

THÔNG DIỄN HỌC *của* **HEGEL**

HEGEL'S HERMENEUTICS

Prof. Ph.d PAUL REDDING

TS. LÊ TUẤN HUY dịch



**NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP
THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH**



THÔNG DIỄN HỌC
CỦA HEGEL

○ *Tặng Vicki*

Hegel's Hermeneutics, by Paul Redding, originally published by cornell university Press.
Copyright © 1996 by cornell University
This is edition is a translation authorized by the original publisher

THÔNG DIỄN HỌC CỦA HEGEL

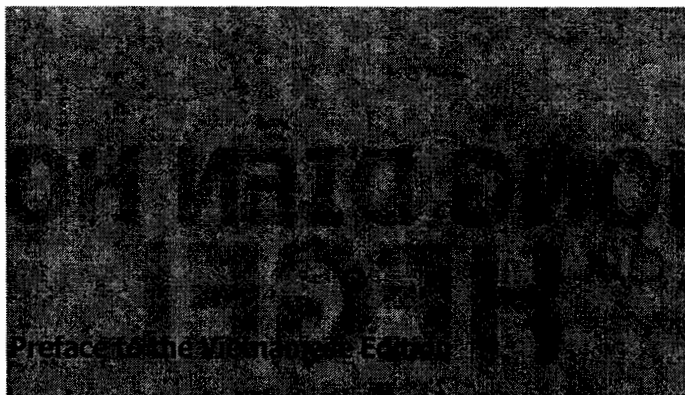
Hegel's Hermeneutics

○ Prof. Ph.d **Paul Redding**

○ TS. **Lê Tuấn Huy** dịch



NHÀ XUẤT BẢN THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH



I am both delighted and humbled by the news that my book *Hegel's Hermeneutics* is to appear in Vietnamese translation, and would here like to express, my deep gratitude to the translator, Dr. Le Tuan Huy, for his great efforts, as well as to the publisher, the Ho Chi Minh City General Publishing House.

When it first appeared in English in 1996, *Hegel's Hermeneutics* was one of a number of books to defend the philosophy of Hegel from a contemporary perspective, and since then this Hegelian revival has continued to grow and spread. Although Hegel had been a strong influence in English-speaking philosophy in the late nineteenth century, in the early twentieth century his philosophy came to be widely dismissed as reflecting a pre-modern, pre-scientific, and largely theological world view. Now, however, it is argued that Hegel had been grossly misunderstood and that *correctly* understood he offers a profound secular analysis on the nature of modern life which attempts to build on its strengths and ameliorate its weaknesses. I am grateful that through this translation Vietnamese readers may have access to a new understanding of this great philosopher.

Paul Redding, September 2005.

Lời tựa cho ấn bản tiếng Việt

Tôi vui mừng nhưng cũng khiêm nhường trước tin cuốn sách *Thông diễn học của Hegel* của tôi sẽ được ra mắt bằng tiếng Việt, và ở đây tôi muốn bày tỏ sự biết ơn sâu sắc của mình đối với những nỗ lực rất lớn của dịch giả, TS. Lê Tuấn Huy, cũng như đối với nơi xuất bản cuốn sách, là Nhà xuất bản Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh *.

Khi ra mắt lần đầu tiên bằng tiếng Anh, năm 1996, *Thông diễn học của Hegel* là một trong số những cuốn sách bảo vệ triết học Hegel từ một góc nhìn đương đại, và kể từ đó sự phục hưng đối với Hegel vẫn tiếp tục lớn mạnh và trải rộng. Dù Hegel đã có những ảnh hưởng mạnh mẽ lên nền triết học khu vực Anh ngữ cuối thế kỷ XIX, nhưng vào đầu thế kỷ XX triết học của ông đã bị những phê phán rộng khắp, như là cái phản ánh thế giới quan của thời tiền hiện đại, tiền khoa học, và là một thế giới quan đầy tính thần học. Nhưng hiện nay thì người ta cho rằng Hegel đã bị hiểu sai một cách thô thiển và nay được hiểu lại *một cách đúng đắn*, rằng ông đã đem lại sự phân tích mang tính thể tục sâu sắc về bản chất của đời sống hiện đại, và phân tích đó dựa chính vào những lực lượng của đời sống này, mà cũng nhằm cải thiện những yếu kém của nó. Tôi lấy làm vui sướng vì thông qua bản dịch, bạn đọc Việt Nam sẽ có thể tiếp cận đến một cách hiểu mới về triết gia vĩ đại này.

Paul Redding, tháng Chín năm 2005.

 * Cty Gia Vũ liên doanh, tổ chức in và phát hành.



DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

The University of Sydney

New South Wales 2006

Australia

17 August, 2005

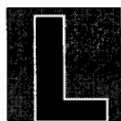
Mr Tuan Huy
74/4C Bau Cat 1, P. 14, Q. Tan Binh, TP.
Ho Chi Minh.
Vietnam

Dear Sir

With this letter I hereby agree to the publication in Vietnamese by the Ho Chi Minh City General Publishing House of your translation of my book *Hegel's Hermeneutics*, first published by Cornell University Press in 1996.

Yours sincerely

Paul Redding



LỜI NGƯỜI DỊCH

Hegel, với bạn đọc triết học Việt Nam, là một tên tuổi hết sức quen thuộc, không phải vì toàn bộ hệ thống quan điểm và các tác phẩm của ông đã thật sự được biết đến tường tận, mà vì vai trò của phép biện chứng mang tên ông trong tiến trình hình thành triết học Marxist. Sự quen thuộc đó đến độ, với ông, dường như không cần gì phải tìm hiểu hơn nữa ngoài các “kết luận” đã được chuẩn hóa. Tuy nhiên, đây lại là một nhân vật có nhiều thăng trầm trong việc đánh giá vị trí học thuật trong lịch sử triết học, ngay ở thế kỷ XX đầy những biến động, chứ không phải chỉ khuôn vào thời đại của ông. Đây chính là một tình tiết rất lớn mà bấy lâu nay chúng ta ít hoặc không được biết đến. Cuốn sách mà các bạn đang cầm trên tay có nội dung thuộc phạm vi như thế, ở một vấn đề mà càng xa lạ hơn cả “thân phận” thăng trầm của Hegel: thông diễn học.

“Hermeneutics” hiện thường được dịch là “chú giải học”. Tuy nhiên, nhánh học thuật này, với ý nghĩa đương đại, đã không còn bó hẹp trong việc chú giải Kinh thánh hay văn bản như trước, mà là sự thông đạt lẫn nhau từ sự diễn dịch tư tưởng, lý luận. Sự thông đạt này có tầm mức lớn hơn rất nhiều so với việc chỉ là thông dịch hay thông truyền theo hướng tương tác một chiều đến người đọc, hay nói chung là đến đối tượng của một bản văn; theo đó, đây chỉ là loại đối tượng tiếp thu và tiếp nhận thụ động. Tương tác thông đạt nói lên tương tác hai chiều, giữa chủ thể đem đến sự thông truyền, với khách thể tiếp nhận điều đó, để đi đến thông hiểu (và hiểu thông). Ngược lại, khách thể tiếp nhận không phải là

một đôi tượng “trắng”, nó cũng là một chủ thể có quan điểm, có lý luận, và cũng thông truyền lại cho chủ thể đã thông truyền với nó về cùng vấn đề hay khác vấn đề.

Điều này vượt rất xa cái được “áp” lên đôi tượng từ một bản văn, một chủ thuyết, một tôn giáo. Trong sự thông đạt mới, mọi thể thông truyền, nhận thức, đều bình đẳng với nhau, đều cùng là chủ thể và khách thể, đều có cái mà đôi tượng kia cần hay có thể tiếp nhận. Trong lý luận, xét “vi mô”, đó là một tinh thần học hỏi, tiếp nhận, dung hòa, nhưng xuất phát từ cách nhìn phê phán (mà không phải là “bất động” khi được áp lên) giữa những người làm công việc lý luận. Xét “vĩ mô”, đó là sự chấp nhận lẫn nhau, cũng xuất phát trước tiên từ cách nhìn phê phán như vậy, trong những bối cảnh nhất định, theo tiến trình cụ thể của sự phát triển lý luận, giữa các chủ thuyết và giữa các lực lượng (thành phần xã hội, nhóm chính trị, quốc gia...) vận dụng chúng. Tóm lại, thông đạt và (tái) diễn dịch liên tục, chính là sự đối thoại, chấp nhận đối thoại, dung chứa (lý luận của) lẫn nhau với tư cách những mảng, những phía, những độ sâu, độ nét khác nhau của một bối cảnh tổng thể lớn hơn về lý luận, về vấn đề, về không-thời gian; đó cũng chính là một mặt của tiến trình phát triển tư duy lý luận riêng và hiện thực xã hội nói chung.

Trên nền như vậy, cuốn sách này đi vào phân tích hình thức lý luận thông diễn trong các tác phẩm của Hegel.

Phải thừa nhận rằng đây là một cuốn sách không dễ đọc, đôi khi khó hiểu, không chỉ vì những nội dung mới mẻ và độ chuyên sâu của nó, một phần vì dẫn dắt của tác giả; mà còn vì thời gian qua chúng ta không gắn kết với sinh hoạt học thuật triết học thế giới, vì sự nghiên cứu thiếu chuyên sâu nhiều phạm vi triết học ngoài Marxist, trong đó có Hegel nói riêng và triết học Cổ điển Đức, triết học thông diễn nói chung. Ngoài Phê phán lý tính thuần túy của Kant được xuất bản gần đây*, hay Mỹ học của Hegel công bố vài năm trước**, các tác phẩm khác của hai

* Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, Nhà xuất bản Văn học, 2004. Ở đây, các đoạn trích từ tác phẩm này vẫn theo bản của P. Redding, nhằm theo đúng mạch văn, mạch từ của cuốn sách; đồng thời giữ chủ ý có thể có nào đó của tác giả, như được nói ở phần “Viết tắt tên tác phẩm”.

** Phan Ngọc dịch, Nhà xuất bản Văn học, Hà Nội, 1999.

triết gia vĩ đại này (và các triết gia Đức có liên quan nói chung) hiện chưa có bản tiếng Việt. Đây không chỉ là khó khăn rất lớn cho người đọc mà cho cả người dịch (và người dịch mong nhận được sự tha thứ trước những sai sót không tránh khỏi xuất phát từ khó khăn này, cũng như từ khả năng khiêm tốn của bản thân người dịch).

Tuy nhiên, kiên nhẫn theo dõi, người đọc sẽ tìm thấy nhiều thông tin triết học hữu ích, như cuộc cách mạng Copernicus trong triết học, sơ lược tiến trình phát triển thông ngôn học, Fichte và Shelling, bộ khung nội dung ở các tác phẩm của Hegel (thông qua sự phân tích của tác giả dưới khía cạnh thông ngôn), v.v.

Dẫn dắt người đọc từ chuyện “điểm nhìn” địa lý cụ thể của người quan sát trên trái đất về hướng bầu trời, sinh ra chuyện “địa tâm” và “nhật tâm”, sang chuyện xác thực cảm tính từ những cái nhìn như vậy; rồi đến với sự chủ quan chủ thể tính trong nhận thức, để cuối cùng là chuyện nhìn nhận lẫn nhau giữa các cách nhìn lý luận xuất phát từ những chủ thể có “điểm nhìn” - tức quan điểm, khác nhau và đa dạng. Từ đây lại là khởi đầu để tác giả đi sâu vào các hình thức nhìn nhận lẫn nhau giữa các chủ thể, trong bối cảnh quan hệ “tinh thần” và “logic”, và trong xã hội công dân, được thể hiện trong các tác phẩm của Hegel.

Vượt qua cái khó trong khi đọc cuốn sách, theo người dịch, có lẽ hai “thông điệp” quan trọng sẽ đọng lại. Một là, tinh thần thông ngôn, như sự đối thoại giữa các chủ thể đứng trên những “điểm nhìn” khác nhau, là cái thúc đẩy phát triển đối với triết học nói riêng và tri thức nói chung, chứ không phải là sự độc thoại hay “độc thoại tập thể”. Hai là, tinh thần khám phá, tìm tòi triết học trên tinh thần tư duy độc lập, không phụ thuộc vào cái “áp sẵn” của các thể hệ đi trước hay những người đương đại xung quanh, là cái sẽ góp phần lớn trong việc “làm mới” một hệ thống triết học trong bối cảnh thời đại mới. Ở đây, Hegel, tưởng chừng như đã hoàn toàn “ổn định” theo năm tháng, là một minh họa hết sức rõ rệt cho điều đó.

Một ít chú thích của người dịch được đánh dấu (*). Vài câu, đoạn được người dịch nhấn mạnh (in nghiêng) nhằm nêu bật ý nào đó để bạn đọc có thể tiện theo dõi mạch, ý của vấn đề.



GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL



Cùng với J. G. Fichte và F. J. Schelling, Hegel (1770-1831) thuộc thời kỳ “Chủ nghĩa Duy tâm Đức” trong những thập niên sau Kant. Là một nhà duy tâm có tính hệ thống nhất ở giai đoạn hậu Kant, Hegel đã cố gắng, thông qua các tác phẩm được xuất bản cũng như những bài giảng của ông, tạo dựng một lý luận bản thể có tính toàn diện và hệ thống, từ xuất phát điểm “logic”. Có lẽ ông được biết đến nhiều nhất ở lối giải thích mục đích luận đối với lịch sử, là cách thức mà sau đó đã được Marx kế tục và “lật ngược” lại trong học thuyết duy vật về sự phát triển lịch sử có đỉnh điểm là Chủ nghĩa cộng sản. Trong thế kỷ XX, mặt “logic” trong tư tưởng Hegel đã hầu như bị lãng quên, nhưng triết học chính trị và xã hội của ông thì vẫn tiếp tục nhận được sự quan tâm và đồng tình. Dù vậy, trong những thập niên cuối của thế kỷ này, sự quan tâm đến Hegel ở cấp độ triết học nói chung cũng đã được phục hồi.

□ CUỘC ĐÒI VÀ SỰ NGHIỆP

Hegel sinh năm 1770 tại Stuttgart, từng là sinh viên thần học trong những năm 1788-1793 tại một trường ở gần Tübingen. Ở đó, Hegel có được tình bạn với các sinh viên cùng thời, như nhà thơ lãng mạn vĩ đại trong tương lai, Friedrich Hölderlin, và F. D. E. Schelling, người mà cũng như Hegel, sẽ trở thành một trong những gương mặt chủ yếu trong cảnh quan triết học Đức nửa đầu thế kỷ XIX. Tình bạn này rõ ràng đã có những ảnh hưởng lớn đến sự phát triển tư tưởng triết học của Hegel, và trong một thời gian, cuộc sống tư duy của ba con người này đã đan quện vào nhau hết sức chặt chẽ.

Sau khi tốt nghiệp đại học, Hegel làm gia sư tại một số gia đình ở Bern, rồi Frankfurt, nơi ông viết những tác phẩm đầu tiên về chủ đề tôn giáo. Năm 1801, ông chuyển đến Jena, một thị trấn đại học trong vùng đất văn hóa và xanh tươi của bang Weimar, nơi Schelling trước đó cũng đã dời đến. Ở đó ông đã được "rèn luyện", và cho đến 1804 thì có sự cộng tác với Schelling. Trong thời gian này, triết học Hegel nhận những ảnh hưởng mạnh mẽ từ Schelling - người đã từng chịu ảnh hưởng, nhưng cũng đang trong tiến trình thoát khỏi tư tưởng của J. G. Fichte. Năm 1802, Hegel xuất bản tác phẩm triết học đầu tiên của mình, *Sự khác nhau giữa hệ thống triết học của Fichte và hệ thống triết học của Schelling*, trong đó ông lập luận rằng cách tiếp cận của Schelling thành công tại chính vấn đề mà Fichte thất bại trong công trình hệ thống hóa chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm của Kant, và thông qua đó mà hoàn thiện tư tưởng này.

Năm 1807, Hegel xuất bản *Hiện tượng học tinh thần*. Nó cho thấy có sự phân ly với giai đoạn Schelling trong tư tưởng của ông trước đó. Schelling, đã rời Jena vào năm 1803, cho rằng sự chỉ trích sâu cay trong Lời tựa của tác phẩm này là nhắm vào ông, và tình bạn của họ đã chấm dứt một cách đột ngột. Việc Jena bị quân đội Napoleon chiếm đóng đã khiến trường đại học tại đây phải đóng cửa, và Hegel cũng rời khỏi nơi này. Trong một thời gian ngắn ông làm biên tập viên cho một tờ báo ở Bamberg, và sau đó, từ 1808 đến 1816, là hiệu trưởng và giáo viên triết học của một trường trung học tại Nuremberg. Trong khoảng thời gian này ông viết và xuất bản *Khoa học Logic*. Năm 1816, ông đảm nhận cương vị giáo sư triết học tại Đại học Heidelberg, rồi đến năm 1818 là giáo sư triết học tại Đại học Berlin, vị trí được xem là danh giá nhất trong giới triết học Đức. Khi còn ở Heidelberg ông đã xuất bản *Bách khoa thư các khoa học triết học*, một công trình hệ thống mà trong đó bản giản lược của *Khoa học Logic* trước đó (được xem là "Tiểu logic") đã được tiếp nối bằng việc gắn kết những nguyên tắc của nó với *Triết học Tự nhiên* và *Triết học Tinh thần*. Năm 1821, tại Berlin, Hegel xuất bản một phiên bản được phát triển và mở rộng của một phần trong *Bách khoa thư*,

Triết học tinh thần, giải quyết vấn đề triết học chính trị, đó là *Những nguyên lý của Triết học Pháp quyền*. Trong thời gian mười năm sau đó, cho đến khi mất vì bệnh dịch tả vào năm 1831, ông tiếp tục giảng dạy tại Berlin và xuất bản những phiên bản sau của Bách khoa thư. Sau khi qua đời, các bài giảng của ông về triết học lịch sử, triết học tôn giáo, mỹ học, và lịch sử triết học được xuất bản.

Sau sự ra đi của Hegel, đến lượt Schelling, người mà danh tiếng trong một thời gian dài đã bị tiếng tăm của Hegel che phủ, được mời đảm nhận vị trí giáo sư triết học tại Berlin. Nguyên nhân của việc này được cho là vì chính phủ thời đó muốn chống lại sức ảnh hưởng mà Triết học Hegel đã phát triển được trong nhiều lớp sinh viên. Ngay từ thời kỳ cộng tác với Hegel trước đó, Schelling đã mang nhiều tính tôn giáo trong triết học và phê phán "chủ nghĩa duy lý" của triết học Hegel. Trong thời gian tại vị của Schelling ở Berlin, đã phát triển những hình thức quan trọng của việc phê phán chống lại triết học Hegel. Những người ủng hộ Hegel phân hóa thành phái tả và phái hữu, trong đó, tách khỏi nhóm người đi trước, Karl Marx phát triển cách tiếp cận "khoa học" của riêng mình đối với xã hội và lịch sử, sử dụng nhiều tư tưởng Hegel vào thế giới quan duy vật. (Sau này, đặc biệt trong việc phản ứng lại trường phái Xô Viết chính thống của Chủ nghĩa Marx, nhiều nhà "Marxist Phương Tây" đã tái kết hợp trở lại những yếu tố Hegel vào các hình thức Marxist triết học của họ). Nhiều phê phán của chính Schelling đối với chủ nghĩa duy lý Hegel sau đó đã tạo nên một đường hướng gọi là tư tưởng "Hiện sinh", thông qua các tư tưởng gia như Kierkegaard (người đã tham dự những bài giảng của Schelling). Hơn nữa, cách diễn dịch mà Schelling đưa ra về triết học Hegel trong những năm này, tự nó đã giúp định dạng nên quan niệm về Hegel trong nhiều thế hệ sau, góp phần tạo nên quan niệm chính thống, hay truyền thống, về Hegel, coi Hegel là một tư tưởng gia "siêu hình học" như ở thời kỳ "giáo điều" trước Kant.

Về mặt học thuật, cho đến cuối thế kỷ XIX, chủ nghĩa duy tâm Hegel đã được phục hồi ở cả Anh và Hoa Kỳ. Ở Anh, các triết gia như T. H. Green và

F. H. Bradley đã phát triển những tư tưởng siêu hình học trong mối quan hệ trở lại với tư tưởng Hegel. Hegel được xem như một trong những mục tiêu tấn công chính của các nhà sáng lập phong trào “phân tích”, một khuynh hướng nổi lên trong thế kỷ XX, như Bertrand Russell và G. E. Moore. Trong phần lớn thế kỷ này, sự quan tâm đến Hegel thường chỉ giới hạn trong quan hệ của tư tưởng của ông với những khuynh hướng triết học phổ biến hơn, như Chủ nghĩa Hiện sinh hay Chủ nghĩa Marx, hoặc chỉ giới hạn trong tư tưởng chính trị và xã hội của ông. Ở Pháp một hình thức của chủ nghĩa Hegel đã ảnh hưởng lên một thế hệ các nhà tư tưởng, bao gồm cả Jean Paul Sartre và nhà phân tâm học Jaques Lacan, thông qua những bài giảng của Alexandre Kojève, một nhà tiên phong quan trọng của khuynh hướng “hậu hiện đại” sau này. Một thế hệ các nhà triết học lừng danh cuối những năm 60 và sau đó, đã có ý hướng chống lại Hegel bằng phương cách tương tự như các nhà triết học phân tích trước đó đã chống lại sự ảnh hưởng của Hegel lên những người đi trước. Ở Đức, những nguyên lý quan trọng của tư tưởng Hegel đã được kết hợp trong quan điểm của các tư tưởng gia thuộc Trường phái Frankfurt, như Theodor Adorno, và sau này là Jurgen Habermas và các tư tưởng gia “thông diễn” như H. G. Gadamer. Vào những năm 60, triết gia Klaus Hartmann đã phát triển điều được gọi là diễn dịch phi siêu hình học đối với Hegel, và đã đóng một vai trò quan trọng trong việc phục hồi triết học Hegel trong suốt thời kỳ sau đó.

