóa” cho một “phép đọc” quyền HTHTT cần được lưu ý:

- 4.1. Nếu HTHTT được hiểu như là một sự trình bày về “cái biết đang trở thành”, “cái biết đang xuất hiện ra”, thì đó là sự cấu tạo, sự hình thành nên một cái biết **nhất định** có tính tiến trình **của** cái biết đích thực mang tính triết học. Cái biết đích thực này được Hegel gọi là “**nhận thức thuần túy**”, là cái biết **chưa** phải là “nhận thức nhất định về một cái gì”, là cái nguyên khởi tối hậu của triết học. “Cái biết thuần túy” này tự triển khai thành những mối quan hệ nhận thức **nhất định**, trong đó người nhận thức và đối tượng được nhận thức bị phân biệt và phân lập một cách tương đối, mặc dù về mặt tự mình, cả hai phía vốn bao giờ cũng quan hệ mật thiết với nhau. Nói khác đi, mọi cái biết đích thực là triết học đều là cái biết **phản tư** (quay trở lại với chính mình từ

cái tồn tại-khác) chứ không đơn thuần là cái biết “ý hướng tính” hay cái biết hướng đến đối tượng khách quan. ý thức tự nhiên (hay cái biết trực tiếp, tư duy trong các khoa học riêng lẻ) hướng đến đối tượng khách quan; nó tự thiết định mình bên trong “sự đối lập của ý thức”, tức bên trong sự phân biệt giữa tư duy và sự việc, giữa khái niệm và đối tượng và tìm cách ra khỏi sự phân biệt này để đạt được tri thức, tức đạt được sự thống nhất và sự giải quyết tình trạng đối lập này. Điểm quan trọng quyết định đầu tiên của Hiện tượng học là không xem sự đối lập ấy ở bên trong ý thức là một sự đối lập tĩnh tại, cố định và cứng nhắc mà xem đó là một **tiến trình** cấu tạo nên cái biết và ra đời từ **sự tác động qua lại** của các cái “khả biến”. Cả hai phương diện của sự đối lập của ý thức (chủ thể/khách thể; cái Tôi/thể giới) đều phải “khả biến” thì mới có thể đạt tới “nhận thức thuần túy” hay “cái biết tuyệt đối” của triết học<sup>(17)</sup>. Chúng “khả biến” như thế nào?

4.1.1. Siêu hình học cổ truyền hay mọi tư duy “giáo điều” nói chung đều xuất phát từ nhận định cơ bản: tính khách quan hay thể giới hiện thực là “hằng số” bất biến mà tư duy phải phục tùng và tìm mọi cách để “chiếm lĩnh” nó. Lập trường và tiền giả định ấy xem thước đo hay quy phạm của nhận thức là ở nơi những “vật-tự thân”, còn tư duy và nhận thức chỉ có ý nghĩa tùy thuộc. Nói đơn giản, cái biết của ta có một đối tượng tự tồn và bất biến về nội dung. Ta biết rằng chính **I. Kant** là người đã bác bỏ quan niệm phiến diện này khi ông nêu lên nguyên tắc nền tảng trong Phê phán Lý tính thuần túy: “*Những điều kiện cho khả thể của kinh nghiệm nói chung đồng thời là những điều kiện cho khả thể của những đối tượng của kinh nghiệm*” (B197/A158). Nguyên tắc này muốn nói: một cái biết nhất định nào đó về thể giới chỉ có thể có được ở bên trong lô-gíc của phương thức quan hệ giữa chủ thể với thể giới hay với đối tượng, theo đó mọi tính đối tượng khách quan nhất định đều là một chức năng của các mối quan hệ chủ quan, là thành tựu và kết quả của các điều kiện chủ quan của kinh nghiệm nói chung được thiết định trong tinh thần triết học siêu nghiệm [siêu nghiệm: điều kiện khả thể để có thể có được kinh nghiệm]. Hegel hoàn toàn tán thành “cuộc cách mạng Copernic” này của Kant, khi Kant khẳng định rằng “lý tính chỉ nhận ra những gì do bản thân nó tạo ra theo phác họa của chính nó” và lý tính đối diện với Tự nhiên “không phải với tư cách của một người học trò... mà với tư cách của một quan tòa có đủ thẩm quyền để tra hỏi” (Sdd, BXIII). Hegel, trong “Bách khoa thư các

<sup>(17)</sup> ý thức; ý thức tự nhiên; ý thức tuyệt đối; các hình thái của ý thức; sự đào luyện; kinh nghiệm: xem: Chú giải dẫn nhập: 2.2; 2.3; 2.4.

khoa học triết học” (1830, §26) cũng phê phán “phương pháp ngây thơ” của tư duy giáo điều, của mọi hình thức siêu hình học (hàn lâm cũng như trong ý thức thường ngày) với “niềm tin” rằng bằng tư duy, chân lý – tức cái gì đúng thật ở nơi đối tượng [“vật-tự thân”] – có thể được mang lại và bày ra “trước mặt” ý thức. Nói cách khác, sau Kant, không ai còn có thể quay trở lại với niềm tin “ngây thơ” rằng chân lý của nhận thức là ẩn tàng một cách “tự thân” (an sich) bên trong sự vật và ta chỉ còn có việc giữ cho đầu óc đủ tỉnh táo để “tái tạo” chân lý này “cho ta”.

4.1.2. Nhưng, nếu Kant nhấn mạnh đến tính phụ thuộc của thế giới hay của tính khách quan vào những điều kiện chủ quan cho khả thể của kinh nghiệm nói chung, thì chỗ mới mẻ của Hegel là nhấn mạnh cả mặt ngược lại: sự phụ thuộc của chủ thể **nhất định** vào thế giới bên ngoài. Chủ thể, nơi Kant, lại là cái “hằng số” bất biến trước tính năng động và khả biến của đối tượng. Hạt nhân của nó là tính đồng nhất hình thức của ý thức với tư cách là mô thức tiên nghiệm của mọi cái biết, được “trang bị” các chức năng để duy trì tính đồng nhất ấy, đó là các mô thức thuần túy tiên nghiệm của trực quan (không gian, thời gian) và của giác tính (mười hai phạm trù). HTHTT của Hegel không tán thành mô hình “tĩnh tại” này của Kant nữa (tính chủ thể đồng nhất một bên và bên kia là thế giới khả biến), trái lại, xem chủ thể, về phía mình, cũng bị quy định bởi mối quan hệ với thế giới. Nói cách khác, có thể đảo ngược hay bổ sung nguyên tắc trên đây của Kant thành: “những điều kiện cho khả thể **của** những đối tượng của kinh nghiệm đồng thời là những điều kiện cho khả thể của kinh nghiệm **về** những đối tượng ấy”. Thế giới – mà chủ thể quan hệ – đồng thời quy định ý thức; nghĩa là: không có một tính chủ thể **tuyệt đối (schlechthin)** mà bao giờ cũng là một tính chủ thể **nhất định**, một tính chủ thể **có** thế giới của mình bằng một cách **nhất định** nào đó. Theo Hegel, chỉ có nguyên tắc ấy mới cho phép thiết định một cách trực tiếp sự dị biệt của cái chủ quan về mặt lịch sử, tâm lý hay, nói chung, về mặt “lịch sử tinh thần”. Nói tóm lại: trong khi Kant xem chủ thể như là nguyên tắc mô thức bất biến của tính đồng nhất của kinh nghiệm và của việc có được kinh nghiệm, thì Hegel xem chủ thể cũng đồng thời là cái khả biến, được quy định về mặt nội dung bởi kinh nghiệm hiện thực của chính chủ thể. Hegel lý giải cả chủ thể lẫn khách thể từ mối quan hệ mà cả hai cùng dần thân vào và trong đó, chúng được hiện thực hóa. Ông giải thích **tính quy định** – trong đó một chủ thể **có** được thế giới

và thể giới tồn tại **cho** một chủ thể – là yếu tố quyết định tạo nên **hình thái (Gestalt)**<sup>(18)</sup> của tính chủ thể nhất định cũng như của tính khách quan nhất định. Toàn bộ tiến trình phát triển tiến lên của nhận thức, toàn bộ mối quan hệ tạo nên chân lý – trong đó chủ thể và đối tượng, cái bên trong và cái bên ngoài, tư duy và tồn tại giữ vai trò như là các chức năng – chỉ có thể hiểu được là ở trong môi trường của **tính quy định** này. Và cũng chính vì ý thức không phải là mô thức hay hình thức (Form)<sup>(18)</sup> đơn thuần có thể “áp dụng” chung cho mọi cái giống nhau mà bao giờ cũng xuất hiện ra như một “hình thái” (Gestalt) nhất định, có “xương thịt”, nên ta vừa không thể đánh đồng những hình thái ý thức khác nhau dựa theo một tính đồng nhất trực tiếp, vừa có thể suy tưởng về tính dị biệt lịch sử, văn hóa, lô-gíc, cấp độ giữa chúng. Trong chừng mực đó, triết học Hegel không đơn thuần là triết học về ý thức (theo nghĩa về tính đồng nhất của ý thức) mà là một triết học xem sự dị biệt – chẳng hạn sự dị biệt giữa chủ thể/đối tượng, tức sự đối lập của ý thức – là một sự **trung giới**, là sự khám phá một mối quan hệ được quy định nhất định về **nội dung**. Như thế, nhiều ý thức khác nhau, nhiều “thế giới” của ý thức khác nhau là có tính vô ước (inkommensurabel), tức không thể so sánh với nhau được bằng **một thước đo** hay **tiêu chuẩn** đến từ bên ngoài. Vậy, sự “thống nhất” của chúng ở đâu? Đó chỉ có thể là một sự thống nhất ẩn tàng; sự thống nhất ấy chỉ có thể có được từ quan điểm của triết học, tức sự thống nhất đứng ở phía bên kia, hay đúng hơn, ở bên trên sự đối lập của ý thức. Theo Hegel, sở dĩ HTHTT có thể mang lại một cái nhìn thống quan toàn bộ về những hình thái diễn hình của ý thức, về cái biết đang tự triển khai một cách cụ thể là xuất phát từ cơ sở của sự thống nhất hay của cái biết thuần túy đang “trở thành”, đang “xuất hiện ra” và, qua đó, đang “đi đến với chính mình”. Tóm lại, sự phân biệt hai bình diện: cái biết thuần túy của triết học và cái biết “đang xuất hiện ra”, “đang trở thành” dưới dạng những “hình thái” của hiện tượng học là điểm cần lưu ý thứ hai trong “phép đọc” quyển HTHTT:

- 4.2. Để theo dõi tiến trình phát triển tự biện của các hình thức của cái biết hay các hình thái của ý thức được trình bày trong HTHTT, tức tiến trình của cái biết đang “xuất hiện ra”, “đang trở thành” để rút cục “đi đến với chính mình”, ta cần phân biệt giữa các hình thái ý thức “hiện tượng” (phänomenal) nhất định với ý thức “hiện tượng học” (phänomenologisch) đang quan sát, xem xét chúng. Mục đích của

<sup>(18)</sup> Trong thuật ngữ Hegel, “hình thái” (Gestalt) khác với “hình thức” (Form). Xem chú thích 91 cho §36.

