

TOÁT YẾU VÀ CHÚ GIẢI DẪN NHẬP (§§231-239)

-----o0o-----

C

(A A) Lý TÍNH

V

SỰ XÁC TÍN VÀ SỰ THẬT CỦA LÝ TÍNH

TOÁT YẾU (§§231-239)

231. Qua kinh nghiệm về sự **xá tội** [do ý thức của giới giáo sĩ thực hiện với tư cách là cái trung gian hòa giải giữa cái Bất biến và cái Biến dịch], ý thức [bất hạnh] đã được nâng lên cấp độ cao hơn, đó là nhận ra rằng ý thức cá biệt **tự mình** [mặc nhiên] là **một** với Bản chất [hay Hữu thể] tuyệt đối; tuy nhiên cái Tuyệt đối này vẫn còn nằm ở phía bên kia ý thức. Trong tiến trình nhận thức này, Tự-ý thức đã phóng chiếu vào thế giới của đối tượng khách quan, vào lãnh vực của tồn tại và cũng đã đồng nhất hóa chính mình với cái phổ biến. Nó đã trở thành **hạn từ trung giới** trong một “**suy luận**”, làm vai trò hòa giải cái cá biệt với cái phổ biến-bất biến và qua đó, nhìn thấy chính mình như là **tất cả sự thật**.
232. Cho đến nay (trong thái độ “Khắc kỷ”, “Hoài nghi”...), ý thức đã chọn thái độ thuần túy **phủ định** đối với thế giới và đối với hiện thực của chính mình trong thế giới ấy, và đã tìm cách cứu vãn cái **bản chất thuần túy** của mình trước cả hai. Nhưng bây giờ, với tư cách là Lý tính xác tín về chính mình, nó tỉnh táo nhận ra rằng mọi thực tại – khách quan lẫn chủ quan – đều không gì khác hơn là chính bản thân nó. Nó đã đạt tới lập trường của **thuyết duy tâm**. Sau khi gạt bỏ thái độ phủ định, Tự-ý thức khám phá thế giới như là thế giới **hiện thực mới mẻ của chính mình**, như là sự thật và sự hiện diện của chính mình và mong muốn bảo tồn thế giới ấy và không để cho nó tiêu biến đi như trước đây.
233. **Lý tính là sự xác tín của ý thức rằng mình là tất cả thực tại: đó là khái niệm [hay Nguyên tắc] cơ bản của thuyết Duy tâm.** Đối với Lý tính, đối tượng của cái Tôi không phải là một đối tượng nói chung, trống rỗng, cũng không phải là một đối tượng bên cạnh những đối tượng khác: Lý tính là cái Tôi **loại trừ** bất kỳ cái gì được xem là khác với bản thân nó. Tuy nhiên, Lý tính chỉ có thể là “tất cả thực tại” một cách tự-mình-và-cho-

mình, trong chừng mực nó tự cho thấy chính mình là như vậy, nghĩa là, **đã** thực hiện điều ấy ở trong tiến trình phát triển biện chứng từ sự xác tín cảm tính cho đến ý thức-bất hạnh. Việc xóa bỏ cái tồn tại-khác và sự xác tín thuần túy của Lý tính chỉ có thể hiểu được là nhờ **được soi sáng** bởi chính quá trình lịch sử của kinh nghiệm này. Còn đối với **bản thân** ý thức-lý tính, sự xác tín này là **một sự kiện** nhưng chưa phải là một **sự kiện** được thấu hiểu hay được phát biểu một cách **minh nhiên**.

234. Do đó, một thuyết duy tâm chỉ đơn thuần **khẳng định** sự xác tín này (“Toàn bộ thế giới là biểu tượng của tôi”) mà không trải qua suốt cả tiến trình phát triển biện chứng đã nói thì không thể giải thích và không hiểu được chính mình. Sự xác tín của nó bao giờ cũng đứng đối lập lại với những sự xác tín khác. Sự xác tín của cái Tôi-lý tính của tôi luôn đối lập lại với sự xác tín về một cái gì khác tồn tại bên cạnh tôi. Chính tiến trình biện chứng vượt bỏ sự đối lập này và **đã** xác lập thuyết duy tâm như là chân lý duy nhất **đúng**, nhưng mới là chân lý trong hình thức **trừu tượng**, **khái quát**, còn cần phải được mang lại tính **cụ thể** bằng nhiều phương thức khác nữa trong tiến trình tiếp cận với hiện thực.
235. ý thức-lý tính được xem xét ở đây mới đơn thuần là **Phạm trù**, tức là sự xác tín hoàn toàn mang tính **hình thức**, **khái quát** rằng: cái gì tồn tại là tồn tại **cho** tư duy [Lý tính]; và cái gì tồn tại cho tư duy **là** tồn tại; nói khác đi, Tự-ý thức và Tồn tại được xem là có **cùng** một bản chất. Do đó, thuyết duy tâm là phiến diện, không hoàn chỉnh khi cái tồn tại-tự mình khác (“Vật-tự thân” hay “Noumenon” của Kant) được định đề hóa như là cái tồn tại ở **bên ngoài** cái tồn tại-cho-tư duy. Mặt khác, ý thức về phạm trù ở đây cũng phải **tự dị biệt hóa** thành **những** phạm trù được phân biệt với nhau, hình thành nên một **hệ thống hoàn chỉnh** [như trong “Khoa học lô-gíc”]; việc rút các phạm trù này ra từ một nguồn suối ngoại tại, chẳng hạn từ các **hình thức phán đoán** [như kiểu Kant] là một sự “lãng nhục” đối với triết học.
236. Sự xác tín mang tính phạm trù này không chỉ tự dị biệt hóa thành một **hệ thống** các phạm trù mà còn bao hàm bên trong nó một sự quy chiếu thuần túy hay có tính “niệm thức” [theo nghĩa thuyết niệm thức của Kant] đối với những cái **cá biệt**. Tuy **những sự vật** cá biệt không phải là bộ phận của cái khung phạm trù, nhưng **tính cá biệt** lại **là** bộ phận của nó.
237. ý thức thiết yếu là sự vận động xuyên qua những “yếu tố” khác nhau của nó, nhận ra cái phổ biến **từ góc độ** của những cái đặc thù và ngược lại. ý thức **là** tiến trình vận động này và **là** những gì nó nhận ra trong tiến trình ấy.
- 238-239. Hình thức đơn giản đầu tiên của ý thức duy tâm là ý thức rằng: tất cả những gì cái Tôi có quan hệ đều là những gì “của tôi”, là “biểu tượng hay ý tưởng của tôi”. Nhưng, một sự “chiếm hữu” trống rỗng như thế đã

nhường lại mọi nội dung chi tiết cho kinh nghiệm và cho sự can thiệp xa lạ. Nó đi từ sự tuyên bố trống rỗng về việc chiếm hữu đến chất liệu xa lạ, và, trong thực tế, giao động giống như ý thức “hoài nghi”. Nó không có năng lực tự tạo ra nội dung riêng và vì thế, tự khép mình vào trong thuyết “duy hiện tượng” miên viễn theo kiểu Kant. Một thuyết duy tâm như thế là tự-mâu thuẫn vì là trừu tượng. Nó tuyên bố Lý tính là tất cả thực tại nhưng lại không cho thấy thực sự như thế ở trong hành động cụ thể: thuyết duy tâm [chủ quan] ấy chỉ **khẳng định** một chân lý cùng một kiểu như trước đây thuyết hoài nghi đã **phủ định**. Nó là một hình thức của ý thức bất hạnh, không biết về “sự bất hạnh” của mình. Nó còn cần phải được hiện thực hóa để trở thành thuyết duy tâm **đích thực** [thuyết duy tâm “tuyệt đối”].

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP (§§231-239)

7. SỰ XÁC TÍN VÀ SỰ THẬT CỦA LÝ TÍNH: YÊU SÁCH HỢP NHẤT Ý THỨC VÀ TỰ-Ý THỨC:

Như đã nói, Hegel dành 20 tiểu đoạn (§§210-230) để chuẩn bị tìm ra lối thoát cho “ý thức bất hạnh” và báo hiệu bước chuyển từ Tự-ý thức sang Lý tính. Sau đó, trong phần dẫn nhập của Chương V này (§§231-239), với cách viết rất hàm súc như một “kiệt tác về tính khó hiểu” (R. Ludwig, 1997: 122), Hegel nêu quan niệm của mình về “Lý tính” từ sự tiếp thu và phê phán đối với **Kant** và **Fichte**, đồng thời phác họa nội dung của cả Chương V.

Sau đây, ta sẽ tìm hiểu các điểm cốt yếu nhất:

7.1. Ra khỏi ý thức-bất hạnh: một “Happy End” cho Tự-ý thức?

Ta đã biết ý thức bất hạnh bị giằng co giữa hai đối cực, đó là tính bất biến của khái niệm và tính hữu tận, biến dịch của đối tượng. Hai đối cực này không gì khác hơn là “song đề lưỡng nan” (Dilemma) quen thuộc giữa **tính phổ biến** và **tính cá biệt**. Tại sao có vấn đề ấy? Bất kỳ đối tượng nào được mang lại cho giác quan và tri giác của ta đều là một sự vật, một đối tượng cá biệt. Con gà đang chạy trong sân là cá biệt (trong hàng triệu con gà khác), là biến dịch (mập lên hay ốm đi), và hữu tận (bị nhiễm... H5N1 hoặc bị ta cho vào nồi!). Nhưng nó cũng thuộc về cái phổ biến: đó là khái niệm “gia cầm” hay “vật có cánh” ở trong tư duy của ta. Ta chỉ nắm bắt được tính phổ biến ở trong khái niệm thôi, vì khái niệm (“gia cầm”) ắt hẳn không thể “cực tác” rồi để ra một con gà hiện thực được. Tính cá biệt cũng thế: từ con gà trong nồi không thể nảy sinh khái niệm “gia cầm”. Khái niệm ấy không đến từ sự tri giác con gà cá biệt mà đến từ tư duy, phá vỡ khuôn khổ của cái cá biệt để vươn đến cái phổ biến.

Sự căng thẳng, xung đột giữa cái phổ biến và cái cá biệt (tất nhiên, bản thân con gà có thể không cảm nhận được điều ấy!) được Hegel xem xét ở bên trong Tự-ý thức: đó là sự xung đột giữa: một bên là cái Tôi bám chặt vào cái cá biệt và ra sức “lao động”, “cải biến” nó; và bên kia là cái Tôi muốn độc lập với mọi cái cá biệt và hữu tận để được sống ở trong thế giới bất biến, thường hằng của những khái niệm.

Đó là chỗ độc đáo của Tự-ý thức và khiến nó chịu “bất hạnh”. Nhưng cũng chính sự xung đột này và nhất là yếu tố sau cho thấy cái Tôi có dự phần vào tính vô tận, cũng như bất kỳ sự vật nào cũng vượt ra khỏi vẻ ngoài hữu tận để vươn đến sự tồn tại “ở phía bên kia”. Ta nhớ Hegel đã định nghĩa điều này bằng phạm trù “Lực” trong Chương III (Giác tính). Bây giờ, Hegel gọi tính cá biệt là **hình thái** của cái Bất biến” (§210), hay nói khác đi, ý thức trải qua kinh nghiệm về sự hợp nhất của tính bất biến và tính biến dịch như là “**sự hữu tận hóa cái vô tận**” (*die Verendlichung des Unendlichen*) (E. Fink): “... kinh nghiệm này không phải là tiến trình vận động đơn phương của riêng ý thức,

bởi bản thân ý thức là ý thức bất biến và, do đó, đồng thời cũng là ý thức cá biệt; và tiến trình vận động cũng là một tiến trình của ý thức bất biến xuất hiện ra trong tiến trình này giống như ý thức cá biệt, bởi tiến trình này diễn ra thông qua các yếu tố sau: **cái bất biến thoát đầu đối lập với cái cá biệt nói chung, rồi bản thân nó trở thành cái cá biệt đối lập lại với cái cá biệt khác, và rút cục trở thành một với cái cá biệt**” (§211).

Cấp độ tư duy chưa đạt đến được sự thống nhất này được Hegel gọi là **“sự sùng mộ” (Andacht)** theo nghĩa: hoài vọng, hướng tới (Andenken) (§217). Nói cách khác, mối quan hệ khăng khít giữa tính cá biệt (của chủ thể suy tưởng lẫn đối tượng được suy tưởng) và tính phổ biến tuy đã được hình thành, nhưng mới được “xúc cảm”, được “khao khát” như “một cái gì xa lạ”, “xa vời”, một “lối tư duy theo kiểu âm nhạc như những tiếng chuông ngân loạn xạ hay một vầng hương trầm ấm áp nhưng mù mịt” chứ chưa được nắm bắt hay thấu hiểu bằng khái niệm (begreifen).

Sự thống nhất hay nhất thể mới được hoài vọng, sùng mộ, xúc cảm ấy ở trong tư duy nay phải được thấu hiểu bằng khái niệm, tức: ở trong **Lý TÍNH (VERNUNFT)**. Nhưng, trước khi đi sâu hơn vào khái niệm **“Lý tính”** độc đáo của Hegel, ta nên lưu ý: tư duy về sự thống nhất này **không** được xem như là kết quả việc làm **chủ quan** của cái Tôi, như là khái niệm do cái Tôi vất vả tạo ra. Bởi nếu vậy, không thể tạo được bước nhảy ra khỏi tư duy về tính cá biệt! Tiên đề hay điều kiện tiên quyết để khắc phục “ý thức bất hạnh” là phải tháo bỏ mọi yếu tố cá biệt ra khỏi hiện thực. Điều này không dễ hiểu, nên Hegel đã dùng rất nhiều hình ảnh khá cụ thể trong thực tiễn tôn giáo để giúp soi sáng những ý tối tăm: nào là sự khổ hạnh của tu sĩ, lòng biết ơn, sự hiệp thông, chay tịnh, từ bỏ hưởng thụ và tài sản, xuất nhượng và hy sinh cái Tôi, sự xá miễn và cứu chuộc... (§§222-230). Tất cả để cho thấy: ý thức thông thường và trần tục từ nay thực sự phải thay đổi nhãn quan, phải hướng cái nhìn đến một ý thức làm nền tảng cho mọi tồn tại: **Lý tính**.

Như ta sẽ thấy, Hegel hiểu Lý tính **không** như một “quan năng suy luận” (như cách hiểu của Kant) mà như là kết quả chỉ đạt được **sau** toàn bộ tiến trình biện chứng của sự xác tín cảm tính, tri giác, giác tính và Tự-ý thức. Tự-ý thức, rút cục, đã đạt đến cấp độ, nơi đó sự tồn tại tự vận động trong bề sâu vô tận của nó, để cho cái cá biệt đi ra khỏi chính mình rồi thu hồi cái cá biệt vào lại trong chính mình. Đó là cấp độ khi cái Tôi độc lập tự chủ mất đi sự bám chặt vào tính đối tượng khách quan của thế giới bên ngoài và đi đến sự yên nghỉ. Nói cách khác, đó là cấp độ thể hiện yêu sách của thuyết duy tâm triết học: **hiện thực và tư duy là một**.

“Hiện thực và tư duy là một” không mâu thuẫn với sự thừa nhận trước đây rằng khái niệm “con gà” hay “gia cầm” không thể sản sinh ra con gà bằng xương bằng thịt. Trái lại, điều này chỉ muốn nói: lớp vỏ cảm tính không phải là nền móng của tồn tại; nền móng này chỉ được tìm ra sau khi tra hỏi sự tồn tại của lớp vỏ ấy hàng nghìn, hàng triệu lần: tức ở trong **khái niệm**. Chính khái niệm mới là cội rễ của sự vật. Ta cố hiểu đúng ý của Hegel muốn nói ở đây: tính cá biệt là thực tại muôn mặt nhưng không thể là cơ sở của hiện thực. Cộng

dồn tất cả chúng lại cũng không tạo ra được tính toàn bộ của hiện thực vì tổng số ấy mỗi ngày mỗi khác! Vậy, theo Hegel, tính toàn bộ của hiện thực chỉ có thể có được khi tước bỏ hết mọi gốc rễ vật tính, nhất là tước bỏ yêu sách của chúng như là hiện thân cho tính hiện thực của sự tồn tại.