❑ TRIẾT HỌC HEGEL

Giải thích súc tích của chính Hegel về bản chất của triết học được đưa ra trong “Lời tựa” cho *Những nguyên lý của Triết học Pháp quyền* cho ta nắm bắt được tính nghiêm ngặt đặc trưng nơi cách giải thích triết học của ông và, đặc biệt, trong giải thích đối với bản chất và giới hạn của nhận thức con người. “Triết học - ông nói - là chính thời đại của nó đã phát triển đến trình độ tư tưởng”.

Một mặt ta có thể thấy rõ trong cụm từ “là chính thời đại” đã nói lên rằng tính đa dạng và tính có điều kiện về lịch sử và văn hóa gắn liền với cả hình thức cao nhất của nhận thức con người, tức với chính triết học - nội dung của tri thức triết học sẽ xuất phát từ những thay đổi có tính lịch sử của nền văn hóa đương thời. Mặt khác, có gợi ý rằng với những nội dung đang “phát triển” đến một trình độ cao hơn nào đó, có lẽ là cao hơn những trình độ thông thường của của chức năng nhận thức, vốn trên cơ sở của kinh nghiệm tri giác hàng ngày chẳng hạn. Trình độ cao hơn này đem đến hình thức “tư tưởng” - loại nhận thức thường có khả năng xây dựng những nội dung “vĩnh cửu” (một tư tưởng đã hình thành nào đó, ví dụ như tư tưởng Plato hay Frege).

Sự kết hợp hai mặt đối lập này trong nhận thức con người, giữa tính lịch sử-cụ thể và tính trường cửu, đã phản ánh một quan niệm rộng hơn về sự tồn tại con người - như điều mà Hegel mô tả ở nơi khác - như một thực thể vừa hữu hạn vừa vô hạn. Điều này đã đặt Hegel trước các xem xét theo những cách khác nhau, từ những ý kiến triết học khác nhau. Chẳng hạn, đến cuối thế kỷ XX, khuynh hướng lịch sử “phản duy thực”, như quan điểm của Richard Rorty, hoàn toàn không tin vào những khẳng định hay những khát vọng về “cái nhìn của Chúa”, có thể ca ngợi Hegel như một triết gia đã đưa khía cạnh phản ánh lịch sử vào triết học (và đặt nó trên con đường “thông diễn” đặc trưng, chiếm ưu thế trong triết học Châu Âu hiện đại), nhưng cũng là nhà triết học - thật không may - vẫn sa vào những tàn tích của tư tưởng Plato trong việc tìm kiếm những chân lý phi lịch sử. Theo những quan điểm như vậy, đã có khuynh hướng tiếp cận Hegel trong liên hệ với tác gia trẻ của *Hiện tượng học tinh thần*, và nhắm đến việc gạt bỏ “siêu hình học” sau đó và những tác phẩm có tính hệ thống hơn, như *Khoa học Logic*. Ngược lại, phong trào Hegel ở Anh, vào cuối thế kỷ XIX chẳng hạn, có khuynh hướng lơ đi *Hiện tượng học* và những khía cạnh mang tính lịch sử trong tư tưởng của ông, để tìm kiếm ở Hegel một siêu hình học có tính hệ thống, là điều mà *Logic học* đã đem lại từ một bản thể luận duy tâm, rõ ràng

và có hệ thống. Cách nhìn “siêu hình học” truyền thống đối với Hegel như vừa nêu đã chiếm ưu thế trong việc tiếp nhận Hegel trong phân lớn thế kỷ vừa qua, nhưng trong suốt những thập niên sau cùng, ngược lại, một số học giả nghiên cứu Hegel đã đưa ra cách nhìn khác thay thế, được gọi là cách nhìn “hậu Kant”.

Cách nhìn “siêu hình học” truyền thống đối với Triết học Hegel

Từ cách hiểu đã có về Hegel, vốn giữ vị trí ưu trội vào thời điểm ra đời của triết học phân tích, cùng với một thực tế là các nhà triết học phân tích thời kỳ đầu chính là đã nổi dậy chống lại “chủ nghĩa Hegel”, “Hegel” đã phải đương đầu với những cuộc thảo luận trong giới triết học phân tích, một hoạt động thường xuyên diễn ra vào cuối thế kỷ XIX. Trong khung cảnh này, Hegel được xem như đã đưa ra cách nhìn siêu hình học-tôn giáo về “Tinh thần Tuyệt đối”, cái dẫn đến tư tưởng phiếm thần về sự đồng nhất giữa vũ trụ và Thượng đế, cùng với tư tưởng hữu thần về thể “tự ý thức” của Chúa. Điều khác biệt trong cách nhìn của Hegel, theo lối giải thích này, là ở tư tưởng của ông cho rằng tinh thần của Chúa trở nên hiện thực chỉ thông qua những tư tưởng trong các tác phẩm của ông, đóng vai trò như phương tiện truyền bá tinh thần của Chúa, và chúng như là những vật chuyển tải của quá trình phát triển tự ý thức của Chúa, rằng những cư dân hiện thân hữu hạn của vũ trụ - chính chúng ta - có thể là những thực thể “hữu hạn mà vô hạn” như vậy.

Được hiểu rằng hệ quả quan trọng của siêu hình học Hegel là ở những quan niệm liên quan đến lịch sử và về sự phát triển - hay, tiến trình lịch sử, và với tư cách là một quan niệm chủ trương rằng lịch sử có xu hướng tất yếu - logic, theo kiểu mục đích luận, đã là điều mà Hegel bị chỉ trích nhiều nhất. Nhiều quan điểm phê phán ông không chỉ ở sự biện hộ cho một quan niệm chính trị tệ hại về nhà nước và quan hệ của nó với công dân, một quan niệm đã định dạng trước cho chủ nghĩa cực quyền thế kỷ XX, mà còn ở việc ông đã cố gắng xây dựng nền tảng cho sự biện minh đó bằng những suy

diễn tư biện siêu hình học - logic mơ hồ. Với tư tưởng về sự phát triển của "Tinh thần" trong lịch sử, quan điểm Hegel được xem như diễn đạt theo nghĩa đen phương cách nói về những nền văn hóa khác nhau trong khuôn khổ của các "tinh thần" của chúng, một phương cách xây dựng tính liên tục phát triển của các kỳ nguyên được đặc trưng bởi những tư tưởng của thế kỷ XIX, về tiến trình phát triển được vạch đường sẵn và rồi bao bọc tiến trình lịch sử loài người trong khuôn khổ những quá trình tự ý thức của vũ trụ, hay của chính Thượng đế.

Tại điểm cuối con đường, theo giải thích như vậy, liên quan đến tiến hóa của các trạng huống tinh thần (của Chúa). Lỗi giải thích này rõ ràng là tư tưởng duy tâm, nhưng không theo nghĩa như của Berkeley chẳng hạn. Di sản phiếm thần được Hegel thừa hưởng có nghĩa là ông không đề cập vấn đề xem xét thế giới khách quan theo bất kỳ tư duy chủ quan nhất định nào, mà thế giới khách quan này tự nó được thấu hiểu khi được truyền đạt về mặt nhận thức, như cái tinh thần được khách quan hóa. Vì thế, trái với chủ nghĩa "duy tâm chủ quan" Berkeley, đã phổ biến - đặc biệt là trong giới sử gia Đức - việc nói về Hegel như sự hợp nhất các quan điểm "duy tâm khách quan" - đường hướng duy tâm mà theo đó đời sống xã hội và tư tưởng được nắm bắt trong khuôn khổ của nhận thức, hay là những cấu trúc tinh thần, tức những cái truyền đạt chúng. Nhưng tương phản với cả hai hình thức của chủ nghĩa duy tâm, Hegel, theo cách giải thích này, đã mặc nhiên đưa ra hình thức duy tâm chủ nghĩa tuyệt đối bằng việc bao gồm cả cuộc sống chủ quan và những thực thể văn hóa khách quan mà trên đó cuộc sống chủ quan phụ thuộc vào, trong sự năng động của phát triển tự ý thức và tự hiện thực hóa của Thượng đế - cái "Tinh thần Tuyệt đối".

Nhiều tư tưởng triết học thế kỷ XX đã thể hiện tinh thần thế tục đến nỗi, hầu như không ngạc nhiên, Hegel được xem xét, đánh giá chung ở tầm quan trọng mang tính lịch sử đơn thuần. Tuy vậy, ông vẫn được xem như người báo trước quan trọng của những tư tưởng có nhiều tính đặc trưng hiện đại khác, như chủ nghĩa hiện sinh hay chủ nghĩa duy vật Marxist.

Những người hiện sinh được xem như rút ra từ Hegel tư tưởng về sự hữu hạn và sự phụ thuộc văn hóa, lịch sử của các chủ thể cá nhân, nhưng đồng thời họ cũng xóa bỏ mọi kỳ vọng vào cái “tuyệt đối”. Trong khi đó, người Marxist được cho là đã tiếp nhận sự năng động lịch sử từ bức tranh tư tưởng Hegel, nhưng quan niệm điều này theo tính vật chất hơn là theo các phạm trù duy tâm.

Trong khi cách nhìn truyền thống về Hegel vẫn giữ lấy những khuôn sáo trong suốt thế kỷ này, thì cũng đã ngày càng tăng trong việc đặt vấn đề giải thích chính xác triết học Hegel trong sự uyên thâm của chính nó. Vào phần tư cuối của thế kỷ XX, ngày càng nhiều các nhà nghiên cứu Hegel lập luận rằng quan niệm như đã có về Hegel là một thiếu sót nghiêm trọng. Và trong số những diễn dịch khác nhau, đa dạng về Hegel đã nổi lên đó, trong khi có những quan điểm cố gắng giải thoát Hegel trước cách nhìn mục đích luận - siêu hình học mang nhiều vẻ không hợp lý, thì một khuynh hướng phổ biến khác đã nhấn mạnh đến tính liên tục của tư tưởng Hegel với “triết học phê phán” của Immanuel Kant.

Cách nhìn phi truyền thống, hay cách nhìn “hậu Kant” đối với Hegel

Ít gây tranh luận nhất thường là những tác phẩm cụ thể, như *Hiện tượng học Tinh thần*, hoặc những lĩnh vực nhất định trong triết học Hegel, đặc biệt là triết học chính trị và triết học đạo đức, là những phạm vi có thể xem như độc lập với hệ thống siêu hình học không dễ dàng được chấp nhận, như đã phác thảo ở trên. Vài điều gây tranh cãi hơn, là những lập luận rằng bức tranh truyền thống về Hegel đơn giản là sai lầm ở việc đánh giá mức độ siêu hình học chung, và rằng Hegel tuyệt nhiên không phạm phải “chủ nghĩa nhất nguyên tinh thần” kỳ quái, điều mà cách nhìn truyền thống đã quy cho ông. Trong khi các cách đánh giá vừa nêu vẫn còn sự khác biệt, vẫn tiếp tục chống đối những khía cạnh khác nhau trong các tác phẩm của Hegel, họ đồng ý chung trong việc xem Hegel như một triết gia “hậu Kant”, như một người đã tiếp nhận khía cạnh phê phán trong triết học Kant - khía

cạnh đã có nhiều ảnh hưởng nhất lên sự phê phán của Hegel đối với siêu hình học truyền thống. Vì thế, trong khi cách nhìn truyền thống xem Hegel như một ví dụ điển hình của sự tư biện siêu hình học, điều mà Kant đã phê phán thành công, thì cách nhìn hậu Kant lại xem Hegel như một người đồng thời vừa tiếp nhận, vừa mở rộng sự phê phán của Kant, và thậm chí còn quay lại chống khía cạnh “siêu hình học giáo điều” trong chính triết học Kant.

Xem Hegel như một triết gia hậu Kant là xem ông như một sự mở rộng sự phê phán mà Kant đã đặt triết học của ông trên một cơ sở khoa học vững chắc, tương tự như công việc của Copernicus đã làm trong vũ trụ học. Với sự phân tích theo kiểu Copernicus, Kant đã so sánh cách mà vị trí của mặt trời và trái đất được đảo ngược lại trong sự chuyển đổi của Copernicus đối với vũ trụ học, với cách mà vị trí của chủ thể nhận thức và khách thể được nhận thức được đảo ngược lại trong chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm của chính ông. Tính khách quan cần phải được xem xét không như là vấn đề nội dung tinh thần “phù hợp” với khách thể, cái mà không thể được nhận biết một cách độc lập, mà là trong khuôn khổ của sự minh chứng những nội dung tinh thần, hay là các phán đoán, trong khuôn khổ của các tiêu chuẩn vốn mang tính chủ quan, theo nghĩa có được là từ tư duy, còn khách thể theo nghĩa có được một cách phổ quát và cần thiết thì lại từ những trí năng hữu hạn.

Ngay sau khi triết học Kant xuất hiện, nhiều chống đối đã nổi lên, trong số đó có những chê trách về lỗ hổng hiển nhiên không thể san bằng giữa tư duy với tư cách là khả năng nhận thức chung tàn mạn, với tư duy như là hiện thực tâm lý cá nhân. Tư tưởng của Kant đã nhanh chóng được đồng hóa với tư tưởng Spinoza về tinh thần và thể xác như là những khía cạnh khác nhau của một nền tảng vật chất, để thu hoạch là một loại triết học sinh học, cùng với những tư tưởng ngữ văn tạo nên quan hệ cấu trúc tinh thần với những cấu trúc ngôn ngữ đa dạng mang tính lịch sử. Các phê phán khác nhắm vào những mâu thuẫn bên trong bức tranh của triết học Kant,

trong đó thế giới, tự nó, đã dường như được xem xét một mặt như nguyên nhân của các hiện tượng của nó, và mặt khác, như là sự vượt quá tri thức và các phạm trù cấu thành của nó, như là “nguyên nhân” chẳng hạn.

Trong tham vọng của những người kế tục Kant, bao gồm cả Hegel, có một mục tiêu là bằng cách nào đó “hoàn thành” Kant. Đặc biệt đối với Hegel, rất nhiều lập luận như vậy, có thể xem như một kỳ vọng đem khía cạnh về tư tưởng phổ quát trong cương lĩnh siêu nghiệm của Kant, kết hợp với quan niệm về sự đặc thù văn hóa của ông, làm tăng thêm khuynh hướng tương đối và lịch sử vào lúc đó. Kết quả được tạo ra này trong quan niệm “Tinh thần” gây tranh luận của ông, là cái đã được phát triển trong *Hiện tượng học Tinh thần*. Với quan niệm này, Hegel được xem như đã thấu tóm những vấn đề của Kant về tình trạng “xu hướng tư duy” của con người lý tính, hơn là có sự liên quan với cách giải thích về sự phát triển tự ý thức của Thượng đế. Nhưng trong khi Kant giới hạn các điều kiện như vậy trong những kết cấu tinh thần “chuẩn”, thì Hegel lại mở rộng ra, bao hàm cả những khía cạnh về các hình thức xác định mang tính lịch sử và xã hội của hiện hữu được thể hiện ra.



□ CÁC TÁC PHẨM CỦA HEGEL

Hiện tượng học Tinh thần

Rõ ràng, Hegel coi *Hiện tượng học Tinh thần* không mang tính thực hành triết học như phương pháp quy nạp hay việc giáo dục người đọc đối với chính lập trường tư tưởng triết học. Với tư cách như vậy, cấu trúc của tác phẩm đã được so sánh với một “tiểu thuyết giáo dục”, với nhân vật chính được hình thành một cách trừu tượng - vật chuyển tải một hệ tiến hóa của “những hình thái của ý thức”, mà tiến triển sau đó của nó sẽ gây những cản trở đối với người đọc. Ít nhất điều này là ở cách thức tác phẩm được bắt đầu, nhưng trong những phần sau, các “hình thái của ý thức” đầu tiên

đã được thay thế bằng cái có vẻ là các hình thể của những hiện hữu xã hội mang tính con người hơn, và tác phẩm trông giống hơn với một kiểu tiến hóa của những hình thức kết nối giữa hữu thể và tư tưởng tạo nên đặc thù lịch sử nền văn minh Tây Âu, từ Hy Lạp cổ đại đến cuối thế kỷ XIX. Thực tế là nó kết thúc ở việc dẫn đến một “nhận thức tuyệt đối”, điều này có vẻ như chứng minh ý kiến của những người theo quan điểm truyền thống trong đánh giá triết học Hegel, theo đó là những diễn đạt mang tính khái hoàn về sự lớn mạnh của nền văn minh Phương Tây, được kết hợp với lối diễn dịch thần học về sự tự biểu thị và tự nhận thức của Thượng đế. Nhưng những người ủng hộ khía cạnh phi siêu hình học của Hegel lại lập luận rằng con đường lịch sử này là sự phát triển của xã hội mà trong đó mọi cơ sở giáo điều của tư tưởng dần dần được thay thế bằng những nhu cầu về một sự minh chứng bởi những quan niệm xác thực.

Một số nội dung trong phương pháp hiện tượng học của Hegel được truyền đạt ở vài chương đầu, là những chương có lẽ nằm thuộc số những phần triết học mang tính “truyền thống” hơn. Từ chương 1 đến chương 3 lần theo chuỗi phát triển của những “hình thái của ý thức”, trên cơ sở những tiêu chuẩn ngầm định khác nhau về tính xác thực nhận thức. Chương 1, “Xác thực cảm giác”, xem xét một hình thể nhận thức liên quan việc viện đến một nội dung tinh thần trực tiếp nào đó - chẳng hạn như kiểu vai trò được thể hiện bởi “dữ liệu cảm tính” mà một vài tư tưởng triết học ở thế kỷ XX vươn tới. Bằng việc theo sau những nỗ lực của nhân vật chính nhằm thực hiện những tiêu chuẩn ngầm định này, chúng ta được đề cập để đánh giá rằng bất kỳ nội dung tinh thần nào, dù là hiển nhiên “trực tiếp” nhất, thực tế lại chứa đựng những khái niệm ngầm định, và do đó, theo thuật ngữ của Hegel, là “trung chuyển”. (Trong thuật ngữ ngày nay, có thể gọi là “nặng tính khái niệm”, hay “mang tính lý luận” ở chính tất cả các kinh nghiệm).

Vào cuối chương này, “nhân vật chính” của chúng ta (ngụ ý rằng chúng ta là những người dự khán kịch bản này) đã tiếp thu được rằng cấu trúc

của ý thức không thể như một tư tưởng nguyên gốc, mà đúng ra, những nội dung của nó phải có diện mạo chung (tính quan niệm) nào đó đối với chúng. Ý thức, vì vậy, giờ lại bắt đầu với tiêu chuẩn ngầm định mới của nó - cái dáng vẻ từ những nội dung của ý thức "phổ quát" chung, và chúng phải được nắm bắt chung từ những người khác. Hegel gọi tên tính thực tại tri cảm trực tiếp này, mà trong đó sự lĩnh hội riêng của bất kỳ cá nhân nào cũng sẽ luôn có thể hiệu chỉnh theo một nhóm xác định, là "tri giác". Như với trường hợp của "xác thực cảm giác", ở đây cũng vậy, bằng việc theo bước những cố gắng của nhân vật chính để tạo nên tiêu chuẩn ngầm định rõ ràng, chúng ta thấy được cách thức tiêu chuẩn này sinh ra mâu thuẫn, cái cuối cùng sẽ phá hủy nó như một tiêu chuẩn đối với tính xác thực. Thực tế, việc rơi vào một hồ nghi tự sinh như vậy là điển hình của mọi "hình thái" mà chúng ta theo bước trong tác phẩm - ở đó có một vẻ hồ nghi cố hữu của tiến trình tinh thần như vậy. Nhưng quan điểm của Hegel là luôn luôn có những điều được lĩnh hội trong tiến trình như thế, và sự lĩnh hội này còn hơn cả chính điều đó, tức không chỉ ở việc đơn giản cốt loại trừ những bề tẻ, mà mở rộng đến mức chúng ta được để cho tự do theo đuổi sự lựa chọn nào đó (kiểu tương đương triết học với việc chứng minh một sự vật là không có căn cứ theo kiểu của Popper trong khoa học). Hơn nữa, như trong cách thức mà các mâu thuẫn nội tại nổi lên từ sự xác thực cảm giác để sinh ra một hình thái mới, tức tri giác, sự sụp đổ của bất kỳ một hình thể nào luôn luôn bao gồm sự nổi lên của một tiêu chuẩn ngầm định mới, cái sẽ là cơ sở của một dáng vẻ mới đang rõ nét lên. Với "tri giác", hình thể đang nổi lên của ý thức là cái mà Hegel gọi là "quan niệm" - một hình thái mà ông đồng nhất với nhận thức khoa học hơn là với loại "tri giác" mang tính liên chủ thể hằng ngày.

Sự chuyển tiếp diễn ra từ chương 3 đến chương 4, "Chân lý của tính tự xác thực", cũng đánh dấu hơn nữa sự chuyển tiếp chung từ "ý thức" sang "tự ý thức". Trong diễn tiến của chương 4 chúng ta sẽ tìm thấy cái mà có lẽ là phần nổi tiếng nhất của *Hiện tượng học*: lý giải về sự "đấu tranh nhìn

nhận", trong đó Hegel xem xét những điều kiện tương tác chủ thể, là cái mà ông xem như trong số những điều kiện cần thiết cho bất kỳ hình thái nào của "ý thức".