HTHTT, trong chức năng là phần “dẫn nhập” vào hệ thống, là cho thấy mối quan hệ khăng khít giữa hai ý thức: cái này theo dõi, quan sát cái kia cho tới khi bản thân ý thức hiện tượng học cũng thấy mình – thông qua tiến trình quan sát – được tham dự và được nâng lên bình diện của cái biết “tuyệt đối”, tức cái biết triết học đích thực. Nói dễ hiểu, cả hai có sự song hành nhưng từ hai tầm nhìn khác nhau để dẫn về một hướng, hay, như T.S. Hoffmann (2004: 207) nhận xét, đây là một loại “văn bản tương tác” (interaktiv) nói theo ngôn ngữ thời thượng: ý thức hiện tượng học (Hegel hay người đọc chúng ta) không chỉ ghi nhận mà còn hầu như thấy mình được “lôi cuốn” vào. Tất nhiên, người quan sát (ý thức hiện tượng học, nhà hiện tượng học) và hình thái được quan sát (ý thức hiện tượng) cũng chỉ là “một ý thức”. Về nguyên tắc, vì cùng là “một” nên ý thức có thể “nhận ra” chính mình, tức có thể đi đến cái biết phản tư và sự tự-nhận thức về chính mình, nhưng về phương diện **phương pháp**, cần phân biệt giữa ý thức quan sát và ý thức được quan sát. Để làm quen với điều ấy, giới nghiên cứu về Hegel thấy cần phân biệt giữa các khái niệm “thao tác” (operativ) hay “kiến trúc” (architektonisch) với các khái niệm “chủ đề” (thematisch) đang được tìm hiểu, xem xét, mặc dù, xét đến cùng, triết học Hegel **không** hề muốn tạo ra sự phân biệt cứng nhắc giữa hình thức và nội dung, giữa các khái niệm được xem xét như là các “chủ đề” và các khái niệm thao tác tiến hành việc xem xét ấy<sup>(19)</sup>. Sự thật hay chân lý đối với ý thức hiện tượng không phải là sự thật hay chân lý đối với ý thức hiện tượng học đang xem xét. Các khái niệm thao tác để biểu thị sự dị biệt cơ bản này là các khái niệm “tự-mình” hay “cho ta” (an sich/für uns) và “cho mình” (für sich)<sup>(20)</sup>: cái đúng thật “cho” ý thức hiện tượng không nhất thiết là “tự-mình”, tức không phải là cái đúng thật khách quan “cho” ý thức hiện tượng học. Chẳng hạn, một ý thức còn đứng trên quan điểm “giáo điều” có một “chân lý” cho-mình, nhưng so với chân lý cho-mình của ý thức đã đứng được trên quan điểm phê phán hiện nay của chúng ta thì ý thức trước – “tự-mình” hay “cho ta” – là một ý thức sai lầm, không-đúng thật! Sự

<sup>(19)</sup> Xem: - U. Richli, Form und Inhalt in G. W. F. Hegels “Wissenschaft der Logik”/Hình thức và nội dung trong “Khoa học lô-gíc” của G. W. F. Hegel, Wien/München, 1982, tr. 42 và tiếp.

- C. A. Scheier, Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Architektonik des erscheinenden Wissens/Chú giải phân tích về “HTHTT” của Hegel. Kiến trúc học của cái biết đang xuất hiện ra; Freiburg/München 1986.

<sup>(20)</sup> Xem thêm: Chú giải dẫn nhập: 4.2.

phân biệt giữa “cho-mình” và “tự-mình” đồng thời phản ánh bản thân sự đối lập của ý thức, vì lẽ bất kỳ ý thức nào – dựa theo sự đối lập này – cũng phân biệt giữa cái “cho-mình” với cái “tự-mình” hay giữa cái chủ quan và cái khách quan và tìm cách làm cho cái “cho-mình” trùng hợp với cái “tự-mình”. Sự trùng hợp này được Hegel gọi bằng một khái niệm thao tác khác: “tự-mình-và-cho-mình”. Tự-mình-và-cho-mình là ý thức đang phát biểu ra sự thống nhất của sự đối lập của ý thức của mình và, trong chừng mực đó, là ý thức đang có được **sự nhận thức**, tức ý thức đang đứng trên cấp độ của **một** cái biết mà tính khách quan (tự-mình) đồng thời là cái khách quan đã được khai mở **cho** mình. Trong khi sự phân biệt giữa “tự-mình” và “cho-mình” trực tiếp liên quan đến một cái biết hiện tượng, tức cái biết chỉ về những hiện tượng chứ chưa phải về cái “tự-mình” đích thực của hiện tượng thì, trong cái “tự-mình-và-cho-mình”, hiện tượng ấy đã được vượt bỏ và đã trở thành cái biết đích thực. Nhưng, cái tự-mình-và-cho-mình ấy là tương đối, chưa phải là tối hậu; nó vẫn có thể chỉ mới là một hình thái hữu tận của tự ngã, tức tuy đã là một tính phản tư nhưng vẫn là một hình thức **nhất định** của tính tự ngã, của việc có ý thức nhất định về sự thống nhất của sự đối lập của ý thức. Mỗi hình thái ý thức trên con đường đi tìm tự ngã, đi tìm sự ngang bằng giữa bản thân mình và bản thân sự việc chỉ mới phóng chiếu ý thức hữu tận của tự ngã này trong những hình thái hữu tận. Nói khác đi, mọi kết quả, mọi sự trung giới đã đạt được bao giờ cũng mới là những sự vượt bỏ **trực tiếp** sự đối lập của ý thức, còn bị “tiêm nhiễm” bởi tính quy định nhất định của hình thái trước đó; và trong chừng mực ấy, tuy đã là **một hình thái mới** của sự đối lập của ý thức, nhưng chưa phải là sự vượt bỏ “hình thái” nói chung. Mục tiêu này là “tự ngã thuần túy của cái biết” và chỉ đạt được khi cái biết không còn là sự vượt bỏ sự đối lập này một cách “tự-mình” hay mặc nhiên nữa mà trở thành “minh nhiên”, tức không chỉ biết chính mình như là “đối tượng khách quan” mà như là được “trung giới thuần túy với chính mình thông qua chính mình”, tức tự đặt cơ sở cho chính mình, tự thiết định chính mình một cách phổ biến như là cái biết phản tư. Chỉ trên trình hạn này, như đã nói, mới thực sự bắt đầu có tư duy triết học đúng nghĩa: tính tha hóa khách quan của cái biết, sự đánh mất chính mình của cái biết đã được khắc phục. Trước HTHTT hai năm (1804/05), trong “Lô-gíc học thời kỳ Jena” (Jenenser Logik), Hegel bảo: đó là “việc nhận thức [thực sự] được thiết định”; và, năm năm sau HTHTT (1812), Hegel bắt đầu triển khai “nhận thức” (das Erkennen) hay cái biết “thuần túy” này (das reine Wissen) trong bộ “Khoa học lô-gíc”.

5. Bây giờ, ta sẽ nhìn lướt qua toàn cảnh các hình thái ý thức được Hegel



giới thiệu trong tính quy định về **nội dung** của chúng. Ta đã biết các hình thái là hết sức đa tạp, thoát nhìn như một khối hỗn độn và được Hegel đưa vào “một trật tự khoa học” như ông đã nói trong lời giới thiệu quyển sách. Đưa chúng vào “một trật tự khoa học” nghĩa là soi sáng lô-gíc nội tại của chúng, tất nhiên chỉ có thể tiền-giả định hay xuất phát từ một người (ở đây không ai khác hơn là... Hegel!) đã biết rõ rằng mọi cái biết của con người chỉ là một biểu hiện của bản thân việc nhận thức (Erkennen) nỗ lực đi đến với chính mình, và vì thế, biết rằng mọi hình thái nhất định của cái biết này, về mặt tự-mình (an-sich), đều là những hình thức quan hệ lẫn nhau của việc nhận thức ấy; chúng kế thừa nhau thông qua sự **phủ định nhất định**<sup>(21)</sup> và bổ sung, hoàn tất cho nhau. Muốn biết diễn biến chi tiết như thế nào, ta phải đọc bản thân tác phẩm. Ở đây, ta chỉ đề cập sơ qua cấu trúc toàn bộ của nó.

Mục lục tác phẩm có hai cách đánh số thứ tự khác nhau. Theo thứ tự số La Mã, ta có tám chương (từ I đến VIII) thoát nhìn không thấy có vấn đề gì. Nhưng, lại còn cách đánh số theo mẫu tự A, B, C khiến mọi người đều thấy khó hiểu:

|                        |         |
|------------------------|---------|
| (A) ý thức:            | I – III |
| (B) Tự-ý thức          | IV      |
| (C) (AA) Lý tính       | V       |
| (BB) Tinh thần         | VI      |
| (CC) Tôn giáo          | VII     |
| (Đ) Tri thức tuyệt đối | VIII    |

Ba chương cuối (Tinh thần, tôn giáo, tri thức tuyệt đối) là độc lập hay là các bộ phận, thậm chí là “các phần tử” của chương Lý tính? Tình hình nghiên cứu hiện nay đi đến các cách lý giải sau đây:

5.1. Tác phẩm rõ ràng không được soạn thảo từ một hình dung nhất quán ngay từ đầu mà có sự thay đổi và “bùng nổ” về nội dung. “Hiện tượng học nguyên thủy” có lẽ chỉ bao gồm ba phần lớn: ý thức, Tự-ý thức và Lý tính, tức từ chương I đến chương V với nhiệm vụ “dẫn nhập” để có

<sup>(21)</sup> Sự phủ định nhất định: xem: Chú giải dẫn nhập: 1.4.2.2; 3.4.2.2.

thể đi tiếp ngay vào Khoa học lô-gíc. Thậm chí, Th. Haering<sup>(22)</sup> còn cho rằng tác phẩm đúng ra đã kết thúc ở tiết: “Các quy luật lô-gíc và tâm lý học”, tức tiết b của chương Lý tính (§§298-308). Phỏng đoán này không phải không có cơ sở vì chính Hegel, trong bài giảng dưới dạng “thường thức” cho lớp trung học tại Nürnberg một năm sau đó (1808-1809), cũng như 10 năm sau, trong “Bách khoa thư các khoa học triết học”, khi làm công việc “hệ thống hóa” triết học của mình, ông thu gọn và giới thiệu “học thuyết về ý thức”, tức “Hiện tượng học” chỉ đến chương Lý tính mà thôi<sup>(23)</sup>.