Bây giờ, trong cấp độ hay lãnh vực của Lý tính, ý thức trái rộng tấm áo choàng của mình lên trên tính phổ biến của khái niệm, không phải để che đậy sự xung đột, giằng xé giữa cái cá biệt/biến dịch và cái phổ biến/thường hằng mà bảo lưu, vượt bỏ nó bên trong sự thống nhất của chính mình.

7.2. Quan niệm của Hegel về “Lý tính”:

ý thức-bất hạnh chỉ bản khoản “lo cứu vãn và bảo tồn chính nó **cho** chính nó trên cái giá phải trả của thế giới hay của hiện thực của chính nó bởi cả hai đã xuất hiện ra như là cái phủ định [nhằm phủ nhận] bản chất của nó. Nhưng [từ nay], với tư cách là Lý tính, được đảm bảo vững chắc về chính mình, Tự-ý thức sống hòa bình với chúng và có thể chịu đựng được chúng, vì nó **xác tín** rằng bản thân nó là thực tại hay nói cách khác, rằng **tất cả hiện thực không gì khác hơn là chính nó**” (§232). Nói dễ hiểu, ý thức bất hạnh đã “thấu hiểu” rằng sự phân biệt làm cho nó đau khổ, giằng xé là do chính nó “thiết định” nên. Với việc thấu hiểu hay phản tư ấy, nó đã trở thành Lý tính với yêu sách to tát: nó là **“tất cả thực tại”** (§233). Trước nay, ý thức chỉ ham muốn, tiêu trừ, nhào nặn (hay lao động với) những sự vật trong thế giới. Bây giờ, thế giới có mặt như là “thế giới mới mẻ,... của chính nó” [của ý thức] (§232). Hegel gọi yêu sách ấy (“Lý tính là sự xác tín của ý thức rằng mình là tất cả thực tại”) là yêu sách của **thuyết duy tâm (triết học)**.

Chúng ta ngày nay không khỏi thấy ngỡ ngàng, xa lạ trước một yêu sách như thế, dù nó đã có mặt, thậm chí ngự trị tư duy con người hàng bao thế kỷ. Với sự “đồng thuận” gần như tự nhiên (và phiến diện?) trước các thành quả và kết luận của khoa học hiện đại (khoa học tự nhiên: thuyết tiến hóa, vụ nổ Big Bang, khoa học về não bộ...; khoa học xã hội: quan hệ xã hội và điều kiện lao động có tác động quyết định, thậm chí sản sinh ra “tinh thần” con người...), yêu sách mang màu sắc duy tâm chủ quan (“thế giới là biểu tượng của tôi”) hay khách quan (“Lý tính hay Tinh thần là căn nguyên của thế giới”) nếu không phải là thuyết duy ngã cực đoan lỗi thời thì cũng thuộc về tín ngưỡng tâm linh hơn là thuộc về khoa học và triết học. Tạm gác lại định kiến ấy và tâm lý... muốn giỏi hơn Hegel, đồng thời tôn trọng quyền tự do lựa chọn “thế giới quan” của mỗi người, ở đây ta chỉ cố tìm hiểu xem Hegel muốn nói gì ở mấy trang quan trọng này.

Trước hết là một nhận xét đơn giản: thiết định thực tại bằng ý thức không chỉ có trong thế giới thần tiên của tuổi thơ (thiện thắng ác, Tôn hành giả niệm chú trừ yêu quái...) mà còn có mặt trong sự sáng suốt và lòng quyết tâm của con người trưởng thành khi không chịu chấp nhận quyền lực tồn tại tối hậu của cái xấu, cái ác: bất công, tội ác, chiến tranh... Ở đây, con người “thiết định” bản thân sự tồn tại bằng lý tính đầy quyền uy; “thiết định” hiện thực từ gốc rễ của

sự tồn tại! ⁽¹⁾. “Thiết định” thực tại bằng ý thức cũng còn có nghĩa là thiết lập mối quan hệ đích thực: các khái niệm như: tình yêu, tình bạn, lòng chung thủy, sự đáng tin cậy v.v.. không phải là những vỏ ngôn ngữ trống rỗng, trái lại, có sức mạnh của sự tồn tại để thiết định nên hiện thực mới mẻ. Trong hiện thực ấy, Hegel sẽ gọi: khái niệm “tình yêu”, “lòng chung thủy”... **tương ứng** với đối tượng của nó và đối tượng tương ứng với khái niệm! Có thể nói, giống như các triết gia đương thời, dưới ảnh hưởng của cuộc “cách mạng Copernic” về lẽ lối tư duy (Denkungsart) của Kant, Hegel đã dành mọi nỗ lực suy tư để xác định bản chất của **“Lý tính”** trong nhận thức và hành động, từ đó dẫn đến quan niệm mới mẻ về **“Tinh thần” (Geist)** như là **hiện thực tự giác của Lý tính** mà hình thức hiện hữu trực tiếp của nó là “trật tự đạo đức” (Sittlichkeit) sẽ được bàn ở đầu chương VI. Để đi đến quan niệm của mình về Lý tính, Hegel đã tranh luận với triết học đương thời ngay từ các công trình đầu tiên trong “Tập chỉ phê phán về triết học”/“Kritische Journal der Philosophie” (1802) cho đến các tác phẩm đầu tay như “Sự dị biệt giữa hệ thống của Fichte và Schelling về triết học” (1801), “Tin và Biết” (1802), các bài giảng ở thời kỳ Jena và định hình trong quyển HTHTT. Vì tầm quan trọng đặc biệt của khái niệm này, ta nên chịu khó lược qua đôi nét về lịch sử hình thành và phát triển phức tạp của nó.

7.2.1. “Giác tính” (Verstand) và “Lý tính” (Vernunft) trước và trong Hegel:

a) Phân biệt một số thuật ngữ:

- **Giác tính**, trong tiếng Đức, bắt nguồn từ động từ “verstehen” (hiểu). Động từ này lại đến từ động từ “stehen” (đứng), nên Hegel xem giác tính gắn liền với tính cố định, đứng yên hơn là với tính trôi chảy, uyển chuyển. Từ đó, chữ “giác tính con người bình thường” (gemeiner Menschenverstand) hay “giác tính con người lành mạnh” (gesunder Menschenverstand) được Hegel xem tương đương với “common sense” tức loại “lương thức” hời hợt, nhiều định kiến. Chữ “tư duy giác tính” (verständiges Denken) hay “cái giác tính” (das Verständige) là đối lập với “tư duy lý tính” hay “cái lý tính” (das Vernünftige).

Chữ “giác tính” (Verstand) là cách dịch chữ Latinh **“intellectus”** sang tiếng Đức. Nhưng, trong Hegel, một số từ phái sinh từ gốc “intellectus” như “Intellektualität”, “Intellektualismus”, “Intellektualwelt” và “intelligibel” lại thường không liên quan đến “giác tính” mà để chỉ “thế giới ý niệm” hay “siêu cảm tính” của Platon, Leibniz, đối lập lại thế giới hiện tượng. Ngoại lệ là chữ “Intelligenz” chỉ trí tuệ **con người** nói chung, bao gồm cả ký ức, trí tưởng tượng v.v., nhưng không bao gồm ý chí.

- **Lý tính**, trong tiếng Đức, bắt nguồn từ động từ “vernehmen” (nghe, tri giác, tra hỏi) nhưng đã thoát ly nghĩa gốc này. Thoạt đầu, được Eckhart, M. Luther

⁽¹⁾ Xem: **K. Marx**: “Điều làm cho nhà kiến trúc sư tồi nhất hơn hẳn con ong khéo nhất là ở chỗ ông ta đã xây cái tổ ở trong đầu trước khi xây nó bằng sáp” (**Tư bản**, I, 140; Hamburg 1922).

dùng để dịch từ latin **“ratio”**. Trong Hegel, chữ “lý tính” (và “cái lý tính”, “tính hợp lý tính”) được phân biệt với các từ phái sinh từ chữ **ratio** như “Rationalismus” (thuyết duy lý), “rational”, “rationell”. Các từ này gắn với “thuyết duy lý” của thời Khai sáng và, theo Hegel, gần gũi với “giác tính” hơn là với “lý tính”. (Do đó, trong câu nổi tiếng: “Cái gì hiện thực thì hợp lý tính”, Hegel dùng chữ “vernünftig” chứ không dùng chữ “rational” hay “rationell”). Ngoài ra, chữ “lý tính” của Hegel cũng phân biệt với từ gốc Pháp “Raisonnement” (động từ: raisonieren) với nghĩa xấu là “lý sự” có tính nguy hiểm.

b) Lịch sử khái niệm:

- Truyền thống triết học Tây phương phân biệt hai quan năng nhận thức cao cấp. Ở Platon, đó là: **dianoia** (Hy Lạp: suy lý, tương đương với chữ Latinh: **ratio**) nằm trung gian giữa tri giác (quan năng thấp) và **nous** (tương đương với chữ Latinh: **intellectus**) hay **nòesis** (tư duy, hoạt động của nous): **dianoia** là suy lý, liên quan đến toán học, còn **nous** có tính “trực quan”, liên quan đến triết học. Trong tinh thần ấy, các thế hệ kế tục Platon xem **nous** (**intellectus**/“giác tính”) là quan năng cao hơn **dianoia** (**logismos**) hay còn gọi cái sau là “*pathètikos nous*” (“*Nous*” thụ động) phân biệt với **nous** (chủ động) (Aristote). Quan năng cao hơn này thường được gán cho Thượng đế hay các thần linh và là bộ phận “linh thiêng” trong con người, còn quan năng thấp là đặc điểm của con người (và các động vật cao cấp). **Nous** giúp ta quan hệ được với Tinh thần vũ trụ hay thế giới khả niệm (*noètos*). Khác với quan năng thấp, **nous** không chỉ phản tư về các quan năng thấp và các đối tượng của chúng mà còn về chính mình, tức “suy tưởng về sự suy tưởng”, “đồng nhất với đối tượng” (Aristote, Platon).

- Sự phân biệt cơ bản này ảnh hưởng đến thời Trung cổ (vd: Boethius) dùng phổ biến tiếng Latinh: **intellectus** (hay *intelligentia*) là quan năng “trực quan” cao hơn **ratio** (hay *rationcinatio*) là quan năng suy lý. Cho nên, khi **Meister Eckhart** và **Martin Luther** dịch **intellectus** thành *Verstand* (giác tính) và *ratio* thành *Vernunft* (lý tính) thì nghiêm nhiên “giác tính” là quan năng cao (tri thức không cảm tính về Thượng đế) còn “lý tính” là quan năng thấp (chỉ làm nhiệm vụ khái niệm hóa chất liệu cảm tính).

- Nhưng, vị trí này bị đảo lộn ở thời Khai sáng với **Christian Wolff** khi, trong triết học của ông, không còn chỗ cho nhận thức trực quan, phi cảm tính về Thượng đế của “giác tính” nữa. Giác tính vẫn còn mang tính trực quan so với lý tính, nhưng từ nay được gắn với những khái niệm và việc áp dụng khái niệm vào chất liệu cảm tính; nó là “quan năng hình dung một cách biện biệt về cái khả hữu”. Còn lý tính gắn với suy luận và lập luận; nó là “quan năng nhìn vào trong sự nối kết giữa những chân lý”.

- **Kant** là người mang lại sự phân biệt và đảo lộn quyết định: giác tính [chỉ còn] là quan năng của khái niệm và phán đoán, nhưng giữ vai trò quyết định trong việc mang lại nhận thức đích thực trong phạm vi kinh nghiệm, còn lý tính là quan năng suy luận. Nhưng, lý tính có vai trò “cao” hơn: nó còn là quan năng của những ý niệm và là nguồn gốc của những ý niệm siêu hình học;

nó có khả năng phản tư về những nhận thức của giác tính và hướng dẫn nhận thức này vươn đến cái toàn bộ tuyệt đối vượt ra khỏi các giới hạn của kinh nghiệm một cách đúng đắn (theo nghĩa “điều hành”) hay một cách sai lầm, ảo tưởng (theo nghĩa sử dụng siêu việt).

- **Goethe** tăng cường thêm sự phân biệt: giác tính giải quyết những vấn đề cục bộ, nhất định, còn lý tính bao quát và hòa giải các mặt đối lập. Ngược lại với triết học cổ đại và trung cổ thường gắn liền quan năng cao (intellectus...) với **sự tồn tại** [thường hằng], còn quan năng thấp (ratio...) với **sự biến dịch**, Goethe xem lý tính đi liền với cái gì **đang** diễn biến (das Werdende), tức với **sự phát triển**, còn giác tính đi liền với cái gì đã trở thành (das Gewordene), tức giữ chặt sự vật ở nguyên trạng cho các mục đích thực tiễn. Sau cùng, quan niệm của **F. Schiller** đến gần với quan niệm của Hegel hơn cả: “Giác quan hợp nhất tất cả; giác tính phân cắt tất cả, lý tính lại **tái** hợp nhất những gì đã bị phân cắt”.

- **Hegel** (và **Schelling**) tập hợp tất cả các quan niệm trên đây vào trong quan niệm của mình về giác tính và lý tính. Theo Schelling, bản chất của giác tính là sự sáng sủa nhưng thiếu chiều sâu. Nó có định hóa và cô lập các khái niệm, vd: tính vô tận và tính hữu tận. Nó mang lại các phân tích sáng tỏ và lập luận theo cách diễn dịch nhưng không thấy sự chuyển hóa sang khái niệm đối lập và sự tự sản sinh của khái niệm. Tuy nhiên, khác với Schelling vốn cho rằng có thể vượt qua giác tính để **trực tiếp** đi tới các chân lý của lý tính, Hegel cho rằng sự phân biệt trừu tượng và cứng nhắc của giác tính cũng là **một bước tất yếu và cần thiết** (xem: “Bách khoa thư, I §80, 81) trước khi đi đến **hai** bước kế tiếp: **lý tính phủ định** hay **biện chứng**, tức phát hiện các mâu thuẫn nội tại, mặc nhiên trong các sự trừu tượng của giác tính và sau cùng là **lý tính khẳng định hay tư biện** rút ra kết quả tích cực từ sự bất lực của các sự trừu tượng ấy. (Vd: biện chứng mâu thuẫn giữa “tồn tại” và “hư vô” đi đến sự ổn định tương đối của “sự tồn tại nhất định”).

Đặc điểm nổi bật trong quan niệm của Hegel là: giác tính và nhất là lý tính không phải là các thao tác do **chúng ta**, như là kẻ quan sát ở bên ngoài, thực hiện đối với các khái niệm mà là **nội tại** nơi bản thân khái niệm hay Sự việc. Cũng thế, ông xem giác tính (hay “cái giác tính”) và lý tính (hay “cái lý tính”) là đặc điểm **nội tại** của những thực thể chứ không đơn thuần là của khái niệm **của ta** về chúng. Vậy, giác tính và lý tính vận hành trong bản thân sự vật như thế nào? Có **hai** cách chủ yếu:

- xét sự phát triển **theo thời gian**, một thực thể hiện tồn (vd: đế quốc La Mã) là một sản phẩm của giác tính [của sự vật]. Sự sụp đổ của nó (do phân biệt và tách rời giữa công dân và định chế, tức một đặc điểm cứng nhắc của “giác tính”) là kết quả của lý tính phủ định, rồi việc thiết lập một trật tự mới (vd: thời trung cổ Châu Âu) trên cơ sở của trật tự cũ là thành quả của lý tính khẳng định. Trật tự mới này, khi phát triển đến độ trưởng thành, lại trở thành một giai đoạn của giác tính để bắt đầu một tiến trình giải thể và khôi phục mới mẻ.