Cũng như Kant, Hegel cho rằng thể "ý thức" của điều gì đó không là một tồn tại nào khác ngoài cái bản thân đòi hỏi tự phản tư, tức đòi hỏi một chủ thể có ý thức nhận thức được chính mình như một chủ thể đối với một đối tượng khác nào đó - một khách thể, thể hiện như cái được nhận thức. Dù vậy, Hegel đã vượt xa hơn Kant khi làm cho sự đòi hỏi này phụ thuộc vào sự nhìn nhận của những thể ý thức người khác. Vấn đề thì sự tự ý thức của một người chỉ trở nên gián tiếp thông qua việc nhìn nhận sự nhìn nhận đối với mình của một chủ thể có ý thức khác. Con đường của *Hiện tượng học* đến đây thì chuyển hướng, vết lằn của những "hình thái của ý thức" trước đó đang được thay thế có hiệu quả bằng lối đi của những hình mẫu riêng biệt thừa nhận lẫn nhau.

Trên con đường mà Hegel tác động chuyển tiếp từ hiện tượng luận của "tinh thần chủ quan" sang một hiện tượng học của "tinh thần khách quan" - những hình mẫu riêng biệt về văn hóa của sự tác động xã hội, được phân tích trong khuôn khổ những hình mẫu nhìn nhận chúng. Nhưng điều này chỉ được thực hiện dần dần trong bản văn. Chúng ta, cái "logic hiện tượng" chúng ta đang đọc, có thể thấy một kiểu tự ý thức tôn giáo (thể "ý thức bất hạnh"), mà chương 4 kết thúc cùng với nó, là một hình thức ý thức phụ thuộc vào những định chế văn hóa nhất định như thế nào. Dù vậy, nhân vật chính, tức ý thức, cần phải được nghiên cứu thêm nữa, trong chương 5, "Lý tính", trước khi tinh thần khách quan trở thành một chủ đề rõ ràng của chương 6, "Tinh thần".

Bàn thảo của Hegel về tinh thần bắt đầu từ cái mà ông gọi là "Sittlichkeit", dịch là "trật tự đạo đức" hay "chất thể đạo đức", một danh từ xuất phát từ tính từ (hay trạng từ) "sittlich", và danh từ "tập quán" là từ thân từ "sitte", nghĩa là "phong tục" hay "thông lệ". Vì thế Hegel được xem là người theo quan niệm cho rằng cuộc sống xã hội có được trật tự là từ những phong tục,

tập quán mà chúng ta có thể tiếp cận trong khuôn khổ những mô hình của chính các phong tục, tập quán này - những thực thể cai quản này, là - như nó đã là - những hình thức xác định của đời sống. Điều này cho thấy không gì ngạc nhiên khi lý giải của Hegel bắt đầu với việc bàn về tôn giáo và luật công dân. Không nghi ngờ gì rằng khuynh hướng tái danh nghĩa hóa những khái niệm trừu tượng như vậy, trong cố gắng nắm bắt cái cụ thể nào đó như là những hình mẫu hiện thực của cuộc sống đời thường, cùng với hướng nhân hình hóa, như việc nói về “tinh thần” trở thành nói về “tự ý thức”, đã đem lại vẻ hợp lý đối với quan niệm truyền thống về Hegel. Nhưng những người theo chủ trương phi truyền thống thì lại cho là không chắc rằng Hegel đã phạm vào bất kỳ tồn tại ý thức siêu cá nhân siêu hình học nào. Trong phần hai của chương nói về tinh thần, Hegel bàn đến văn hóa như là “thế giới của tinh thần tự chuyển đổi”. Điều đó có nghĩa là con người trong xã hội không chỉ có hành động và tác động, họ còn tạo ra những sản phẩm văn hóa có giá trị bền vững tương đối (các câu chuyện, những vở kịch, v.v.), là những cái mà trong đó họ có thể nhìn thấy những hình mẫu đời sống của chính họ được phản ánh lại. Bằng tư duy, ta có thể nhận ra quan điểm rằng các sản phẩm như vậy “giữ lấy tấm gương phản ánh cho xã hội”, tại đó “một xã hội có thể nhìn vào chính nó”, mà không nghĩ rằng bằng cách ấy ta đã phạm phải kiểu “tư duy” xã hội siêu cá nhân nào đó đạt đến tự ý thức. Trong phần cuối của “Tinh thần”, Hegel bàn về các hình thức của đời sống đạo đức. Từ quan điểm của Hegel, việc tiếp nhận loại quan điểm khách quan đòi hỏi bởi đạo lý tính theo kiểu Kant chẳng hạn, phụ thuộc vào khả năng xem xét sự vật từ một cách nhìn “phổ quát” - như nó đã vậy, tức điểm nhìn tương tự như cái mà cho đến nay được hoàn toàn tuân theo, khớp với những “chuyển đổi” của tinh thần.

Có thể giả định nếu Kant là người viết tác phẩm *Hiện tượng học*, ông sẽ kết thúc nó tại chương 6 với các chủ thể như là những *telos* (chủ đích) của câu chuyện. Đối với Kant, tri thức thực tiễn về đạo lý là vượt quá phạm vi của tri thức lý luận, vốn bị giới hạn ở các hiện tượng. Nhưng Hegel lại cho

rằng triết học cần phải hợp nhất tri thức lý luận và tri thức thực tiễn. Một lần nữa điều này đã được nhìn nhận một cách khác biệt giữa những người theo quan niệm truyền thống và những người theo cách nhìn xét lại (phi truyền thống). Đối với những người có quan niệm truyền thống, chương 7 - "Tôn giáo", và chương 8 - "Nhận thức tuyệt đối" (triết học) chứng tỏ Hegel xem thường giới hạn phê phán của Kant về tri thức lý luận đối với trải nghiệm kinh nghiệm. Những người xét lại thì đứng trên một khía cạnh khác, xem Hegel như sự đi xa hơn nữa chủ nghĩa phê phán Kant, làm cho nó càng đẩy ý nghĩa của một quan niệm về tính thực tại "tự nó" của tri thức lý luận (chứ không phải tri thức thực tiễn), là điều bị những người "truyền thống" khước từ. Thay vì xem "nhận thức tuyệt đối" như một giải thích về cách thức đạt được một "cái nhìn của Chúa" cuối cùng nào đó đối với mọi thứ, tức kiểu loại suy triết lý nhắm đến tri thức về Thượng đế được tìm kiếm trong tôn giáo, những người xét lại xem nó là sự tiếm cận đến một mô hình tư tưởng tự phê phán, cái mà cuối cùng đã từ bỏ mọi xác thực sẵn có, và sẽ chỉ tán thành lý lẽ mà lý tính đem lại, như những minh chứng. Dù vậy, chúng ta hiểu rằng nhận thức tuyệt đối là lập trường mà Hegel đã hi vọng đem người đọc đi đến, trong tác phẩm phức tạp này. Đó là "lập trường khoa học", chỗ đứng mà chính từ đó triết học khởi đầu, và nó khởi đầu trong tác phẩm tiếp theo của Hegel, *Khoa học Logic*.

Khoa học Logic

Khoa học Logic gồm ba quyển cấu thành, xuất bản riêng lẻ vào các năm 1812, 1813, và 1816, là tác phẩm mà chỉ một số ít các nhà logic học thời đó thừa nhận như một tác phẩm logic học. Đúng ra, tác phẩm này là việc đi xa hơn nữa trên tuyến nghiên cứu được nhận thấy trong "suy luận siêu nghiệm các phạm trù" nơi *Phê phán Lý tính Thuần túy* của Kant. Trong tác phẩm này Kant đã cố gắng "suy luận" một danh sách các khái niệm -

những “phạm trù” mang tính phổ quát và cần thiết cho tư tưởng của con người nhận thức vốn hữu hạn và tàn mạn.

Nhìn vào mục lục của *Khoa học Logic* ta thấy một cấu trúc bộ ba giống như trong *Hiện tượng học*. Mức cao nhất của kết cấu phân nhánh của nó là ở chính ba quyển, và mỗi quyển dành trọn riêng ra cho từng học thuyết, là học thuyết về “Tồn tại”, học thuyết về “Bản chất”, và học thuyết về “Khái niệm”. Đến lượt, mỗi quyển cũng có ba phần, mỗi phần có ba chương, và cứ như thế. Nói chung, mỗi một điểm nút trong đó giải quyết một phạm trù cụ thể nào đó, hay cũng là một “định thể tư tưởng”, đôi khi một số tiêu đề thứ nhất, dưới một điểm nút cao hơn, có tên giống như chính điểm nút đó. (Để mở rộng thêm, cách giải quyết theo kiểu tam đoạn xây dựng trong quyển ba được đề cập nhằm cung cấp một sự chứng minh ngược lại cho kết cấu này. Ý tưởng của Hegel là mọi tư tưởng nghiêm túc về bất kỳ điều gì phải được nắm bắt trong khuôn khổ các định thể tư tưởng căn bản của “tính đơn nhất”, “tính đặc thù”, và “tính phổ quát”. Hình mẫu này sau đó lại sẽ được tái tạo trong tư tưởng chặt chẽ về chính tư tưởng, tức khoa học logic).

Đọc chương thứ nhất của quyển một, “Tồn tại”, ta sẽ nhanh chóng nhận ra rằng *Logic* lặp lại chiều hướng của chương thứ nhất trong *Hiện tượng học*, nhưng giờ đây là ở trình độ “tư tưởng” thay vì trình độ trải nghiệm tự giác. Vì thế, “tồn tại” là một định thể tư tưởng, mà tác phẩm lấy làm khởi điểm, vì nó trước tiên có vẻ là sự xác định cơ bản, “trực tiếp” nhất, tạo nên đặc điểm của một tư tưởng khả dĩ chứa đựng được tất cả. Nó không có cấu trúc nội hàm (theo kiểu như ở ví dụ “độc thân”, vốn có cấu trúc chứa đựng các khái niệm “đàn ông”, và “chưa kết hôn”), mà cũng không liên quan đến bất kỳ cái gì vượt quá chính nó (như ở ví dụ “đàn ông”, có sự tương phản ngoại diên với “đàn bà”). Lại nữa, tương tự như *Hiện tượng học*, nó là sự nỗ lực của tư tưởng tạo nên những nội dung rất rõ ràng đến nỗi vừa phá hoại nó, vừa mang lại cho nó một nội dung mới. “Tồn tại” dường như “trực tiếp” nhưng những suy ngẫm lại cho thấy chính nó chỉ có ý nghĩa trong sự đối lập với một khái niệm khác, “hư không”. Thực tế thì việc cố gắng xem “tồn tại”

càng trực tiếp bao nhiêu, thì càng tước đi mọi tính xác định mà nó có thể nhận được từ sự liên quan đến những khái niệm đối lập (như “hư không”), càng làm trống rỗng nó đến mức trở thành hư không. Tồn tại và hư không dường như vừa hoàn toàn khác biệt nhau, vừa là như nhau, nhưng bên ngoài sự rối rắm này lại có một phạm trù thứ ba ám thị chính nó, “sinh thành”, một khái niệm mà dường như cứu cho suy nghĩ thoát khỏi sự sụp đổ. Khi cái gì đó “sinh thành” thì - như nó đã vậy, có sự chuyển dịch giữa tính hư không và sự tồn tại.

Nói chung, bản văn tiếp tới như sau: tìm kiếm định thể cơ bản và phổ quát nhất của nó, tư tưởng đưa một phạm trù giả định trở thành một đối tượng, hay là nội dung của chính tư tưởng, và rồi nhận ra sự sụp đổ của nó do mâu thuẫn nào đó đã phát sinh, rồi lại nhận ra tiếp phạm trù cao hơn, cái tạo nên cảm giác quay ngược trở lại của mâu thuẫn đó. Phạm trù mới thì hoàn chỉnh hơn khi nó có một cấu trúc nội tại, như cách mà “tồn tại” và “hư không” là những “mô-men” của “sinh thành”. Nhưng đến lượt, mâu thuẫn phát sinh lại đưa đến khái niệm mới nào đó, được thể hiện ra là một mô-men. Theo cách này hạ tầng phạm trù của tư tưởng được tháo mò ra bằng những nguồn sẵn có đối với chính tư tưởng, năng lực của nó khiến các nội dung của nó xác định và khiến nó chối từ dung chứa mâu thuẫn.

Nhưng logic của Hegel không phải là logic hình thức. Không đơn giản biểu lộ hình thức của những suy nghĩ của chúng ta về những nội dung tách biệt nào đó, nó còn là một lý luận bản thể, là khoa học về nội dung đó, mà cũng là “thực tại”. (Vì vậy, nó không chỉ nói về những khái niệm “tồn tại”, “hư không”, “sinh thành”, v.v., mà là đề cập đến chính tồn tại, hư không, sinh thành, v.v.). Điều chúng ta phải nhìn nhận ở đây, là cách hiểu phi đại diện nhận thức một cách triệt để (và theo nghĩa “duy tâm trực tiếp” nào đó) của Hegel về tư tưởng. Thế giới không phải được miêu tả, được đại diện trong tư tưởng, mà là được thể hiện hay được bộc lộ trong nó. Nghĩ rằng cái biểu thị trong tư tưởng chỉ là hiện tượng “cho ta” của một hiện thực “tự nó” tách biệt nào đó, là rơi trở lại vào mâu thuẫn về sự lưỡng phân nổi tiếng

của Kant. (Ở đây, ta có thể nghĩ về việc Kant khẳng định về vật “tự nó” thì đơn giản là “tồn tại” của nó, vì chúng ta không biết gì hơn về nó; nhưng điều này cũng chính là khẳng định rằng sẽ có việc “hút” trực tiếp vật “tự nó” vào chính thể luận phạm trù của Hegel.)

Sự trùng hợp này giữa logic học và bản thể luận, tất nhiên, được xem xét từ những người theo cách nhìn truyền thống, là tâm điểm của chủ nghĩa duy tâm siêu hình học Hegel. Tận cùng thì thực tại được tạo nên từ những định thể tư tưởng, vì đó là tâm trí tối thượng: nó là thực tại của một tinh thần tuyệt đối, tự hình thành - Thượng đế. Dường như không còn gì có thể xác nhận thêm cho bức tranh này hơn là cách giải quyết “tam đoạn luận” trong quyển 3, “Học thuyết khái niệm”.

Các định thể tư tưởng trong quyển 1 cuối cùng đã dẫn đến những nội dung trong quyển 2, “Học thuyết bản chất”. Đương nhiên những kết cấu ngầm định trong tư duy “bản chất” đã được phát triển hơn trong tư duy “tồn tại”. (Cốt lõi thì cặp tương phản “bản chất” và “hiện tượng” đem lại cho tư tưởng về một thực tại nền tảng nào đó - cái biểu lộ chính nó thông qua một hiện tượng bề ngoài khác - một liên hệ không thể nắm bắt trong những cấu trúc “tồn tại” đơn giản hơn). Khi logic học Hegel mang tính bản thể luận, các giai đoạn khác nhau của nó được đề cập để có sự trùng khớp đại thể với các học thuyết đã gặp trong lịch sử siêu hình học. Vì thế, siêu hình học của Parmenides và Heraclitus chẳng hạn, là cùng hàng với các định thể tư tưởng “tồn tại” và “trở thành” điểm khởi đầu của “logic tồn tại”, trong khi “logic bản chất” đạt đến đỉnh điểm khi các khái niệm gắn kết với hình thức hiện đại của những lý luận siêu hình học chất thể, như ở quan niệm của Spinoza và Leibniz.

Quyển 3, “Học thuyết về khái niệm” tạo nên sự chuyển đổi từ “Logic khách quan” của quyển 1 và 2, sang “Logic chủ quan”, và thể hiện về mặt siêu hình học sự chuyển đổi sang những lý luận bản thể chủ quan hiện đại, như đã nhận thấy sau Kant. Ngay khi triết học Kant được xây dựng trên một khách quan tính sinh thành về mặt khái niệm, Logic khái niệm khởi

đầu bằng khái niệm về chính khái niệm! Trong khi ở hai quyển bàn về logic khách quan, sự vận động là giữa các khái niệm nhất định như “tồn tại”, “hư không”, “trở thành”, v.v., thì ở logic chủ quan, các quan hệ khái niệm được nắm bắt ở một phạm vi siêu trình độ, như việc khái niệm “khái niệm” được giải quyết trong chương 1 của phần 1, “Chủ quan tính”, lại băng qua, vào cả “phán đoán” trong chương 2, vì “phán đoán” là những cái toàn thể lớn hơn, mà trong đó chính các khái niệm có quan hệ với nhau. Khi phản nền luận và chinh thể luận của *Hiện tượng học* được gọi nhắc, sẽ không có gì ngạc nhiên khi khái niệm “phán đoán” băng vào trong khái niệm “suy luận (tam đoạn)”: đối với Hegel chỉ khi một khái niệm đạt được sự xác định của nó trong phạm vi của các phán đoán, mà trong đó nó được ứng dụng, thì các phán đoán cũng đạt được sự xác định của chúng trong mô thức rộng lớn của suy luận.

Với việc bàn về suy luận tam đoạn (tam đoạn luận), người đọc có thể nghĩ rằng cuối cùng Hegel cũng đi đến những vấn đề logic hình thức, nhưng sau khi bàn về các loại tam đoạn luận khác nhau theo sát cách giải quyết của Aristote, Hegel khẳng định rằng tam đoạn luận đã trở nên cụ thể và “chứa đầy nội dung”, có được sự hiện hữu cần thiết, và rồi phần 1 của quyển 3 bước vào phần 2, giải quyết “Khách quan tính”. Những người nhìn Hegel theo lối truyền thống sẽ xem đây là điều gì đó tương tự như một “lập luận bản thể”, trong đó hiện hữu của cái gì đó dường như nhất thiết phải có từ khái niệm của nó; và trong cách giải thích của Hegel, hiện hữu khách quan của Thượng đế nhất thiết phải có do bản chất tự ý thức của ngài. Nhưng ngay cả ở đây, những người theo cách nhìn phi truyền thống cũng có thể nêu lên sự gắn kết của chủ nghĩa phản đại diện nhận thức nghiêm ngặt của Hegel. Như những người “ngoại diện luận” hiện thời bàn về nội dung tinh thần, Hegel, có thể được lập luận rằng, đơn giản xem nội dung của các phán đoán và các tam đoạn luận như là hình thể của các sự vật trần thế. Trên thực tế, Hegel đã sử dụng khái niệm “tam đoạn luận” để nắm bắt cấu trúc của những tác động nhìn nhận này, trong liên hệ với *Hiện tượng*

học. Ở phần 3 của quyển thứ ba, “Ý niệm”, ta có thể thấy Hegel cố gắng nắm lấy ý niệm về các thể khách quan lý tính, tức việc khái niệm hóa, việc phán đoán, và việc kết luận nội dung tồn tại con người, trong những hình thức nhìn nhận của cộng đồng, nơi thiết lập nên các điều kiện của những hoạt động như vậy.

Triết học Pháp quyền

Như *Khoa học Logic*, *Bách khoa toàn thư các Khoa học Triết học* cũng được chia thành ba phần: phần thứ nhất là một phiên bản tóm lược của *Logic* (được gọi là “Tiểu logic”); phần thứ hai, *Triết học Tự nhiên*; và phần thứ ba, *Triết học Tinh thần*. Giống như hình mẫu tam thức trong *Triết học Tinh thần*, kết quả dẫn đến là những triết lý về tinh thần *chủ quan*, tinh thần *khách quan*, và tinh thần *tuyệt đối*. Thành phần đầu tiên tạo nên triết học về tư duy; thành phần cuối cùng đưa đến triết học về nghệ thuật, về tôn giáo, và về chính triết học. Triết học về tinh thần khách quan liên quan đến những hình mẫu khách quan về các tác động xã hội lẫn nhau và các thể chế văn hóa, mà trong đó “tinh thần” được khách quan hóa. Cuốn sách có nhan đề *Những thành tố của Triết học Pháp quyền* đã được Hegel xuất bản như sách giáo khoa cho các bài giảng của ông tại Berlin, về bản chất nó tương xứng như một phiên bản phát triển hơn nữa phần “Tinh thần Khách quan” trong *Triết học Tinh thần*.

Triết học Pháp quyền, như cách gọi phổ biến của nó, có thể được xem như là triết học chính trị, là phần đứng độc lập với hệ thống của Hegel, mà Hegel rõ ràng đã có ý định làm cho nó được đọc đến như là một phần đối lại với phong nền phát triển của các định thể khái niệm trong *Logic*. Bản văn khởi đầu từ ngay quan niệm về chủ thể đơn nhất, có ý chí (được hiểu từ chính ngôi thứ nhất số ít của nó) như là cá thể mang “quyền trừu tượng”. Khi mà quan niệm về chủ thể cá nhân có ý chí với quyền căn bản của nó, trên thực tế là xuất phát điểm của nhiều quan niệm triết học chính trị hiện đại (như của Locke chẳng hạn), thì đối tượng mà Hegel khởi đầu ở đây

cũng không biểu lộ bất kỳ một danh nghĩa bản thể luận nào, rằng cá thể có ý chí tự giác và mang quyền là *hạt nhân* cơ bản, mà từ đây mọi xã hội xem như được xây dựng nên - một tư tưởng tâm điểm của các học thuyết “khế ước xã hội” dạng chuẩn. Đúng ra, đây chỉ là xuất phát điểm “trực tiếp” nhất trong trình bày của Hegel và tương xứng với những xuất phát tương tự trong *Logic*. Chính như các phạm trù của *Logic* phát triển trong cách thức được đề cập để chứng minh cái được hình thành trong nhận thức lúc bắt đầu, thì trên thực tế cũng đơn giản chỉ làm nên xác định do tồn tại của nó như thành phần của một cấu trúc hay tiến trình nào đó rộng lớn hơn; ở đây cá thể được đề cập để cho thấy rằng bất kỳ một chủ thể có ý chí và mang quyền đơn giản nào cũng chỉ nhận được sự xác định của nó từ một nơi mà nó nhận ra cho chính nó trong một cấu trúc hay tiến trình xã hội rộng lớn. Vì thế, ngay cả một trao đổi theo giao ước (tương tác xã hội nhỏ nhất đối với các lý thuyết gia khế ước) sẽ không được xem đơn giản như là kết quả xảy ra nhờ vào sự tồn tại của tương tác, nơi mà những trao đổi cá nhân diễn ra (nền kinh tế), mà sẽ được xem xét về mặt chính thể như một hình thức văn hóa của đời sống xã hội, là cái mà trong đó những ham muốn thực tại của các cá nhân cũng như sức mạnh lí trí của họ được xác định.