Ngoài các lý do “ngoại tại” có thể khiến Hegel có lúc tưởng như “không làm chủ được ngòi bút của mình nữa” (O. Poggeler): phải hoàn tất và “trình làng” một tác phẩm dày dặn để sớm có chỗ đứng trong giới đại học và đề... có thêm tiền nhuận bút trong bối cảnh phải tranh cãi nhai nhặng với nhà xuất bản và đang quần bách về tài chính (phần thừa kế do cha để lại đã tiêu hết, tác phẩm phải hoàn tất vội vã “ngay trong đêm trước trận chiến Jena” trước khi Napoléon tiến chiếm thành phố...), việc tác phẩm được mở rộng ngoài dự kiến có lẽ còn bắt nguồn từ lý do “nội tại” của bản thân lô-gíc của sự việc. Khi mở rộng “bộ ba” (ý thức – Tự-ý thức – Lý tính) mang đậm dấu ấn của **chủ thể cá nhân** bằng “bộ ba” (Tinh thần – tôn giáo – tri thức tuyệt đối) thuộc các quan hệ **khách quan** của xã hội, lịch sử và tinh thần tuyệt đối (nghệ thuật, tôn giáo, triết học), Hegel thể hiện một nỗ lực của riêng mình để **vượt ra khỏi chân trời của lối tư duy duy tâm chủ quan**. Với phần “triết học Tinh thần” (theo nghĩa của Hegel về từ này. Xem: Chú giải dẫn nhập: 8), Hegel đã thực sự tách mình ra khỏi Kant, Jacobi, Fichte và cả Schelling, mở ra **viễn tượng lịch sử** trong nghiên cứu hiện tượng học.

## 5.2. Trong khi áp ụ một tác phẩm có tính chất và vị trí tương đương với

<sup>(22)</sup> **Theodor Haering**: Hegel Sein Wollen und sein Werk/Hegel. ý đồ và tác phẩm, 2 tập, Leibzig 1929/1938, ấn bản mới: Aalen 1963.

<sup>(23)</sup> Xem: **Hegel**: - Nürnberger und Heidelberger Schriften/Các tác phẩm thời kỳ ở Nürnberg và Heidelberg, Tác phẩm 20 tập, NXB Suhrkamp, tập 4, Frankfurt/M, 1969-1971.

- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften/Bách khoa thư các khoa học triết học, tập 3, ấn bản 1830, §417 và tiếp. “Hiện tượng học Tinh thần” được xếp bên cạnh “Nhân loại học” và “Tâm lý học” trong phần: Tinh thần chủ quan.

- và chú giải dẫn nhập: 7.2.3.

quyền “Phê phán Lý tính thuần túy” của Kant như là “Khảo luận về phương pháp” (Kant) cho hệ thống tư tưởng của mình, Hegel xuất phát từ một cảm thức mới mẻ: cảm thức về lịch sử và về tính tiến trình lẫn tính quy luật của lịch sử. Thật thế, khi đứng trên bao lơn để tận mắt nhìn Napoléon tiến quân vào Jena như “Tinh thần thế giới đang tự tập trung thành một điểm trên mình ngựa”, ông không hiểu “Tinh thần thế giới” như một lực lượng siêu chủ thể thần bí đang chiếm lĩnh lịch sử mà – giống như Napoléon mang theo mình những hiến chương mới mẻ cho các quốc gia Châu Âu già cỗi đang kêu đòi cải cách –, ông nhìn lịch sử như là sự hình thành những cấu trúc với tính “hợp quy luật” và “hợp lý tính” của chúng. Thêm vào đó, ông, cùng với thế hệ mình, vừa chào đón cuộc cách mạng Pháp về chính trị, vừa tự hào về cuộc cách mạng Đức về tinh thần đang và sẽ làm đảo lộn tôn giáo, nghệ thuật và triết học. Ông tin rằng, với sự đảo lộn toàn diện đang diễn ra ở Châu Âu, một cái gì **mới mẻ** và thậm chí **tối hậu** đang lộ dạng. Về triết học, trước khi qua đời, Lessing rút lại sự phê phán vội vã của mình đối với Spinoza và để lại lời “di chúc”: *Hen kai Pan* (Hy Lạp: Một và Tất cả!) cho thế hệ Schelling, Hülderlin, Hegel: hãy tiếp thu cái khởi nguyên của triết học một cách “thanh tân và dũng cảm”! Cái “tồn tại” (Sein) cổ xưa của Parmenides và cái “Một tự phân biệt” của Heraklit phải được xem là nhiệm vụ mới của triết học và phải được lý giải từ tầm nhìn của thời hiện đại. Do đó, điểm xuất phát của Hegel không phải là hình tượng của chàng Werther của Goethe luôn “khổ sở” với chính mình, cũng không phải hình tượng Faust chỉ muốn tự hiện thực hóa bản thân hạn hẹp ở trong thế giới hay như Fichte, Schelling luôn lo lắng bị mất tự do nên đối lập tự do với sự đánh mất chính mình một cách “trừu tượng”. Trái lại, ông đặt câu hỏi về lịch sử **cụ thể** đã bị tha hóa nhưng đang khôi phục và trở về lại với chính mình, tức về lại với sự tự do thông qua cách mạng và sự khởi đầu mới mẻ như niềm tin sắt đá của ông: “lịch sử thế giới là sự tiến bộ trong ý thức về tự do!”<sup>(24)</sup>.

Nói cách khác, Hegel nhận ra “sứ mệnh” của mình là làm sao đưa ra lý giải “tối hậu” có tính siêu hình học về sự thống nhất giữa cái “Một” và “Tất cả”, giữa tất yếu và tự do, giữa cái hữu tận và cái vô tận, giữa cái cá biệt và cái phổ biến, giữa cái “lịch sử” và cái “lô-gíc”, và nhất là làm sao chứng minh được rằng: lịch sử hay thời gian đã chín muồi cho một công trình “tiền vô cổ nhân, hậu vô lai giả” như thế? Trước

<sup>(24)</sup> Học thuyết của Hegel về tự do. Xem: Chú giải dẫn nhập: 6.3.4.

mất ông, Fichte và Schelling tuy đã đặt đúng vấn đề, đã dọn sẵn miếng đất nhưng chưa “chín muồi”, chưa đạt tới trình hạn “hợp lý tính sáng tỏ”<sup>(25)</sup>, còn Kant, bậc triết nhân đậm nhiên, khiêm tốn ở Künigberg tỏ ra là một ông già quá... nhút nhát so với cao vọng của ông: “*góp phần đưa triết học đến với hình thức của khoa học, - mục đích để nơi đó triết học có thể trút bỏ danh xưng là sự yếu mến cái biết để trở thành tri thức hiện thực, - chính là điều tôi đã tự đặt ra cho mình*” (Lời Tựa, §5).

Do đó, ta không ngạc nhiên khi ở Jena, Hegel lấy Lô-gíc học và Siêu hình học, hai bộ môn đã bị triết học siêu nghiệm của Kant phá hủy tự nền tảng, làm công việc chính của mình nhằm “khôi phục” lại chúng trên một cơ sở mới, tạo nên thể đứng riêng biệt của mình trong bối cảnh nghị luận triết học đương thời. Lô-gíc học sẽ dẫn đến những khái niệm cơ bản được thiết định đối lập nhau (vd: tồn tại-hư vô...) tiến tới những quan hệ phức tạp hơn (như bản thể-tùý thể...) để, cuối cùng, đặt câu hỏi về cái gì “chống đỡ” cho toàn bộ sự vận động này. Nhiệm vụ mới của Siêu hình học là triển khai về cái “chống đỡ” ấy. Chỉ có như thế, ông mới đánh giá được “cái Tôi” của Fichte và cái “Tự nhiên-Tinh thần” của Schelling có đứng vững được như là hình thái tối hậu cho thuyết duy tâm tuyệt đối hay không. Theo tinh thần ấy, lẽ ra Lô-gíc học với tư cách là “khảo luận về phương pháp” (Traktat der Methode) sẽ làm nhiệm vụ “dẫn nhập” vào Siêu hình học như cách làm của Kant trước đây. Nhưng, cuối thời kỳ Jena, khi viết Lời Tựa cho HTHTT, Hegel đã hình dung trong đầu một Lô-gíc học thống nhất, hay đúng hơn, một “triết học tư biện”<sup>(26)</sup>, trong đó bản thân Siêu hình học – vốn bàn về những “bản thể” như thể giới, linh hồn và Thượng đế theo truyền thống – đã trở thành Lô-gíc học và đồng nhất hóa với Lô-gíc học. Thế là, vì Lô-gíc học không còn giữ vai trò “dẫn nhập” vào Siêu hình học nữa, nên từ 1804, Hegel thấy cần phải có một môn học mới làm nhiệm vụ “dẫn nhập” như là “Khảo luận về phương pháp”: đó là **Lịch sử** về kinh nghiệm của ý thức, tức HTHTT. Và cũng chính khái niệm “lịch sử” cùng với khái niệm “kinh nghiệm” được mở rộng hơn bao giờ hết về ý nghĩa và quy mô<sup>(27)</sup> đã làm “bùng nổ” độ dài mất cân đối giữa các phần của HTHTT như đã nói qua ở trên.

<sup>(25)</sup> Xem: Hegel với Kant, Fichte, Schelling: Chú giải dẫn nhập: 1.3; 1.5; 2.4; 7.2.1.

<sup>(26)</sup> Triết học tư biện. Xem: Chú giải dẫn nhập: 1.4.

<sup>(27)</sup> “Kinh nghiệm” và phương pháp hiện tượng học. Xem: Chú giải dẫn nhập 2.3; 2.4.