- xét theo trình tự **không mang tính thời gian**, một thực thể hiện tồn (vd: pháp nhân với các quyền trừu tượng) được xem như bị tiêu vong (lý tính phủ định)

để được vượt bỏ hay tiêu gồm vào một toàn bộ cao hơn: đời sống đạo đức hay Nhà nước (lý tính khẳng định). Bản chất của thuyết duy tâm khách quan, tuyệt đối của Hegel chính là sự **khách thể hóa lý tính và giác tính**: ông xem những tiến trình và trật tự bản thể học của Tự nhiên và Tinh thần được ngự trị bởi một giác tính và lý tính nội tại. Giác tính và lý tính này, trong sự phát triển của chúng, **tương tự** với giác tính và lý tính trong đầu óc con người. Cho nên, tính hợp lý tính là ở chỗ làm cho lý tính của ta phục tùng và tương ứng với lý tính nội tại **trong sự vật**. Cụ thể là: trong nhận thức, ta phải đi theo biện chứng nội tại của những khái niệm, đối tượng và tiến trình; trong đời sống thực tiễn, ta phải sống tương ứng với tính hợp lý tính nội tại của xã hội, của “cái hiện thực”. Mặt khác, những đặc tính phi-lý tính hay phản-lý tính của tự nhiên và xã hội, trong thực tế, cũng đều là những yếu tố bản chất **bên trong** một tính hợp lý tính bao trùm, cũng như sai lầm không chỉ là một bước thiết yếu trên con đường đi đến chân lý mà còn là một bộ phận cấu thành có tính bản chất của nó. (Xem thêm: M. Inwood, 1997: 242-244).

7.2.2. Tính chủ thể của lý tính:

Lý tính – cũng như **“Tinh thần”** như sẽ thấy nơi Hegel – không phải là một “thuộc tính tâm lý” của con người, cũng không phải là một “quan năng” (Vermögen) theo nghĩa của Kant. Mặt khác, tuy ngự trị và bao trùm toàn bộ hiện thực, lý tính, nơi Hegel, cũng không được đồng nhất hóa **đơn giản với cái “Logos”** của triết học cổ đại. Nhiệm vụ của quyển HTHTT là chứng minh rằng lý tính – và hiện thực đã phát triển của nó là “Tinh thần” – là **tính chủ thể** xét như là tính chủ thể, nơi đó mỗi chủ thể cá biệt đều có phần tham dự, nghĩa là, bên trong cái toàn bộ ấy, những “phương diện”, những “Momente” nhất định mang hình thức hiện hữu vừa được phân biệt, vừa thống nhất thành một toàn bộ. Nói cách khác, khi Hegel viết rằng ý thức phải **thay đổi** “mối quan hệ của nó với cái tồn tại-khác hay với đối tượng của nó” (§234), ông đã suy tư về lý tính (và Tinh thần) trong viễn tượng của triết học cận đại mở đầu bằng **Descartes** và được khẳng định bằng “bước ngoặt siêu nghiệm” của **Kant** (và sau đó, của **Fichte**). Có thể nói, Hegel đã hình thành được quan niệm của mình về lý tính chủ yếu là nhờ tiếp thu và phát triển những gì Kant đã bàn trong **“Phê phán Lý tính thuần túy”**. Nếu trong các tác phẩm đầu tay đã kể trước đây, Hegel hết lời ca ngợi và quảng diễn đến mức quá đáng tư tưởng của Kant, thì trong các trang mở đầu Chương V này của HTHTT, Hegel chuyển sang phần phê phán chỗ “thiếu triệt để” của Kant và Fichte.

Khuôn khổ của Chú giải dẫn nhập không cho phép trình bày cặn kẽ việc tiếp thu và phê phán quá chuyên sâu này, nên chỉ xin tóm tắt vài điểm cốt yếu⁽¹⁾:

- Trong **“Phê phán Lý tính thuần túy”**, ở phần diễn dịch siêu nghiệm về các phạm trù (A119, 124 và tiếp; B133 và tiếp), Kant xem **thông giác siêu nghiệm** và **trí tưởng tượng siêu nghiệm** là hai phương thức cơ bản của **“giác tính”** để mang lại nhận thức khách quan. Hegel tán dương nguyên tắc này (“Trong

⁽¹⁾ Xem chi tiết trong: K. E. Kaehler/W. Marx: “Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes”/“Lý tính trong quyển HTHTT của Hegel”, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M, 1992, nhất là các trang 9-88.

nguyên tắc về sự diễn dịch các phạm trù, triết học này [triết học Kant] là thuyết duy tâm đích thực”⁽²⁾ nhưng lại xem đó là các phương thức của **lý tính** (“đó là nguyên tắc của sự tư biện, là sự đồng nhất giữa chủ thể và khách thể”, Sđd, tr. 10). Ông cho rằng **Kant** đã có được “tư tưởng lớn” về lý tính, nhưng đã biến lý tính thành một “phế tích, làm chỗ cư trú cho giác tính”, đã đảo ngược “cái lý tính thành một cái hữu tận để có thể phê phán nó như là cái hữu tận”!

Hegel hiểu thông giác siêu nghiệm và cả trí tưởng tượng siêu nghiệm như là một nhất thể nguyên thủy, một sự tổng hợp tuyệt đối. Đối với nhất thể nguyên thủy ấy, không thể có một “khách thể”, “sự vật” hay “cái tồn tại-khác” nào tồn tại tách rời được. Với Hegel, lý tính không phải là sự hợp nhất giữa tư duy với cái gì “kích động” cảm năng như Kant nghĩ, mà là sự đồng nhất tuyệt đối và là cơ sở của mọi sự tổng hợp, và, với tư cách ấy, lý tính là “thực tại duy nhất đúng thật”. Ở đây ta không bàn xem Hegel đã “đẩy đến cùng” hay đã “ngộ nhận một cách sáng tạo” đối với tư tưởng của Kant. Điều cần ghi nhận là bước đi quyết định của Hegel “ra khỏi” Kant: các phương diện khác nhau [chủ thể/khách thể; tư duy/cảm năng, tức những cái “dị loại”] chỉ có thể thấu hiểu từ nguyên tắc của sự thống nhất nguyên thủy, còn sự phân biệt, tách rời chúng chỉ là “những sự trừu tượng” của giác tính khi nó “bị ngộ nhận” như là “quan năng tâm lý học”.

- Hegel xem Kant và cả Fichte đều chưa ra khỏi “thuyết nhị nguyên” và không giải quyết được “yêu sách của thuyết duy tâm” như là “tất cả thực tại”. Hegel quay trở lại với khái niệm “**phạm trù**” mà trước đây, ông đã tìm thấy trong “**Lực**” (xem lại Chương III, §136 và tiếp). Bây giờ, ông mở rộng quan niệm về phạm trù bằng cách đặt nó vào trong Tự-ý thức:

“Phạm trù [cho tới nay] vốn có nghĩa là tính bản chất của hiện hữu, bất kể theo kiểu không xác định của cái hiện hữu nói chung [theo kiểu Aristote] hay cái hiện hữu đối lập lại với ý thức [theo kiểu Kant] thì bây giờ là tính bản chất hay nhất thể đơn giản của cái hiện hữu với tư cách là hiện hữu **đang tư duy**. Nói cách khác, phạm trù ở đây có nghĩa là: Tự-ý thức và Tồn tại là **cùng** một bản chất; cái “**CÙNG**” này không phải là thông qua sự so sánh mà là tự-mình và cho-mình (§235).

Nói cách khác, “phạm trù đơn giản”, tức sự tổng hợp tuyệt đối, vốn bao giờ cũng đã “hoàn tất”. Tất cả vốn là khái niệm “tự-mình”, tức có sẵn “cho” sự thấu hiểu bằng khái niệm. “Thấu hiểu bằng khái niệm” (Begreifen) không phải là chủ thể nhận thức đứng một bên, còn đối tượng thì chờ để được nhận thức, trái lại, đối tượng “là” khái niệm, là tính khách quan tồn tại “cho” tính chủ thể. Đó chính là “sự thống nhất tuyệt đối của các cái dị loại” giữa tư duy và tồn tại. (Trong “Tin và Biết”, Hegel 1802, đã gọi nguyên tắc ấy là “sự đồng nhất lý tính” hay gọn hơn: “lý tính”).

Như thế, **Hegel** đã trả lời câu hỏi cơ bản của **Kant** về những điều kiện khả thể

⁽²⁾ **Hegel**: “Sự dị biệt giữa hệ thống Fichte và Schelling về triết học”, tr. 10.

cho những “phán đoán tổng hợp tiên nghiệm” bằng cách cho rằng: chính lý tính đã mang lại sự đồng nhất này của cái dị loại; sự đồng nhất ấy được ông gọi ở §235 là “tính bản chất thuần túy của cái hiện hữu” như là sự tổng hợp tuyệt đối-nguyên thủy. Vì thế, với Hegel, trong HTHTT, “lý tính” là sự đồng nhất của tư duy và tồn tại, và, thế giới đa tạp của sự hiện hữu, – được hiểu một cách hợp lý tính – không phải đơn thuần là cái đứng đối lập lại với một cái “Tôi” (theo nghĩa “tư duy phổ biến”), trái lại, thế giới ấy thuộc về tư duy một cách nguyên thủy và cũng là “tất cả thực tại” với tư cách là sự đồng nhất tuyệt đối giữa khách thể và chủ thể.

- Nhưng, ngay cả **phạm trù** về sự “nhất thể đơn giản” này cũng không tránh khỏi phải giải quyết vấn đề “cái tồn tại-khác”, tức vấn đề về “sự phân biệt”. Điểm cần đặc biệt lưu ý ở đây là: cái tồn tại-khác này không phải nằm bên ngoài “phạm trù” (bởi nếu vậy là thừa nhận có “thực tại” khác và không còn là “tất cả thực tại”!), trái lại: “Phạm trù này – hay sự thống nhất [nhất thể] đơn giản của Tự-ý thức và Tồn tại – có sự phân biệt [hay dị biệt] [bên trong nó] một cách tự-mình; bởi bản chất của phạm trù là ở chỗ: tồn tại một cách trực tiếp như là **ngang bằng với chính mình ở trong cái tồn tại-khác**”... (§235).

Vậy, sự phân biệt này không phải là sự phân biệt “thực sự” mà chỉ **xuất hiện ra** như thế thôi. Nhất là nó xuất hiện như là một “tính đa thể của nhiều phạm trù”. Bởi làm sao có thể xác định một “tồn tại nhất thể” bằng những cái đa tạp được? Hegel xem đó là điều hết sức khó hiểu khi trong phạm trù lại có các sự phân biệt như thể có **“các giống” (Arten)** phạm trù trong một **“loài”** (§236). Chính ở điểm này, Hegel công kích Kant rất nặng lời (xem việc Kant đi tìm các phạm trù theo manh mối của những phán đoán là “một sự điểm nhục (Schmach) đối với khoa học” (nt)). Sở dĩ ông nặng lời như thế (và không phải không “oan” cho Kant!) vì theo ông, những gì xuất hiện ra như là tính đa thể của nhiều phạm trù thực chất là sự phân hóa nội tại **ở bên trong bản thân lý tính**, “đều thuộc về lý tính” (§236). Nói cách khác, lý tính không phải là một “quan năng” tĩnh tại mà bản thân nó cũng vận động, chứa đựng mâu thuẫn, và, chỉ được thấu hiểu ở bên trong sự vận động. Tiến trình biện chứng còn tiếp tục diễn ra.

Vậy, sự xung đột, mâu thuẫn bên trong lòng lý tính là gì? Đó là sự xung đột giữa tác động của nó (Tư duy) và cái do nó đã tác động (Hiện thực) **ở ngay bên trong bản thân lý tính**. Hegel gọi đó là **“sự thiết định nhị bội [hay gấp đôi] của ý thức thuần túy”**... “một mặt, nó là sự vận động không ngừng nghỉ, **tới lui** xuyên qua tất cả mọi yếu tố của nó, nhìn thấy trong những yếu tố ấy cái tồn tại-khác chập chờn trước mắt nó và tự thủ tiêu trong tiến trình nắm bắt; mặt khác, nó đứng ra là sự thống nhất [hay nhất thể] yên tĩnh, xác tín về sự thật của riêng mình” (§237).

Ta lưu ý: sự vận động của lý tính không phải là sự cọ xát, xung đột giữa lý tính và cái tồn tại-khác **ở bên ngoài nó**. Cái “tồn tại-khác” ở đây là phương diện khác của lý tính mà thôi: nó là sự vận động không ngừng nghỉ của những sự phân biệt **đối với** sự thống nhất, nhất thể; và là sự thống nhất, nhất thể **đối với** sự vận động không ngừng nghỉ! Đó là ý nghĩa của câu viết vừa lắt léo vừa

sáng sửa của Hegel: “Sự vận động ấy là “cái khác” **cho** nhất thể này, trong khi nhất thể yên tĩnh này là “cái khác” **cho** sự vận động kia”... (§237).

7.2.3. Sự vận động của lý tính từ sự xác tín đến sự thật (chân lý):

Qua tất cả các vận động trước đây, ý thức đạt được **sự xác tín (die Gewißheit)** rằng mình là “tất cả thực tại”, vừa là kẻ đi tìm, vừa là cái được tìm, tức đạt tới cấp độ của lý tính. ý thức tuyên bố rằng “tất cả là **của tôi**” nhưng sự tuyên bố này không vượt ra khỏi sự khẳng quyết đơn thuần, trống rỗng. Bởi, nếu “tất cả thực tại” đều trở thành “cái của tôi của ý thức”, điều đó vẫn không loại trừ rằng có một “cú hích xa lạ” (§238) đã lấp đầy cái “của tôi trống rỗng” này. Do đó, loại hình “thuyết duy tâm trống rỗng” này (ám chỉ Fichte) vẫn đứng nguyên nơi sự khẳng quyết **suông** rằng mình là tất cả thực tại mà thôi.

Nhiệm vụ nặng nề đang đặt ra là phải nâng sự xác tín này lên thành sự thật. Và đó cũng là nhiệm vụ của cả Chương V trên con đường dài đầy những trái nghiệm quanh co, phức tạp, trước khi lý tính được “hiện thực hóa” trong môi trường lịch sử, xã hội của “Tinh thần” (khách quan) ở Chương VI.

Đọc HTHTT, ta không khỏi thắc mắc trước hai **“mục lục”** khác nhau của quyển sách. Thoạt đầu nó gồm 8 chương (không kể Lời Tựa và Lời dẫn nhập) được sắp thứ tự theo số La mã như ta đã biết (I, II... VIII). Sau đó, lại có thêm một “mục lục” khác, sắp theo thứ tự A, B, C như sau:

- A. ý thức
- B. Tự-ý thức
- C. (AA): Lý tính
 - (BB): Tinh thần
 - (CC): Tôn giáo
 - (Đ): Tri thức tuyệt đối

Rõ ràng mục C không có nhan đề riêng như A và B, trái lại, được chia làm bốn đề mục nhỏ (Lý tính, Tinh thần, Tôn giáo, Tri thức tuyệt đối) tương ứng với các Chương V, VI, VII, VIII). Việc thiếu nhan đề chung này cho mục C khiến các nhà chú giải buộc phải đưa ra các **phỏng đoán** khác nhau để lý giải:

- Quyển HTHTT có lẽ phải kết thúc ở đầu mục C, còn lại là các phần “phóng tay” vì bản thân tác giả cũng “không còn làm chủ được ngọn bút của mình nữa (ít ra từ mùa hè 1806)” (Thuyết của Th. Haeckel và O. Purgeler).