Ở đây cũng vậy, quan niệm về *sự nhìn nhận* đóng vai trò quyết định trong quan niệm chung của Hegel về quan hệ giữa các chủ thể với nhau, và với xã hội, như một tổng thể hiển nhiên trong cách giải quyết của ông về quyền sở hữu và giao ước trao đổi. Một trao đổi có giao ước giữa hai cá nhân chung quy tự nó chính là sự nhìn nhận người này đối với người kia ở tư cách chủ sở hữu của một *giá trị* không thể chuyển nhượng, gắn với *vật sở hữu* (có thể chuyển nhượng) của họ. (Nhưng trái lại, quyền chủ sở hữu đó sẽ bị từ chối nhìn nhận trong trường hợp lừa lọc hay trộm cướp mà có). Vì thế, cái tạo nên sự khác biệt quyền sở hữu với sở hữu giản đơn, là đặt trên cơ sở trên quan hệ nhìn nhận lẫn nhau giữa hai chủ thể có ý chí. Và lại, đối với Hegel, quan hệ này là dành cho các chủ thể cá nhân, nhằm chia xẻ “ý chí chung” - một tư tưởng có quan hệ mật thiết, quan trọng đối với sự

khác biệt trong quan niệm của Hegel về nhà nước, so với quan niệm về điều này ở Rousseau. Một định chế tương tác như vậy của ý chí chung cũng có nghĩa là, đối với Hegel, một bản định ý chí sẽ có được vì không phải không đếm xỉa đến sự dị biệt cùng tồn tại giữa các ý chí cụ thể của những chủ thể có liên quan: khi tham gia giao ước, cả hai cá nhân có cùng "ý chí" trao đổi, nhưng đồng thời, ở một mức độ cụ thể hơn, họ thực hiện điều này với những mục đích khác nhau. Mỗi người muốn cái gì đó khác với sự trao đổi

Từ cá nhân luận trừu tượng với "Quyền trừu tượng", Hegel bước sang sự xác định xã hội của "*Sittlichkeit*", hay "Đời sống đạo đức", thông qua việc xem xét trước tiên về "sai phạm" và sự trừng phạt đối với nó, rồi sau đến "đạo lý".

Trong phân tích của ông về *Sittlichkeit*, tính xã hội trong một "xã hội công dân" trên cơ sở thị trường được nhận thức tương phản với một hình thức trực tiếp hơn, có ở định chế gia đình - một hình thức xã hội được trung chuyển từ sự nhìn nhận liên chủ thể bán tự nhiên, có gốc rễ trong tình thương, tình cảm: yêu thương. Trong gia đình, cụ thể tính của mỗi cá nhân có khuynh hướng bị hấp thụ vào trong đơn vị xã hội này, đem lại cho biểu hiện này *Sittlichkeit* một tính phiến diện, cái nghịch đảo với điều nhận thấy trong quan hệ thị trường, nơi mà những người tham gia nắm bắt chính họ trước tiên như những cá nhân tách biệt, tham gia vào các liên hệ vốn là bên ngoài đối với họ.

Hai khía cạnh này đối lập nhau nhưng là hai nguyên tắc gắn kết vào nhau của một hiện hữu xã hội, đem lại một kết cấu cơ bản trong khuôn khổ các bộ phận cấu thành nên nhà nước hiện đại, được nối kết và xem xét. Khi cả hai khía cạnh này đóng góp vào việc tạo nên những đặc điểm của những chủ thể có liên quan, một phần vấn đề đối với nhà nước lý tính sẽ là bảo đảm rằng một trong hai nguyên tắc này là trung gian đồng thời của nguyên tắc kia. Vì thế, cá nhân, người sẽ giáp mặt với từng cá nhân khác trong quan hệ "ngoại tại" của đời sống thị trường; và cũng là người mà chủ quan tính của mình được định hình bằng các quan hệ thuộc về gia đình, nơi mà họ là

đối tượng của những ảnh hưởng ngược lại. Hơn nữa, ngay cả trong toàn bộ cơ chế sản xuất và trao đổi của xã hội công dân, các cá nhân sẽ thuộc về những đẳng cấp nhất định (đẳng cấp nông nghiệp, đẳng cấp kỹ thương, và “đẳng cấp phổ quát”: công chức), mà những hình thức xã hội nội tại của họ sẽ chỉ ra những đặc tính kiểu gia đình.

Dù những chi tiết thực của “bản vẽ” Hegel về cấu trúc phạm trù của *Logic* trên *Triết học Pháp quyền* không hề rõ ràng, thì động cơ thúc đẩy chung lại minh định hơn. Nếu chúng ta xem những “tam đoạn thức” khác nhau trong *Logic chủ quan* của Hegel là nỗ lực để vẽ nên kết cấu khung của những biểu hiện khác nhau trong sự nhìn nhận cần thiết giữa các chủ thể, nhằm duy trì những khía cạnh khác nhau của việc thực hiện chức năng nhận thức và tự ý thức, ta có thể thấy lược đồ có tính logic của ông về nhà nước “lý tính” hiện đại là một cách thể hiện của những loại định chế này, những cái mà nhà nước phải đem lại, như là để trả lời cho câu hỏi của Rousseau về hình thức liên kết cần thiết cho định hình và thể hiện “ý chí chung”.

Cụ thể, đối với Hegel, nó là sự đại diện đẳng cấp trong cơ quan lập pháp, nơi thực hiện công việc quy định pháp luật. Khi mà các đẳng cấp của xã hội công dân quy tụ các thành viên của họ theo những lợi ích chung, thì các đại biểu được bầu chọn từ các đẳng cấp vào cơ quan lập pháp càng tạo nên tiếng nói hiệu lực của những lợi ích này, trong một tiến trình lập pháp được cân nhắc kỹ càng. Ta có thể thấy kết quả của tiến trình này được xem xét để thể hiện lợi ích chung như thế nào. Nhưng “chủ nghĩa cộng hòa” của Hegel ở đây đã bị “cắt ngắn” bởi sự viện dẫn của ông về nguyên tắc gia đình: cơ quan đại diện như vậy có thể chỉ đem lại *nội dung* lập pháp cho một *nhà vua lập hiến*, người phải thêm vào đó hình thức của một sắc chỉ hoàng gia - một cái “Tôi tò ý chí...” mang tính cá nhân. Cho rằng đối với Hegel, nhà vua chỉ đóng vai trò “biểu tượng” là bỏ sót sắc thái duy tâm căn bản cho triết học chính trị của ông. Sự biểu hiện ý chí chung trong luật pháp không thể được xem như là kết quả của một tiến trình bản cơ học nào đó: nó phải được “tò ý chí”. Nếu luật pháp là thể hiện ý chí chung, công dân phải thừa

nhận nó như là sự thể hiện ý chí của họ, và điều này có nghĩa là thừa nhận nó như là việc tỏ ý chí. Sự tuyên bố của nhà vua “tôi tỏ ý chí” vì thế là cần thiết để khép lại vòng tròn nhìn nhận này, khiến e rằng luật pháp trông như một kết quả thỏa hiệp từ những xung đột về quyền lợi, và vì thế là sự “tỏ ý chí” không từ bất kỳ ai.

Có lẽ một trong những phần có sức ảnh hưởng nhất trong *Triết học Pháp quyền* là liên quan đến các phân tích của Hegel về những mâu thuẫn của nền kinh tế tự do tư bản chủ nghĩa. Một mặt, Hegel đồng ý với Adam Smith rằng sự liên kết các hoạt động sản xuất đã được tạo nên thị trường hiện đại, có nghĩa là “tính vị kỷ chủ quan” lại trở thành “sự đóng góp cho việc thỏa mãn các nhu cầu của người khác”. Nhưng điều này không có nghĩa là Hegel chấp nhận tư tưởng của Smith về sự “thịnh vượng chung” được thực hiện bằng sự *khuyết tẩn* (hay “nhỏ giọt”) của cái dư trữ của xã hội. Từ kiểu ý thức phát sinh ra trong xã hội công dân, nơi mà cá nhân được nắm bắt như những “vật mang quyền”, trừu tượng hóa từ những quan hệ cụ thể nhất định mà họ thuộc về, chủ nghĩa lạc quan Smith dường như được chứng minh. Nhưng điều này chỉ đơn giản chứng thực một khía cạnh của kiểu tư tưởng trừu tượng này, và cái cần thiết đối với nó là được trung chuyển bởi một ý thức đặt cơ sở trong quan hệ gia đình, mà trong đó các cá nhân được nắm bắt ở phương cách mà họ thuộc về một thành phần xã hội. Thực tế hoạt động tự do của thị trường *tạo ra* một tầng lớp bị cầm giữ trong vòng xoáy bần cùng. Xuất phát từ phân tích này, Marx sau đó đã sử dụng nó như một bằng chứng của sự cần thiết phải thủ tiêu quyền tư hữu - tức chính tâm điểm “xã hội công dân” của Hegel, và xã hội hóa đối với công cụ sản xuất. Nhưng với Hegel, ông không vạch ra một ý tưởng như vậy. Hơn nữa, nền kinh tế đã được nhà nước điều tiết bằng bộ khung thể chế trung tâm, và những tác động xã hội của nó đã được bù đắp từ sự can thiệp về mặt phúc lợi.





LỜI TỰA

Cuối thế kỷ XIX, Hegel là gương mặt quan trọng trong nền triết học khu vực Anh ngữ. Nhưng cuộc cách mạng phân tích, từ khởi đầu xuyên phá logic học đầu thế kỷ XX, để rồi lan rộng ra mọi phạm vi, đã “cắt” Hegel vào lịch sử. Tuy vậy, sự quan tâm đến Hegel vẫn luôn diễn ra, thường lan tỏa khỏi phạm vi của triết học, trong đó, các vấn đề xã hội, chính trị, hay lịch sử chiếm ưu thế. Vì vậy, Charles Taylor, trong chương cuối của tác phẩm xuất bản năm 1975, *Hegel*, công trình đóng vai trò quan trọng trong việc lan tỏa sự quan tâm như vậy, đặt câu hỏi là tại sao Hegel vẫn tiếp tục đáng nghiên cứu, bất chấp thực tế là hệ thống triết học của ông đã “hoàn toàn chết” và không còn là một “chọn lựa sống”. Không một ai, Taylor khẳng định, tin vào “luận điểm bản thể luận trung tâm” của Hegel; thế nhưng, hai mươi năm sau, Taylor phỏng chừng, cái chết của hệ thống tổng hợp này sẽ không còn hiển nhiên như thế.

Từ năm 1975, ngày càng nhiều các tác phẩm Anh ngữ đề cập đến Hegel, không đơn giản là một nguồn thấu suốt phong phú về bản chất đời sống xã hội, mà còn cung cấp sự chọn lựa thật sự cho việc xem xét triết học rộng rãi hơn. Nói về một Hegel “phục sinh” ở đây không phải là cường điệu, mà là sai hướng, vì việc đánh giá lại gần đây đối với triết học Hegel có rất ít quan tâm đến sự nhộn nhịp của những biến thể Hegel trước đây, nhưng lại có nhiều điều để làm với việc tái diễn dịch đối với cái mà triết học của ông đúng ra đã là.

Môi trường triết học chung của khu vực nói tiếng Anh cuối thế kỷ XX chắc chắn là quan trọng. Giống như những cuộc cách mạng khác, “cách mạng phân tích” trông khá khó khăn trong việc hồi xét. Trước hết, như cách mạng nói chung, khi trở thành một phần của quá khứ, nó nhất thiết mất đi nhiều về cách mạng của nó. Vì vậy, mức độ đã đạt tới, chẳng hạn, từ tác phẩm của Russell, được gắn kết và hàm ơn đối với những lý luận có cái nhìn đặc thù của những người thầy duy tâm, nay trở thành hiển nhiên. Và, như cũng thường có chung ở các cuộc cách mạng, đối với nhiều người, kết quả thật hiện diện đã không đạt tới sự trông mong trước đó. Vì thế, nhà phân tích nào rồi bỏ triết lý này, như Richard Rorty, có thể suy nghĩ thoáng hơn nếu không có sự xói mòn quá triệt để trong lập trường, về những khả năng của triết học phân tích và triết học nói chung.

Nhưng không đơn giản là “mặt tiêu cực” của triết học phân tích thời hậu cách mạng đã tạo nên môi trường cho việc đánh giá lại Hegel. Người ta có thể thấy nhiều phát triển trong triết học phân tích ở cuối thế kỷ XX đang dẫn đến những vấn đề liên quan tới các vị tiền bối duy tâm. Vì thế, các thảo luận về “chủ nghĩa duy tâm” và “phản duy tâm” đã tự nhiên dẫn về với Kant, trong khi những chú ý hậu Wittgenstein đến liên hệ giữa nhận thức, ngôn ngữ, và xu thế xã hội, thực tế lại hướng đến những vấn đề tương tự như trong tác phẩm của Hegel. Nói chung, những thay đổi như vậy trong cảnh quang triết học phân tích, đã cho phép ở mức độ nào đó nối lại quan hệ giao hảo, không chỉ với quá khứ duy tâm của nó, mà còn với triết học Châu Âu đại lục đương đại, nơi đã thụ hưởng tương đối nhiều hơn so với những vùng khác, sự liên tục với quá khứ Hegel.

Những diễn dịch mới về Hegel, mà tôi sẽ nói đến, bao phủ một vùng rộng và phức tạp trong các tiếp cận, nhưng có hướng đồng quy là bác bỏ loại đặc trưng sơ lược về hệ thống “bản thể luận logic” của Hegel, được Taylor đưa ra: “Thế giới được ấn định bởi Tinh thần, mà thực chất của nó là sự tất yếu lý tính” (Hegel, 538). Niềm tin như vừa được diễn đạt, không khó khăn gì được nhận biết như “siêu hình học” đã bị Kant phê phán, là kết quả

tiếp nhận các khái niệm lý thuyết vượt quá giới hạn sử dụng đúng đắn của nó. Bất kỳ diễn dịch nào về công trình của Hegel mà chối từ điều siêu hình học như thế, được mô tả chung là tiếp cận “phi siêu hình học” đến Hegel. Một cách dễ hiểu, những diễn dịch như vậy có khuynh hướng xem Hegel như một triết gia hiện diện ở khía cạnh triết học phê phán theo tinh thần Kant của chúng ta.

Điều này, rất rộng lớn, là bộ khung trong đó tôi phác thảo một tiếp cận đến triết học Hegel. Được hiểu như một triết gia “Copernicus” hậu Kant, Hegel là người mà, bằng việc sử dụng và chuyển đổi những tư tưởng thông diễn học, một mối dây hậu Kant khác trong nền văn hóa Đức, đã mở rộng cuộc cách mạng của Kant. Nhưng dù liên quan đến việc diễn dịch nhằm xây dựng lại các khía cạnh trung tâm của triết học Hegel, cuốn sách này căn bản không phải là tài liệu lịch sử.

Trên con đường từ lúc bắt đầu quan tâm đến Hegel, thời sinh viên, đến khi có những nỗ lực, trong việc truyền dạy và viết lách, nhằm kết nối và chuyển tải đến người khác những gì tôi nhận thấy trong các bản văn của Hegel, có một lúc tôi nhận ra rằng ta có thể thật sự liên quan đến triết học Hegel với tư cách một “lựa chọn sống”. Và vì thế, cuốn sách này là một giải thích về tiếp cận triết học chung đến cái thế giới mà tôi nhận diện trong các công trình của Hegel, đồng thời là nỗ lực nhằm trình bày thế giới đó theo cách mà các công trình này có thể được người khác xem xét, nhằm có một cảnh quang triết học chung đáng để khám phá và ngay cả khả năng lưu lại nghiên cứu.

Tôi gởi lời cảm ơn đến những người đã giúp đỡ và khuyến khích trong suốt chặng đường này. Khi còn là sinh viên, tôi đã được giới thiệu về cả Hegel duy tâm lẫn Hegel thông diễn, bởi György Márkus tại Đại học Tổng hợp Sydney. Ông đã có một nhập môn hết sức tuyệt vời, truyền cho tôi nhiệt tình cần thiết để luôn nỗ lực tìm hiểu thấu đáo các bản văn của Hegel. Trong những năm sau đó, George đã rất sẵn lòng thảo luận nghiêm túc và

chia sẻ một cách tiếp cận mà rõ ràng đã phân rẽ từ chính ông. Tôi cũng thu thập được nhiều từ đối thoại với nhiều người khác ở vùng Sydney, nhưng đặc biệt, những cuộc nói chuyện với Ross Poole và Lizabeth During đã giúp tôi nhận ra con đường quanh Hegel. Gần đây hơn, Rick Benitez và Stephen Buckle đã đem lại những thấu thị vô giá vào con đường triết học, cả cổ đại và hiện đại, mà trong đó Hegel có cuộc hành trình. Amir Ahmadi đã có sự giúp đỡ to lớn trong việc chuẩn bị bản thảo, và Peter Cook thì giúp hoàn thành bảng chỉ mục*.

Trong chuyến thăm ngắn đến Hoa Kỳ năm 1992-1993, tôi có những thảo luận hữu ích về Hegel với Frederick Neuhouser và Kenneth Westphal ở Boston, và một lần tham dự hội nghị nửa năm của Hội Nghiên cứu Hegel của Hoa Kỳ (Hegel Society of America) đã cho tôi cơ hội học hỏi từ nhiều chuyên gia Hegel tinh thông nhất mà tôi từng gặp gỡ ở cùng một nơi. Cũng ở Boston, Peter McCormick đã dành cho những lời khuyên và ủng hộ hữu ích. Cuốn sách này sử dụng tài liệu đã nhận Giải thưởng Nghiên cứu của Đại học Tổng hợp Sydney năm 1992. Lawrence Stepelevich, biên tập của tạp chí *Owl of Minerva: The Journal of the Hegel Society of America*, đã vui lòng cho phép sử dụng nội dung của hai bài đã đăng trước đây, ở kỳ 22 (Xuân 1991) và kỳ 26 (Thu 1994).

Tôi cũng xin gởi lời cảm ơn đến các nhân viên của Cornell University Press, đặc biệt là người biên tập cho tôi, Roger Haydon, và biên tập viên bản thảo, Teresa Jesionowski. Sự chuyên nghiệp, nhiệt tình, ủng hộ, và thái độ vui vẻ của họ xứng đáng được đánh giá cao. Hai độc giả ẩn danh của nhà xuất bản đã giúp đỡ nhiều trong việc chỉ ra các lỗi, những chỗ tối nghĩa, những chỗ có thể hiểu sai, và những ý kiến mạo hiểm trong bản thảo nguyên thủy. Tôi may mắn nhận được những phản hồi có thể cho thấy là đáng giá như thế nào khi tư duy thực chất là sự tác động liên chủ thể.

■ * Không đưa vào bản dịch này.

Làm công việc triết học, tự nó đã là một sự mạo hiểm khác thường. Bất kỳ ai đọc Hegel cũng sẽ học được sự nguy hiểm nhất thiết của một cái bẫy, nhưng là khía cạnh hạn chế của tư duy, mà chúng ta cho là *der Verstand* - sự nhận thức trừu tượng. Nếu tôi bắt đầu tổng hợp điều có thể là thật sự bị đe dọa trong cái bẫy này, đó là từ những ảnh hưởng lớn lao của Vicki Varvaressos. Từ tấm gương gắn kết của bà với thế giới này, tôi nghĩ rằng mình đã nhận được một gợi ý về sự phong phú nơi các khía cạnh của nó, những cái mà vẫn còn ngoài tầm mắt, vượt quá tầm hiểu biết của tôi.

Paul Redding
Sydney, Australia

❑ VIẾT TẮT TÊN TÁC PHẨM

Các viết tắt được đưa ra dưới đây sử dụng cho các tác phẩm của Hegel. Khi trích dẫn, tôi đưa số trang hay đoạn vào bản dịch Anh ngữ, theo sau bằng số kỳ và số trang của bộ Đức ngữ *Werke in zwanzig Bänden* (Tác phẩm, 20 tập). Nơi nào mà bản tiếng Anh và tiếng Đức có chung số đoạn, tôi chỉ ghi chú số đoạn. thỉnh thoảng tôi chỉnh lý bản dịch Anh ngữ để thống nhất hoặc làm cho rõ ràng hơn khi tập trung vào khía cạnh ý nghĩa của bản văn, tương xứng với điểm đang được chỉ ra. Trong trường hợp vừa nói tôi sẽ có ghi chú từ hay cụm từ tiếng Đức liên quan.