5.3. ý tưởng về một **lịch sử của ý thức** xuyên suốt và quyết định cho việc soạn thảo quyển HTHTT. Nhưng, thực ra, Hegel đã tiếp thu ý tưởng này từ Fichte và Schelling, đồng thời có sự cải tạo đáng kể. ý tưởng về một lịch sử của Tự-ý thức đã là nền móng cho tác phẩm “Cơ sở cho Học thuyết khoa học toàn bộ”/Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1784) của Fichte và cho quyển “Hệ thống thuyết duy tâm siêu nghiệm”/System des transzendentalen Idealismus (1800) của Schelling. Fichte phác thảo một phần của “Hệ thống khoa học” như là “lịch sử thực tiễn của tinh thần con người” nhưng chỉ hiểu theo nghĩa là một “giả tưởng” (Fiktion) cần thiết để trình bày những hậu quả tất yếu trong quan niệm của ý thức không-triết học. Schelling đi xa hơn, hiểu “Hệ thống thuyết duy tâm siêu nghiệm” như là “lịch sử của Tự-ý thức gắn liền với nội dung lịch sử hiện thực. Trong HTHTT, Hegel vừa tiếp thu Fichte và Schelling, vừa có quan niệm của riêng mình. Ông theo Fichte trong việc phân biệt “ý thức hiện tượng” và “ý thức hiện tượng học” đã nói ở mục 4.2, theo đó, nhà triết học phản tư hay nhà hiện tượng học không can thiệp trực tiếp và đề ra thước đo cho ý thức hiện tượng mà chỉ giữ vai trò của người quan sát, theo dõi từ một cấp độ cao hơn<sup>(28)</sup>. Theo Fichte, “nhà viết sử thực tiễn” là kẻ chỉ đơn thuần theo dõi “sự phản tư tự nhiên” của Tinh thần<sup>(29)</sup>. Hegel theo Schelling ở quan niệm rằng lịch sử tổng quát của Tự-ý thức không chỉ là “giả tưởng” như nơi Fichte mà còn gắn liền với lịch sử hiện thực. Nhưng, khác với cả hai, Hegel muốn rút ra **cấu trúc** của Tự-ý thức từ cấu trúc của ý thức trong khuôn khổ một phép biện chứng về những điều “tưởng thật” khác nhau của ý thức. Nói cách khác, Hegel thay lịch sử giả tưởng có tính phương pháp nghiên cứu của Fichte và lịch sử (hiện thực) của Tự-ý thức của Schelling bằng một “lịch sử của [tiền trình] đào luyện của ý thức” (§77)<sup>(30)</sup>.

5.4. Do đó, khi đề cập đến chữ “lịch sử” hay “tính lịch sử” trong HTHTT, ta cần hiểu nó một cách uyển chuyển. Một mặt, ta sẽ thấy các hình thái ý thức ít hay nhiều đều ám chỉ hay thậm chí góp phần “giải mã” những quan niệm, học thuyết hay cả một thời kỳ lịch sử nhất định. Có thể kể ra vô số. “Làm Chủ” và “làm Nô”, thuyết khắc kỷ và thuyết hoài nghi trong chương IV (Tự-ý thức) dễ khiến ta nghĩ đến xã hội cổ đại với tổ chức xã hội và các trào lưu tư tưởng của nó. Sự “Khai sáng”

<sup>(28)</sup> Xem: Chú giải dẫn nhập: 2.3; 2.4.

<sup>(29)</sup> Fichte: Toàn tập (tiếng Đức), I:77.

<sup>(30)</sup> Xem thêm: **W. Bonsiepen**: Lời dẫn luận cho nguyên bản HTHTT, Hamburg, 1988, tr. XXX và tiếp.

và “sự khủng bố” (ở chương VI) rõ ràng ám chỉ thời kỳ trước và sau cuộc Đại Cách mạng Pháp, rồi tiết bàn về “khoa tương mặt và khoa tương sọ” (chương V) quay trở lại với các học thuyết thịnh hành ngay trong thời Hegel v.v.. Ám chỉ và gắn liền với lịch sử hiện thực một cách khá lộ liễu nhưng lại không theo một trình tự “lịch sử” nào hết! Hegel “nhảy” từ phân tích và ám chỉ này sang phân tích và ám chỉ khác một cách “huyền ảo” khiến bao nhà chú giải phải điên đầu trước câu hỏi: làm sao hiểu được lô-gíc của sự thay đổi như chiếc kính vạn họa hay của các chỗ quy chiếu trùng điệp ấy? **Georg Lukács**, trong tác phẩm nổi tiếng “Hegel thời trẻ”/“Der junge Hegel” của mình<sup>(31)</sup>, đưa ra một cách lý giải giản dị, giúp ta dễ hiểu: ông chia HTHTT ra làm ba chu trình sẽ tương ứng với ba bộ phận chính yếu sau này của hệ thống triết học Hegel là Tinh thần chủ quan, Tinh thần khách quan, Tinh thần tuyệt đối. Chu trình thứ nhất từ ý thức đến lý tính (5 chương đầu) là hiện tượng học về Tinh thần chủ quan, có đối tượng là ý thức **cá biệt** (cá nhân). Theo Lukács, trong chu trình này, tất nhiên ít có quan hệ trực tiếp đến “lịch sử” vì lịch sử là hiện thực liên-cá nhân, thuộc về Tinh thần khách quan ở chu trình thứ hai. Tuy nhiên, ngay ở chu trình thứ nhất cũng nảy sinh hai vấn đề: làm sao hoàn toàn phủ nhận được sự quy chiếu với lịch sử hiện thực ở chương IV, nhất là ở tiết về làm Chủ và làm Nô theo cách hiểu của nhiều nhà chú giải như A. Kojève và C. Taylor?<sup>(32)</sup> Thêm nữa, tuy ba chương đầu của mục ý thức (sự xác tín cảm tính, tri giác, giác tính) có tính nhận thức luận hơn là có tính “lịch sử” nhưng liệu chúng không chứa đựng một **tính tiến trình** theo nghĩa rộng của chữ “lịch sử”?). Chu trình thứ hai là Tinh thần khách quan (chương VI), tức thế giới hoàn toàn ở bên ngoài ý thức, bắt đầu từ trật tự đạo đức mang tính bản thể cổ Hy Lạp sang tình trạng pháp quyền La Mã và thời trung cổ Ki-tô giáo cho tới thời Khai sáng, cách mạng Pháp và đương thời của Hegel. Sau cùng, chu trình thứ ba diễn ra trên mảnh đất của tôn giáo (chương VII), lại khởi đầu từ thời xa xưa của tôn giáo tự nhiên, chuyển sang tôn giáo nghệ thuật của Hy Lạp cho đến Ki-tô giáo là tôn giáo khai thị, dẫn đến Tri thức tuyệt đối là hình thái tinh thần của triết học, trong đó khoa học trở thành sự thấu hiểu về Tự ngã, và Tinh thần không còn có cấu trúc ngoại tại nữa mà, với tư cách là Tinh thần đã được thấu hiểu bằng khái niệm (begriffen), đã trở nên nhận thức tự giác được trải nghiệm “trực

<sup>(31)</sup> **G. Lukács**: Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und U'konomie/Hegel trẻ. Về các mối liên hệ giữa phép biện chứng và kinh tế học, Tübingen 1934, 118-138.

<sup>(32)</sup> Xem: Chú giải dẫn nhập: 6.1; 6.2.

tiếp” trong sự hiện hữu ở đây và bây giờ.

Với “sơ đồ” này, ta thấy sự quy chiếu với lịch sử hiện thực rõ ràng không phải ngẫu nhiên, trái lại, trong mỗi chu trình, nó thể hiện một diễn tiến ít nhiều trọn vẹn, hoàn chỉnh. Mặc dù vậy, mục đích của Hegel ở đây hoàn toàn không phải là “sao chụp” lại toàn bộ lịch sử thế giới một cách đầy đủ chi tiết như một công trình sử học, cũng không phải phác họa một triết học về lịch sử (như ông sẽ làm ở loạt bài giảng: “Triết học về lịch sử thế giới” sau này). Mục đích của ông, như đã nói ngay từ đầu, là chỉ chọn ra những “loại hình tiêu biểu” có giá trị phổ biến để miêu tả sự vận động biện chứng của các “hình thái ý thức”. Vấn đề không phải là ở bản thân những quy chiếu lịch sử mà ở **lô-gíc** của chúng. Vậy, câu hỏi có chăng chỉ có thể đặt ra là: những quy chiếu hay những “loại hình” phổ biến ấy có thực sự “tiêu biểu” hay không khi biểu thị các hình thái ý thức nhất định? Năng lực “giải minh” của chúng có đáp ứng được các yêu cầu rất cao do chính Hegel đặt ra cho “khoa học”, đó là: tính khái niệm, tính chứng minh (apódeixis/ Demonstrierbarkeit) và tính hệ thống<sup>(33)</sup>?

5.5. Đúng như Hoffmann (2004: 214) nhận xét: HTHTT không phải là một loại tác phẩm triết học quen thuộc như ta thường gặp từ Aristote cho đến Kant chuyên bàn về một đề tài nhất định và giữ một khoảng cách lý thuyết với người đọc nó. Trái lại, có thể nói, tác phẩm lôi kéo người đọc cùng tham dự, vì nó không trình bày lý tính theo bản tính “thuần lý” đơn giản mà là lý tính ở trong lịch sử, gắn liền với những hình thái như một tư duy được “nhập thể”. Vì thế, ý nghĩa của phương pháp hiện tượng học là ở chỗ vạch ra **tính lý tính** nội tại từ lý tính “đã nhập thể”, đánh thức nhận thức lý tính ở những nơi nó đang ngủ say trong hình thái để đưa lý tính đi đến với chính mình. Vì thế, HTHTT buộc người đọc phải liên tục thay đổi viễn tượng; nó đặt người đọc vào vị trí của ý thức hiện tượng này rồi chuyển sang vị trí của ý thức hiện tượng kế tiếp, đề, rút cục, nâng người đọc lên vị trí của ý thức hiện tượng học, của bản thân sự thống quan (Synopsis) đã đạt được từ diễn trình của cái toàn bộ để từ đó nhìn lại cái toàn bộ.

Sự thay đổi vị trí và viễn tượng thường xuyên ấy là một việc làm tùy tiện hay chính đó là ý nghĩa biện chứng nền tảng cho việc làm cho những khái niệm mà ta gặp phải hay ta đang mang theo mình phải luôn mềm dẻo và vận động, nhìn nhận “cái lý” của mỗi bên chính đề

<sup>(33)</sup> Xem: hình thái khoa học của chân lý, Chú giải dẫn nhập: 1.2; 2.4.



và phản đề trong một nghịch lý (Antinomie), để tự vượt ra khỏi nghịch lý và khỏi mình, đi đến một hình thái ý thức mới? Hình thái mới không phải đơn thuần là sự “dừng dừng” trước cả hai phía đối lập của nghịch lý mà là một sự xác tín mới về chất. Nếu Kant cho rằng trong sự tranh cãi của lý tính với chính nó, kẻ thắng bao giờ cũng là chính lý tính đã được óc phê phán “thanh lọc”, thì Hegel bổ sung rằng, để đạt được thắng lợi, lý tính nhất thiết phải tranh cãi, phải được đặt vào sự thay đổi thường trực về viễn tượng. Trước mỗi một hình thái đang xuất hiện ra của lý tính – mang tính lịch sử và nội dung nhất định –, không phải ta chỉ thụ động ngắm nhìn hay thưởng ngoạn nó mà luôn bị tra vấn về sự xác tín trực tiếp của ta về nó. Ta vừa bị lôi cuốn vào tiến trình lịch sử hầu như không bao giờ kết thúc của lý tính vừa thức tỉnh và dự đoán về tính toàn thể của lý tính. Nói khác đi, tuy Hegel là nhà tư tưởng về sử tính của lý tính<sup>(34)</sup>, nhưng ông không chủ trương một thuyết tương đối lịch sử hay thậm chí một thuyết duy sử. Hegel bác bỏ yêu sách của các quan điểm hay thể đứng “phiến diện”, “cô lập” – dù có hữu lý đến mấy – muốn trở thành “thước đo của mọi sự”. Ông tán thành một “thước đo” do chính lý tính **tự mang theo trong chính mình** để khắc phục các quan điểm phiến diện và cô lập ấy. Dù không đủ sức theo đuổi cao vọng đạt đến “tri thức tuyệt đối” của ông hay không còn mấy tin tưởng vào một “mục đích luận nội tại” được triển khai trong HTHTT, ta vẫn thấy quý trọng “hạt nhân hợp lý” trong tư tưởng Hegel khi ông bảo: phải sẵn sàng dấn thân vào phép biện chứng của những hình thái hữu tận của cái biết, trong đó có cả cái biết “trực tiếp”, “chủ quan” của chúng ta, tức cũng phải sẵn sàng thay đổi viễn tượng, đứng vào vị trí và quan điểm của cái khác, của người khác nếu muốn thu hoạch được một điều gì đó mới mẻ và có thực chất.