- Nhan đề (đã mất?) của mục C có lẽ phải là **“Chủ thể tuyệt đối”** hay **“Lý tính tuyệt đối”** bao gồm tất cả các mục còn lại (từ AA đến Đ)? (Thuyết của Wolfgang Bonsiepen, H. Schnädelbach).

Chưa có thuyết nào lý giải được thỏa đáng vấn đề, và chúng ta cũng không có tham vọng giải quyết được câu hỏi ấy ở đây. Điều có thể ghi nhận là vai trò cực kỳ quan trọng của khái niệm “lý tính”. Nó là cội rễ, nền tảng của toàn bộ hiện thực và tất cả vấn đề còn lại là diễn trình “hiện thực hóa” của lý tính để lấp đầy **“cái của tôi còn trống rỗng”** này (§239). Do đó, ta nên lược qua dàn

bài của cả Chương V rất phức tạp này để giúp người đọc đỡ bỡ ngỡ. Cả chương bao gồm ba tiết (A, B, C):

a) quan sát giới Tự nhiên:

- A: **Lý tính quan sát** (§§240-346): tương ứng với cấp độ “ý thức” của lý tính, tức lý tính về nguyên tắc, phải trải qua những cấp độ mà “ý thức” đã trải qua, tất nhiên ở trình độ cao hơn của sự tự-nhận thức, đó là quan sát toàn bộ giới Tự nhiên (vô cơ và hữu cơ) cùng với mọi học thuyết khoa học về Tự nhiên, từ sự quan sát đơn giản (mô tả) đến việc tìm ra những định luật tự nhiên. Mục đích là để lý tính từng bước nhận ra **chính mình** trong Tự nhiên, nhưng lý tính chưa thực sự thỏa mãn và không tìm thấy trong Tự nhiên tính tất yếu thuần lý (lý do: tính bất tất là đặc điểm tất yếu của mọi khoa học tự nhiên!).

b và c) quan sát con người như một đối tượng tự nhiên:

Lý tính hy vọng tìm thấy tính tất yếu thuần lý nơi con người. Nhưng cũng thất bại nếu chỉ nghiên cứu con người như một “đối tượng” cứng nhắc, có sẵn chứ không phải con người tự sáng tạo nên chính mình. Lý tính chưa tìm ra được “sự thống nhất giữa cái tồn tại **có sẵn được cho** [vd: thân thể, dáng vẻ, hộp sọ, kể cả những quy luật lô-gíc hình thức và tâm lý học] với cái tồn tại **được tạo ra** bởi chính con người. Tất nhiên con người phải “hiện thân” trong lớp vỏ vật chất, nhưng sự đồng nhất giữa hình thái hiện thân và Tinh thần phải giải quyết ở quan điểm tư biện, biện chứng.

- B: **“Hiện thực hóa Tự-ý thức lý tính bởi chính bản thân mình”** (§§347-393): tương ứng với cấp độ “Tự-ý thức” trước đây, tức lý tính đi tìm chính mình trong con người **hành động** với nhiều hình thái khác nhau nhưng đều không trọn vẹn, ổn thỏa: bắt đầu với hình thái con người cá nhân đi tìm khoái lạc và sự hưởng thụ (a: §§360-366); chuyển sang thái độ vị tha, mưu cầu hạnh phúc cho mọi người (b: §§367-380) rồi quay trở lại vào trong chính mình (c: §§381-393).

- C: **“Tính cá nhân thực tồn tự-mình và cho-mình”** (§§394-437): Tiết cuối cùng dẫn ta đến các hình thái ý thức trong đó cá nhân thấy mình được hợp nhất, hòa giải với cái Phổ biến. Sự mâu thuẫn giữa các mục trên của cá nhân với hiện thực đối lập đã được vượt qua. Trong các hành động của mình, bây giờ cá nhân được hợp nhất với hiện thực bên ngoài vì hiện thực ấy phản ánh **lý tính**. Sự hợp nhất hay thống nhất này chỉ thực sự ra đời trong “Tinh thần khách quan”, tức trong Tinh thần được phản ánh ở trong đời sống cộng đồng của một “quốc gia-dân tộc” được Hegel gọi là **“bản thể đạo đức”** (*sittliche Substanz*), mở đầu cho thế giới lịch sử-xã hội ở Chương VI.

Tất cả những bậc thang mà ý thức sẽ trải qua ở cấp độ này đều được thôi thúc và hướng dẫn bởi **“động lực”** hay **“bản năng lý tính”** (*Vernunfttrieb/Vernunftinstinkt*) để ý thức không bị rơi trở lại vào các sai lầm, ngộ nhận của cấp độ ý thức trước đây (xác tín cảm tính, tri giác...), tức với **“bản năng”** rằng: **ta phải tìm ra chính mình ở trong những gì thoạt nhìn là xa lạ, là “khác” với mình.**

TOÁT YẾU (§§240-297)

-----o0o-----

A

Lý TÍNH QUAN SÁT

TOÁT YẾU

240. ý thức-lý tính, – tức ý thức xem mình là toàn bộ thực tại, hay nói khác đi, những gì tồn tại là của chính mình –, bây giờ lại lặp lại diễn trình trước đây: xác tín cảm tính, tri giác v.v., nhưng **không** còn làm việc với cái gì đơn thuần là **cái khác** nữa mà trong sự xác tín rằng mình là **cái khác** ấy. Nếu trước đây, ý thức đơn thuần ghi nhận và trải nghiệm (như một hành vi **xảy ra** cho mình), thì bây giờ nó **chủ động xác định** những gì nó quan sát và trải nghiệm. (Tiến trình chỉ mới là **“tự mình”** hay **“cho ta”** trước đây đã được vượt bỏ và trở thành tiến trình **“cho mình”** đối với ý thức). Nó chỉ đi tìm trong thế giới cái **tự ngã hợp-lý tính, mang tính Khái niệm**, tức đi tìm **tính vô tận** của chính mình.
241. Thoạt đầu, Lý tính đơn thuần dường tượng hay dự cảm về sự có mặt của mình ở trong thế giới, rồi từng bước tiến tới sự chiếm lĩnh toàn bộ “vật sở hữu” này, cảm ngọn cờ chủ quyền của mình trên mọi đỉnh cao và vực sâu của thực tại.
242. ý thức-quan sát cho rằng mình đang tìm ra bản chất của **những sự vật** chứ không phải bản chất của chính mình: bởi lẽ nó **đang** ở cấp độ Lý tính, nó không **nhận biết** chính mình là Lý tính. Để làm được điều đó, nó phải thăm dò tới tận những bề sâu của chính mình, phải thấy chính mình một cách xuyên suốt như là cái gì mang **tính Khái niệm**. Bây giờ, nó mới có thể chuyển hóa sự tồn tại cảm tính, hời hợt của những sự vật thành **những Khái niệm** và **nhận ra chính mình** trong những Khái niệm ấy.
243. **Sự quan sát** nhắm đến ba lãnh vực: giới Tự nhiên (vô cơ và hữu cơ), Tinh thần (con người) và mối quan hệ giữa chúng. Sau đây sẽ lần lượt nghiên cứu ba nội dung quan sát này.

a: QUAN SÁT GIỚI TỰ NHIÊN (§§244-297)

244. ý thức không-phán tư [vô-tư tưởng] xem sự quan sát và kinh nghiệm như là nguồn suối của chân lý, nhưng quên rằng chính việc **xác định đối tượng** của sự quan sát cũng quan trọng không kém việc nhìn, nghe, nếm... bằng giác quan; và không phải bất kỳ nội dung được tri giác nào (chẳng hạn: thấy con dao nằm cạnh hộp thuốc lá) cũng đều đáng gọi là **sự quan sát**. Cái được quan sát phải là cái gì nhiều hơn một cái cá biệt đơn thuần: nó phải xác định và mang ý nghĩa của một cái **phổ biến**.
245. Cái phổ biến của sự quan sát thoát đầu chỉ đơn thuần dừng lại ở tính đồng nhất: sự vận động của nó là sự tái diễn đơn điệu của cùng một hành động. Giác tính phải nỗ lực mang lại sự dị biệt cho sự đồng nhất này bằng sự **mô tả**, tức bằng một phương thức không bao giờ thiếu chất liệu và cũng không bao giờ kết thúc được. Giác tính chỉ chứng lại trong việc mô tả khi nó bắt đầu tự hỏi phải chăng nó chỉ mô tả cái gì đơn thuần bất tất, tức, cái gì không đáng mô tả vì thiếu ý nghĩa phổ biến của [giống] loài (Gattung).
246. Sự quan sát và mô tả nay được thôi thúc bởi một **“Bản năng của Lý tính”** để phân biệt các đặc tính **bản chất** với các đặc tính **bất tất** của đối tượng và làm cho các đặc tính bản chất không đơn thuần là do ta phân biệt chúng mà do bản thân chúng phân biệt với nhau. Điều này đã khá thành công trong môn động vật học, bởi trong đó, chính các cơ quan như răng và móng v.v.. là đặc tính tự tồn của những sinh vật cá biệt, nhưng ít thành công hơn trong thực vật học và càng ít thành công hơn nữa trong những bản thể vô cơ vì sự mô tả về chúng đổi thay theo các hoàn cảnh đã thay đổi.
247. Những khó khăn trong việc phân định ranh giới do tính mơ hồ và hỗn loạn của nó là điều rất thường gặp trong các mối quan hệ giữa những giống loài và có nguy cơ quy giảm sự quan sát thành một sự mô tả vô-tư tưởng.
248. Tuy nhiên, chính **Bản năng của Lý tính** sẽ hướng ý thức-quan sát đến chỗ tìm **quy luật** chi phối các bước quá độ giữa những sự mô tả riêng biệt.
249. ý thức-quan sát nhìn thấy các quy luật như thể hiện diện một cách cảm tính trong những cái cá biệt được quan sát; tuy nhiên, chính cái cá biệt làm cho chúng đơn thuần trở thành bất tất và không phải là những quy luật đích thực. Cái phổ biến của Lý tính muốn giữ vững **tính phổ biến-khái niệm** của nó cho dù phải đi sâu vào trong sự tồn tại của vật tính cá biệt, cảm tính. Tuy nhiên, các nhà tư tưởng [chẳng hạn: Fichte] đã phạm sai lầm nếu muốn đơn thuần biến quy luật thành những khuôn mẫu hay mô hình buộc sự vật **phải** phù hợp với chúng.

250. ý thức-quan sát không hiểu quy luật là cái phổ biến **của** Lý tính, trái lại, xem nó là cái gì ngoại tại và xa lạ. Nhưng, trong thực tế, nó lại phủ nhận tính xa lạ này khi, chẳng hạn, **không** đồng nhất trọng lực với động thái rơi hiện thực của **mọi** vật thể. Nó chỉ cần quan sát hiện tượng rơi nơi nhiều trường hợp rồi dùng phương pháp tương tự để suy ra rằng động thái rơi nhất định phải xảy ra trong mọi trường hợp khác. Điều gì được suy ra theo kiểu tương tự thì không tất yếu, chỉ có tính xác suất và không bao giờ trở thành một sự kiện được quan sát. Chỉ khi hiện tượng “rơi” được biến thành bộ phận của **Khái niệm** về vật thể có trọng lượng trong quan hệ với [sức hút của] quả đất thì quy luật mới bước vào lãnh vực của cái gì có thể quan sát được.
251. Vì lẽ quy luật là một Khái niệm **mặc nhiên**, nên Bản năng của Lý tính tìm cách “tinh lọc” nó trở thành một Khái niệm **minh nhiên**. Bản năng của Lý tính tiến hành các thí nghiệm để loại bỏ cái thứ yếu, không quan trọng và nêu bật cái bản chất. Trong khi tỏ ra chìm đắm sâu hơn vào trong tính cá biệt cảm tính, các thí nghiệm như thế thực ra đã cắt đứt và giải phóng Khái niệm ra khỏi tính cá biệt cảm tính. Ta đạt tới những “**chất liệu**” hay “**chất liệu**” **tự do**, chẳng hạn điện âm và điện dương vừa không phải là các vật thể, vừa không phải là các thuộc tính của vật thể.
252. “Chất liệu” hay “vật chất”, chẳng hạn hơi nóng, oxy, điện dương, điện âm, calorim..., không phải là “sự vật” đang hiện hữu, mà là **cái phổ biến** đang hiện hữu. Chính Bản năng của Lý tính dẫn ta đến các “chất liệu” như thế, vì lẽ những quy luật – hiện hữu một cách phổ biến và không-cảm tính – tất yếu nối kết những cái phổ biến, những sự vật không-cảm tính, mặc dù chúng được mang lại trong những gì là cảm tính, và hiện diện một cách không phải vật thể ở trong những vật thể.
253. Theo đó, sự thật [chân lý] của cái được quan sát là cái gì tuy **hiện diện** trong hiện hữu cảm tính, nhưng đồng thời **tự do** vận động ở bên trong nó; và, trong mọi sự biến đổi, vẫn bảo tồn tính đơn giản-khái niệm của mình. Những gì còn mặc nhiên, “tự-mình” ở trong một Khái niệm như thế sẽ tự biến thành **minh nhiên**, **cho-mình** ở trong **loại đối tượng mới**; và sự quan sát cũng trở thành một loại **quan sát mới**, đó là sự quan sát đối tượng **hữu cơ**.
254. Đối tượng hữu cơ là đối tượng **hiện thân** tính đơn giản của Khái niệm một cách minh nhiên. Đối tượng hữu cơ hiện thân tính trôi chảy tuyệt đối, trong đó mọi mối quan hệ **ngoại tại** đều tiêu biến đi. Đối tượng **vô cơ** phụ thuộc vào những đối tượng khác để thể hiện và hoàn chỉnh bản chất của mình và mất đi trong các mối quan hệ phân nhánh hướng đến những đối tượng ấy. Trong khi đó, tuy sẵn sàng đón nhận ảnh hưởng từ bên ngoài, đối tượng **hữu cơ không** thiết yếu gắn liền với những gì ở bên ngoài và, trong mọi mối quan hệ, luôn bảo tồn tính thống nhất và tính đơn giản của

chúng.