- CJI** "The Critical Journal of Philosophy: Introduction: On The Essence of Philosophical Criticism Generally, and its Relationship to the Present State of Philosophy in Particular" in *Between Kant and Hegel* ("Tập chí phê bình triết học: Giới thiệu: Về bản chất của phê phán triết học nói chung, và quan hệ của nó với tình trạng hiện tại của triết học nói riêng", trong cuốn "Giữa Kant và Hegel"). Edited by George di Giovanni and H. S. Harris. Albany: State University of New York Press, 1985.
- D** *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* (Sự khác nhau giữa hệ thống triết học Fichte và hệ thống triết học Schelling). Translated by H. S. Harris and Walter Cerf. Albany: State University of New York Press, 1977.
- EL** *The Encyclopedia Logic: Part 1 of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences* (Bách khoa thư logic: Phần 1 của Bách khoa Toàn thư các Khoa học Triết học). Translated by T. F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris. Indianapolis: Hackett, 1991.
- EPM** *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences* (Triết học về tinh thần của Hegel: Tồn

- tại, Phần ba của Bách khoa Toàn thư các Khoa học Triết học). Translated by William Wallace. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- EPN** *Philosophy of Nature, (Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences)* [Triết học về tự nhiên (Phần ba của Bách khoa Toàn thư các Khoa học Triết học)]. Translated by Michael John Perry. 3 vols. London: George Allen and Unwin, 1970.
- ETW** *Early Theological Writings* (Các bài viết thần học giai đoạn đầu). Translated by T. M. Knox. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- PR** *Elements of the Philosophy of Right* (Các thành tố của triết học pháp quyền). Edited by Allen W. Wood. Translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- PS** *Hegel's Phenomenology of Spirit* (Hiện tượng học tinh thần của Hegel). Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- RSP** "Relation of Skepticism to Philosophy, Exposition of its Different Modifications and comparison to the Latest Form with the Ancient One". In *Between Kant and Hegel* ("Quan hệ của chủ nghĩa hoài nghi đối với triết học, giải thích những biến thể khác nhau và so sánh hình thức mới nhất của nó với chủ nghĩa hoài nghi cổ đại", trong "Giữa Kant và Hegel"). Translated by H. S. Harris. Edited by George di Giovanni and H. S. Harris. Albany: State University of New York Press, 1985.
- SEL** *System of Ethical Life. In Hegel's System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit.* (Hệ thống đời sống đạo đức, trong "Hệ thống đạo đức của Hegel và triết học đệ nhất về tinh thần"). Edited and translated by H. S. Harris and T. M. Knox. Albany: State University of New York Press, 1979.
- SL** *Hegel's Science of Logic* (Khoa học logic của Hegel). Translated by A. V. Miller. London: Allen and Unwin, 1969.

- SS** *System der Sittlichkeit*. In *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Hệ thống đời sống đạo đức, trong "Các bài viết về chính trị và triết học pháp lý"). Edited by G. Lasson. Hamburg: F. Meiner Verlag, 1967.
- W** *Werke in zwanzig Bänden* (Tác phẩm, 20 tập). Edited by Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969.

□

Đã nhập

HEGEL, THÔNG DIỄN HỌC, VÀ CUỘC CÁCH MẠNG COPERNICUS TRONG TRIẾT HỌC

Luận điểm cơ bản phát triển trong cuốn sách này là một điều đơn giản. Góp thêm vào những đánh giá “xét lại” hiện đang diễn ra đối với triết học Hegel, tôi sẽ trình bày thành tựu triết học của ông trong việc tiếp tục cuộc cách mạng hiện đại hóa triết học dở dang mà Kant đã khởi xướng. Kant là người khởi đầu cuộc “cách mạng Copernicus” nhằm chuyển đổi triết học cổ điển sang hiện đại. Ông đã gặp trở ngại lớn khi thiếu sự xem xét đối với các chủ thể hướng đích khách quan. Hegel vượt qua chướng ngại này và phát triển công trình chuyển đổi đó, vì ông có thể vay mượn lối suy nghĩ như vậy về chủ thể: thông diễn học. Kết hợp tư tưởng thông diễn học với triết học Copernicus của Kant - chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm, ông đã có thể mở rộng công trình hậu siêu hình học của Kant, một triết học có quan hệ với siêu hình học giáo điều trước đó, tương tự như thiên văn học hiện đại của Copernicus quan hệ với quan niệm địa tâm cổ đại ¹.

¹ Thuật từ “siêu hình học” ở đây là ít nhiều vắn tắt so với kiểu siêu hình học mà Kant đã phê phán là giáo điều. Đó là thực chất cách mà Hegel sử dụng từ này khi bàn đến “vị trí đệ nhất của tư tưởng đối với khách quan tính” khi bắt đầu *Bách khoa thư Logic* (EL, §§26-36). Có thể cách chứng minh tương tự khi nói về siêu hình học của chính Hegel, bằng quan niệm cho rằng ông đã giải phóng siêu hình học có tính “thực thể luận” và giáo điều trước đó. Ở đây tôi theo quan điểm của Klaus Hartman nói về “bản thể học” của Hegel, thay vì “siêu hình học”. Có thể xem: Klaus Hartman, “On Taking the Transcendental Turn,” *Review of Metaphysics* 20 (1966): 223-49, và “Hegel: A Non-Metaphysical View,” in *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ed. A. MacIntyre (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976). Như ta sẽ thấy, bản thể học của Hegel gắn kết nhiều với lĩnh vực thông diễn học, hay là những liên quan ngữ nghĩa học logic, hơn là với những vấn đề siêu hình học truyền thống.

Luận điểm đơn giản này chắc sẽ đụng chạm đến một số độc giả có khuynh hướng giản đơn. Nhằm khôi phục đóng góp của Hegel, luận điểm của tôi hẳn sẽ nhận được phán xét ngay lúc bắt đầu, vì nó cố gắng sáp nhập hai cách tiếp cận đối lập hiện có: cách thứ nhất, Hegel như người đem triết học cổ đại vào thời hiện đại; và cách còn lại, ông được xem như một triết gia thông diễn *avant la lettre* (trước khi có từ này).

Đứng độc lập, cách tiếp cận thứ nhất mang lại nhiều phiền toái. Dù cách nhìn này cho thấy Hegel đã thật sự đạt đến một triết học hiện đại và khoa học - *wissenschaftlich*, thì thực chất, như nhận định của chính Hegel trong tác phẩm của ông, bất kỳ thuận lợi nào xuất phát từ đây chắc hẳn sẽ tràn ngập những bất lợi tương xứng - sự bất khả tín hoàn toàn của nó. Ngay cả việc thừa nhận tính thông thái của tư tưởng về loại "tri thức tuyệt đối" nào đó mà Hegel đạt đến ở đầu thế kỷ XIX, thì sự thừa nhận đó cũng đã không được thực hiện nghiêm túc. Nhưng rồi nếu những điều này được cho là phiên diện, thì bằng cách nào mà cách tiếp cận thứ hai có thể phù hợp với quan điểm cho rằng tác phẩm của Hegel là "phi siêu hình học", theo cách thức mà triết học thông diễn thế kỷ XX sẽ thể hiện? Có phải là trong trường hợp này, bất chấp những khác biệt trường phái, triết học thông diễn về cơ bản là khuynh hướng *xói mòn* khát vọng của những thôi thúc triết học truyền thống? Người ta cho rằng Heidegger và Hans-Georg Gadamer, bằng việc nhấn mạnh rằng tư tưởng luôn được đặt nền trên những tâm nhận thức có sẵn về mặt lịch sử và được kết nối về mặt ngôn ngữ học, tức chính là lý luận luôn dựa trên hoặc thực hiện theo cái gì đó vốn cơ bản *không* phải là lý trí, và vì thế không được đánh giá hay thẩm định theo cách hiểu thông thường. Nếu ai đó cho rằng Hegel, theo cách nhìn này, tương chừng như "hậu hiện đại" hơn là hiện đại, thì hẳn là phù hợp hình ảnh Hegel như người đã có các thành quả mang tính hiện đại trước những gì mà các tác gia cổ điển đã gắng sức không thành công².

² Richard Rorty trong tác phẩm được biết đến rộng rãi của ông, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), đã vẽ một bức tranh thông diễn học hiện đại mà thực chất là theo cách "xói mòn" này. Xin chú ý vào chương 7 và 8.

Hai hình ảnh về Hegel cơ bản tương khắc nhau như thế nào là điều tôi sẽ cố gắng chỉ ra trong cuốn sách. Ý tưởng này có thể bị phán xét như một lầm lạc to lớn, nhưng tôi mong rằng sự phán xét như vậy sẽ xảy ra tại điểm kết thúc của cuốn sách, thay vì được thực hiện từ cơ sở của vài đoạn đầu tiên. Vì thế xin cho tôi nói thêm ít lời bảo vệ ý tưởng của luận điểm này trước khi bắt đầu viết nó ra.

Một lời đáp dễ dàng, phổ biến, và rất tương xứng đối với phê phán rằng hai cách nhìn này về Hegel không thể được điều hòa, có thể là như sau: thành tựu to lớn của tư duy lý tính là nó được ứng dụng chung (về mặt triết học) chứ không phải là ứng dụng cụ thể (về mặt khoa học) chủ yếu thể hiện chính ngay trong việc nhìn nhận rằng *không có một tri thức khoa học hoặc cận khoa học về "cái chung" hay về "sự vật chung"*, tức những sự vật được thể hiện như cái toàn thể. Thành tựu này cho phép *nhìn xuyên qua* những ảo tưởng vốn thúc đẩy khát vọng triết học đặt mình vào vị trí đệ nhất. Thành tựu chung nhất của triết học lại là sự tự hủy diệt.

Bước đi biện chứng như vậy, càng không thỏa mãn đối với triết học thì càng dễ tuyên bố, thật sự phản ánh điều gì đó như cái bóng của cách tiếp cận Hegel, nhưng không cùng chia sẻ tinh thần của nó. Nếu đặt triết học cổ điển trong tương quan của cuộc chiến với "phi lý tính" để ta bắt chước sự nguy biến lý trí, thì nước đi này nghe như sự đầu hàng của triết học. Điều nắm bắt được trong câu trả lời này, theo tôi, dường như là triết học quay ngoắt lại với chính nó và phản tư một cách phê phán, và do vậy, làm biến đổi những khát vọng và những tiền giả định ban đầu của nó. Điều này có nghĩa là triết học đang tự diễn dịch lại một cách cơ bản. Và vì thế, triết học Hegel kéo theo sự chuyển đổi những khái niệm cơ bản của triết học cổ điển, nó không thể được xem như sự tái thể hiện thành tựu to lớn cuối cùng nào đó của triết học, vượt lên những đối thủ cạnh tranh của nó. Nhưng bước đi "hậu hiện đại" này lại lưu giữ trong nó quá nhiều những tái diễn dịch từ quan điểm của các đối thủ nguyên sơ của triết học, và vì thế xem nền triết học ban đầu đó chính như một sụp đổ. Ngược lại, lời đáp của Hegel cho sự

thất bại của triết học truyền thống là diễn dịch lại công trình này và cuộc chiến mà nó đã tiến hành, từ quan điểm của triết học, hay lý trí tự thân, và những thành tựu thực tế của nó. Lĩnh hội sự kết hợp giữa những đồng nhất và khác biệt của các quan điểm là khả năng cần cho sự diễn dịch mới của triết học, xem như một minh họa cho cái mà triết học đã là, theo cách hiểu của tôi, là điều chủ yếu trong thành quả của Hegel.

Điều này có lẽ không thỏa mãn được nhiều cho câu trả lời biện chứng “dễ dàng” ở trên, nhưng được đưa ra với hy vọng rằng những gì nó đáp ứng đủ để ngăn ngừa việc đánh giá ngay từ đầu những ý kiến và lập luận cơ bản của cuốn sách này. Và đối với câu hỏi chung nhất là làm thế nào ta có thể hiểu bản chất của bước phát triển trong triết học Hegel, thì với chiến lược “vừa đủ”, tức trình bày vừa mức để giữ cho độc giả khỏi xua đuổi luận điểm này ngay lập tức, tôi sẽ phải thừa nhận việc đóng một vai trò chung hơn trong lý giải của mình. Dù có vẻ thích hợp để nhắm đi sâu vào vấn đề triết học được đề cập đến sau Hegel, nhưng tôi sẽ không đưa điều này đến sự mở rộng lớn lao nào. Đối với phần lớn quan niệm về việc hiện đại hóa triết học cổ điển, tốt nhất có lẽ là dừng lại ở mức đưa ra những ý kiến từng phần. Công việc chủ yếu của cuốn sách này nhằm cố gắng viết ra, ở một mức độ tầm thường hơn, luận điểm đơn giản của tôi về sự tiếp nối thành công của Hegel trước “khía cạnh Copernicus” đã được khởi phát từ triết học phê phán của Kant, và vai trò của tư tưởng thông diễn trong sự tiếp nối này. Nhưng để nêu lên, ngay cả theo cách thức tạm thời đối với vấn đề có thể nhận thức được bằng tư duy này, những gì vừa được phác thảo vẫn cần được nói thêm một ít nữa.

Kant và sự khởi đầu của chủ nghĩa Copernicus triết học

Kant, với những lời lẽ không ngẫu nhiên, đề cập đến phương pháp triết học phê phán của mình như thành quả của cuộc cách mạng Copernicus

trong triết học³. Ông đã thực hiện vai trò tương tự như Copernicus thực hiện trong việc chuyển đổi bức tranh thế giới theo quan niệm thiên văn học cổ điển trở thành một bức tranh hoàn toàn mới - sự kiện đã mở ra kỷ nguyên xây dựng nền khoa học hiện đại. Nhưng Kant còn làm được hơn thế. Ông ám chỉ sự tương tự giữa cách thức mà vị trí của mặt trời và trái đất được đảo ngược lại trong chuyển đổi thiên văn học Copernicus, với cách thức mà vị trí của chủ thể nhận thức và khách thể được nhận thức được đảo ngược lại trong chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm của ông. Tuy vậy, như Bertrand Russell phàn nàn, hẳn có điều gì đó không tương xứng của phép ẩn dụ này. Kant lẽ ra nên “nói về cuộc ‘phản cách mạng’ đối với Ptolemy, vì Ptolemy đặt con người vào trung tâm, điều mà từ đó Copernicus đã phê phán ông”⁴. Những phê phán của Russell minh họa một diễn dịch rất đặc thù và đáng tranh luận về bản chất của “chủ nghĩa Copernicus”, cả về tính khoa học lẫn triết học, một lối giải thích chống lại quan niệm thích đáng hơn về tầm quan trọng mà chủ nghĩa Copernicus của Kant (và của Hegel) có thể đem lại.

Cáo buộc của Russell, trong thực tế, đã được tiên liệu trước và đã được đáp lời bởi sự đồng cảm hơn của A. C. Ewing. “Chính giống như Copernicus cho rằng sự chuyển động quanh trái đất mà con người gán cho mặt trời chỉ là hiện tượng gây ra do sự chuyển động của chính chúng ta”, Ewing nói, “mà Kant cho rằng không gian và thời gian mà con người quy vào thực tại chỉ là hiện tượng do chính chúng ta gây ra. Sự tương đương này vì thế là chính xác. Kant, như Copernicus, nói rằng cách nhìn này không mang nhiều quan niệm con người là trung tâm so với các tiền bối của ông, vì nó không còn, theo cách nhìn của họ, quy vào thực tại độc lập cái vốn thuộc về

³ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp Smith (New York: Macmillan, 1929), preface to the second edition, Bxv-xvii.

⁴ Bertrand Russell, *Human Knowledge* (New York: Simon and Schuster, 1948), 9.

con người”⁵. Từ sự bảo vệ của Ewing đối với Kant, tinh thần Copernicus *chân chính* mà Kant thể hiện đã được nói lên. Như Copernicus, Kant đã thoát khỏi quan niệm con người là trung tâm theo kiểu kinh nghiệm trực tiếp từ việc thừa nhận và suy ngẫm về nó. Thực tế thì khác biệt giữa Ewing và Russell phản ánh những ý kiến rất khác nhau trong vấn đề về một “chủ nghĩa Copernicus” thật sự của cuộc cách mạng khoa học hiện đại khi đó, và gắn với bất kỳ triết học nào định dạng trên nó. Do nhận thức về chủ nghĩa Copernicus của Ewing thích hợp hơn cho cách hiểu về Hegel được phát triển ở đây so với những nhận định của Russell, nói thêm một ít về quan niệm này là thích hợp cho cả khoa học và triết học.

Chủ nghĩa Copernicus khoa học: vấn đề điểm nhìn và việc tái mô tả kinh nghiệm

Trái với những quan niệm kinh nghiệm chủ nghĩa thô sơ trước đây về nguồn gốc của khoa học hiện đại như là kết quả từ sự thức tỉnh giản đơn của việc quan tâm đến một thế giới có thể quan sát được, các sử gia về đề tài khoa học gần đây đã đặt tầm quan trọng lớn hơn đối với việc giải thích lý luận cho vấn đề kinh nghiệm. Vật lý học hiện đại, trong cuộc đấu tranh với thiên văn học cổ điển Aristotle, được cho rằng đã nổi lên thay vì từ kinh nghiệm về thế giới, lại chính từ nhiều nguồn xung đột hiển nhiên với nó. Các khoa học hiện đại đang ló dạng khi đó đã phải dùng đến những khái niệm lý luận trừu tượng để đặt vấn đề đối với kinh nghiệm⁶. Kinh nghiệm được đem lại giản đơn từ những quan sát “cẩn thận” và “vô tư”, tự nó

⁵ A. C. Ewing, *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1938), 16. Cũng xem: H. E. Matthews, “Strawson on Transcendental Idealism”, *Philosophical Quarterly*, 19 (1969), 204-220.

⁶ Đặt được ở mức độ cổ điển trong xem xét này là Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (New York: Harper, 1958), Thomas Kuhn, *The Copernican Revolution* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1957) và *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), và Hans Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, trans. Robert M. Wallace (Cambridge, Mass.: M. I. T. Press, 1987).

không thể là cơ sở mà trên đó những công trình lớn của các khoa học có thể được xây dựng.

Một khía cạnh của cách đặt vấn đề này liên quan đến “bước đi Copernicus”. Theo bước đi này, nội dung thực nghiệm, xác thực, cụ thể, và có trước nào đó được giải thích như sự bộc lộ một điều hiển nhiên thay cho tình trạng thực tại của các sự việc. Giải pháp Copernicus ghi nhận tình trạng thực tại này bằng việc mặc nhận sự hiện hữu của những điều kiện *phi kinh nghiệm*, và rồi chỉ cho thấy chính những điều kiện này dự phần vào bản chất của kinh nghiệm. Đối với các nhà lý luận tiền Copernicus, kinh nghiệm được minh chứng bằng việc đi ngang qua mỗi ngày của mặt trời quanh trái đất. Nhưng kinh nghiệm này được Copernicus đặt thành câu hỏi: có thể không như vậy, mà là chính chúng ta - mặt trời là cái đứng yên trong khi chúng ta quan sát nó từ bề mặt của trái đất đang xoay, qua một ngày-đêm? Điều này không thể hiện được trước một người quan sát vốn không thể quan sát được sự di chuyển của chính mình, đến nỗi chỉ còn biết một điều là mặt trời băng ngang bầu trời theo chuyển đi mỗi ngày của nó? Theo thực nghiệm tư duy Copernicus, sự chuyển động thực của mặt trời nay trở nên hiển nhiên đơn giản, vì có sự đứng yên trước đó của người quan sát.

Bước đi Copernicus đặt vấn đề và làm thay đổi tính chất của kinh nghiệm trực tiếp, và tương đối hóa nó khi hướng chú ý đến tính đa dạng của những điều kiện có thể. Người quan sát “ngây thơ” nay được cho thấy là bị ấn định tại một nơi xác định nào đó trên thế giới, nơi *quy định* cách thức mà sự đứng yên của thế giới đã trở thành kinh nghiệm từ đó. Khi kinh nghiệm hóa thế giới từ một vị trí nhất định trong đó, người quan sát được hiểu như quan sát từ một “điểm nhìn”, “quan điểm”, hay là một “tầm nhìn, nhận thức chủ tính” nhất định, và điều được kinh nghiệm hóa từ điểm nhìn này giờ được diễn giải là có quan hệ với nó theo cách nào đó ⁷.

⁷ Ở đây kinh nghiệm mang tính tư duy chủ yếu sử dụng loại suy của nhận thức tri giác về chuyển động của một người quan sát trên chiếc thuyền đang chuyển động, một loại suy được sử dụng bởi cả Copernicus và Galileo.

Từ khi có các tác phẩm của Karl Popper, Thomas Kuhn và của những tác giả khác nữa, nhiều người đã tiếp nhận tư tưởng cho rằng kinh nghiệm chất phác, khi “nặng tính lý thuyết”, không bao giờ có thể cung cấp cho khoa học nền tảng chắc chắn và không thể xem xét lại 8. Nhưng những động lực của cái mà tôi vừa gọi tên là bước đi Copernicus này có lẽ đã được làm nổi bật ở những thuật ngữ tổng quát hơn trong các giải thích về vận động của tư duy *khách quan* được Thomas Nagel và Bernard Williams nêu lên ⁹. Trong giải thích của họ, những cách nhìn hay niềm tin khách quan đạt được thông qua sự phê phán đối với những cách nhìn và niềm tin “chủ quan” hơn. Nhưng ở đây chủ quan tính được hiểu một cách đặc thù, trong khuôn khổ quan điểm về tính đặc thù của bối cảnh mà theo đó niềm tin được tạo nên, một quan điểm được thể hiện từ ẩn dụ về những điều kiện mà một người “nhìn” thế giới - “nhận thức chủ tính” của một người. Theo đó, đối với Nagel, “một cách nhìn hay một hình thức của tư tưởng sẽ khách quan hơn cái khác nếu nó tin ít hơn vào những đặc trưng của vị trí và tính chất của cá nhân trong thế giới, hay vào tính cách của loại người đặc thù mà anh ta là” 10. Điều này có nghĩa “để đạt được quan niệm khách quan hơn về một khía cạnh nào đó của đời sống và thế giới, ta lùi lại từ cách nhìn ban đầu về nó, rồi tạo nên một quan niệm mới có cách nhìn đó và quan hệ của nó với thế giới với tư cách khách thể. Nói cách khác, ta tự đặt mình trong

⁸ Có thể xem: Karl Popper, *Conjectures and Refutations* (London: Routledge and Kegan Paul, 1969) để có một ví dụ kinh điển về cách tiếp cận phi nền tảng chủ nghĩa. Thật vậy, như trong trường hợp Thomas Kuhn, nghiên cứu lịch sử cuộc cách mạng thiên văn học Copernicus đã đem lại sự thôi thúc lớn lao cho việc thách thức những giải thích theo lối “kinh nghiệm chủ nghĩa” và “nền tảng chủ nghĩa” trong khoa học.