### III.

6. Ta đều biết – và sẽ càng rõ hơn khi đi vào tác phẩm – rằng phương pháp của triết học Hegel, phương pháp biện chứng, là một phương pháp nhằm dẫn đến **cái Toàn bộ** hay đến **tính toàn thể**. “Cái toàn bộ” hay “tính toàn thể”, hiểu một cách vội vã, sẽ là một con quái vật nuốt chửng tất cả, một hình ảnh xấu xa, đáng sợ gợi nên sự “toàn trị” khắc nghiệt. Bao nhiêu ngộ nhận và lên án đã nảy sinh từ đó! Ta không mấy bất ngờ khi đọc những giòng đánh giá nặng nề nhưng khá tiêu

<sup>(34)</sup> Học thuyết của Hegel về lý tính. Xem: Chú giải dẫn nhập: 7.2.



biểu sau đây từ một cây đại bút, Ortega y Gasset: “Nơi Hegel, ta gặp một nhân vật siêu-trí thức hiếm hoi nhưng lại được phú cho những phẩm tính tâm hồn của một chính khách. Quyền uy, cha chú, cứng rắn, phán truyền. Về tư chất tâm hồn, ông không có chút gì chung với Platon lẫn Descartes, với Spinoza lẫn Kant. Về tính khí, đúng ra ông thuộc về hàng ngũ những người như: Caesar, Diokletian, Thành Cát Tư Hãn, Barbarossa. Tất nhiên ông không phải là họ nhưng đây là do lối suy tưởng của ông. Triết học của ông là có tính đế chế, có tính Xê-da, có tính Thành Cát Tư Hãn. Và vì thế mà mới có chuyện: từ trên giảng tòa của mình, ông ngự trị nhà nước Phổ về mặt chính trị, và ngự trị một cách chuyên chế”<sup>(35)</sup>. Hình ảnh của Hegel sẽ “dễ thương” hơn nhiều nếu ta hiểu cái Toàn bộ hay tính toàn thể nơi ông không phải như một kết quả chung quyết, nhất thành bất biến, như một cái Toàn bộ “được mang lại”. Việc “dẫn đến” cái Toàn bộ nơi ông nhắm đến tiêu điểm là **sự trung giới xét như sự trung giới**<sup>(36)</sup> hơn là đến cái đã được trung giới, đến cái “hạn từ” thứ ba (kết luận) của một suy luận! Phương pháp biện chứng chỉ đáp ứng “nhu cầu” (Bedürfnis) nắm bắt và suy tưởng về tính toàn thể nói chung, đồng thời cho thấy tính bất khả nếu tưởng đã đạt được nó trong một mệnh đề đơn độc, cô lập<sup>(37)</sup>. Hegel không xét lại luận điểm cơ bản của Kant cho rằng tính toàn thể không thể là một chủ thể khả hữu của những thuộc tính, trái lại tiếp thu cái “tiềm lực” phê phán đối với các nghịch lý của lý tính nơi Kant. Chỉ có điều Hegel không xem các nghịch lý là khuyết điểm hay lầm lỗi về tư duy mà là chỉ báo đầu tiên về năng lực dị thường của tư duy, về sự khao khát đi tìm một **ngôn ngữ** mới để rút cục có thể “nói” về tính toàn thể không theo nghĩa về một “ý nghĩa” trừu tượng mà về sự hiển lộ của cái toàn bộ vượt lên trên các dị biệt từ hai phía của nghịch lý. Nghịch lý, như Kant nói, là không thể tránh được<sup>(38)</sup>; nó là sự vận động do lý tính tạo ra chứ không phải là “sự phản tư từ bên ngoài” với mục đích lừa dối hay ngụ biện tùy tiện. Bài học mà Kant rút ra từ các nghịch lý là làm rõ phạm vi của giác tính được soi sáng và thôi thúc bởi các nguyên tắc điều hành (regulativ) của lý tính, nhưng bản thân các nguyên tắc này không chứa đựng cái biết hay tri

<sup>(35)</sup> Ortega y Gasset: Hegel y América, 1930, dẫn theo F. Wiedmann: Hegel, 2003: 148.

<sup>(36)</sup> Sự trung giới: xem: chú thích 58 cho §20 của tác phẩm.

<sup>(37)</sup> Mệnh đề tư biện và phương pháp tư biện: sự diễn tả cái Đúng thật như là cái Toàn bộ: Chú giải dẫn nhập 1.4.

<sup>(38)</sup> “Về các suy luận có tính biện chứng của lý tính thuần túy”: Kant: Phê phán Lý tính thuần túy, B396 và tiếp.

thức nào hết. Tuy biết rằng chúng không chứa đựng “tri thức” nào cả, hoặc ít ra không thể nào “nói ra được” những gì có thể có trong ấy, nhưng ta lại không thể (và không nên) vứt bỏ hay thoát ly khỏi chúng. Nếu cả hai: “chính đề” và “phản đề”, theo Kant, đều không thể đạt được cái toàn bộ, thì, theo Hegel, điều này có nghĩa là: ngay trong nhận thức ấy đã chứa đựng – dù một cách gián tiếp – bằng chứng về cái toàn bộ! Trong thực tế, phép biện chứng là sự phủ nhận tính chân lý của “chính đề” lẫn của “phản đề”, hay nói chung, là sự phủ nhận bất kỳ một thứ tư duy “được thiết định” một chiều nào đó. Nhưng, nó cũng không chịu dừng lại hay “mắc kẹt” ở sự hoài nghi và phủ định chính đáng này mà còn nhắm tới bản thân cái gì có tính khẳng định ở trong đó. Từ thời Platon, ý nghĩa của phép biện chứng bao giờ cũng là một sự “vươn lên cao hơn” (Anagogie), một nỗ lực để “nói ra được” điều đã không được và không thể nói ra, đó chính là về tính toàn thể.

Không nơi đâu bằng HTHTT là nơi Hegel triển khai rực rỡ đặc điểm và phương pháp “vươn lên cao hơn” này. Khác với phép biện chứng của người xưa (Platon, Plotin, Nicolaus Cusanus...), Hegel phát triển ở đây một phép biện chứng không (chỉ) về những đối tượng mà về **mối quan hệ có ý thức** với đối tượng. Mỗi lần mối quan hệ ấy bị bế tắc bởi nan đề, nghịch lý, nó “chịu đựng” và “đứng vững” trước sự dị biệt (của nghịch lý) để lại tìm thấy “sự thỏa mãn” trong hình thái hay đúng hơn, nơi một “bản chất” (Wesen) mới, thoát đầu còn xa lạ với nó (chữ “bản chất”/Wesen cũng là một khái niệm “thao tác” khác của Hegel). Tiến trình vận động này xuyên suốt và tát cạn “tính toàn thể” của ý thức cho tới khi “yên nghỉ” trong “cái biết hay Tri thức tuyệt đối” (chương VIII). Sự “yên nghỉ” này cũng hoàn toàn khác so với “điểm tối hậu” trong phép biện chứng của người xưa. Nó không “yên nghỉ” nơi cái “Toàn bộ” **ngoại tại**, chẳng hạn nơi “Sự thiện” của Platon, nơi cái “Một” của Plotin hay Cusanus, mà, như ngôn ngữ rắc rối của ông, nơi “sự toàn thể hóa cái Tự ngã”, nơi “chỗ đứng bên trong chính mình thuần túy của nhận thức” như là chân trời cao rộng và bao trùm nhất của lý tính. Trong khi phép biện chứng của các nhà Platon-mới cho tới Cusanus hướng đến cao điểm là chiêm ngưỡng (Schau) Thượng đế như một cái Tuyệt đối ở “bên ngoài”<sup>(39)</sup>, thì Hegel đã đi một bước tối hậu: mọi dị biệt giữa bên trong và bên ngoài, giữa bên trên và bên dưới đều “đổ sập” vào trong cái biết về tính toàn thể tuyệt đối. Tính toàn thể ấy không còn cho phép một sự thiết định cô lập,

<sup>(39)</sup> “Cái Tuyệt đối”: xem: Chú giải dẫn nhập: 2.1.

phiên diện những yếu tố ấy nữa, và, thay chỗ cho một sự siêu việt “khách quan” là sự siêu việt tuyệt đối, là cái vô ước, tức cái không thể so sánh được của sự nhận thức đúng thật. “Cái Tôi”, “thế giới”, “Thượng đế”, theo Hegel, rút cục là sự thống nhất **nơi cá nhân** của sự phản-tư-vào-trong-cái-khác và cũng đồng thời là sự phản-tư-vào-trong-chính mình<sup>(40)</sup>. Mục tiêu của triết học không gì khác hơn là tự-nhận thức hiện thực **của** tính toàn thể, là sự tìm ra chính mình **của** tính toàn thể nơi cái cá biệt. Sự sáng tỏ tự giác ấy được ông gọi là “trạng thái của tính lô-gíc”, là “sự nhất trí như là **nguồn cội** của mọi tính quy định”. Sau này, trong Khoa học lô-gíc, là nơi đã không còn [cần] mang tính chất “vươn lên cao hơn” (anagogisch) này nữa, phép biện chứng sẽ là sự tự-áp dụng hay sự tự-lấp đầy của khái niệm cụ thể như ta sẽ tìm hiểu ở một dịp khác.