255. Bản năng của Lý tính tìm cách phát hiện các quy luật nối kết các đặc điểm trong sinh thể hữu cơ với các đặc điểm trong môi trường vô cơ xung quanh, qua đó giảm thiểu tính ngoại tại và tính bất tất trong mối quan hệ ấy. Tuy nhiên, các quy luật ấy không giải thích hết được sự phong phú của tồn tại hữu cơ và không bao giờ vượt ra khỏi được cách nói “chung chung” về “các ảnh hưởng lớn” để vươn tới được tính tất yếu không có ngoại lệ. Các sự giải thích theo kiểu mục đích luận của chúng vẫn mang tính ngoại tại; và vì thế, chúng chính là cái đối lập lại với quy luật.
256. ý thức-quan sát không bao giờ vượt ra khỏi mục đích luận **ngoại tại** để đến được với mục đích luận **đúng thật** về giới Tự nhiên hữu cơ, vốn là sự hiện thân của Khái niệm nơi giới Tự nhiên. Trong mục đích luận đúng thật, không hề có việc một yếu tố được tạo ra một cách bị động từ một yếu tố khác, mà là một Tự nhiên duy nhất tự thực hiện chính mình và bảo tồn chính bản thân mình.
257. Các tiến trình mục đích luận có vẻ được tạo nên bởi các hoàn cảnh ngoại tại, đứng dừng, và vì thế, các hoàn cảnh này dường như được ưu tiên giải thích và được dùng để giải thích. Nhưng, trong thực tế, các hoàn cảnh ngoại tại không tạo nên sự dị biệt nào đối với kết quả cả, trái lại, cơ sở đúng thực của kết quả chính là bản thân **mục đích**. Mục đích này cảm nhận chính mình ở trong sự thỏa mãn tối hậu.
258. Mối quan hệ của sinh thể hữu cơ có tính mục đích đối với các hoàn cảnh ngoại tại là **tương tự** với mối quan hệ của Tự-ý thức với thực tại bên ngoài. Giống như một con vật đang đói hấp thu thực phẩm của nó, Tự-ý thức thấu hiểu tính khách quan bên ngoài và biến nó thành của chính mình. Nhưng vì thoạt đầu, Tự-ý thức tiến hành một cách bản năng, nên sự thỏa mãn của nó dường như gấp đôi: nó được cảm nhận bởi chính mình, đồng thời cũng quy chiếu đến một loại “giác tính” mù quáng nào đó ở trong đối tượng.
259. Sinh thể hữu cơ che giấu mối quan hệ giữa những hành động minh nhiên của nó với mục tiêu nội tại của những hành động này, và do đó, có vẻ như được kiến tạo bởi một “trí tuệ” từ bên ngoài. Cũng thế, Lý tính che giấu tính tất yếu nội tại của các tiến trình của mình và đặt tính tất yếu này vào trong những đối tượng được nó nghiên cứu. Cả hai trường hợp đều có một sự phân biệt mà thực ra không có sự phân biệt nào cả: tính mục đích là ở ngay bên trong sinh thể hữu cơ và Lý tính là ở ngay bên trong sự vật được nhận thức.
260. Tiến trình cá thể hóa của sinh thể hữu cơ để tự bảo tồn chính mình và giống loài mình không được quan sát như là có mối quan hệ tất yếu với các mục đích này, mặc dù mối quan hệ ấy là có thật.

261. Do đó, sự thống nhất hay nhất thể tự-dị biệt hóa của tính mục đích hữu cơ là không thể nắm bắt được bằng sự quan sát mà bằng **Khái niệm**. Thành thử sự quan sát đã chuyển hóa sự thống nhất này thành mối quan hệ tương tác giữa các yếu tố được phân biệt **một cách tách rời, cứng nhắc trong môi trường của sự tồn tại** tương ứng với cách nhìn và trình độ nhận thức của sự quan sát.
262. Do đó, sinh thể hữu cơ xuất hiện ra cho sự quan sát như thể có một hạt nhân bên trong, mang tính **mục đích** và một lớp vỏ bên ngoài mang tính **hiện thực**, theo quy luật: cái bên ngoài là biểu hiện của cái bên trong. Ở đây, Khái niệm bị hạ thấp xuống thành lối tư duy hình tượng cứng nhắc: trong-ngoài, vỏ-ruột, [mục đích-hiện thực]...
263. Mục đích bên trong, biểu hiện bên ngoài lẫn sự thống nhất về bản chất của chúng đều không gì khác hơn là sự phân biệt mang tính **hình thức**: ta không hề có sự nối kết giữa các hạn từ được phân biệt **thực sự**. Chính sự quan sát thừa nhận điều này khi nó nói rằng cái bên ngoài chỉ là biểu hiện **“đơn thuần”** của cái bên trong.
264. Tuy thế, lối tư duy-hình tượng của sự quan sát vẫn phải **ngoại tại hóa** sự phân biệt hình thức này giữa cái bên trong và cái bên ngoài để tiếp tục làm việc.
265. Theo cách làm ấy, sự quan sát tìm thấy tính mục đích nội tại ở trong dòng chảy không ngưng nghỉ của “linh hồn”, còn tính hiện thực ngoại tại thì ở nơi sinh thể hữu cơ im lìm, bất động ở bên ngoài. Nó quan niệm các mối quan hệ giữa hai yếu tố này gồm **ba** thuộc tính hữu cơ cơ bản, đồng thời cũng là **ba** quan hệ tương tác bản chất: do đó, **tính cảm thụ, tính cảm ứng và tính tái tạo [hay tái sinh sản]**. Ba thuộc tính này chỉ được tìm thấy đầy đủ, trọn vẹn ở trong giới động vật hơn là trong giới thực vật.
266. Tính cảm thụ chỉ đơn giản là sự phản tư của sinh thể hữu cơ vào trong chính mình, tức đón nhận tất cả vào trong dòng chảy của chính nó; trong khi tính cảm ứng là phản ứng, là sự đáp trả đối những gì tác động lên nó, một phản ứng tác động đến cái gì bên ngoài lẫn đến chính bản thân. Còn sau cùng, tính tái sinh sản là sự tự bảo tồn của sinh thể hữu cơ trong tiến trình tái tạo các bộ phận bởi một cá thể cũng như tiến trình sinh sản những cá thể mới. Cả ba chức năng này đều bắt nguồn từ mối quan hệ của sinh thể hữu cơ với chính nó như là với **mục đích** duy nhất của chính nó.
267. Hình thức hiện thực bên ngoài của tính cảm thụ là hệ thần kinh; của tính cảm ứng là hệ thống cơ bắp, của tính tái sinh sản là hệ thống nội tạng.
268. Có những quy luật hữu cơ riêng biệt nối kết ba chức năng này lại, vừa về mặt cấu trúc bên ngoài lẫn tính chất trôi chảy bên trong. Tính trôi chảy bên trong cũng có mặt bên ngoài của nó.

269. Những quy luật nối kết các phương diện bên ngoài và bên trong của sinh thể hữu cơ đều lẫn tránh sự quan sát, không phải bởi vì sự quan sát vốn thiếu cận mà là do những quy luật ấy **thiếu** mọi tính chân lý đúng thật.
270. Thật thế, tính cảm thụ không phải là một chức năng chỉ bó mình trong hệ thống thần kinh, cũng không thể tách rời với tính cảm ứng. Tính cảm ứng cũng không thể tách rời khỏi tính cảm thụ, và cả hai đều tham gia vào sự tự-bảo tồn hay tái-sinh sản của sinh thể hữu cơ. Do đó, các quy luật nối kết các yếu tố nối trên nhất thiết đều đáng ngờ.
271. Tính cảm thụ, cảm ứng, tái sinh sản đều là các phương diện được phân biệt về **chất**. Nhưng khi bị biến thành những hạn từ của một quy luật thường nghiệm, chúng được gán cho các sự dị biệt về **lượng** và được cho rằng “lượng” này thay đổi một cách trực tiếp hay nghịch đảo. Điều này chẳng khác gì một quy luật **lấp thừa** khi bảo rằng một lỗ trống tăng lên khi những gì lấp đầy nó giảm bớt đi. Sự đối lập về **chất** trở thành đồng nhất và lấp thừa về **lượng**.
272. Các quy luật như thế không ăn nhập gì đến tính cảm thụ và tính cảm ứng cả mà chỉ đơn thuần là các trường hợp của sự hiển nhiên lô-gíc.
273. Và vì lẽ tính tái-sinh sản không hề đối lập lại với tính cảm thụ lẫn với tính cảm ứng, nên càng không có lý do để đi tìm quy luật nối kết nó với hai thuộc tính trên.
274. Các quy luật đang bàn quả thật chỉ là các phát biểu lấp thừa do ngộ nhận rằng chúng có sự hiện hữu hiện thực. Các hình thái bên ngoài của chúng thực ra không khác gì so với sự hiện diện bên trong của chúng.
275. Các chức năng hữu cơ được xem như các sự hiện hữu có thể quan sát được nói trên không tuân theo quy luật nào cả mà chỉ dịch chuyển theo các “đại lượng” tình cờ, chẳng hạn loài vật này thích ăn loại thực phẩm này hơn loại thực phẩm kia, hay chúng sinh đẻ bao nhiêu lứa mỗi năm v.v..
276. Không có các mối quan hệ rõ ràng giữa các chức năng mơ hồ như tính cảm thụ, tính cảm ứng v.v.. với các hệ thống được môn cơ thể học cấu trúc hóa: các hệ thống này nhiều hơn các chức năng nói trên về **số lượng**. Do đó, môn cơ thể học chỉ phát hiện các cấu trúc chết cứng chứ không phải sự sống sinh động của chúng.
277. Các chức năng khác nhau, được phân biệt trong tồn tại hữu cơ không thể được xem như là các tồn tại được phân biệt và quan hệ với nhau một cách ngoại tại. Chúng đều là các phương diện lan tỏa và thâm nhập vào nhau của một tiến trình sống.
278. Vì thế, không có chỗ cho các quy luật ở trong việc xem xét những sinh thể hữu cơ: chúng không thể bị tách rời thành những tính quy định riêng rẽ

được hợp nhất bằng những sợi dây liên kết quy định chúng một cách dị biệt. Tồn tại hữu cơ luôn giải thể mọi tính quy định riêng rẽ, tách biệt nhau.

279. Khi giác tính phát hiện các quy luật nối kết các phương diện hiện hữu của giới Tự nhiên, chính bản thân giác tính là yếu tố nối kết các phương diện ấy: nó chưa thấy chúng như là bộ phận của đối tượng. Nhưng trong sự quan sát sự sống, bản thân sự nối kết qua lại của các phương diện là khách quan. Ở đây, ta không còn có các phương diện **đơn thuần** hiện hữu để hòng có thể tìm ra và bám giữ vào một quy luật nối kết chúng lại.
280. Nếu ta tìm cách xem xét sinh thể hữu cơ một cách tự-mình và cho-mình, sinh thể ấy sẽ mất mọi tính chất chính xác và trở thành bất định, khả biến. Tính tất yếu của Khái niệm tiêu biểu hoàn toàn.
281. ý thức-quan sát, trong khi nỗ lực vươn lên khỏi giác tính đơn thuần trong việc xem xét sự sống, luôn tái diễn lại phương cách quen thuộc của giác tính là xem xét các phương diện như là các quy định cố định, cứng đờ và nối kết các phương diện ấy lại một cách **định lượng** khi giác tính muốn xem xét chúng như là các quy luật.
282. Để tỏ ra rằng mình cố gắng vượt lên trên các sự phân biệt cảm tính, ý thức-quan sát chỉ còn cách sử dụng các tên gọi bí hiểm bằng tiếng Latinh rất tồi theo kiểu Đức để chỉ các “năng lực”, các “quan năng”, rồi gán ghép vào cho chúng các “độ” khác nhau. Với cách làm ấy, thực chất nó không hề thực sự vượt lên trên tri giác cảm tính.
283. Bây giờ ta hãy xem xét các phương diện **bên ngoài** của sinh thể hữu cơ.
284. Sinh thể hữu cơ tự-ngoại tại hóa thành những cấu trúc thiết yếu có quan hệ với môi trường vô cơ xung quanh – tức với đối tượng đối lập lại với cái tồn tại-cho mình của nó –, nhưng bằng những phương cách không thể thâm gồm vào dưới các quy luật chặt chẽ được.
285. Sinh thể hữu cơ hiện thực vừa hướng đến cái tồn tại-tự mình của đối tượng, vừa hướng đến cái tồn tại-cho mình của chính nó. Trong phương diện sau, nó là tự do, tự-quy định và đứng đưng với các hình thái nhất định mà nó hiện thân. Phương diện bên trong của sinh thể hữu cơ hiện thực chỉ có thể được diễn tả bằng sự quy định phi-cảm tính của **con số**: các thuộc tính cảm tính của sinh thể hữu cơ là phương diện bên ngoài của **con số** như thế.
286. Vì thế, bản thân phương diện bên trong của sinh thể hữu cơ cũng có mặt bên trong và mặt bên ngoài: mặt bên trong là tính khả biến không ngưng nghỉ của cái trừu tượng, còn mặt bên ngoài là sự quy định phi-cảm tính của con số, trong đó mọi vận động và mối quan hệ với cái cảm tính đều đã

bị loại bỏ.

287. Tuy nhiên, một cách xem xét trừu tượng như thế về sinh thể hữu cơ đã quy giảm nó thành sự vật vô cơ, tức sự vật có bản chất của mình ở bên ngoài chính mình vì bản chất ấy nằm trong người quan sát tự giác. Ta phải xem xét sinh thể hữu cơ trong lãnh vực cụ thể của riêng nó.
288. Trong phương diện bên trong, cụ thể của sự vật **vô cơ**, **trọng lượng riêng** có thể được diễn tả bằng sự đo lường số học, được phát hiện bằng cách so sánh các quan sát và là cái gì làm nền tảng cho màu sắc, độ cứng và các thuộc tính khác của sự vật.
289. Nhưng, trọng lượng riêng không tự-dị biệt hóa, vì thế, không tham gia vào tiến trình, ngoại trừ về mặt **lượng**. Do đó, nó chỉ được nối kết một cách bất tất với cái đa đáp của các thuộc tính mà nó là cơ sở. Trong phương diện này, nó thiếu **sự cố kết**, tức thiếu cái tạo ra các sự dị biệt của trạng thái và của sự quá độ từ trạng thái này sang trạng thái khác. Tuy nhiên, sự cố kết chỉ đạt được sự tự-dị biệt hóa một cách trừu tượng trong hình thức các sự thay đổi không hoàn hảo nơi trọng lượng riêng: độ của trọng lượng riêng không được nối kết một cách có hệ thống với độ của sự cố kết.
290. Nhiều thuộc tính khác của vật thể vô cơ không có sự nối kết tất yếu với trọng lượng riêng hay với sự cố kết của nó, và chỉ có thể phân loại bằng các số liệu, tức bằng cách **không** bản chất. Ta không thể phát hiện các nguyên tắc **định lượng** khái quát làm nền tảng cho các loại thuộc tính khác nhau, dù xét một cách riêng rẽ hay như là cái toàn bộ.
291. Trong khi đó, nơi sinh thể hữu cơ, mối quan hệ giữa bên trong và bên ngoài là hoàn toàn khác. Trong vật thể vô cơ, cái bên trong là một lượng đo nhất định, đứng đưng với các biểu hiện cảm tính; ngược lại, sinh thể hữu cơ chứa đựng nguyên tắc tự dị biệt hóa cảm tính ở ngay trong chính mình. Tính bên trong của nó mang hình thức của **Loài** tự nhiên, có năng lực tự quy định chính mình bằng nhiều cách thức lựa chọn khác nhau, trong khi tính bên trong của trọng lượng riêng chỉ có một thuộc tính nhất định tương ứng với mỗi một độ của nó.
292. Tính phổ biến của Loài, một cách tự-mình, phải tự bộc lộ bằng nhiều cách thức cá thể hóa khác nhau. Nhưng giữa cái phổ biến và cái cá thể, tất yếu phải có chỗ cho cái đặc thù (Giống) hay còn gọi là cái “phổ biến nhất định”. Khi diễn ra một tiến trình đi từ cái phổ biến (Loài) đến cái cá thể **thông qua** cái đặc thù (Giống), ta có một trường hợp của **ý thức**: trái lại, trong vật thể **vô cơ**, điều này không diễn ra như một **tiến trình** mà chỉ như là một **kết quả**. Trong **kết quả** này, cái phổ biến được hình dung bằng một chuỗi những con số mà cá thể có thể biến đổi một cách tự do. Chỉ có cá thể nào **vượt lên trên** các giới hạn của tính cá thể như thế mới có thể đạt đến **ý thức** (trong trường hợp có ý thức, tính phổ biến **vận động** thông qua

tính đặc thù đến tính cá biệt; còn trong tính cá thể vô-ý thức, không có tính phổ biến được “giải phóng”, không có **sự vận động** hướng đến tính cá biệt mà là chỉ là một kiểu “hỗn hợp” như là **kết quả** mà thôi).