⁹ Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1986), và Bernard Williams, *Descartes: the Project of Pure Inquiry* (Harmondsworth: Penguin, 1978), *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana, 1985).

¹⁰ Nagel, *The View from Nowhere*, 5.

một thế giới được nhận thức. Rồi thì cách nhìn cũ được xem như một hiện tượng mang tính chủ quan hơn cách nhìn mới, và nó có thể sửa đổi hay cùng cố từ việc quy chiếu vào cái mới”¹¹.

Tiếp cận Copernicus đưa ra lời phê phán khác đối với quan niệm về “chủ quan” trước cái mà nó đem lại một cách phổ biến trong triết học hậu Descartes. Ta không nên xem xét niềm tin và quan niệm chủ quan, Williams nói, như “hoàn toàn không quan hệ với thực tại”: một quan niệm chủ quan không phải là ảo tưởng, nó đơn giản có đặc trưng là liên hệ đến một chủ thể hay một quan điểm¹². Khuynh hướng xem hiện tượng chủ quan không có quan hệ với thực tại có lẽ là kết quả của việc xét đến những khác biệt giữa chủ quan và khách quan ở tính tuyệt đối tự nó của cái sau, nhưng, như Nagel chỉ ra, sự khác biệt này thật sự là “vấn đề về mức độ”¹³.

Được hiểu trong cách này, chủ nghĩa Copernicus thể hiện thái độ phản kinh nghiệm chủ nghĩa và, khái quát hơn, phản nền tảng chủ nghĩa, đối với tri thức. Trong khi không rời khỏi địa hạt kinh nghiệm đặt nền, điều mà tri thức vốn đòi hỏi, nó không khẳng định là bất kỳ nội dung kinh nghiệm nào cũng sẽ cung cấp *nền tảng* chắc chắn và không thể xem xét lại cho tri thức. Nội dung mà chúng ta kinh nghiệm phần nào gắn với những điều kiện mà theo đó ta quan hệ với cái được kinh nghiệm. Ta có thể lý thuyết hóa những điều này bao nhiêu thì chính là chừng ấy ta lý thuyết hóa các *sự vật* mà ta kinh nghiệm. Và vì thế việc lý thuyết hóa kinh nghiệm có thể dẫn ta đến chỗ tái mô tả hay tái diễn dịch “nội dung” kinh nghiệm của chúng ta. Kinh nghiệm và lý luận thâm nhập vào nhau, khi mỗi cái có thể đem lại nguyên do cho việc xem xét lại cái kia thì cả hai đều không thể đóng vai trò nền tảng cuối cùng cho cái còn lại. Những thay đổi lý luận có thể dẫn ta đến chỗ xét

¹¹ Ibid., 4.

¹² Williams, *Descartes*, 241. Điều này dường như là cách Williams tách cách nhìn của mình khỏi chủ nghĩa hiện tượng, hay “chủ nghĩa tượng trưng”.

¹³ Nagel, *The View from Nowhere*, 5.

lại những kinh nghiệm của mình, chính cũng như việc những kinh nghiệm mới có thể dẫn ta đến những lý luận mới.

Triết học Copernicus chủ nghĩa và quỹ đạo hậu Kant

Cách tiếp cận Copernicus đối với bản chất tri thức khoa học, như đã được nhìn nhận, có sự nối tiếp vững chắc nơi triết học Kant. Các triết gia đã đưa bức tranh có phần giống với điều tôi đang nói đến - chẳng hạn, Charles Sanders Peirce, Wilfrid Sellars, Karl Popper, Jürgen Habermas, Hilary Putman, Bernard Williams - đều ở vào thế độc lập với chủ nghĩa kinh nghiệm giản đơn, bởi đối với họ, lĩnh hội kinh nghiệm là một việc có sự đóng góp của người nhận thức. Nhưng tất cả họ khi chia sẻ tiếp cận này lại *không* hiển nhiên trực tiếp như ở Kant. Vì vậy, những tư tưởng gia này thường nhấn mạnh khía cạnh *liên chủ thể* nhất thiết của khoa học: chúng ta là những tồn tại hữu hạn cùng với những kinh nghiệm có thể sửa đổi của mình, vì lẽ đó ta nên đối ứng với điều này bằng việc chống lại tính đặc thù của loại kinh nghiệm đó, và mở nó ra cho sự đúng đắn của người khác¹⁴. Nhưng trái với cách tiếp cận theo kiểu “kinh nghiệm sửa đổi được”, hay “phi nền tảng chủ nghĩa” này, chính Kant đã cho rằng các phán đoán “xác định” của khoa học đương đại thời ông đã cung cấp kiến thức *chắc chắn* về thế giới.

Dù vậy, khi nhìn vào các tác phẩm của Kant, ta vẫn có thể thấy những yếu tố của loại tiếp cận nhấn mạnh đến tính thông đạt và tính liên chủ thể. Kant, một cách điển hình, đã bỏ khuyết vào đó quan điểm khách quan tính của tri thức bằng việc chú trọng đến những khía cạnh này của *hình thức*

¹⁴ Chẳng hạn xem: C. S. Peirce, “The Fixation of Belief” in *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings vol 1*, ed. Nathan Houser and Christian Kloesel (Bloomington: Indiana University Press, 1992); Karl Popper, *Conjectures and Refutations*; Jürgen Habermas, “What is Universal Pragmatics?” in *Communication and the Evolution of Society*, trans. T. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979); và Bernard Williams, *Descartes*. Tâm điểm của cách nhìn này là nó đem lại vị trí cho việc kiểm soát và thao tác thực nghiệm đối với các điều kiện kinh nghiệm.

kinh nghiệm, cái mà, với tư cách phổ quát và tất yếu, nêu lên đặc tính kinh nghiệm của bản thân các khách thể, và bằng cách đó vượt qua tính đặc thù của nội dung trực giác thực vốn “bổ khuyết” kinh nghiệm của bất kỳ chủ thể mang tính kinh nghiệm đặc thù nào. Vì thế, thật sự đằng sau các chủ thể tâm lý là một cấu trúc giống loài phổ biến đến mọi tồn tại lý tính - cái “chủ thể tổng giác siêu nghiệm”¹⁵.

Nhưng có nơi Kant chú ý hơn đến cách tiếp cận khách quan, như điều được thấy trong quan điểm của Nagel và Williams, bằng việc phân tích nó như một thành tựu *liên chủ thể*. Ta nhận thấy một minh họa rõ ràng của cách tiếp cận này ở *Giới thiệu một siêu hình học tương lai* (Prolegomena to Any Future Metaphysics), trong đó Kant phân biệt cái mà ông gọi là những phán đoán tri giác (*Wahrnehmen*) và những phán đoán kinh nghiệm (*Erfahren*). Trong phán đoán tri giác, chủ thể quy cho khách thể những chất lượng vốn có liên quan đến “cái chủ quan”, có nghĩa là, một cách *cụ thể*, những điều kiện của việc lĩnh hội nó. Ví dụ của Kant là: “Căn phòng ấm, đường ngọt, và ngải tây đắng”¹⁶. Một người có thể nói chắc những điều này vì chúng được đặt trong một tri giác thực, nhưng không thể nói về chúng với dự tính rằng “bất kỳ ai khác cũng luôn thấy như vậy, như tôi thấy hiện giờ”. Vì thế, tính xác thực này là “chủ quan”.

Các phán đoán khách quan khoa học không giống như vậy. Đối với những phán đoán này, “cái mà kinh nghiệm truyền thụ cho tôi là theo những tình huống xác định, và nó phải luôn chi bảo tôi và mọi người như

¹⁵ Theo cách có mức độ tương tự nào đó, Thomas Nagel nói về “cái tôi khách quan” như là “một phần của quan điểm về một cá nhân bình thường”, và là người mà “tình khách quan của nó được phát triển đến mức độ khác biệt trước những người khác và tại những giai đoạn khác nhau của đời sống và văn minh” (Nagel, “*The View from Nowhere*”, 63). Không như Kant, Nagel không cho rằng bản chất vốn có này có thể được phát hiện tiên thiên (61).

¹⁶ Immanuel Kant, *Prolegomena to any Future Metaphysics*, trans. L. W. Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1950), §19. (Những trích dẫn từ tác phẩm này sẽ được chú thích là PFM).

vậy; tính xác thực của nó không bị giới hạn ở chủ thể, mà cũng không bị giới hạn ở tình trạng của nó tại một thời điểm nhất định... Vì lẽ đó, tôi mong muốn mình và mọi người sẽ luôn có những kết nối cần thiết và cùng tri giác dưới cùng những điều kiện" [PFM, §19]. Nhưng đối với Kant, tính khách quan này không thể bị quy thành thực tế là những phán đoán khoa học như vậy phản ánh một thế giới với tư cách hoàn toàn "tự nó", mà đúng ra "tính xác thực khách quan của phán đoán khoa học không biểu thị cái gì khác hơn là tính xác thực phổ quát tất yếu của nó" [PFM, §18].

Vì thế, có hai loại phán đoán. Một trong đó tôi "đơn thuần so sánh các tri giác và những kết nối chúng trong tình trạng ý thức của chính tôi"; và loại kia, tôi "kết nối chúng trong ý thức nói chung" [PFM, §20]. "Kết nối" này trong "ý thức nói chung" gọi lên sự kết nối thông đạt. Trong trường hợp phán đoán khách quan chung, phán đoán cụ thể của tôi có thể xem như được đặt vào cuộc đàm luận xã hội, trong đó nó có thể gia nhập vào các quan hệ logic cùng với các phán đoán của người khác, những chủ thể ở những vị trí khác nhau. Sự khác biệt giữa phán đoán xác thực khách quan và phán đoán xác thực chủ quan vì thế gọi ý rằng tôi có thể phát biểu nhân danh hai thẩm quyền khác nhau. Một mặt tôi có thể phát biểu nhân danh chính tôi (hay, có lẽ nhân danh những phán đoán ở vị trí tương tự khác), và mặt khác, nhân danh toàn thể cộng đồng những chủ thể hữu hạn nhưng cũng là những chủ thể lý tính.

Một đề xuất nữa về quan điểm liên chủ thể có thể thông đạt này được thấy trong các phần của *Phê phán lý tính thuần túy*, bất chấp bộ khung chung mang nhiều tính cá thể luận kiểu Descartes. Vì thế, trong phần "Học thuyết siêu nghiệm về phương pháp", khi về "Quan niệm, nhận thức, và lòng tin", Kant phân biệt cách thức giữ điều tin tưởng vào: "Tin xác thực" (*Überzeugung*), trong đó niềm tin được minh chứng bởi thực tế là "phán đoán được quy định vững chắc đối với mọi người, anh ta chỉ là sở hữu của lý luận"; là khác với "tin chủ quan" (*Überredung*) đơn thuần, tức tin vào cái được cho là xác thực, là cái "có được nền tảng của nó chỉ trong tính đặc biệt

của chủ thể". Trong tin chủ quan, phán đoán được chủ thể xem xét như một khách thể, bất kể thực tế là nó chỉ mang tính chắc chắn một cách "riêng tư" và chủ quan, làm nên nền tảng của nó duy nhất trong chủ thể cá nhân. Điều "cho là thật" (*Fürwahrhalten*) của một phán đoán như vậy, Kant nói, không thể "thông đạt" được vì không có một nền chung có thể cần đến để mang lại sự đồng thuận (*Einstimmung*) cần thiết từ những chủ thể khác. Sự đồng thuận có thể thông đạt như vậy định hình một tiêu chuẩn cho tính khách quan, hay chính xác hơn, cho sự loại trừ những thể hiện xác thực thuần túy chủ quan:

"Giả sử để từ nó ta quyết định việc giữ lấy điều gì đó của mình là chân lý hay không, là tin xác thực hay tin chủ quan giản đơn, vì thế có tính ngoại tại. Đó là tính xác thực trước mọi lý trí con người đối với khả năng thông đạt nó và khả năng nhận thấy nó...

"Vì thế, miễn là chủ thể xem phán đoán đơn giản như một hiện tượng tư duy của anh ta, niềm tin chủ quan không thể được phân biệt một cách chủ quan khỏi niềm tin xác thực. Dù vậy, thực nghiệm - cái nhờ đó ta kiểm tra quan niệm của người khác rằng có hay không những nền tảng như vậy của phán đoán vốn xác thực đối với ta, có hay không cùng một ảnh hưởng lên lý trí của người khác như trên chính ta - là một công cụ, dù chỉ là công cụ chủ quan, không thật sự tạo ra sự tin xác thực, nhưng nhận ra tính vững chắc riêng tư đơn thuần trong phán đoán, có nghĩa là mọi thứ nằm ở cái tin thuyết phục giản đơn" ¹⁷.

Ở đây sự bảo đảm xác thực liên chủ thể đối với phán đoán được đưa ra rõ ràng như một chọn lựa "chủ quan" cho sự xác định tính khách quan đối với công cụ "khách quan" điển hình hơn, cho sự xác định của việc xác định nó trong giới hạn của sự tất yếu và phổ quát của những trực giác và khái niệm đã tổng hợp trong phán đoán. Nhưng nó là trong Phê phán thứ

¹⁷ Kant, *The Critique of Pure Reason*, A821 / B849.

ba, *Phê phán phán đoán*, ở việc bàn đến một loại phán đoán nữa - phán đoán “suy ngẫm” thích hợp cho *mỹ học*, mà vai trò của liên chủ thể tính giữ vai trò chủ đạo¹⁸.

Các phán đoán suy ngẫm là sự kết hợp của trực giác và khái niệm có liên quan, không thể được đặt nền, như có thể đối với những phán đoán khoa học “xác định”, trong bất kỳ nguyên lý khách quan cụ thể nào. Tôi không bao giờ có thể chứng minh phán đoán của tôi rằng phong cảnh *này* là đẹp bằng cách chú ý đến quy luật chung mà đối với nó phong cảnh phải tuân theo nếu muốn được xem là đẹp. Tuy nhiên, một *kiểu* khách quan tính vẫn có ở đây, tách biệt những phán đoán thẩm mỹ chân thật về cái đẹp khỏi điều tưởng rằng mọi thứ có thể tán đồng một cách đơn giản. Ở đây, Kant quy thị hiếu thẩm mỹ vào một loại “ý thức chung”, một *sensus communis* - một ý thức tương tự “ý thức về sự thật, ý thức về chuẩn mực, về công bằng, v.v...” [CJ, §40]. Ý thức chung là *nền* của tính thông đạt lý tính của các phán đoán thẩm mỹ: nó là “năng lực phán đoán nằm trong sự suy ngẫm thực hiện giải thích (tiên thiên), trong tư tưởng của chúng ta, về cách thức của người khác trình bày một điều gì, để, như nó là vậy, so sánh phán đoán của chính mình với lý trí con người nói chung, và vì thế thoát khỏi ảo tưởng phát sinh từ sự dễ dãi sai lầm của những điều kiện tư riêng và chủ quan trước những cái khách quan, một ảo tưởng tác động tổn hại lên phán đoán” [CJ, §40]¹⁹.

¹⁸ Kant, Immanuel, *Critique of Judgment*, trans. Werner S. Pluhar (Indianapolis: Hackett, 1987). Những trích dẫn từ tác phẩm này sẽ được chú thích là CJ.

* Khái niệm này trước nay thường được diễn đạt là “cảm giác chung”. Thật ra, theo đúng nghĩa, nó là loại ý thức chung thông thường, ý thức hàng ngày, lẽ phải thông thường, ý nghĩa chung của nhận thức thông thường hàng ngày. Ở đây sử dụng khái niệm “ý thức chung” hay những từ tương đương, với ý nghĩa như vậy.

¹⁹ Như Rudolf Makkreel gần đây đã nhấn mạnh, Kant cũng quy vai trò nhận thức luận chung hơn vào *sensus communis*, nó là cơ sở của tính thông đạt phổ quát đối với mọi phán đoán. Makkreel lập luận rằng ý niệm về *sensus communis* trả lời cho những vấn đề ngầm ẩn trong *Critique of Pure Reason* và thực chất đi đến chỗ đóng vai trò một điều kiện siêu nghiệm của nhận thức luận phê phán của Kant. Rudolf A Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1990), chap. 8.

Kant liệt kê ba quy tắc để làm sáng tỏ những nguyên tắc của ý thức chung: “1. suy nghĩ cho chính mình, 2. suy nghĩ từ lập trường của người khác, và 3. luôn suy nghĩ một cách kiên định”. Quy tắc thứ hai liên quan đến việc mở rộng suy nghĩ, mà từ đó một người “đặt sang một bên những điều kiện chủ quan riêng tư của phán đoán bản thân - điều mà quá nhiều người bị chốt chặn, và suy nghĩ bằng chính phán đoán của anh ta từ lập trường phổ quát chung (cái mà anh ta có thể xác định chỉ bằng việc chuyển chính mình sang lập trường người khác)” [CJ, §40]. Tư tưởng về việc “chuyển chính mình sang lập trường người khác”, vào những năm 1790 đã nổi bật trong giới trí thức Đức với quan niệm của J. G. Herder về “*Einfühlung*” - “dự cảm”, hay “thấu cảm” - quan niệm được kế tục bởi thực tế thông diễn học sau đó và đã được đưa ra như một nguyên tắc nhận thức luận riêng biệt cho các “khoa học nhân văn”. Nhưng, như Rudolf Markreel lưu ý, bất kể khuynh hướng thiên về thông diễn học, chính Kant đã không tách biệt cái “tự nhiên” khỏi các khoa học về “con người”²⁰. Để phát triển quan niệm *sensus communis*, dường như Kant cần đến một khái niệm nào đó nhằm nhận ra lập trường của chủ thể khác, nhưng, như một người chủ trương thông diễn học sau này lập luận, tách khỏi quan điểm nhận thức luận khoa học tự nhiên, đó là một công việc hoàn toàn thần bí.

Triết học đường hướng Copernicus và thông diễn học

Có vẻ là triết học theo đường hướng Copernicus thời hậu Kant cần tiếp cận đến bản chất của chủ thể nhận thức mà Kant đã thiếu vắng - sự tiếp cận mà *thông diễn học* có thể đáp ứng. Với việc liên kết những vấn đề khoa học mang tính Copernicus và tính liên chủ thể, tôi cho rằng chiều hướng chung của tư tưởng đằng sau khẳng định này ít nhất phần nào đã thành tiêu điểm. Ý tưởng cơ bản là như thế này: để một người để mở đối với những khẳng định kinh nghiệm của người khác - được xem là kinh nghiệm hóa thế giới

²⁰ Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant*, 166.

từ một tổng thể những điều kiện phần nào khác biệt so với mình - người đó phải có khả năng linh hội người khác cả với tư cách chủ thể hướng đích mà đối với anh ta, thế giới được nhìn theo cách riêng (hay nói khác đi, tiếp nhận thế giới như cái có được từ quan điểm khác), và cũng *với tư cách* một "sự vật" đã biểu hiện ra, định vị trong thế giới, và chủ quan đối với những điều kiện của nó. Nhưng trong suy nghĩ của ông về sự chủ quan này, Kant có vẻ quá "Descartes" để có thể đối xử công bằng với quan niệm này về người khác.

Với Descartes, đương nhiên một người được phân chia thành hai thành phần, một là tinh thần và một là thể xác, cái trước thì giải thích cho cuộc sống có mục đích, cái sau là cho sự tồn tại trong thế giới. Khăng khăng giả thuyết về tuyến yên, Descartes gặp khó khăn lớn trong việc giải thích quan hệ giữa thể xác và tinh thần. Nhưng trong quan niệm Descartes, không phải là thể xác và tinh thần không quan trọng đối với nhau. Về mặt nhận thức, tồn tại và ảnh hưởng của thể xác rất quan trọng, nhưng nó đã được xem xét theo cách thức rất thiên về *tiêu cực*. Triết học đã phải đối mặt với việc giải phóng tinh thần khỏi những ảnh hưởng hiện thể mà nó phụ thuộc, một công việc vốn đã chuyển thành vấn đề về sự tiếp nhận nơi một người đối với những tư tưởng "rõ rệt và khác biệt".

Bằng việc làm cho tri thức con người thực chất phụ thuộc vào đóng góp của nội dung trực giác được tiếp nhận một cách thụ động; và trong việc loại trừ khả năng ứng dụng của một kinh nghiệm lý tưởng được giải phóng từ đó, bằng cách phê phán tư tưởng về "trực giác trí tuệ", Kant đã đi đến quan niệm mà trong đó thể xác và điều kiện tính của nó có tầm quan trọng nhận thức luận tích cực hơn. Tuy thế, dường như trong triết học Kant vẫn không có cách thức để một người có thể thực sự xem xét người khác *cả* như sự tồn tại thân xác trong thế giới cùng với phần còn lại của những khách thể của nó, và *cả* như việc đưa ra những khẳng định về thế giới đó với tư cách một chủ thể nhận thức. Với tư cách khách thể trong thế giới, người khác này có thể được hiểu trong bộ khung của các khoa học tự nhiên, tức là, như một

bộ máy đã xác định. Và, theo quan niệm về người khác theo kiểu tự nhiên chủ nghĩa như vậy, một nhận thức thông đạt - ở dạng tiềm ẩn, về chủ quan tính siêu nghiệm, có thể sẽ không bao giờ được phát triển.

“Hình ảnh khoa học” tự nhiên chủ nghĩa này về con người không đặc trưng hóa cách thức chúng ta nghĩ về nhau trong cuộc sống hàng ngày²¹. Ở đó, ta có quan hệ phi suy nghĩ với người khác khi bằng cách nào đó thể hiện thể xác và cả tinh thần, và bằng cách nào đó ta cho phép những khía cạnh này gắn bó với nhau theo cách thức nguyên sơ sẵn có. Nhưng “tâm lý học dân gian” ở đây dường như xung đột với cách nhìn khoa học về thế giới mà ta thừa hưởng từ thế kỷ XVII, dù có những mô tả công phu và những thay đổi cách mạng bên trong cách nhìn này.