Còn ở đây, trong HTHTT, mục đích của phép biện chứng là chỉ ra rằng: sức mạnh của nhận thức phải làm công việc tự nhận biết chính mình như là sức mạnh, và “cái bên trong” của nhận thức có đặc điểm quy định là không chỉ khám phá sự thật hay chân lý của cái bên ngoài mà còn biến cái sự thật này trở thành chính mình. Mà đó chính là **sự tự do**<sup>(41)</sup> theo cách hiểu của Hegel, tức không hiểu tự do như một “định đề” hay một sự “ngoan cố” tùy tiện. Nói cách khác, phép biện chứng là ngữ pháp dạy cho ta biết thực sự nói tiếng nói của tự do: một ngôn ngữ của sự tham dự và của sự tồn tại như là chính mình<sup>(42)</sup>.

7. Từ đó, triết học Hegel dẫn đến biết bao những hệ luận gây nhiều tranh cãi mà ở đây ta chỉ có thể nhắc qua một ít trong số đó:

7.1. Nhận thức và lý luận về nhận thức tạo nên một toàn bộ biện chứng, do đó, theo Hegel, không còn có chỗ cho một môn “nhận thức luận” độc lập nữa. Sự thống nhất làm một giữa nhận thức và phê phán nhận thức không gì khác hơn là phương pháp biện chứng được Hegel dùng để bác lại “triết học phản tư” nói chung, mà tiêu biểu là

<sup>(40)</sup> Phản-tư-vào-trong-cái khác (Reflexion-in-anderes), phản-tư-vào-trong-chính-mình (Reflektion-in-sich); xem: Chú giải dẫn nhập: 3.4.3.

<sup>(41)</sup> Học thuyết của Hegel về tự do. Xem: Chú giải dẫn nhập: 6.3.4.

<sup>(42)</sup> Và đó cũng chính là cách hiểu của Hegel về chữ “tuyệt đối” như là nhận biết chính mình ở trong cái tồn tại-khác và nhận biết về cái tồn tại-khác như là về chính mình. Do đó, nếu ta hiểu và phê phán cái Tuyệt đối “ngoại tại” rồi đòi “vứt bỏ” nó đi vì “tính thần bí” của nó thì có vẻ không liên quan gì đến Hegel cả! Còn nếu “vứt bỏ” chữ “tuyệt đối” theo đúng nghĩa của Hegel thì... không khác gì “hắt cả đứa bé cùng với chậu nước tắm” và ta không còn biết làm gì với phép biện chứng nữa cả.

Kant, tức bác lại những ai tin rằng có thể đứng bên ngoài tiến trình nhận thức để suy tưởng về tiến trình nhận thức và qua đó thiết lập một “thảm quyền” phê phán độc lập. Hegel gọi nỗ lực phê phán ấy về “quan năng nhận thức” theo kiểu Kant là “muốn bơi mà không chịu xuống nước”<sup>(43)</sup>. Sau này, Nietzsche cũng tiếp bước Hegel để phê phán môn “nhận thức luận” là “muốn thử que diêm mà không chịu đốt nó lên”, hay, có thể nói cách khác: cứ mài dao mà không chịu... làm thịt! Thật ra, Hegel không phủ nhận lý do chính đáng của việc phê phán nhận thức; ông chỉ muốn biến việc phê phán ấy thành một bộ phận không tách rời của bản thân việc nhận thức mà ông gọi là “thuyết hoài nghi tự thực hiện trọn vẹn”<sup>(44)</sup>. Bên cạnh luận cứ bác bỏ môn “nhận thức luận” vì tính thừa thãi của nó (mà hai đại diện tiêu biểu hiện nay là Feyerabend và Lyotard)<sup>(45)</sup> vì cho rằng bản thân nhận thức khoa học từ lâu đã là một công cuộc phê phán và tự điều chỉnh, không cần đến sự “giám sát” của triết học nữa, thì luận cứ của Hegel về tính bất khả thi của nhận thức luận là trầm trọng và sâu sắc hơn nhiều, gây ảnh hưởng mạnh mẽ đến quan niệm quen thuộc của Lenin về sự thống nhất giữa phép biện chứng và nhận thức luận và đến các triết gia hiện đại dù họ không nêu đích danh Hegel. Ta có thể kể đến vài tên tuổi như Nelson, Heidegger và Rorty<sup>(46)</sup> mà khuôn khổ bài viết không cho phép đề cập chi tiết.

Người ta chỉ có thể tiếp tục thảo luận chung quanh vấn đề này khi vạch ra được các nhiệm vụ **đặc thù** của môn nhận thức luận để biện minh cho lý do tồn tại của nó, đồng thời cũng phải ghi nhận những đóng góp mặc nhiên của Hegel trong việc giải quyết các nhiệm vụ ấy. Nhận thức luận không chỉ bàn suông về nhận thức mà có nhiệm vụ phân biệt tính chất và chức năng của ba loại diễn ngôn triết học

<sup>(43)</sup> Xem: phê phán “thuyết phê phán”: Chú giải dẫn nhập: 2.4.3.1.

<sup>(44)</sup> “Thuyết hoài nghi tự thực hiện trọn vẹn”: Chú giải dẫn nhập: 2.3; 2.3.2.

<sup>(45)</sup> - **P. K. Feyerabend**: Die Wissenschaftstheorie – eine bisher unbekannte Form des Irrsinns/“Khoa học luận – một hình thức điên rồ chưa từng thấy cho đến nay, trong Natur und Geschichte, Hamburg, tr. 88 và tiếp.

- **J. F. Lyotard**: Der Widerstreit, bản tiếng Đức của J. Vogl, München 1987.

<sup>(46)</sup> - **L. Nelson**: Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie/Sự bất khả của nhận thức luận (1911), Toàn tập, tập 2, Hamburg 1973, tr. 459-501.

- **C. F. G. Gethmann**: Heidegger im phänomenologischen Kontext/ Heidegger trong toàn cảnh hiện tượng học, Berlin/New York, 1993.

- **R. Rorty**: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie/Tấm gương của Tự nhiên. Một sự phê phán triết học; bản tiếng Đức của M. Gebauer, Frankfurt/M 1981.

khác nhau khi nói về “nhận thức”:

- trước hết phải làm rõ về khái niệm “nhận thức” và các quan hệ của khái niệm này với các khái niệm gần gũi với nó như: “biết”, “xác tín”, “tư kiến”, “tín chắc”, “tín” (theo nghĩa “belief” trong tiếng Anh). Đó là nhiệm vụ hàng đầu của nhận thức luận: nhiệm vụ “giải thích” hay “minh biện” (explikativ).
- sau đó, đi tìm một “tiêu chuẩn” của nhận thức, tức không chỉ hiểu “nhận thức là gì” mà còn hỏi “nó có giá trị như là nhận thức hay không”, tức nhiệm vụ “quy phạm” (normativ) của nhận thức luận (khi dùng các từ đánh giá: “đúng”, “sai”, “đúng thật”, “không đúng thật”, “chặt chẽ”, “hợp phương pháp”...).
- rồi làm sao áp dụng “tiêu chuẩn quy phạm” ấy vào nhận thức, tức phải biết tiến trình nhận thức hiện thực diễn ra như thế nào, đó là nhiệm vụ “mô tả” (deskriptiv) của nhận thức luận<sup>(47)</sup>. Kant đã đặt nền móng cho sự phân biệt ấy một cách minh nhiên bằng học thuyết **siêu nghiệm** của ông mà hạt nhân là nhiệm vụ “giải thích”, “minh biện” vẫn còn đầy đủ tính thời sự<sup>(48)</sup>, mặc dù ta có thể tìm thấy nơi ông sự trộn lẫn giữa diễn ngôn “giải thích” và diễn ngôn “quy phạm” (chẳng hạn khi ông tin rằng việc chứng minh – bằng diễn ngôn “giải thích” – tính tiên nghiệm của một số khái niệm và một số nguyên tắc nhất định là đã có thể quy ngay cho chúng giá trị quy phạm: phổ biến và tất yếu). Và câu hỏi đáng đặt ra ở đây là, một cách mặc nhiên, khi phân biệt và thay đổi liên tục các viễn tượng của “ý thức hiện tượng” và “ý thức hiện tượng học”, nhất là phân biệt “tính thế giới” của HTHTT và tính nhận thức thuần túy của Khoa học lô-gíc, - đó là

<sup>(47)</sup> - **P. Bieri** (chủ biên): *Analytische Philosophie der Erkenntnis/Triết học phân tích về nhận thức*, Frankfurt/M 1987.

- **H. Schnädelbach**: *Erkenntnistheorie/Nhận thức luận*, Hamburg, 2004.

<sup>(48)</sup> Ta nhớ rằng bản thân triết học siêu nghiệm của Kant không chứa đựng phán đoán tổng hợp tiên nghiệm nào cả, cũng không phải là bản thân môn Siêu hình học mà là sự “dự bị phê phán” cho “bất kỳ môn Siêu hình học nào trong tương lai” (xem: “Sơ luận” và *Phê phán Lý tính thuần túy*). Ông lưu ý: “ở đây không bàn về sự ra đời của kinh nghiệm mà về những gì nằm **ở trong** kinh nghiệm. Cái trước là thuộc về Tâm lý học thường nghiệm...” (Sơ luận, A87). Như thế, nó chủ yếu là diễn ngôn “giải thích, minh biện”, là “siêu-lý thuyết”, khác với mọi loại tâm lý học mô tả thường nghiệm...” (Sơ luận, A87). Như thế, nó chủ yếu là diễn ngôn “giải minh, minh biện”, là “siêu-lý thuyết”, khác với mọi loại tâm lý học mô tả thường nghiệm.

chưa nói việc “bổ sung” việc “giải thích” khái niệm bằng “lịch sử” khái niệm, Hegel cũng góp phần khẳng định chỗ đứng của một môn nhận thức luận tương đối độc lập với chức năng “giải thích”, “minh biện” mặc dù Hegel, một cách khác với Kant, lại trộn lẫn diễn ngôn “mô tả” và diễn ngôn “giải thích”?

- 7.2. Có một hay có nhiều **loại phát triển** biện chứng? Có một hay có nhiều **cách trình bày** biện chứng? Vấn đề quá lớn cho một lời giới thiệu, nhưng thiết tưởng cũng nên giới thiệu ngắn gọn câu hỏi ấy trong khuôn khổ tìm hiểu quyển HTHTT. Đọc HTHTT, Charles Taylor<sup>(49)</sup> thấy buộc phải phân biệt – dù đi ngược lại ý định của Hegel – hai loại (Type, Art) phát triển biện chứng: biện chứng bản thể học và biện chứng lịch sử, và tương ứng với chúng là hai cách trình bày: cách trình bày biện chứng có tính chặt chẽ (chứng minh lô-gíc) và cách trình bày có tính lý giải (interpretierend) hay giải minh học (hermeneutisch).