293. Tính phổ biến về Loài, tính đặc thù được dị biệt hóa về Giống và tính cá biệt của cá thể là **ba** hạn từ của một “**suy luận**”, giải thích vật thể vô cơ và sinh thể hữu cơ thông qua các mối quan hệ qua lại giữa chúng với nhau.
294. “Loài thuần túy” đặc thù hóa thành một loạt những Giống được sắp xếp có hệ thống bằng các sự khác biệt về lượng. Nhưng sự **cá thể hóa** của các Giống này được quy định một phần bởi cái “cá thể phổ biến” là **Trái Đất**. Trái Đất quy định một cách bắt tất các Giống có thể cá thể hóa ở đâu và đến mức độ nào.
295. Đối với **con người tự giác** (có ý thức), các hình thức đặc thù của ý thức tạo nên một **con đường phát triển** có trật tự, một **lịch sử** tinh thần tất yếu. Trong khi đó, giới Tự nhiên hữu cơ **không** có một lịch sử như thế: nó rơi thẳng từ tính phổ biến thuần túy xuống tính cá biệt.
296. Giới Tự nhiên hữu cơ chỉ hiện thực hóa các hình thức đặc thù của nó trong chừng mực tính cá thể của Trái Đất cho phép.
297. Do đó, Lý tính-quan sát nghiên cứu về giới Tự nhiên hữu cơ không bao giờ có thể vượt lên khỏi những “tư kiến” đơn thuần, cùng lắm chỉ phát biểu được về “các ảnh hưởng lớn” chứ không đạt đến được sự tất yếu của những quy luật.

TOÁT YẾU (§§298-308)

-----o0o-----

b

QUAN SÁT VỀ TỰ-ý THỨC TRONG TÍNH THUẦN TÚY CỦA NÓ VÀ TRONG MỐI QUAN HỆ CỦA NÓ VỚI HIỆN THỰC BÊN NGOÀI: NHỮNG QUY LUẬT LÔ-GÍC HỌC VÀ TÂM LÝ HỌC

TOÁT YẾU (§§298-308)

298. Việc quan sát giới Tự nhiên vô cơ tìm thấy Khái niệm bị phân hóa thành một tính đa thể của những sự vật không quay trở về lại trong tính đơn giản hay tính thống nhất của Khái niệm. Giới Tự nhiên hữu cơ đạt được tính đơn giản này nhưng lại không phân biệt các yếu tố của nó một cách rõ ràng. Chỉ có trong **Tự-ý thức** thì tính cá biệt mới vừa thoát ly khỏi tính phổ biến, vừa gắn chặt tuyệt đối với tính phổ biến.
299. Các “quy luật của tư duy” là các phát hiện đầu tiên của ý thức-quan sát khi nó quay trở lại vào trong chính mình (hướng nội). Chúng là các biểu hiện **hình thức** về các mối quan hệ giữa các phương diện của Khái niệm (các quy luật của Lô-gíc học hình thức). Là hình thức, chúng không đối lập lại với nội dung là cái sẽ mang lại thực tại và chân lý cho chúng; hình thức của chúng vẫn bao hàm một sự quy chiếu đối với nội dung.
300. Tuy nhiên, đối với ý thức-quan sát, các “quy luật của tư duy” xuất hiện ra như là những nội dung “đang hiện hữu”, có sẵn đó. Do hiểu như thế, các quy luật này đúng ra không phải là các **hình thức trống rỗng** cho bằng chính là các **chất liệu chưa được mô thức hóa** và vai trò của chúng chưa được xác định rõ trong tư duy. Vai trò này chỉ sáng tỏ khi chúng được nghiên cứu trong **hệ thống triết học tư biện (Khoa học Lô-gíc)**.
301. ý thức-quan sát không nối kết chặt chẽ các “quy luật của tư duy” với **hành động** của ý thức trước các chất liệu hiện thực. Vì thế, nó **không** đồng nhất hóa được các nguyên tắc nội tại của tư duy với cũng chính các nguyên tắc ấy như khi được sử dụng để khắc phục cái tồn tại-khác của chất liệu mà tư duy phải đương đầu.
302. Vì thế, một loạt quy luật mới được nảy sinh gọi là các quy luật của **Tâm lý học** hòng giải thích các phản ứng khác nhau của ý thức trước những gì **xa lạ** với ý thức, đó là lãnh vực mới mở cho sự quan sát, lãnh vực **hành động** của ý thức. Các quy luật này liên quan đến nỗ lực của ý thức để làm cho tính cá nhân của mình thích nghi với hoàn cảnh và sự vật khách quan, đồng thời cũng làm cho hoàn cảnh và sự vật khách quan thích nghi với các nhu cầu, đam mê của cá nhân. Các quy luật lô-gíc trước đây thuộc về nhận thức và mang lại tính phổ biến của ý thức cho thực tại; trong khi đó, các quy luật tâm lý học là các quy luật “thực hành”, “thực tiễn” cho thấy thực tại được biến thái, cải tạo cho hợp với tự ngã của con người, hoặc bằng cách “phạm tội” trong khuôn khổ cá nhân, hoặc có tính “cách mạng” khi liên quan đến mọi người.
303. Nhưng, tâm lý học-quan sát không bao giờ thoát khỏi cách nhìn mọi năng lực, thiên hướng tình thần v.v.. đều như là một mớ hỗn độn những bộ phận tách rời nhau được bỏ chung vào một túi đựng duy nhất.
304. Khi xem xét tất cả những bộ phận này một cách tách rời hoặc một cách hợp nhất nhưng hỗn độn nơi cá nhân hiện thực, Tâm lý học-quan sát không

lưu ý đến **tính phổ biến bao trùm của Tinh thần**. Vì thế, những phát biểu của nó về các sự dị biệt trong các quan năng, các thiên hướng... còn kém giá trị hơn cả việc kể ra các dị biệt bất tất của các loài rêu mốc, côn trùng v.v..

305. Các quy luật – được sự quan sát tâm lý học này đi tìm – một mặt liên quan đến cá nhân, mặt khác liên quan đến các hoàn cảnh tự nhiên và xã hội xung quanh. Cả hai loại đều được quan niệm như là những gì **cá biệt, có sẵn, được mang lại**.
306. Nhưng, một nỗ lực tìm tòi như thế quên rằng cá nhân, vốn mang trong mình cái phổ biến, có thể tự do chọn lựa các **tư thế** khác nhau trước các hoàn cảnh, tình huống và ảnh hưởng từ bên ngoài.
307. Thế giới bên ngoài tác động như thế nào đối với cá nhân là tùy thuộc vào sự đáp trả tích cực hay tiêu cực của chính cá nhân trước thế giới. Do đó, không có một sự **tất yếu** tâm lý học nào ở đây cả.
308. Và vì lẽ không thể tách bạch thế giới chung quanh và cá nhân có sự tự do đáp trả, nên cũng không thể có quy luật nào nối kết hai bên lại với nhau.

TOÁT YẾU (§§309-346) VÀ CHÚ GIẢI DẪN NHẬP (§§240-346)

-----o0o-----

c

QUAN SÁT VỀ MỐI QUAN HỆ CỦA TỰ-Ý THỨC VỚI HIỆN THỰC TRỰC TIẾP CỦA NÓ; KHOA TƯỚNG MẶT VÀ KHOA TƯỚNG SỢ

TOÁT YẾU (§§309-346)

309. Vì lẽ thế giới chung quanh đã được biến thành bộ phận của tính cá nhân tự giác, nên bây giờ, sự quan sát phải biến **tính cá nhân tự giác** thành đối tượng để quan sát.
310. Trong tính cá nhân tự giác, **thân thể** là cái tồn tại-tự mình của tính cá nhân, cũng như **hoạt động** của tính cá nhân là cái tồn tại-cho mình của nó. Tuy nhiên, thân xác không thể chỉ đơn thuần là cái gì ngoại tại đối với hoạt động của cá nhân mà phải **biểu hiện** đặc điểm quy định của nó bằng một cách nào đó.
311. Mối quan hệ mang tính quy luật trước đây của tính cá nhân với môi trường chung quanh nay đã chuyển hóa thành mối quan hệ **biểu hiện** của hình thể mang tính thân xác của con người đối với ý thức và sự vận động (hay hoạt động) của cá nhân. Bây giờ, ta làm rõ mối quan hệ “biểu hiện” này.
312. Một sự biểu hiện ra bên ngoài (của cái bên trong) có thể vừa **quá nhiều** cũng như vừa **quá ít**: nó vượt ra khỏi điều nó biểu hiện bằng sự thể hiện quá trọn vẹn, nhưng cũng có thể bất cập do sự xuyên tạc của các tình huống, do sự vụng về hay cả do ý đồ lừa dối của cá nhân. Vì thế, phải tìm ra dấu hiệu nào đó đáng tin cậy hơn về cái “bên trong” của cá nhân hơn là việc sử dụng các cơ quan của thân thể.
313. Dấu hiệu như thế không phải là cơ quan, cũng không phải là việc làm mà là một số **đáng vẻ, đường nét** bất động nào đó của cấu trúc thân thể, quan hệ một cách bất tất, tùy tiện với đặc tính bên trong của cá nhân.
314. Khoa tướng mặt – môn “khoa học” tự phong – muốn biến một quan hệ bất tất như thế thành một **quy luật** nối kết cái bên trong và cái bên ngoài của con người, và cho rằng mình ưu việt hơn môn chiêm tinh và môn xem chỉ tay vì hai môn này chỉ đơn thuần nối kết các sự vật ngoại tại lại với nhau.

315. Trong khi đó, môn xem chỉ tay cho rằng, sau giọng nói, chỉ tay là nơi biểu hiện rõ hơn cả tính cá nhân của con người, cho thấy cái *tự-mình* (bản chất) của con người, tức cái mà số phận và vận may của con người phải phụ thuộc vào.
316. Theo đó, tuy giọng nói, chỉ tay v.v.. trong chừng mực nào đó là ngoại tại so với bản chất bên trong của con người, nhưng chúng vẫn ít ngoại tại hơn là những việc làm do con người tạo ra, do đó, trong thực tế, là **hạn từ trung giới** (cái trung gian) giữa ý đồ bên trong (như là tiền đề) và việc làm bên ngoài (như là kết luận).
317. Hạn từ trung giới này không chỉ biểu hiện tất cả những gì cơ quan có liên quan (miệng, tay...) đã làm mà cả những việc làm và tư thế biểu hiện khác, cho thấy bản chất bên trong của cá nhân đối với chính mình và với những người khác.
318. Các đường nét biểu hiện (trong khoa tướng mặt) khác với những kết quả của việc làm, nên có thể được dùng để kiểm tra “chân tướng” của những kết quả này. Thế nhưng, các đường nét này cũng chỉ quan hệ với bản chất bên trong một cách bất tất như một “dấu hiệu” đơn thuần, và do đó, giống như chiếc mặt nạ, có thể bị vứt bỏ và thay thế.
319. Như thế rõ ràng sự quan sát đồng nhất hóa bản chất bên trong với các **ý đồ** của con người hơn là với **các việc làm** của họ: đối với sự quan sát (theo kiểu khoa tướng mặt), việc làm chỉ là biểu hiện không bản chất của ý đồ. Chính vì thế, nó phải đi tìm cái gì **có thể quan sát được**, tương ứng với các ý đồ bên trong này.
320. Về nguyên tắc, môn tướng mặt không khác biệt gì với lối phán đoán phản khoa học về tính cách của con người thông qua dáng vẻ bề ngoài của họ. Thay vì nhận biết bản thân cá nhân, nó lại chỉ nói về **khả năng** và **thiên hướng** trở thành kẻ sát nhân, kẻ cắp... Nó không thể phát biểu về bản tính vô tận, không thể tát cạn của cá nhân bằng các “tư kiến”, bằng các “khả năng” và “thiên hướng” như thế.
321. Những “quy luật” mà môn tướng mặt trình bày đều dựa trên những tư kiến, những liên tưởng tùy tiện, không có giá trị gì hơn “quy luật” do bà nội trợ phát hiện: cứ mỗi lần muốn phơi quần áo thì trời lại mưa !
322. Khi các kết quả của việc làm mâu thuẫn hay xung đột với các biểu hiện của tướng mặt, chính cái trước là câu trả lời tối hậu cho câu hỏi của cái sau. Như thế, chính **việc làm** và **kết quả của việc làm** mới là cái quyết định con người là gì: kẻ cắp, tên sát nhân hay người anh hùng... Tất nhiên, kết quả của việc làm có thể sai lệch hay không thể hiện được mục đích của nó, nhưng cả trong trường hợp đó, việc làm không đơn thuần là những “dấu hiệu” mà là bản thân sự vật.

323. Môn tướng mặt đã cải tiến môn Tâm lý học (quan sát) nói trước đây bằng cách sử dụng các vận động của những đường nét biểu hiện của bản thân cá nhân thế chỗ cho vai trò tác động của môi trường chung quanh. Bây giờ, đến lượt môn tướng mặt phải được cải tiến bằng cách tìm ra một cái gì cố định, bất động tương tự như một “sự vật” ở trong thân thể để thế chỗ cho các vận động của những đường nét biểu hiện này: đó là **môn tướng sọ**.
324. Bây giờ, vì lẽ cả cái bên trong và cái bên ngoài đều có cái tồn tại-tự mình của chúng, nên quan hệ giữa chúng với nhau phải mang hình thức của quan hệ **nhân quả** ngoại tại.
325. Cái bên trong bây giờ được quan niệm như là cái gì tự-quan hệ với chính mình, nghĩa là giữ vai trò chủ động chứ không phải dừng đứng đối với các biểu hiện ra bên ngoài, nên phải có một **cơ quan** hiện hữu hiện thực **tác động tích cực** trong các biểu hiện bên ngoài chứ không đơn thuần mang tính công cụ (như các giác quan, bàn tay...).
326. Trái tim, lá gan v.v.. thường được quan niệm như là các trung tâm tích cực, chủ động và là nguồn gốc của những biểu hiện ra bên ngoài. Nhưng thực ra, chúng không phải là các nguồn suối **đầu tiên** mà chỉ là các “trạm” trung chuyển.
327. Vậy, chính não bộ và tủy sống mới thể hiện Tự-y thức thuần túy của sinh thể hữu cơ, không phải là cái gì “đi ra bên ngoài” mà ở yên nơi chính mình, là “dòng chảy” chứa đựng và làm tiêu biến mọi “sóng gió” (những biểu hiện ra bên ngoài). Tính đa tạp của những vận động thân thể phải được hình dung như đều **ở trong** dòng chảy này; và bản thân dòng chảy cũng phải phân thù tương ứng thành những bộ phận hay khu vực.
328. Từ chỗ xem đầu là cái tồn tại-cho mình của sinh thể hữu cơ, người ta đi đến hai hình thức đối cực của nó: não bộ như là “cái đầu sống” (caput vivens) và hộp sọ như là cái đầu chết (caput mortuum). Hộp sọ là cái tồn tại-cho mình của sinh thể hữu cơ, được biến thành một “sự vật” im lìm, cố định. Còn tủy sống chỉ hướng dẫn để việc làm xuất phát và đi trở lại vào đầu, và, còn có nhiều con đường khác để thực hiện điều này. Vì thế sự quan tâm tập trung ở não bộ và hộp sọ.
329. Vì lẽ não bộ và hộp sọ đều là các biểu hiện của cái tồn tại-cho mình của sinh thể hữu cơ, nên tất yếu phải có một sự thích nghi hay tương ứng về hình thái của cái này đối với cái kia. Tùy ý thích của ta, sự thích nghi này có thể được quan niệm như là quan hệ nhân quả của cái này lên cái kia hoặc của cả hai đối với nhau.
330. Nhưng không có sự nối kết khả niệm nào giữa sự mạnh hay yếu của các năng lực tinh thần với kích thước trương phồng hay co rút của các khu vực của hộp sọ.