Vì thế, không có gì ngạc nhiên là từ thế kỷ XVII đã phát triển những quan điểm đa dạng mong muốn duy trì quan niệm “nhân bản” hơn về cuộc sống hàng ngày, và kháng cự trước sự phê phán khoa học kiểu tự nhiên chủ nghĩa²². Tại Chương 1 và 2, tôi sẽ phác thảo vài khung nền tương phản với điều đã nổi lên của quan niệm về “chủ quan tính khách quan” - quan niệm thông diễn về chủ quan tính. Thông diễn học, bộ môn thuộc khoa học nhân văn xuất hiện trong một lĩnh vực đem lại sự thúc đẩy việc nhận thức đối tượng khác: phát triển từ sự thực hành tự suy nghiệm của việc *diễn dịch và bình giải bản văn Kinh thánh*, mà môi trường của nó chính là tính liên chủ thể thông đạt được trung gian bằng bản văn. Nhưng nó đã xuất hiện chỉ khi có sự phát triển của một khung nền thần học khác biệt với cái được tiền giả định từ quỹ đạo Descartes-Kant: truyền thống nội tại luận, hay phiếm thần

²¹ Để có một giải thích rõ ràng về đặc trưng của “ý tưởng khoa học” và phân biệt nó với quan niệm hàng ngày của chúng ta, xem: Wilfrid Sellars, “Philosophy and the Scientific Image of Man” in *Science, Perception and Reality* (New York: Humanities Press, 1963).

²² So sánh với cố gắng của Stephen Toulmin nhằm điều hòa khoa học hiện đại với truyền thống nhân văn Phục hưng, trong *Cosmopolis* (New York: The Free Press, 1990).

luận. Vào đầu thế kỷ XIX, thông diễn học đã kết nối với những lý luận này, tiếp nhận sự tồn tại và hoạt động của con người như những đối tượng đặc thù của chúng. Và từ cuối thế kỷ XIX, những nỗ lực có tính hệ thống hơn đã được thực hiện để hiện đại hóa thông diễn học thành một học thuyết nhận thức luận chuyên biệt, phi tự nhiên chủ nghĩa, phù hợp với tính chuyên biệt logic và phương pháp của “khoa học nhân văn”.

Tôi cũng sẽ nói thêm về đặc điểm của hình thức tư tưởng này và cả những chuyển đổi nội tại, những phê phán mà nó gánh chịu đến ngày nay. Dù vậy, tạm thời ta hãy lưu lại với vấn đề quan hệ của nó với chủ nghĩa duy tâm của Kant. Tôi đã nói đến bế tắc gặp phải trong quan niệm của Kant về chủ quan tính. Điều đó, tôi sẽ lập luận (tại chương 3), đã được Hegel nhận thức rõ ràng là một trong những điểm yếu then chốt, nếu không phải là một điểm yếu hoàn toàn *xác định*, của chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm Kant. Trên thực tế, phê phán này đã được kết nối rõ ràng trong tác phẩm triết học công bố đầu tiên của Hegel, *Sự khác nhau giữa hệ thống triết học Fichte và hệ thống triết học Schelling* (The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy), nơi mà Hegel đã lý giải điều này như vấn đề trung tâm trong công việc của người kế tục Kant, J. G. Fichte. Hegel cho rằng Fichte đã thành công phân nào trong mô tả đặc điểm của chủ thể người như nó thể hiện, tức như một thực thể vừa khách quan vừa chủ quan. Nhưng ông đã chỉ có thể nói về “chủ quan tính” từ quan điểm đạo đức; và cái cần đến là quan niệm khách quan về một thể “khách quan-chủ quan”, để bổ sung cho thực thể người chủ quan của ông.

Trong tác phẩm này, Hegel cho rằng một phát triển như vậy đã được đem lại từ đồng nghiệp của ông, F. H. Schelling, triết gia mà cho đến thời điểm đó còn là môn đệ của Fichte trong nỗ lực hoàn thành chủ nghĩa Kant. Dù vậy, Schelling đã khởi sự theo đường hướng có vẻ như phản đề của triết học phê phán của Kant, khi ông cố gắng xem xét lại siêu hình học tư biện, đặc biệt là triết học tư biện về tự nhiên đặc trưng của những thời kỳ trước. Với nhiều người, mặt này của nền triết học Đức trong những thập kỷ kỳ

quốc sau Kant, sự quay trở lại của Schelling đã chắc chắn được xem như phương cách thụt lùi, đưa đến triết học giáo điều hay *bất phê phán*, là điều mà Hegel cũng thường bị cáo buộc. Theo giải thích của tôi, Schelling đã đem lại chính cái mà Hegel cần để đoạn tuyệt với những tàn dư siêu hình học giáo điều trong triết học Kant. Điều này đặt trên cơ sở phê phán theo kiểu Schelling của Hegel đối với Fichte, ở thời kỳ đầu. Nó giúp Hegel có thể trình bày tường tận cách giải thích về chủ quan tính khách quan, và đã cho phép ông theo đuổi khía cạnh Copernicus toàn vẹn hơn là Kant hay Fichte có thể làm ²³. Trung tâm của vấn đề này là sự phát triển của Hegel trong *Hiện tượng học tinh thần* về một khái niệm đã được Fichte xây dựng - khái niệm "sự nhìn nhận" hay "sự thừa nhận" (*Anerkennung*) đối với người khác với tư cách một chủ thể. Đối với Fichte, đây là khái niệm có tính *thực tiễn* vượt trội, nhưng Hegel đã thêm vào đó sự phát triển có tính nhận thức. Sự nhìn nhận của một người về tính hướng đích của người khác sẽ vẫn vô định và trống rỗng chừng nào mà nó còn chưa bao hàm nhận thức về nội dung hay đối tượng mục đích của người khác. Và nhận thức như vậy được liên kết nội tại trong quan niệm về chính mình như một tồn tại có mục đích cùng với những khách thể hướng đích của chính mình. Học thuyết nhìn nhận này tại tâm điểm của *Hiện tượng học tinh thần*, sẽ được xem xét từ chương từ 4 đến chương 6.

Trong mạch trình bày đó, khi đi sâu tập trung vào ý nghĩa học thuyết nhìn nhận của Hegel, tôi sẽ bắt đầu phần nào viện đến những hậu thuẫn cho luận điểm của mình. Những học giả như Ludwig Siep ở Đức và Robert Williams ở Hoa Kỳ đã nhấn mạnh vai trò hệ thống có được từ quan niệm về sự nhìn nhận trong triết học Hegel, cũng như phần trong hệ thống đó

²³ H. S. Harris đã bảo vệ cho ảnh hưởng chủ yếu và lâu dài của triết học Schelling đối với sự phát triển của Hegel trong *Night Thoughts (Jena 1801-1806)* (Oxford: Clarendon, 1983).

giải quyết vấn đề tồn tại xã hội của con người - lĩnh vực “tinh thần khách quan”²⁴. Bằng việc liên kết sự nhìn nhận với nhận thức thông diễn về những chủ thể hướng đích khách quan, tôi sẽ nêu lên vai trò thậm chí còn lớn hơn từ quan niệm nhìn nhận trong triết học Hegel, so với những gì đã được xác định trong công trình của các tác giả được nói đến.

Trong thế kỷ XX, nếu có tác phẩm nào được ban đặc ân nhằm phát hiện mặt “tốt” của Hegel, thì đó là *Hiện tượng học tinh thần*. Tác phẩm xuất sắc này có vẻ đã báo trước một đường hướng nào đó trong triết học Châu Âu về sau, đặc biệt là hướng phản siêu hình học trong các học thuyết triết học thông diễn, như của Heidegger và Gadamer. Ở đây, Hegel đã mở ra nhiều phạm vi cho kinh nghiệm con người trước việc giải quyết triết học cái đã làm nên hình mẫu chữ quan tính ở các triết gia trước đây, vốn có vẻ máy móc và “được sáng chế”, và liên kết các mô thức kinh nghiệm và tư duy như vậy với những hình thức có thể thay đổi về mặt lịch sử của đời sống xã hội. *Hiện tượng học* thực sự là một tác phẩm thai nghén nhiều lý luận triết học sau này.

Nhưng tác phẩm này đã dẫn đến, cả về mặt niên đại lẫn cấu trúc, một tác phẩm thường được nắm bắt như mặt “xấu” của Hegel - một nhà siêu hình học giáo điều, “lý tính cực đoan”, “tuyệt đối hóa logic”. Đó là *Khoa học logic*. Do vậy, trong chương 7, tôi sẽ biện giải cách nhìn cho rằng *Logic* là kế tục thành công công trình trước nó. Xem xét này biểu lộ cùng sự tín nhiệm vào quan niệm nhìn nhận đặc trưng, như *Hiện tượng học* và các tác phẩm của thời kỳ Jena thể hiện, những cái mà từ đó *Logic* phát triển lên. Nhưng đặc trưng này được khái quát hóa và phổ biến khi nó gắn kết với tác phẩm,

²⁴ So sánh: Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, (Freiburg: Alber Verlag, 1979), và Robert R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, (Albany: State University of New York Press, 1992). Cũng có vai trò quan trọng ở đây là nghiên cứu của Jürgen Habermas, “Labor and Interaction: Remarks on Hegel’s *Jena Philosophy of Mind*” in *Theory and Practice*, trans. John Viertel (Boston: Beacon Press, 1974).

sự diễn dịch có hệ thống những khẳng định triết học trung tâm từ trong nó. Hơn nữa, theo ý kiến của tôi, *Logic* không có nhiều nội dung “về” sự nhìn nhận, không có nhiều thể hiện lý luận về hành động hay quan hệ mà nó muốn đặt vào trung tâm của cách tiếp cận triết học mới; đúng ra, tự nó thiết lập một kiểu thực hiện thừa nhận mà Hegel hy vọng khởi xướng, giữa chính ông (tác giả) với người đọc tác phẩm này. Nó nằm trong bộ khung của một khái niệm nhìn nhận có tính thông diễn và mở rộng, là cái mà tác phẩm *Logic* khớp vào hình ảnh Copernicus của diện mạo triết học khả dĩ trong thế giới hiện đại.

Lập luận như vậy về tác phẩm này, đến đây, sẽ cho phép tôi viện dẫn một số tác phẩm đương thời để củng cố quan niệm về Hegel đích thực như một triết gia hậu siêu hình học, người đã phát triển đáng kể mặt Copernicus của triết học Kant. Từ đầu những năm 1980, một số nhà nghiên cứu đã cố gắng, theo những phương cách nhiều trùng lặp, để phát triển một quan niệm xem xét lại đối với triết học có tính hệ thống và logic của Hegel. Theo ý kiến của họ, Hegel đã không cố gắng xây dựng, trên căn bản lý tính thuần túy, một cách lý giải chung nào đó mà thế giới phải tồn tại theo. Ông cũng đã không hề đưa ra khẳng định bản thể luận rõ ràng rằng thế giới thật sự là một đơn chủ thể to tát và hướng đích - một “Tinh thần tuyệt đối”. Thay vào, sự liên tục của Hegel từ Kant được nhấn mạnh, và *Logic* được xem như nỗ lực xây dựng một kết cấu phạm trù toàn diện, cái sẽ làm hài hòa những kiến thức đa dạng về cái thế giới vốn đã trở thành một phần bản chất của chúng ta, với tư cách là những chủ thể hiện đại.

Nhìn nhận Hegel như một “lý thuyết gia phạm trù” như thế có thể xem là hoàn thành đối với tiếp cận “thông diễn học” theo logic vấn đề mà tôi phát triển. Thực tế, việc đánh bạo đưa ra ý kiến mạnh mẽ về quan hệ này, đối với tôi cách tiếp cận lý thuyết-phạm trù như vậy dường như cần đến sự bổ sung mà tôi đang thực hiện, để có được một kết cấu trọn vẹn. Đoạn tuyệt với quan niệm siêu hình học xưa cũ đối với Hegel, các lý thuyết gia phạm trù đã phải minh chứng cho ý kiến về kết cấu phạm trù này như là

cái gắn kết tư tưởng, mà theo nghĩa nào đó là “không có một chủ thể đang tư duy”. Và vấn đề là *bằng cách nào* ta có thể hiểu được quan điểm vốn hiểm khi được định vị rõ ràng này. Đưa vào cách nhìn thông diễn, tại điểm này, cho phép ta bắt đầu nêu lên câu trả lời rõ ràng. Cấu trúc của sự nhìn nhận cho phép ta xem xét tính liên chủ thể theo lối đối thoại, và quan hệ đối thoại và nội tại này giữa các chủ thể tư duy cho phép ta lĩnh hội tư tưởng đó khi đòi hỏi nghiêm ngặt các chủ thể tư duy không với tư cách *một* chủ thể tư duy “độc thoại”²⁵.

Một tiếp cận khác đến hệ thống và logic học Hegel có phần chống lẩn với cách tiếp cận phát triển ở đây được nhận thấy trong tác phẩm của Michael Theunissen²⁶. Chia sẻ cách tiếp cận lý thuyết-phạm trù đối với tác phẩm *Logic*, Theunissen bác bỏ quan niệm truyền thống cho rằng lập trường của Hegel đối với siêu hình học là lui về cách tiếp cận giáo điều tiền Kant. *Logic*, theo Theunissen, là phê phán dành cho siêu hình học giáo điều vốn tìm kiếm nền tảng cơ sở cuối cùng nào đó của thế giới. Tập trung vào quyển cuối của tác phẩm gồm ba quyển của *Logic*, Theunissen xem học thuyết của Hegel cơ bản như một học thuyết thần học, khái niệm Cơ đốc về

²⁵ Klaus Hartmann, người đã chủ trương giải thích logic của Hegel như một “học thuyết phạm trù”, là tác giả chính yếu ở đây (xem chú thích 1). Những diễn dịch khác theo hướng phi siêu hình học, khác nhau về mức độ trong việc tiếp nhận các khía cạnh nào đó từ Hartmann, có Terry Pinkard, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility* (Philadelphia: Temple University Press, 1988), và Alan White, *Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics* (Athens: Ohio University Press, 1983). Robert Pippin, trong tác phẩm có ảnh hưởng, *Hegel's Idealism: the Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), nhấn mạnh những khía cạnh hậu Kant trong công trình của Hegel. Bên cạnh việc đem lại bài viết cùng với một danh mục tham khảo rất hữu ích về những cách tiếp cận đa dạng hiện nay đối với Hegel, Stephen Houlgate, trong *Freedom, Truth and History: An Introduction to Hegel's Philosophy* (London: Routledge, 1991), đã đưa ra một quan điểm phi siêu hình học khá hay về Hegel.

²⁶ Tác phẩm trung tâm của ông về vấn đề này là: Michael Theunissen, *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980).

tình yêu đem lại thách thức trước hình mẫu ẩn chứa trong triết học cổ điển về tính quan hệ giữa các sự vật, hình mẫu mà theo đó các quan hệ được lĩnh hội từ bên ngoài, và từ đây mà “trung lập” với các hạng từ của chúng, nhưng là cái ngầm phân tích chúng như những cấu trúc mà trong đó hạng từ này *chiếm ưu thế* hơn hạng từ khác. Tuy nhiên, dù đồng ý việc có kết nối quan trọng giữa cách nhìn thần học và cách nhìn logic học đối với Hegel, tôi cho rằng ý kiến của Theunissen đã làm lu mờ sự liên tục giữa bản thể luận và logic học Hegel với những điều này ở triết học Aristotle, là những cái mà Hegel đã cố công hiện đại hóa. Những quan hệ thông đạt khả dĩ, vốn làm nên chủ đề quyển 3 của *Logic*, không chỉ là nắm bắt điều gì đó về các quan hệ trong cộng đồng tôn giáo, chúng còn cơ bản nắm bắt các quan hệ thực tế giữa những giao tiếp ngôn ngữ cần đến ở đây, để tồn tại các quan hệ *logic* tương ứng giữa tư tưởng của họ. Đối với Hegel, tư tưởng triết học tiêu biểu cho hình thức hoàn thiện của tư duy hơn là mang thực chất của tư tưởng phóng dụ tôn giáo, nên ta sẽ thấy logic học Hegel như là sự giải thích thần học của ông hơn là ngược lại. Và rồi ta có thể xem quyển 3 như nỗ lực phác thảo một tinh thần thực dụng triết học của chính lý tính triết học²⁷.

Tập trung vào quan hệ giữa khía cạnh hậu Kant với thông diễn học của học thuyết và logic học Hegel, cho phép ta nêu vấn đề về những hệ quả *nhận thức luận* của lập trường triết học và quan hệ triết học của ông đối với

²⁷ Trong những tác phẩm gần đây nhất của mình, cả Robert Pippin với *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture* (Oxford: Blackwell, 1991); và Terry Pinkard với *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), nhấn mạnh tính bối cảnh của triết học Hegel trong nền văn hóa Tây Âu hiện đại. Từ quan điểm như vậy, khát vọng đạt đến tư tưởng triết học được liên kết với sự khẳng định về một bản sắc tự thân đặc thù - cái bản sắc hiện đại của việc tồn tại một thành viên cộng đồng đó không thể viện đến một nguồn minh chứng *ngoại tại* nào cho những niềm tin và thực tế của nó. Người ta có thể xem một ý kiến như vậy như việc đem lại một đường hướng bổ sung cho hướng được theo ở đây, rằng cuối cùng cái giữ vị trí nguyên tắc trong triết học Hegel chủ yếu được nối với sự khẳng định hay sự “thừa nhận” về một loại bản sắc xã hội nào đó tương ứng với sự tồn tại của động lực hướng đích của chính “tư tưởng”.

thông diễn học đương đại. Một “hành động kép” của sự nhìn nhận, thực chất, là câu trả lời của Hegel đối với vấn đề nan giải mà Fichte đã đặt ra về bản chất của chủ quan tính tự thiết lập. Nhìn nhận không phải là hành động giản đơn của một chủ thể tiền hiện hữu. Tồn tại sống là một tác động tác tạo hành động khác, và tồn tại sống là từ sự cần thiết lẫn nhau, nó là một tác động đồng thời *thiết lập* tác nhân như thế. Hơn nữa, nó thiết lập tác nhân, hay chủ thể này, theo cách thức xác định, với những loại thuộc tính - năng lực nhận thức và đạo đức chẳng hạn, vốn có ở các chủ thể đặc thù.

Vai trò của sự nhìn nhận, với những hình thức đa dạng của nó, trong việc cấu thành những chủ thể nhận thức và hành động, được nhận thấy rõ ràng nhất ở *Realphilosophie* trong hệ thống bách khoa của Hegel, đặc biệt trong triết học về tinh thần khách quan được phát triển hầu như trọn vẹn trong *Triết học pháp quyền*. Ở đó, trong những giải thích về các thiết chế xã hội của đời sống hiện đại: gia đình, xã hội công dân, và nhà nước, Hegel đã phác họa các loại năng lực nhận thức và năng lực đạo đức vốn có trong các lĩnh vực của xã hội. Tác phẩm này đưa ra giải thích của Hegel về một chủ thể thực tiễn và có nhận thức hữu hạn. Nó là điều gì đó của cách tiếp cận có tính lịch sử hơn, vốn ưu trội trong thông diễn học. Ở đây Hegel đóng vai trò của nhà thông diễn ngay trên sân nhà của họ.

Không có gì ngạc nhiên khi nhiều nhà nghiên cứu hoàn toàn tách *Triết học pháp quyền* ra khỏi hệ thống chung của Hegel, và thỏa mãn với điều này khi xem đó là một đóng góp thật sự của Hegel vào triết học xã hội, triết học chính trị, và triết học đạo đức, những lĩnh vực mà trong đó hình thức tư duy thông diễn được tiếp nhận hầu hết²⁸. Nhưng chính những *liên kết* hệ thống giữa tác phẩm này với *Logic* đã cho phép Hegel vượt qua nhiều cạm

²⁸ Chẳng hạn xem: Alan Wood, *Hegel's Ethical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) để có đánh giá về Hegel như một triết gia thực tiễn chuyên tâm vào việc chia tách khía cạnh này khỏi tư tưởng mang tính hệ thống của ông.

bây đang chờ những tiếp cận triết học mang tính lịch sử đã có từ thế kỷ XIX²⁹. Quan niệm thông diễn đối với tác phẩm *Logic* cho phép ta hiểu được liên kết hệ thống giữa nó với *Triết học pháp quyền*, và đem lại những đánh giá về sự xác đáng sâu sắc của Hegel trước nhiều vấn đề, trong những tranh luận gần đây nhất mà ta có thể thấy trong phạm vi của triết học xã hội và triết học đạo đức. Từ chương 8 đến chương 12, tôi sẽ cố gắng phác thảo ra, một cách cơ bản, những liên kết này giữa học thuyết tinh thần Hegel, logic phi siêu hình học, với tư tưởng xã hội và đạo đức của ông. Bằng việc xem xét logic học Hegel đặt chính trên sân nhà của thông diễn học, ta có thể hiểu rõ hơn Hegel nghĩ như thế nào về khoa học hiện đại và quan hệ của nó với tri thức hàng ngày, cũng như với triết học. Nó cũng cho phép hiểu được ta quan hệ như thế nào với một nền văn hóa vốn khác biệt nhưng lại là nền văn hóa mà nhiều tư tưởng chủ yếu của loài người đã xuất phát, tức nền văn minh Hy Lạp cổ đại. Và từ đó, cho phép ta hiểu bằng cách nào Hegel đã có thể hoàn thành cương lĩnh triết học của chính mình, như một sự kế thừa đối với triết học quá khứ vốn - trong nỗ lực trở thành chân lý trước tinh thần của triết học đó - luôn chuyển hóa nó từ bên trong.