Biện chứng **“bản thể học”** thể hiện ở ba chương đầu (của phần “ý thức”), xuất phát từ nguyên tắc: có một “thước đo” (Maßstab) hay “tiêu chuẩn” (Standard) còn mơ hồ; và biện chứng ấy vận động qua nhiều cách nhìn khác nhau về tiêu chuẩn ấy để hướng đến các hình thức ngày càng phù hợp hơn. Ta xuất phát từ chỗ cho rằng có một “cái biết” và “cái biết” phải là một thu hoạch, một thành tựu. Nhưng ta lại không biết thế nào là đáp ứng được “thước đo” ấy. Vì thế, ta khởi đi từ ý tưởng chắc nịch theo kiểu trực cảm rằng “biết” có nghĩa là đón nhận sự kiện, và do đó, tiêu chuẩn hay thước đo phải đáp ứng là đón nhận, tiếp thu càng nhiều càng tốt. Đó chính là ý tưởng hay thái độ của “sự xác tín cảm tính” (chương I, §§90-110). Nhưng khi ta vướng phải mâu thuẫn nan giải, ta buộc phải thay đổi quan niệm của ta về “cái biết”, và thế là bắt đầu một chặng đường mới của phép biện chứng (hai chương II và III). Vì ta biết rằng có một “tiêu chuẩn” nên ta có thể bảo rằng bất kỳ quan niệm nào về nó mà không thực hiện được trên thực tế ắt phải là sai. Đó là chìa khóa cho sự vận động biện chứng này.

Ngược lại, biện chứng **lịch sử** lại đi từ luận điểm rằng phải tìm ra một **mục đích** nhất định dù nó chưa được hiện thực hóa. Ở đây, khoảng cách giữa ý đồ và hiện thực không dẫn đến một sự **định nghĩa lại** ý đồ. (như đã phải định nghĩa lại “tiêu chuẩn”) mà dẫn đến

<sup>(49)</sup> C. Taylor: Hegel, bản tiếng Đức, Frankfurt/M, 1983, tr. 284-293.

sự phá hủy hiện thực ấy để thay vào đó bằng một hiện thực khác phù hợp hơn. Sự phát triển này diễn ra trong chương IV về Tự-ý thức, chẳng hạn trong biện chứng “Chủ Nô”, rồi phần lớn chương V (Lý tính) và các chương còn lại về Tinh thần và tôn giáo. Nó chứng minh rằng những hình thái lịch sử nhất định sẽ là nạn nhân của sự mâu thuẫn nội tại, bởi chúng phá hủy chính mục đích mà vì nó, chúng đã tồn tại. Quan hệ “Chủ Nô” làm hỏng mục đích mà lẽ ra chúng phải thực hiện, đó là sự thừa nhận “lẫn nhau”; thành quốc (Hy Lạp cổ đại) phải tiêu vong là để phục vụ cho mục đích hiện thực hóa cái phổ biến, bởi tính đặc thù của nó mâu thuẫn lại với tính phổ biến đúng thật; nhà nước cách mạng (Pháp) phá hủy sự tự do vì nó ra sức hiện thực hóa tự do trong hình thức “tuyệt đối”, tức phá hủy và ngăn cản sự phân thù đa nguyên của xã hội mà tự do thì không thể có được nếu không có sự phân thù ấy v.v..

Ta có quyền gán một hay nhiều “mục đích” nào đó vào cho lịch sử để từ đó rút ra các “quy luật” của lịch sử? Ta có quyền gì khi khẳng định rằng “mục đích” ấy là có thật?, rằng khẳng định ấy là “chặt chẽ”, “có cơ sở nội tại” và “không thể nghi ngờ”? Nếu biện chứng bản thể học của ý thức là chặt chẽ, thì biện chứng lịch sử phải chăng chỉ có thể là một cách lý giải hay ho, thú vị, đáng tin hơn nhưng vẫn “đồng đẳng” với các cách lý giải khác bởi nó không có một điểm xuất phát tuyệt đối vững chắc, không tự đặt cơ sở được cho chính mình? Còn ngược lại, nếu phần lớn biện chứng lịch sử của quyển sách đặt nền móng trên biện chứng bản thể học của ba chương đầu thì – giống như mô hình cấu trúc về sau này của bộ Bách khoa thư – ba chương đầu tỏ ra quá yếu và không đủ rõ ràng để từ đó xây dựng lên cả một cấu trúc thượng tầng khổng lồ của việc lý giải lịch sử và nhân loại học? C. Taylor đặt câu hỏi phải chăng bản thân Hegel sau này cũng thừa nhận phần nào quan niệm rằng có hai loại chứng minh cho một luận điểm, một bên là sự chứng minh chặt chẽ, xuất phát từ một khởi điểm không thể phủ nhận, và bên kia là sự chứng minh “thường nghiệm”, rút ra luận điểm từ một sự nghiên cứu cái toàn bộ như là kết luận để mang lại cho cái toàn bộ này một ý nghĩa<sup>50</sup>.



Ta không ngạc nhiên khi Hegel, sau quyển HTHTT, đã phải dành bao tâm sức cho bộ “Khoa học Lô-gíc” vừa dài vừa khó để xác lập “biện chứng bản thể học” có cơ sở chứng minh chặt chẽ từ chính bản thân nó. Nỗ lực ấy có “đạt yêu cầu” hay không là điều ta chưa thể bàn ở đây. Nhưng, ta cũng sẽ không mấy ngạc nhiên khi vấn đề “mang lại cho cái toàn bộ **một ý nghĩa**” trở thành “nỗi ám ảnh không rời” đối với các thế hệ sau Hegel. “Lịch sử như là việc mang lại ý nghĩa cho cái vô nghĩa” là nhan đề một quyển sách khá nổi tiếng của Theodor Lessing, đặt vấn đề: ta phải sử dụng những dữ kiện nào và sắp xếp chúng ra sao để hình thành nên cái ta gọi là “lịch sử”? Rút cục chỉ có **chúng ta** là những người “lý giải” những sự kiện như là lịch sử. H. Poser<sup>(51)</sup> bổ sung thêm: Trong khuôn khổ của một nỗ lực lý giải như thế, việc xem xét những gì đã qua – như là một tiến trình biện chứng – mang lại cho ta một **“mạng lưới” (Network)** làm công việc chọn lựa và sắp xếp chất liệu. Hegel đã làm công việc ấy theo kiểu của mình. Nhưng, vì đây là một phương pháp, một “mạng lưới”, nói như Wittgenstein, được ta bao phủ lên sự vật, nên câu hỏi không thể né tránh là: phải chăng lịch sử **là** có tính biện chứng hay được nhìn và được trình bày **một cách biện chứng**? Tất nhiên, phương pháp ấy – trong khuôn khổ và trong quan hệ với “mạng lưới” – bao giờ cũng có một giá trị **giải thích** nhất định vì nó mang lại một trật tự trong những gì được trình bày, dù khả năng tiên đoán, dự báo của nó là có giới hạn<sup>(52)</sup>. Nhưng, phương pháp nào lại chả thế? Con người đâu phải thần thánh hay nhà tiên tri! Điều còn ở lại với ta và có giá trị lâu dài là: nhà biện chứng có ý thức về tính liên kết và tính liên thông của những khái niệm và những mệnh đề bổ túc cho nhau. Về mặt phương pháp suy tưởng, nhà biện chứng không được phép dừng lại ở một mệnh đề A mà phải tìm những mệnh đề mâu thuẫn với nó để A mới có ý nghĩa. Lý luận cũng vậy. Lý luận xuất phát và lý luận đối lập sẽ dẫn đến lý luận “tổng hợp”, trong đó các lý luận cạnh tranh nhau hay mâu thuẫn nhau đều được “vượt bỏ”. Ừa, nhưng mà đó cũng chính là chủ trương của K.

<sup>(51)</sup> H. Poser: Wissenschaftstheorie/Khoa học luận, Stuttgart, 2004, tr. 254-255.

<sup>(52)</sup> hay thậm chí, như nơi Hegel, không còn có chức năng dự đoán hay dự báo vì cái toàn bộ “đã được biết”, có gì mới mẻ nữa đâu để phải “dự đoán, dự báo”! Triết học, “như con chim cú của nữ thần Minerva, chỉ cất cánh lúc hoàng hôn!”. (Hegel: Lời Tựa cho “Triết học pháp quyền”, 25.06.1820).



Popper, kẻ khét tiếng là không ưa Hegel và “phép biện chứng”!<sup>(53)</sup> Khoa học chỉ tiến lên được bằng những bước “đột phá”, bằng những “bước nhảy về chất” đầy rẫy trong HTHTT. Thế thì phương pháp “phản-phương pháp” (Anti-methode) của “enfant-terrible” Feyerabend<sup>(54)</sup> có xa lạ gì với “phương pháp”<sup>(55)</sup> của Hegel? Thêm nữa, cách thức tiến hành của các nhà “giải minh học” (Hermeneutik) đòi phải vượt bỏ “tiên-kiến” của mình, tái tạo lại quan điểm đối lập để “hòa trộn các chân trời” (Gadamer), thúc đẩy cuộc đối thoại tiến lên cũng... “biện chứng” quá đi chứ? Tóm lại, gạt bỏ hết những “tiểu dị”, xét đơn thuần về mặt phương pháp và tiềm lực, **phép biện chứng tất yếu** dẫn đến các cách tiếp cận của triết học phân tích và giải minh học, và là sự biện minh tốt nhất về mặt phương pháp luận cho một **thuyết đa nguyên khoa học** “đồng quy nhi thù đồ” như cách nói của Lakatos<sup>(56)</sup>. Còn theo cách nói của Hegel, phải chăng đó chính là... “trò đùa hay mẹo lừa ranh mãnh của lý tính” (List der Vernunft)?

7.3. Sau cùng, ở cuối mục 6 có cho rằng phép biện chứng là ngữ pháp dạy cho ta biết thực sự nói tiếng nói của **tự do**. Nhưng, cập bến Tự do, theo nghĩa của Hegel, cũng có nghĩa là “đáo bi ngàn”, là hoàn tất “bản thể học biện chứng”, tức hiểu “Tồn tại” (Sein) như là **mối quan hệ tương giao** chứ không phải như là sự thiết định (Position) hay như là “một cái gì” (Etwas). Với hình dung thông thường, những lãnh vực “ở bên ngoài sự tự do” [tức lãnh vực của sự tất yếu] như vật chất, không gian, thời gian... có vẻ như có giá trị **“tồn tại nhiều hơn”** so với “cái Tôi”, “cái biết”, “sự tự do”... Song, theo cách nhìn của “bản thể học biện chứng” từ Platon cho tới Hegel – hiểu “tồn tại” trong ý nghĩa tối cao là sự “thực hiện tròn đầy, viên mãn” (Füllvortrag) – thì không thể nói như thế được. Platon và Hegel nhìn ra một “trật tự tồn tại” dựa theo các cường độ hay nội hàm bản thể học. Theo cách nhìn ấy, đỉnh cao của trật tự này không phải là “cái tồn tại xét như cái tồn tại”, không phải là cái thường hằng đồng nhất

<sup>(53)</sup> **K. R. Popper**: “What is Dialectic?”/“Phép biện chứng là gì?”, trong “Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge”, London 1969, tr. 312-335.