331. Đối với sự quan sát, não bộ chỉ được xem như hình thức hiện hữu của tính cá nhân tự giác, trong khi xương sọ được xem là cái tồn tại-cho cái khác hay như là một sự vật đơn thuần.
332. Tính đa chiều, đa phương diện của Tinh thần tất yếu tự biểu hiện trong “bản địa đồ” các khu vực của hộp sọ với ý nghĩa khác nhau.
333. Các xương sọ không biểu hiện các trạng thái tinh thần giống như kiểu thay đổi sắc mặt, cũng không phải các dấu hiệu về các trạng thái tinh thần ấy. Chúng quy giảm mọi quan hệ với tự ngã thành tính **trực tiếp thuần túy** nhất.
334. Các xúc cảm được định vị một cách mơ hồ trong đầu có thể cho thấy khu vực nào của hộp sọ tương ứng với khuynh hướng tâm lý nào đó: vd: khuynh hướng ăn cắp, giết người, làm thơ... Tuy nhiên, các lối “chẩn đoán” ấy là hoàn toàn bất định và hàm hồ.
335. Các thiên hướng và năng lực của tinh thần (con người) bị hạ thấp xuống thành một số dị biệt về xương, đối ứng một cách tùy tiện với các chỗ lõm và chỗ lồi của hộp sọ.
336. Cho rằng thiên hướng của một con người có thể đối ứng với một chỗ lõm hay chỗ lồi của hộp sọ cũng không khác gì bảo rằng không phải cô vợ ngoại tình mà là người chồng mới có một chỗ lõm ở trên trán vì bị cấm sừng ! Các quan niệm ấy đều thuộc loại tư duy hình tượng, không có khả thể mang tính Khái niệm đích thực nào cả.
337. Nếu một cá nhân không hành xử giống như các chỗ lõm và chỗ lồi đã dự đoán, người ta lúc nào cũng có thể quy các sự sai lệch ấy vào cho **ý chí tự do** của cá nhân. Do đó, chỗ lõm, chỗ lồi đều chỉ là các cơ sở cho các khả thể trống rỗng. “Sự tồn tại của Tinh thần không thể được xem như cái gì tuyệt đối cứng đờ và bất khả chuyển dịch. Con người là tự do”.
338. Các mảnh khoé bẹp bẹp như thế đã biến các xương sọ thành một dấu hiệu để cắt nghĩa tất cả lẫn không gì cả.
339. Tự-ý thức không thể để cho mình bị lệ thuộc vào các cấu tạo của xương, bởi chính Tự-ý thức là cái phủ định đối với bất kỳ sự tồn tại trì trệ, thụ động, cứng đờ nào. Nếu khẳng định của môn tướng mặt trước đây (“Anh hành động như người lương thiện, nhưng nhìn mặt anh, tôi biết anh là tên dê tiện”) dễ bị ăn một cái tát, thì sự phi lý của khoa tướng sọ (“bản chất con người là ở xương sọ”) có thể gặp phản ứng dữ dội hơn và bị “chứng minh ngược lại” một cách không kém thô bạo: bị đánh vỡ sọ ra !
340. Bản năng của Lý tính không thể chấp nhận sự phi lý khi Tinh thần với hộp sọ được đồng nhất hóa. Chính ở đây (khoa tướng sọ), sự phi lý đã đạt tới

cực điểm và vì thế, cũng là lúc Lý tính phải **tất yếu chuyển hóa** sang hướng đối lập, chuyển lên cấp độ nhận thức cao hơn.

341. **Ôn lại chặng đường đã qua**, ta thấy: ta đã đi từ sự quan sát giới Tự nhiên **vô cơ** đến chỗ khẳng định các quy luật không-cảm tính ở phía đằng sau nó: chính tính phổ biến thuần túy này, được nhập chung làm một với tính khách quan cảm tính, đã trở thành một đối tượng mới, đó là **sinh thể hữu cơ**. Tuy nhiên, tính khách quan cảm tính như thế không thể là biểu hiện đúng thật của tính phổ biến vốn đã trở thành một tính phổ biến **có mục đích, tự do**, tức là đã trở thành Tự-ý thức với tư cách là đối tượng sau cùng của sự quan sát.
342. Tự-ý thức – với tư cách là đối tượng được quan sát – thoát tiên tự biểu hiện trong các “Quy luật của tư duy”, được xem xét như những cái bắt tất đang hiện hữu. Các sự dị biệt hóa này, được nhập chung lại thành một đơn vị, trở thành Tự-ý thức **cá nhân**. Tự-ý thức cá nhân tất yếu bao hàm và có mối quan hệ giữa phương diện ý chí và việc làm hướng ra bên ngoài và phương diện tự-giác hướng vào bên trong, trong đó cái trước là “dấu hiệu” của cái sau. Hai phương diện này được nối kết với nhau một cách ngoại tại và bắt tất.
343. Nhận ra rằng mối quan hệ giữa cái bên trong và cái bên ngoài là bắt tất, sự quan sát không còn đi tìm một cơ quan (mắt, miệng, tay...) làm cái tiêu biểu của Tinh thần và đặt tính trực tiếp ngoại tại của Tinh thần vào trong một “sự vật” chết cứng. Qua đó, thực tại của Tinh thần bị biến thành một sự vật; và cái hiện hữu trì trệ, cứng đờ lại được mang ý nghĩa của Tinh thần. Xem Tinh thần như sự vật khách quan, đang hiện hữu **đơn thuần**, tức biến nó thành cái gì giống như một cái xương.
344. Kết quả này mang ý nghĩa **hai mặt**. Một mặt, nó hoàn tất tiến trình tự-xuất nhượng trước đây của Tự-ý thức mà ta đã thấy trong ý thức-bất hạnh, tức sự tự-phóng chiếu của Tự-ý thức vào trong một đối tượng đơn thuần. Đối tượng này – tuy hiện thân như là một nhất thể mang tính phạm trù bắt nguồn từ tự ngã có ý thức của Tự-ý thức – nhưng được xem như là **có Lý tính**, theo nghĩa Tự-ý thức chỉ mới **có Lý tính** chứ chưa phải là Lý tính. Việc đơn thuần **có Lý tính** là đặc trưng của ý thức-quan sát: người quan sát đã chỉ thấy Lý tính của mình ở bên **ngoài** mình và ở **trong** sự vật. Tuy nhiên, sự tự xuất nhượng hay tự phóng chiếu như thế của Lý tính không thể tự tồn lâu dài. Tự-ý thức tất yếu chuyển hóa cái nhìn của nó từ **đối tượng được lý tính hóa** sang **hoạt động mang tính Lý tính của chính mình**.
345. Mặt khác, kết quả này đơn giản là sự đồng nhất hóa (ngây thơ) của Tự-ý thức với sự vật cảm tính, khách quan. Tự-ý thức chỉ trở thành **thực tồn (real)** trong một cái xương. Nói khác đi, Tự-ý thức phải có **chỗ đứng chân** ở đâu đó trong lớp vỏ cứng chắc của vật tính.

346. Điều nảy sinh từ **kinh nghiệm** trên đây của sự quan sát là: tính phổ biến thuần túy của Khái niệm là nguyên tắc tổ chức của Sự vật; vật tính và Khái niệm là **một**. Điều này **không** thể hiểu được bao lâu ta xem xét Khái niệm và Sự vật như là các thực tại tự tồn, tách rời nhau, và không thấy rằng Khái niệm **tự-phân đôi** thành chính nó và cái đối lập của nó (Sự vật) và vượt bỏ sự tự-phân đôi này. Cách xem xét ấy sẽ tạo nên “phán đoán vô tận” (tồi, sai lầm, không đích thực là vô tận). (“Khái niệm không phải là Sự vật” là một “phán đoán vô tận”, vì khi đối lập Khái niệm và Sự vật, toàn bộ sự hiện hữu của chúng chỉ có thể “tương ứng” với nhau chứ không hình thành một thể thống nhất). Bao lâu ta xem chúng như là tách rời nhau, sự đối lập của chúng mãi mãi là sự đối lập thô thiển, không khác gì sự “nối kết” thô thiển giữa hoạt động sinh dục và tiểu tiện trong cùng một cơ quan duy nhất.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP (§§240-346)

7.3. LẠI LÊN ĐƯỜNG: LÝ TÍNH QUAN SÁT (§§240-243)

Những triết gia Hy Lạp đầu tiên, với con mắt tò mò, kinh ngạc, đã phát hiện lý tính hay ít ra, một nguyên tắc hợp lý tính nào đó **ở trong** thế giới. Ở Hegel, có khác. Lý tính không phải được phát hiện ra ở trong thế giới, trái lại, bản thân nó phát hiện thế giới và phát hiện **chính bản thân mình** ở trong thế giới. Bởi, bản thân nó **là** thế giới. Hegel dùng những từ và những câu bay bổng:

... “bây giờ, lý tính có một sự quan tâm chung, phổ biến đối với thế giới, bởi lý tính xác tín về sự hiện tiền của mình ở trong thế giới hay nói cách khác, xác tín rằng sự hiện tiền này của thế giới là hợp lý tính (vernünftig). Lý tính đi tìm “cái khác” của nó, trong khi biết rằng ở đó, nó sẽ không sở hữu cái gì khác hơn là **chính nó: nó chỉ đi tìm tính vô tận của chính mình**” (§240).

Bước đi đầu tiên của lý tính để nâng **sự xác tín** (rằng “mình là tất cả thực tại”) lên thành **sự thật** (chân lý) là **quan sát giới Tự nhiên** chung quanh, trước khi quan sát môi trường sống và bản thân con người. Lý tính sẽ “đào bới, lục tìm đến nội tạng kín đáo nhất cũng như phơi mở hết mọi mạch máu của sự vật” để “cắm ngọn cờ biểu trưng cho chủ quyền của nó trên mọi đỉnh cao và vực sâu của thực tại” (§241).

Từ nhận thức sâu thẳm rằng bản thân mình là thế giới, nó hướng đến hiện thực hữu hình, tức “biểu hiện cảm tính” của hiện thực này để biến cảm năng thành khái niệm, tồn tại thành tư duy và ngược lại, biến tư duy thành tồn tại.

Đó là con đường của lý tính quan sát Tự nhiên: sự vận động của tồn tại và tư duy với mục đích tối hậu là sự thống nhất của cả hai, được thôi thúc và hướng dẫn bởi “bản năng-lý tính” như đã nói trên kia.

Bản năng-lý tính này bây giờ hầu như đi lại con đường đã trải qua trước đây với các chặng đường từ sự xác tín cảm tính, tri giác, giác tính (quy luật) cho đến Tự-ý thức, nhưng, tất cả đều ở **trình độ cao hơn** (bảo lưu và vượt bỏ như vòng tuần hoàn xoáy tròn ốc theo hướng đi lên). Tại sao? Vì, lý tính bây giờ biết về cái “khác” không phải như về cái gì xa lạ mà như là về chính mình!

Bây giờ, không còn đơn thuần là “việc nắm, nắm, cảm biết, nghe và nhìn” (§244) nữa, mà là thấu hiểu bản chất của sự vật. Với tri giác trước đây, việc “con dao nhíp nằm bên cạnh hộp thuốc lá” là điều đáng lưu tâm, nhưng bây giờ không có giá trị gì mấy đối với lý tính quan sát. Nó quan tâm đến cái gì sâu xa hơn: cái phổ biến.

7.3.1. Quan sát giới Tự nhiên (§§244-297):

7.3.1.1. Trước hết là quan sát giới Tự nhiên **vô cơ**. Lý tính phải trải qua nhiều chặng

đường để nâng sự hiểu biết lên thành **khoa học**:

- cấp thấp nhất là **mô tả**. Việc làm này vô cùng vô tận vì không bao giờ kết thúc được

- cấp thứ hai là **phân biệt** giữa cái bản chất, cái cốt yếu và cái không bản chất, không cốt yếu. Thành quả là khái niệm, giống như giai đoạn “giác tính” trước đây. Nhưng, chỗ mới mẻ của cấp độ này là ý thức đã nhận ra chính mình trong đối tượng và tự hỏi phải chăng cái bản chất của đối tượng cũng là cái bản chất của nhận thức (§246).

Ở cấp độ tư duy này cũng diễn ra những vòng xoáy biện chứng giống như đã diễn ra trước đây với tri giác và giác tính: tồn tại của sự vật trong giới tự nhiên là một tồn tại ổn định hay là một tồn tại ở trong quan hệ với sự vật khác? Sự vật có một tồn tại nhất định hay một tồn tại phổ biến? Lý tính suy tư về Tự nhiên một cách biện chứng qua nhiều bước phức tạp, chuyển tiếp và biến đổi.

Giai đoạn sau cùng là nhận ra **những định luật** của Tự nhiên. Chính trong định luật, yêu sách về sự thống nhất giữa tư duy và tồn tại của lý tính mới thể hiện rõ. Hegel viết rất tốt tằm: “... bản năng ấy của lý tính truy tìm quy luật và khái niệm về quy luật. Tất nhiên, nó đi tìm các quy luật vẫn giống như đi tìm hiện thực trong hình thức của tồn tại trực tiếp, nhưng trong thực tế, [giống như mọi tồn tại trực tiếp], hiện thực ấy tiêu biến đi trước bản năng của lý tính; và các phương diện của quy luật sẽ trở thành những yếu tố thuần túy hay những sự trừu tượng đơn thuần, khiến cho quy luật xuất hiện ra với bản tính tự nhiên của khái niệm, nghĩa là của cái gì đã tiêu trừ trong bản thân nó sự tự tồn đứng vững của hiện thực cảm tính” (§248). “Diễn nôm” na, câu trên đây muốn nói đến tính lưỡng diện của bất kỳ định luật tự nhiên nào:

- động thái ổn định, không thay đổi của sự vật trong một tính tất yếu (vd: nước chảy xuôi, lá rụng về cội...) và

- tư tưởng đã nắm bắt được động thái này bằng khái niệm (thấu hiểu nó như là định luật về trọng lực...)

Như thế, quy luật hay định luật tự nhiên bao hàm cả hai mặt: lý tính ở trong sự vật (trong sự tồn tại) và lý tính của tư duy. Trong thế giới tự nhiên vô cơ, chính lý tính hay Tinh thần đặt tư tưởng của mình vào trong đó: những định luật là những sự thiết định của chính lý tính. Hegel muốn nói: Tinh thần hay lý tính thâm nhập vào vật chất như thể đặt mình ngang bằng hay đồng nhất với vật chất. Tức nhận ra chính mình ở trong cái tưởng là xa lạ với mình; và đối tượng tương ứng với khái niệm cũng như khái niệm tương ứng với đối tượng.

7.3.1.2. Quan sát giới tự nhiên hữu cơ:

Sau khi tìm ra những định luật trong lãnh vực thế giới vô cơ, “bản năng-lý tính” quay sang quan sát giới hữu cơ. Ở đây, khái niệm về định luật không còn hoàn toàn đặc dụng, vì các bộ phận của sinh thể hữu cơ không còn quan hệ với nhau một cách tất yếu như giữa nước, chiếc lá hay tảng đá với trọng lực như trước đây nữa.

Các bộ phận của sinh thể hữu cơ ở trong một sự nối kết khác: đó là sự nối kết của **mục đích** để bảo tồn sinh thể ấy. Hegel gọi đó là **“mục đích tự-mình và cho-mình”** trong các tiểu đoạn cực kỳ rắc rối, khó đọc (§257 và tiếp). Nói đơn giản: mục đích của một sinh thể hữu cơ là có... một mục đích! Mục đích là con đường và mục tiêu của sự vận động của nó; mục đích là “cái đầu tiên và cái kết thúc” (nt). Vd: mục đích của việc quả tìm tuần hoàn máu không gì khác hơn là mục đích bảo tồn sự sống của sinh thể hữu cơ.