<sup>(54)</sup> **D. Feyerabend**: Wider den Methodenzwang, bản tiếng Đức, Frankfurt/M, 1983.

<sup>(55)</sup> “Phương pháp triết học”: Chú giải dẫn nhập: 2.4.3.

<sup>(56)</sup> **I. Lakatos/A. Musgrave** (chủ biên): Kritik und Erkenntnisfortschritt/Phê phán và sự tiến bộ của nhận thức (bản tiếng Đức), 1974 (gồm các bài viết của Kuhn, Toulmin, Popper, Lakatos và Feyerabend).

trợ trụ mà là sự quy chiếu phản tư của mỗi quan hệ với chính mình, là bản thân sự nhận thức tự do. Nói khác đi, những “nút thắt” dẹt nên thế giới không phải nằm ở trong các thiên hà, các chất liệu và năng lượng mà nằm trong sự nhận thức đã đi đến với chính mình, nằm trong “tính phủ định tuyệt đối”<sup>(57)</sup>, nằm trong cái đích thực là “vô ước” (Inkommensurable), tức cái không thể so sánh với đất đá vô tri. Phép biện chứng Hegel không đơn giản gạt bỏ những gì không mang tính “tinh thần” hay không “viên mãn” mà là nỗ lực phi thường của lý tính với yêu sách hướng đến cái toàn bộ viên mãn. Chỉ có điều: cái “toàn bộ viên mãn” này không phải là cảm thức dễ dãi về một tính nhất thể mơ hồ, là một vật sở hữu dễ dàng như “một phát súng đánh đoàng” (§27) mà là cái toàn bộ “đã trở thành”, “đã quay trở lại vào trong chính mình” (§12), phải tự chứng tỏ bằng “con đường đi” gian khổ của mình và không lãng quên con đường ấy dù đã bỏ lại nó sau lưng (§§231-235): “ý thức xác định mối quan hệ của nó với cái tồn tại khác hay với đối tượng của nó bằng nhiều cách khác nhau, tùy theo nó **đang ở cấp độ nào** của sự phát triển của Tinh thần-thế giới đang tiến tới tự-ý thức về chính mình (...) Nói cách khác, ý thức tồn tại-cho mình như thế nào là tùy thuộc vào việc nó **đã** trở thành cái gì, hay, nó **đã là** cái gì về mặt tự mình” (§234). Nhận định “nặng trĩu” ấy của Hegel vẫn còn đầy đủ tính thời sự trong việc tìm hiểu lịch sử tư tưởng nói chung, và, rộng hơn, trong cuộc “đối thoại” giữa các nền tư tưởng?

Trong diễn văn khai giảng ngày 22.10.1818 tại Berlin, Hegel kết luận bằng những lời “có cánh”: *“Dừng khí đi đến với chân lý, lòng tin vào sức mạnh của Tinh thần là điều kiện đầu tiên của việc học triết học. | Con người hãy biết trân trọng chính mình và hãy xứng đáng với cái tối thượng! Con người suy nghĩ chưa đủ lớn về độ lớn và sức mạnh của Tinh thần đâu. Cái bản chất khép kín của vũ trụ không có lực nội tại nào để chống cự lại nổi dũng khí của sự nhận thức: vũ trụ phải tự khai mở ra trước sự nhận thức, phải phơi bày hết sự phong phú và sâu thẳm của nó trước mắt sự nhận thức để sự nhận thức tha hồ thụ hưởng”*<sup>(58)</sup>. Ông hướng lời kêu gọi của mình chủ yếu đến giới trẻ, những người “còn có trái tim mạnh khỏe, còn đủ dũng khí để kêu đòi chân lý”, và không yêu cầu gì nơi họ ngoài “lòng tin vào khoa học, lòng tin vào lý tính, lòng tin vào chính

<sup>(57)</sup> tính phủ định tuyệt đối (die absolute Negativität): Chú giải dẫn nhập: 3.4.3.2.

<sup>(58)</sup> **Hegel**: Berliner Antrittsrede/Diễn văn khai giảng ở Berlin (trong: Các tác phẩm thời kỳ Berlin (1818-1831), Hamburg, 1997: 48).

mình” (nt). H. Schnädelbach bình luận: Hãy coi chừng! Không phải Hegel kêu gọi “chủ nghĩa anh hùng” trong nghiên cứu khoa học như Max Weber, cũng không phải đòi hỏi lòng kiên trì “thử và sai” (trial and error) của Popper trong cuộc trường chinh vì chân lý đầu, mà là tiếp tục... “dụ dỗ” thanh niên trẻ người non dạ đi vào con đường tư biện vô độ của ông, bởi trước mắt ông đã lộ dạng một đại kinh địch là A. Schopenhauer đang đề xướng tính phi lý của vũ trụ và tính hữu hạn của lý tính con người!

Hegel hay Schopenhauer? “Lý tính” hay “phi lý tính” của vũ trụ? Chân trời vô tận hay hữu tận của lý tính con người? “Cái Đúng thật là cái Toàn bộ (Hegel) hay “cái Toàn bộ là cái Không-đúng thật” (Adorno)? Tính “phủ định tuyệt đối” [phủ định của phủ định] hay “trực quan chiêm nghiệm”? Câu hỏi lưỡng nan ấy vô hình chung tạo thành một cặp chính đề/phản đề cho một “nghịch lý” (Antinomie) mới (không chỉ) đề nặng lên triết học Tây phương từ nửa cuối thế kỷ 19 kéo dài cho đến ngày nay. Một “mỉa mai trường kỳ” (§475) của lịch sử vượt ra khỏi dự kiến về cái Toàn bộ thuần lý nơi Hegel? Một “số phận bi đát và vĩnh cửu” của lý tính con người như Kant nói? Một lần nữa, ông già nhút nhát ở Kunigberg xem chừng lại có lý: giải quyết nghịch lý không thể bằng cách chọn một phía để “múa gươm nhảy vào trợ chiến” mà trái lại, chỉ có... **“con đường phê phán là còn để ngỏ”** (PPLTTT, B 884), nghĩa là phải biết tỉnh táo giữ một khoảng cách cần thiết đối với cả hai phía đối lập. Không thể cứ ôm mãi ảo vọng về “Một hệ thống” (Ein System) thuần lý<sup>(59)</sup> nhưng cũng không nên vì thế mà đánh mất “tinh thần hệ thống” (“esprit systématique”). Thấm thía thân phận hữu hạn và “phi lý” của kiếp người, nhưng tại sao lại phải “tắt lửa lòng” trước những giấc mơ “tư biện”? Tư biện có hại gì? Miễn đừng “giáo điều”! Nhưng, liệu có thể đơn giản dựa vào Kant để “chỉnh lý” Hegel mà không đồng thời đánh mất chỗ hội thông giữa cả hai? Kant thâm trầm khi khuyên ta nhìn sự vật bằng **hai** con mắt: cảm tính và siêu-cảm tính, xác định và phản tư, cấu tạo và điều hành nhưng cần phân biệt chúng: cái trước mang lại nhận thức trong phạm vi kinh nghiệm; cái sau tuy không mang lại nhận thức nào và chỉ là các châm ngôn chủ quan hỗ trợ (heuristisch) cho việc nhận thức nhưng cũng là yêu cầu chính đáng của lý tính và, hơn thế nữa, xứng đáng với phẩm giá đặc biệt của con người như là công dân của “hai thế giới”. Hegel

<sup>(59)</sup> “Một Hệ thống”: Chú giải dẫn nhập: 1.2; 2.4.

hiện thực hóa đề án lô-gíc học siêu nghiệm của Kant bằng cách nỗ lực hợp nhất sự phân đôi giữa hai viễn tượng (hiện tượng và hiện tượng học) thành **một** con mắt của triết học tư biện-biện chứng. Đó là một tham vọng “hòa giải” liệu lĩnh hay hứa hẹn một sự phát triển mới mẻ của tư duy con người? Nếu tiềm lực của công cuộc phê phán siêu nghiệm của Kant là không dễ tát cạn thì cao vọng của Hegel sẽ mãi mãi là một thách đố và lời mời gọi nếu ta đồng ý và thừa nhận với Hegel rằng: “con người suy nghĩ chưa đủ lớn về độ lớn và sức mạnh của Tinh thần”! Dù sao khi Hegel, trong HTHTT, vượt bỏ thuyết nhị nguyên giữa hình thức và nội dung; mang lại kích thước xã hội, liên-chủ thể cho Tự-ý thức và luân lý, đề xướng tinh thần khai phóng, hướng thượng, thâm nhập vào bề sâu và bề rộng của ý thức, chống lại thái độ “duy-khoa học” hẹp hòi lẫn thái độ “lãng mạn” mù mịt..., ông không để lại cho đời sau những “di sản” bất hủ hay sao?<sup>(60)</sup> Ta đại gì mà không bắt chước sự khôn ngoan của Mephisto (sau khi hội kiến và đánh cược với... Thượng đế!):

*“Thỉnh thoảng được thấy mặt ông già, cũng thú,  
Mình cố giữ không tuyệt giao với Cụ...”  
(Von Zeit zu Zeit seh’ ich den Alten gern  
Und hüte mich, mit ihm zu brechen...)<sup>(61)</sup>*

H. Schnädelbach kết luận quyền sách của mình về Hegel một cách mỉa mai: “Điều Hegel không nói ra [trong diễn văn ấy] là: khi trẻ thì ta còn nhiều mơ mộng, còn lớn rồi thì tỉnh mộng. Hệ thống của Hegel là một con mơ trí tuệ mà triết học phải biết thức tỉnh khi đã lớn khôn” (H. Schnädelbach: Hegel, 1999: 166).

Tản Đà chắc sẽ chép miệng: “Nghĩ đời lắm lúc không bằng mộng  
Tiếc mộng bao nhiêu lại ngán đời!”

Mộng chẳng? Cần tỉnh mộng chẳng? Nhập mộng đã khó, tỉnh mộng có dễ không?

8. Lời cuối là chân thành cảm ơn tất cả quý thân hữu trong và ngoài nước đã giúp đỡ về tinh thần lẫn... vật chất cho việc hoàn thành bản dịch này.

<sup>(60)</sup> Chr. Halbig, M. Quante, L. Siep (chủ biên): Hegels Erbe/Di sản của Hegel, Frankfurt/M, 2004, tr. 10 và tiếp.

<sup>(61)</sup> Goethe: Faust, Khúc dạo đầu trên thiên đường, Câu 350-351, Quang Chiến dịch, NXB Văn học, 2001, tr. 21.

BÙI VĂN NAM SƠN  
Trung ần am, chợ Phú Nhuận  
Giáng Sinh, 2005