“Mục đích tự-mình và cho-mình” cũng chính là đặc điểm của **Tự-ý thức** như Hegel đã từng nhiều lần đề cập. Và chẳng, sinh thể hữu cơ chính là Tự-ý thức được “vật chất hóa”, cho nên Tự-ý thức (sinh thể hữu cơ) cũng “tạo ra một sự phân biệt giữa cái nó là với cái nó đi tìm, nhưng sự phân biệt này không phải là một sự phân biệt [thực sự]” (§257). Từ đó, các sự phân biệt tiếp theo giữa **tính cảm thụ, tính cảm ứng, tính tái tạo** (§265) cho thấy đều là các sự phân biệt tương đối. Chúng thâm nhập vào nhau trong một toàn bộ sinh động, khó mang lại tính quy luật chặt chẽ, tất định.

Sinh thể hữu cơ – vì cũng là một tiến trình vận động – không tránh khỏi tính biện chứng. Nhưng ở đây, Hegel khẳng định một điều bất ngờ: vận động biện chứng không dẫn đến một mục tiêu, vì nó “trôi tuột và lạc mất” (verlauft) bên trong các bộ phận của cái hữu cơ; và thế giới hữu cơ “không có lịch sử” (§295)! Kết luận của Hegel: lý tính quan sát về giới hữu cơ không bao giờ có thể vượt lên khỏi những “tư kiến” đơn thuần, cùng lắm chỉ phát biểu được về “các ảnh hưởng lớn” chứ không đạt đến được sự tất yếu của những quy luật.

7.3.2. Quan sát về Tự-ý thức (§§298-308):

7.3.2.1. Các quy luật của tư duy (§298-301): lý tính quan sát tìm ra con đường mới để hy vọng phát hiện thành quả biện chứng của việc phân ly và hợp nhất giữa tính cá biệt và tính phổ biến, đó là: trong Tự-ý thức, được Hegel gọi là **“trong bản thân khái niệm hiện hữu như là khái niệm”** (§298). Ở đây, khi quan sát Tự-ý thức, lý tính mới thực sự hiện diện. Nó tìm ra **các quy luật của tư duy** bằng cách “đi vào trong chính mình và hướng đến khái niệm hiện thực với tư cách là khái niệm tự do” (§299).

Nói khác đi, lý tính phát hiện rằng tư duy không những có sức mạnh xác định một điều gì đó mà còn có sức mạnh để thủ tiêu, vượt bỏ (Aufheben) những sự thiết định này: nó có sức mạnh của sự phủ định.

Thế nhưng, có điều là: **hình thức lô-gíc** đơn độc của các quy luật tư duy là không đủ; bởi trong trường hợp ấy, các quy luật tư duy [các quy luật của

Lô-gíc hình thức] là “ở bên ngoài thực tại” (§299). Trong khi đó, nội dung cũng tất yếu thuộc về hình thức; cả hai không thể tách rời nhau. Cho nên, các quy luật của tư duy – chỉ đơn thuần diễn tả các hình thức lô-gíc cứng nhắc – là vô dụng vì chúng chỉ nắm bắt được một bộ phận của tiến trình tư duy. Chỉ có **sự phủ định** mới làm cho tư duy thoát ra khỏi các hình thức xơ cứng này và đưa tư duy vào sự vận động. Sự phủ định ấy được tìm thấy trong các khái niệm mới: “**ý thức hành động**” và “**hiện thực hành động**”, một lãnh vực mới mẻ được ông gọi là “**Tâm lý học**”.

7.3.2.2. Các quy luật tâm lý học (§§302-308):

“Như vậy, với hiện thực mang tính hành động của ý thức, một lãnh vực mới mẻ mở ra cho sự quan sát. Môn **Tâm lý học** bao gồm một tập hợp những quy luật diễn tả những thái độ hành xử khác nhau của Tinh thần trước các phương thức [hình thái] khác nhau của chính hiện thực của Tinh thần, [nhưng] hiện thực này lại xuất hiện ra trước Tinh thần như một cái **tồn tại khác, đã có sẵn**” (§302).

Trước hết, chữ “**Tâm lý học**” ở đây không được hiểu theo nghĩa rộng của môn Tâm lý học hiện đại, trái lại, với Hegel, Tâm lý học chỉ là sự nghiên cứu về điều gì xảy ra khi tư duy phải vận hành trong khuôn khổ những điều kiện hiện thực chung quanh. Hiện thực ấy là **những tập tục, những tập quán** có sẵn, tuy cũng là sản phẩm của Tinh thần nhưng thoát đầu xuất hiện ra như “cái tồn tại-khác”. Giữa Tinh thần và cái tồn tại-khác ấy của nó diễn ra những **cách thức ứng xử** qua đó môn Tâm lý học hy vọng tìm ra **những quy luật**. Tinh thần [Tự-ý thức lý tính] ứng xử như thế nào? Khi thì nó phục tùng các tập tục và tập quán sẵn có ấy (“làm cho mình phù hợp với chúng”), khi thì cải biến, buộc chúng phải phục tùng mình (“làm cho chúng phù hợp với mình”) (§302). Nói khác đi, Tinh thần có thể phục tùng hoặc từ khước, thậm chí cải biến tập tục, tập quán. Cả hai thái độ hành xử đều gắn liền với **sự phủ định** và gây ra các “hậu quả” có tính biện chứng: nếu Tinh thần phục tùng, nó phủ định tính cá biệt của mình; còn nếu có từ khước, phản đối, nó phủ định tính phổ biến của mình.

Do đó, dù là có sự vận động biện chứng nhưng thật khó có thể rút ra những quy luật tất yếu trong thái độ ứng xử: phục tùng và từ khước đối với hoàn cảnh xã hội là tùy thuộc vào **tính cá nhân bất tất**: ... “cá nhân có thể để cho dòng chảy ấy của thế giới hiện thực tha hồ tác động lên mình mà cũng có thể **cắt đứt** và **đảo ngược** dòng ảnh hưởng ấy. Do đó, kết quả là: **tính tất yếu tâm lý học trở thành một từ trống rỗng ý nghĩa**; nó trống rỗng bởi lẽ: cái gì được cho là tuyệt đối có khả năng chịu ảnh hưởng thì cũng hoàn toàn có thể không bị ảnh hưởng chút nào” (§307).

7.3.3. Tính cá nhân: sự bất túc của “khoa tượng mặt và khoa tượng sọ” (§§309-346)

Chặng cuối chuyển hành trình của lý tính quan sát là tiết về “khoa tượng mặt

và khoa tởng sợ”. Tại sao có đề tài lạ lùng ấy? Ở đây vừa có lý do nội tại vừa có duyên cớ ngẫu nhiên. Lý do nội tại là: sau khi lý tính khá thất vọng vì không thể tìm thấy **trộn vẹn** chính mình ở trong những định luật của tự nhiên vô cơ, hữu cơ, trong lãnh vực tâm lý với các quy luật của tư duy và hành động, bây giờ nó thử nghiệm với Tự-ý thức cá biệt, bất tất, được Hegel gọi là **“tính cá nhân thực tồn”**, tức thử xét mối quan hệ của Tự-ý thức với **hiện thực trực tiếp** của nó: **thân thể**. Lý do ngẫu nhiên là: qua đó, Hegel đã kích và chế nhạo quan niệm duy vật máy móc và dung tục của các “khoa học” thời thượng đương thời: khoa tởng mặt của **J. K. Lavater** và khoa tởng sợ của **F. J. Gall**. Ta chỉ đi vào vài điểm cốt yếu nhất:

7.3.3.1. “Khoa tướng mặt” (Physiognomik):

Cá nhân được nắm bắt bằng các phạm trù: tồn tại-**cho mình** và tồn tại-**tự mình**. Đặc điểm của cái trước là việc làm (Tun) hay hành động (Handlung) **tự do**. Tất nhiên, người ta chỉ có thể hành động khi phải tồn tại đã, tức phải là “tự-mình”, đó là tính nguyên thủy, với **thân xác** cụ thể, được Hegel mệnh danh một cách khá lạ lùng là “cái đã không làm gì cả” (das Nichtgetanhaben) (ý nói: thân xác do cha mẹ sinh ra) có trước “cái đã được làm” (das Getanhaben) của hành động tự do.

Khác với quan niệm của Socrate hay Platon cho rằng thân xác tuy cần thiết nhưng chỉ là mớ cặn bã, là “nhà mồ của Tinh thần”, Hegel xem thân xác và Tinh thần (hay cái tự-mình và cái cho-mình) đều tất yếu và thâm nhập lẫn nhau, bởi lẽ hành động tự do không phải là cái gì trừu tượng, suông khoé mà cần mang hình thái vật chất. Nói cách khác, thân xác trở thành **biểu hiện** ra bên ngoài của hành động tự do, giống như mối quan hệ giữa cái Bên trong và cái Bên ngoài: cái Bên ngoài biểu hiện cái Bên trong. (§262).

Điều này dễ hiểu và dễ phát hiện ngay nơi thú vật (vd: con chó vẫy đuôi để diễn tả niềm vui mừng bên trong) và càng rõ rệt hơn nơi con người: toàn bộ cử chỉ, động tác là “ngôn ngữ thân xác” biểu hiện tính nội tâm, nhất là những cử chỉ, động tác cố ý (vd: khi diễn kịch) hay được chủ động điều chỉnh ở mức độ nào đó (vd: khi chạm mặt... ông bà nhạc tương lai). Như thế, miệng và tay, ngôn ngữ và lao động trở thành biểu hiện ra bên ngoài của con người. Tuy nhiên, ở đây cũng không có một quy luật tất yếu, chặt chẽ nào, vì biểu hiện ra bên ngoài là đầy tính hàm hồ: sự cố tình hay sự vụng về có thể xuyên tạc hay ảnh hưởng đến tính chân thực của biểu hiện ấy.

Đây là lý do cơ bản khiến Hegel bác bỏ quan niệm khá nổi tiếng của **J. K. Lavater** (1751-1801) cho rằng môn Nhân tướng học, hay hẹp hơn, môn xem tướng mặt có thể mang lại sự hiểu biết chính xác về con người. Hegel xem đó là bước lùi, và sắp môn học này ngang hàng với các “khoa học” khả nghi khác như môn xem chỉ tay, môn đoán chữ viết... Hegel thừa nhận có một mối liên quan chặt chẽ giữa cái Bên trong và cái Bên ngoài, nhưng không có sự tất yếu nào để có thể phát biểu thành quy luật. Ông dành nhiều trang để phê phán và chế nhạo môn tướng mặt, đồng tình với **G. Chr. Lichtenberg** (1752-1799) khi xem nó là “trò nhảm nhí”.

7.3.3.2. “Khoa tướng sọ” (Phrenologie/Schädellehre):

Đây cũng là một thuyết khá thịnh hành đương thời, xem “hiện thực” của con người được thể hiện ở hình thức của hộp sọ. Một mặt, Hegel chế nhạo tính máy móc, thô thiển của thuyết này như ông đã làm với khoa tướng mặt: “nó không chỉ khẳng định đơn giản rằng một tay lém lỉnh có một chỗ lồi lớn bằng nắm tay nằm phía sau lỗ tai mà còn hình dung xa hơn nhiều khi cho rằng không phải bản thân cô vợ ngoại tình mà chính vị “cá nhân đối ngẫu kia” mới có mấy chỗ lồi ở trên trán!” (§336). Mặt khác, Hegel nêu ra cách nhìn “tư biện”. Tinh thần tương ứng với vật chất là đúng, bởi **Tinh thần cũng phải được hiện thân trong hình thái vật chất**. Nhưng mối quan hệ này phải được diễn đạt trong **“phán đoán vô tận”** (dịch thực) (§344). Phán đoán ấy vừa khẳng định sự đồng nhất lẫn sự dị biệt giữa Tinh thần và hình thái hiện thân, vừa cho thấy chính sự hiện thân ấy là do Tinh thần thiết định nên: **“Sự tồn tại của Tinh thần không thể được xem như cái gì tuyệt đối cứng đờ và bất khả chuyển dịch. Con người là tự do”**. Vượt ra khỏi bối cảnh lịch sử đương thời, nhận định có tính phê phán của Hegel về “khoa tướng mặt” và “khoa tướng sọ” đột nhiên có ý nghĩa và giá trị thời sự trong cuộc tranh luận triết học hiện nay chung quanh **“thuyết giáo điều mới”** được mệnh danh là **“thuyết tự nhiên” (Naturalismus)** của môn **“triết học thần kinh” (Neurophilosophie)**⁽¹⁾ nơi các nhà sinh lý học về não bộ. Nếu đồng ý với họ, ta ắt sẽ không còn có môn nhận thức luận nữa, vì việc đo đạc dòng điện não sẽ giải thích được tất cả và ắt ta cũng phải chia tay với một môn đạo đức học về trách nhiệm, vì tự do ý chí chỉ là một ảo tưởng do bản thân bộ não tạo ra; nói khác đi, trong trường hợp ấy, ta phải thay đổi hẳn hình ảnh và quan niệm về con người. Câu hỏi của Hegel dành cho “chủ nghĩa duy vật máy móc” trước đây có thể lại đặt ra cho các nhà “triết học thần kinh” ngày nay: làm sao giải thích được chính bản thân hoạt động khoa học của họ? Phải chăng môn “sinh lý học thần kinh” chỉ là một sản phẩm hay đề án của các bộ não và các vận động của neuron hay chính là của **những Con người** cảm thấy bị xúc phạm và lảng nhục khi bị xem và bị đối xử “không gì khác hơn như là một khúc xương” (§337)!

Đã đến lúc Hegel rút ra kết luận về toàn bộ hành trình của lý tính quan sát:

Lý tính nhận ra lại chính mình ở trong thế giới, tức nhận ra lại chính mình

⁽¹⁾ Xem: - **Geert Keil**: Kritik des Naturalismus/Phê phán “thuyết tự nhiên”. Berlin/New York 1993.

- **Peter Lanz**: Vom Begriff des Geistes zur Neurophilosophie: Das Leib/Seele-Problem in der angelsächsischen Philosophie des Geistes von 1949 bis 1987/Từ khái niệm “Tinh thần” cho đến “triết học thần kinh”: vấn đề hồn/xác trong triết học Anh Mỹ về tinh thần từ 1949 đến 1987; trong: **Anton Hügli/Poul Lübcke**: Philosophie im 20. Jahrhundert/Triết học trong thế kỷ 20; tập II, Hamburg 1993, tr. 274-294.

như là **khái niệm**. Đó là sự thật (hay chân lý) của nó. Thế nhưng, nếu nắm bắt khái niệm như là **biểu tượng (Vorstellung)** giống như kiểu tri giác trước đây, khái niệm sẽ bị hạ thấp xuống thành “những biểu tượng thấp kém”. Một ý thức chỉ có khả năng nhìn nội dung của khái niệm như là biểu tượng (cảm tính) thì đó là ý thức ngu muội. Nó xử sự với độ sâu của Tinh thần như **cái thấp** xử sự với **cái cao**, như “ếch ngồi đáy giếng”. Nửa đùa nửa thật, Hegel dùng một hình ảnh rất ấn tượng để so sánh: “nó cũng giống cùng một kiểu nối kết thô thiển giữa cái cao và cái thấp ở nơi sinh vật được giới Tự nhiên biểu hiện một cách hỗn nhiên khi kết hợp cơ quan ở mức hoàn thiện cao nhất là cơ quan sinh sản với cơ quan [thấp kém là cơ quan] tiểu tiện [...]. ý thức về sự sống còn đứng nguyên trong cấp độ của tư duy biểu tượng thì hành xử tương đương như là sự tiểu tiện” [!] (§346).