 ²⁹ Vittorio Hösle trong *Hegel's System*, 2 vols. (Hamburg: Meiner Verlag, 1987), tập trung vào quan hệ giữa *Logic* và triết học về tinh thần khách quan trong hệ thống Hegel, đã nêu câu hỏi là tác phẩm này có thể được đọc như một logic liên chủ thể hay không. Nhưng sự đối lập được giả định của Hösle giữa logic "chủ thể" và logic "liên chủ thể" là điều mà tôi cho rằng không nắm bắt được triết học Hegel.

KHOA HỌC, THẦN HỌC, VÀ VẤN ĐỀ CHỦ THỂ TRONG TRIẾT HỌC HIỆN ĐẠI

Với vai trò người mở đường, René Descartes giữ địa vị gần như là thần thoại trong lịch sử triết học hiện đại. Câu nói *cogito, ergo sum* *, có thể nhìn nhận được ở mọi giới học thuật, vượt ra khỏi phạm vi triết học, có giá trị như biểu tượng cho tầm quan trọng đặc biệt mà chủ đề có tính đa diện về chủ quan tính đã có trong tư duy và tư tưởng hiện đại. Tôi xin bắt đầu về căn nguyên của sự cách tân và thành tựu triết học của Hegel tại điểm thường được nói đến này trong tư tưởng triết học, nhưng giới hạn ở một ít khía cạnh liên quan trực tiếp với đề tài, đặt trọng tâm vào cách thức Descartes đã nỗ lực để làm nên ý nghĩa của sản phẩm đầu tiên, kỳ lạ và không rõ ràng của sự nhận thức hiện đại - một nền khoa học mới.

Tôi đã trình bày rằng có việc đặt vấn đề về thế giới được kinh nghiệm hóa theo cách thức tiền lý luận, hay là trực quan hàng ngày, như là cách thức đặc trưng của buổi khai sinh khoa học hiện đại. Tương phản với cái mới đang phát triển trong tiêu chuẩn đối với tri thức, tính hữu hạn của cái

* “Tôi tư duy, vậy tôi tồn tại”.

tôi thể xác và định vị cụ thể, cùng với tính đặc thù của tri thức kinh nghiệm và trực tiếp gắn kết với nó, đã được hiểu như nguồn gốc của sai lầm. Ngược lại với tính trực tiếp và chủ tính của tri giác, tri thức nhắm đến sự xác thực phi cảm tính, là cái mà người ta có thể đấu tranh cho nó trong việc ứng dụng lý tính có phương pháp.

Descartes đã nắm lấy tư tưởng về cách nhìn lý tính hóa như vậy, một cách nhìn đã được giải phóng khỏi những ngẫu nhiên và những điều kiện của cơ thể. Với điều đó, tư duy không bị trở ngại bởi sự biểu hiện thể xác và chủ tính vốn đi cùng. Quan niệm của ông về tri thức khách quan đã thật sự là nguyên mẫu đầu tiên cho cái mà nay được nói đến phổ biến ở khái niệm "cái nhìn của Chúa" của tri thức. Cái mà ta phân đấu trong khoa học là loại tri thức trực tiếp có được từ kiểu tư duy đã thật sự tách rời thể xác - cái nhìn như của Thượng đế siêu việt nhìn về thế giới không từ "một nơi nào đó" cụ thể trong thế giới này, mà từ "không ở nơi nào" theo kiểu Nagel. Tư tưởng về bản chất tri thức so với Thượng đế siêu nghiệm đã tại vị như thước đo tính giới hạn của tri thức trực tiếp của chúng ta, và là mục tiêu mà ta ao ước đạt tới qua sự tự chế chủ tính đặc thù **, từ *phương pháp* nhận thức³⁰.

** Perspective: trong lý luận nhận thức, khái niệm này chỉ nội dung của nhận thức trên cơ sở một bối cảnh, trạng thái và thái độ tiếp nhận, những quy chiếu, v.v., rất gần với các khái niệm như quan điểm, thế giới quan (theo nghĩa một cách nhìn về thế giới, chưa phải nghĩa một hệ lý luận). Những từ tiếng Việt gần nhất có thể là "chủ kiến", "tiên kiến", tuy nhiên ở đây không chọn những từ này vì chúng có thể hàm chứa nhiều tính chủ quan, trong khi "perspective" không hẳn vậy. Ở đây chọn từ "(nhận thức) đặc thù chủ tính" nhằm hàm ý cả tính chủ thể và tính bối cảnh khách quan làm nên cách nhìn. Trong cuốn sách, điều này được minh họa từ "perspective" đặc thù địa lý "đơn giản", như vị trí của một người nhìn nhận sự vật đứng trên trái đất (đỉnh điểm là cả sự đối lập ý thức hệ giữa thuyết nhật tâm và địa tâm), tới "perspective" chủ quan của chủ thể trong nhận thức.

³⁰ Khía cạnh thần học trong nhận thức luận Descartes được Edward Craig trình bày một cách thú vị trong *The Mind of God and the Works of Man* (Oxford: Clarendon Press, 1987), chap. 1. Cũng xem: Karsten Harries, "Descartes, Perspective and the Angelic Eye", *Yale French Studies*, 49 (1973), 28-42.

Câu trả lời của Descartes cho cái nhìn đặc thù chủ tính: tri thức thần thánh và tri thức khoa học

Trong tác phẩm *Trăm tưởng về triết học đệ nhất* (*Meditations on First Philosophy*), Descartes sử dụng phương pháp hoài nghi triệt để để loại bỏ những lớp ý kiến tiền tư duy nhằm đạt tới cái mà ông tin là hạt nhân không thể nghi ngờ của tri thức xác thực - sự xác thực của chính ông đối với hiện hữu của ông như một vật thể tư duy³¹. Điều đó tất nhiên không đủ để tái tạo hiện hữu của thế giới bên ngoài vốn đã được đặt trong sự nghi ngờ trước đó. Điều này đã là sự cần thiết đầu tiên để thiết lập *hiện hữu* của một Thượng đế chân thật. Tuy thế, khi thế giới bên ngoài đó rốt cuộc được nhận thức - giờ đây là ở trình độ xác thực thay vì ở dạng quan niệm tiền tư duy, nó đã trải qua sự biến đổi hoàn toàn. Thế giới mới này là cái được tạo dựng từ việc xem xét những ý tưởng trực giác trong khuôn khổ của tính rõ ràng và riêng biệt của chúng; và nó là một thế giới đã bị tước bỏ nhiều phẩm chất, những “phẩm lượng thứ cấp” như âm thanh, màu sắc, mùi vị, v.v., mà con người nhận thức đã thật sự trải nghiệm trước tiên để đi đến sự suy ngẫm³².

Tại sao tư duy bị đánh tráo thành niềm tin, rằng những phẩm chất này thuộc về chính bản thân thế giới? Đối với Descartes, đã có sự xác thực hoàn toàn phi thực chất của tư duy, dẫn đến chỗ đánh lừa chính nó, theo cách như thế này: nó có thể *nhận thức* thế giới mà không sử dụng những phẩm lượng thứ cấp, như nó đã làm vậy, chẳng hạn ở khoa học nào lấy toán học làm cơ sở. Nhưng trong khi nhận thức có thể xét đến sự vật theo cách này, thì những khía cạnh phi thực chất khác của hoạt động tư duy - cảm xúc và tưởng tượng - có vẻ đã cột chặt vào những phẩm chất thứ cấp lừa dối này. Và trong khi nhận thức chính là hoạt động của một tư duy đang hoạt động,

³¹ Trong *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

³² Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trăm tưởng thứ sáu.

với tư cách tư duy, thì xúc cảm và tưởng tượng dường như được liên kết với thực tế là trong con người chúng ta, tư duy đã được gắn kết với thể xác³³.

Vì thế, ta có thể thấy tầm quan trọng đối với Descartes từ tư tưởng Co đốc hữu thần truyền thống về một Thượng đế siêu việt và toàn năng. Vượt qua vai trò tái tạo sự tồn tại của thế giới bên ngoài, nó là trung tâm trong sự kiến lập bản chất của thế giới đó. Được tái tạo trong cái nhìn trần trụi như một thế giới của những phẩm chất cơ bản, thế giới mới là sự tương quan được nhận thức của kiểu tư duy đặc thù đang nhận thức. Con người chúng ta, tất nhiên, không tồn tại theo cách như vậy, mà có liên kết với thể xác. Vì thế, ta phải đấu tranh cho loại tri thức về thế giới như nó thật sự là thế giới

³³ Đặc trưng Copernicus của bước đi này là sử dụng sự khác biệt về chất chủ yếu và chất thứ yếu để tách cái vốn là thực chất của hoạt động tư duy khỏi cái vốn là kết quả của biểu hiện ngẫu nhiên đơn thuần của nó. Điều này nổi lên rõ ràng khi chúng ta đặt cách sử dụng của Galileo cạnh bước đi Copernicus có tính điển hình hơn.

Trong *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, Galileo sử dụng "loại suy con tàu" nổi tiếng để đem lại vai trò trung chuyển những điều kiện kinh nghiệm cho nội dung của nó. Nếu một người trên con tàu đang di chuyển tập trung chú ý của mình nhìn vào cột buồm, vậy nó có chuyển động không? Điểm này được hiểu là tri giác về chuyển động liên quan đến quan hệ thật giữa người lĩnh hội và cái được lĩnh hội. Bằng việc thực hiện điều tương tự với tri giác của chúng ta về mặt trời, nhận thức kinh nghiệm ban đầu đối với vận động của nó và sự đứng yên của chúng ta được đặt thành vấn đề. Galileo, *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, trans. Stillman Drake (Berkeley: University of California Press, 1967), 449 ff.

Nhưng trong *The Assayer*, khi thừa nhận khác biệt giữa phẩm chất chủ yếu và thứ yếu, Galileo đặt câu hỏi về nội dung của kinh nghiệm trong khuôn khổ những điều kiện nội tại của nó, thay vì điều kiện bên ngoài. Kinh nghiệm của chúng ta về vị, âm thanh, và mùi được ví như sự kích thích mà ta trải qua khi một cái lông chim bay sột ngang mũi: những trải nghiệm như vậy đơn giản chỉ là những hiệu quả được tạo ra ở ta từ khách thể va chạm vào cơ quan tiếp nhận nào đó của cơ thể. Giống như sự kích thích, những "phẩm chất" này được đặt trong chúng ta hơn là trong chính các sự vật. Galileo, "The Assayer" in *Philosophy of Science*, ed. Arthur Danto and S. Morgengesser (Cleveland: Meridian Books, 1960), 28.

đó. Thượng đế là tâm thức như vậy. Tri thức của ngài về thế giới định rõ mục đích đấu tranh của chúng ta³⁴.

Hiện một ít người tiếp nhận lập luận bản thể của Descartes nhằm biện luận cho sự tồn tại của Thượng đế, nhưng điều này đã chôn vùi trong trầm tưởng thứ ba, vốn là một lập luận mạnh mẽ ủng hộ cho sự cần thiết của ý tưởng về Thượng đế, và lập luận này có điểm tương ứng trong nhiều triết học hiện đại. Sau khi được kiến tạo với tính xác thực tồn tại của *cogito*, Descartes rà soát tư duy của mình cho những thể tư tưởng khác, vốn cũng có sự rõ rệt và tính riêng biệt tương đương. Ông lập luận, những ý tưởng về các khách thể vật chất, các cá nhân khác, và v.v., có thể đã khởi nguồn trong chính tư duy của ông. Dù vậy, như một thực thể hữu hạn, tư duy của ông không thể phát triển đến tư tưởng của một thực thể vô hạn - Thượng đế. Cốt lõi, ông cho rằng quan niệm của ông về thực thể vô hạn không xây đến bằng sự phủ định đối với tư tưởng của chính ông như cái hữu hạn. Điều này có nghĩa là để lĩnh hội chính mình như những tiên giả định hữu hạn về mặt nhận thức, một tư tưởng đang có về thể vô hạn - cái tương phản với tính hữu hạn, có thể được phán đoán. “Bằng cách nào mà tôi có thể hiểu rằng tôi đã nghi ngờ hoặc đã mong muốn - nghĩa là đã thiếu vắng cái gì đó, và rằng tôi đã không hoàn toàn hoàn hảo trừ khi đã có trong tôi ý tưởng về một tồn tại hoàn hảo hơn, cho phép tôi nhận ra nhược điểm của chính mình bằng so sánh?”³⁵.

³⁴ Được tinh chế từ sự lộn xộn đưa vào bởi cảm giác và tưởng tượng, ý niệm rõ ràng và riêng biệt về sấp ong như một hình mẫu mờ rộng của tư duy đã trở nên tự do trước cái thể xác, trên cơ sở những “cảm giác” đặc trưng của những phẩm chất thứ yếu được tiếp nhận trực tiếp. Điều này nghe như cố gắng xem xét thế giới trong khuôn khổ sự cải biến mở rộng - tức trong khuôn khổ của vật lý học được toán học hóa - chúng ta khát khao “lĩnh hội” thế giới theo cách của Thượng đế.

³⁵ *The Philosophical Writings of Descartes*, 2: 31.

Descartes tiếp tục liên kết sự tất yếu của ý tưởng về Thượng đế với sự tất yếu tồn tại của Thượng đế. Nhưng được tách khỏi bước thứ hai, ý tưởng thứ nhất hiện diện trong lập luận của các triết gia duy thực, vốn chống lại cái họ cho là tương đối luận chủ tính đặc thù. Họ lập luận rằng chính ý tưởng rằng một giả định tri thức là cách nhìn đặc thù chủ tính thì đã tiền giả định một chuẩn mực nào đó, hay chính là có ý tưởng về một tri thức thiết yếu phi đặc thù chủ tính như vậy.

Tư tưởng này, được xem như thoát khỏi những khía cạnh không cần thiết trong cách nhìn của Descartes, về cơ bản đã được nói đến trong “ý niệm tuyệt đối” nổi tiếng của Bernard Williams về thực tại: “Trong việc sử dụng những ý niệm này, ta đang hàm ý khả dĩ có một quan niệm về thực tại được chỉnh lý trước điều kiện đặc biệt hay tính riêng biệt của nhiều người quan sát khác nhau, và con đường tư duy đó cuối cùng dẫn đến một quan niệm về thế giới như nó vốn độc lập với tính riêng biệt đặc thù của bất kỳ người quan sát nào. Điều đó, nếu không phải là người duy tâm, chắc chắn phải đồng nhất với cái mà ta cần đến: quan niệm về một thế giới độc lập với mọi người người quan sát”³⁶. Quy chiếu của Williams đến chủ nghĩa duy tâm dường như rõ ràng nhắm vào Kant, bởi Kant là người đã bác bỏ một cách kinh điển bước đi được thực hiện ở đây, là điều xuất phát từ tính chất có thể phổ quát hóa của quan niệm - sự độc lập của nó trước tính đặc thù của bất kỳ người quan sát nào trước thế giới “tự nó”, cái thế giới “bất kể như thế nào” độc lập với mọi người quan sát.

Như Descartes, Kant đã cố công vạch ra tính hữu hạn của tư duy con người đặc thù bằng cách đặt nó trong quan hệ với tư tưởng về một cái không bị giới hạn. Nhưng ở đây, như ta sẽ thấy, Kant đặc biệt viện đến cái “vô hạn” phi thần học. Và dường như chính nỗ lực của Kant thoát khỏi khía cạnh thần học công khai của Descartes đã dẫn ông đến chỗ chốt từ

³⁶ Bernard Williams, *Descartes: the Project of Pure Inquiry* (Harmondsworth: Penguin, 1978), 241.

bước đi được Williams thực hiện, và vì thế đã chứa đựng một hình thức duy tâm - “chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm”, và bác bỏ một hình thức duy thực - “chủ nghĩa duy thực siêu nghiệm” vốn là cái chung với cả Desartes và Williams.

Câu trả lời không rõ ràng của Kant đối với cái nhìn đặc thù chủ tính: nhận thức luận phi thần tâm và bản thể luận thần tâm

Việc Descartes sử dụng ý tưởng về cái nhìn của Chúa đối lập với tri thức đặc thù chủ tính đáp ứng được hai mục tiêu khác nhau nhưng có liên hệ. Thứ nhất, nó đem lại ý tưởng về sự tương phản giữa cái *vô hạn* tính với cái hữu hạn tính của tư duy thể hiện về mặt cá nhân, trong tri thức cảm tính trực tiếp có thể xác nhận được của nó. Thứ hai, điều đem lại là một giải thích về tính khách quan khoa học trong sự tách biệt của nó khỏi vương quốc của niềm tin hàng ngày. Hai tư tưởng đóng vai trò như động cơ cho nền khoa học mới, đối lập với chủ nghĩa Aristotle của kỷ nguyên tiền hiện đại. Mặt phủ định, bản chất hữu hạn và đặc thù chủ tính của kinh nghiệm cảm giác đã được xác nhận phải tính đến sự phê phán được hướng dẫn về mặt lý luận của nó. Mặt khẳng định, vì một khoa học mới đã không giải thích kinh nghiệm trực tiếp theo cách nhìn kiểu Aristotle trước đó, sự diễn dịch mới nào đó về một *kiểu* khẳng định mà nó thực hiện là cần đến.

Bước đi có ý nghĩa của Kant là để chối từ sự tương đồng cuối cùng của khách quan tính với trực giác siêu phàm, từ lập trường phi cảm tính siêu nghiệm nào đó đối với nó. Một bước đi về cơ bản là phản thần tâm như vậy đã ảnh hưởng phức tạp lên chức năng nhận thức của “cái nhìn của Chúa”. Một mặt, nó đã, như tôi sẽ lập luận, đáp ứng tư tưởng về sự “vô hạn” phi thần học tương phản với hữu hạn tính của những khẳng định nhận thức từ chủ thể cá nhân, vốn có thể được lượng định. Mặt khác, nó lại lần nữa đưa ra quan niệm thần tâm về tri thức, như một công cụ của sự đặc trưng hóa tiêu cực đối với bản chất của tri thức khách quan mà con người có thể nắm bắt.

Tương phản với Descartes, nhận thức luận của Kant dựa vào quan niệm rằng tư duy con người thực chất được thể hiện thể xác. Đây là bằng chứng của việc Kant bác bỏ tính khả dĩ của “trực giác trí tuệ”. Vì là một điều kiện của tri thức, ta thường xuyên chịu tác động của thế giới xung quanh, vốn như cách thức đem lại nội dung trực giác cho nội dung kinh nghiệm; chúng ta cần phải loại bỏ mục tiêu đạt được một lập trường siêu nghiệm đối với thế giới, cái mà từ đó ta có thể nhận thức nó - “tự nó” - về mặt lý luận, một cách vô điều kiện, bởi nó. Theo từ ngữ của Kant, ta không bao giờ nhận thức được “noumena” *, mà chỉ có thể nhận thức các sự vật với tư cách là “phenomena”, tức các sự vật đại trong quan hệ với chính chúng ta với tư cách những chủ thể đang nhận thức.

Dù vậy, bất chấp năng lực yếu kém của trực giác trí tuệ, ta vẫn nắm được tính khách quan khoa học; và vì thế sự dịch chuyển mới về quan niệm này, khác với quan niệm của những người duy thực, về sự tương xứng với cái “tự nó”, là cần thiết. Chủ nghĩa Copernicus của Kant trở nên hiển nhiên trong cách giải thích mới mà ông đem lại: tính khách quan nay được giải quyết không trong khuôn khổ tương xứng của tư duy với một khách thể độc lập bên ngoài, mà là trong khuôn khổ của quan niệm về *tính xác thực* khách quan. Dù các chủ thể cá nhân phán đoán hữu hạn không thể đạt được nhận thức về thế giới trong một vị thế hoàn toàn tự do trước những điều kiện của nó (cái tự do đặc trưng của trực giác trí tuệ), họ có thể thoát khỏi tính đặc thù của những điều kiện kinh nghiệm xác định, vốn tách rời họ khỏi tất cả những chủ thể lý tính và hữu hạn khác.

Như tôi có nêu, Kant đem lại hai cách thức xem xét loại bỏ chủ tính đặc thù trong nhận thức. Thứ nhất, bằng việc viện dẫn đến những điều kiện phổ quát chung và chuẩn mực tất yếu của kinh nghiệm *theo đúng nghĩa*, có nghĩa là, đến cấu trúc của cái “chủ quan siêu nghiệm tổng giác”. Và, thứ hai, bằng việc viện đến sự tách rời *có thể thông đạt* của “khách thể” từ chính

* Noumena: bản chất; phenomena: hiện tượng.

tính xác thực “chủ quan”. Vì vậy tôi cho rằng quan niệm sau là nguồn gốc của những lý luận nhận thức phi nền tảng chủ nghĩa của Peirce, Sellars, Popper, Habermas, và Williams. Tuy thế, Kant dường như vẫn chịu áp lực quay lại mô hình thần tâm khi nỗ lực đưa ra những đặc điểm, một cách phủ định, về khách quan tính có thể đạt được theo cung cách con người. Tri thức về thế giới “tự nó”, thế giới của bản chất, được giải quyết như cái mà chúng ta - những người nhận thức hữu hạn - bị từ chối. Theo đúng nghĩa, nó phải là một quan niệm *cố kết chặt chẽ* một cách hoàn hảo, và vì thế ý tưởng cái nhìn của Chúa đối với tri thức dường như được tái giới thiệu ở một “siêu cấp độ”. Ta có thể đặt nó trong cung cách khác, bằng việc nói rằng đối với Kant cái noumenon *có thể nhận ra*, nhưng *không thể nhận thức*; có nghĩa là người ta có thể hướng tư duy của mình đến khái niệm vật tự nó, nhưng là một khái niệm không thể làm được gì trong một tri thức rõ ràng. Khái niệm đó là một “tư tưởng” điều chỉnh nhận thức của chúng ta, nhưng là cái không thể đóng vai trò thiết lập ở đây. Với tư tưởng về một vương quốc có thể nhận ra bằng trí óc nhưng không thể nhận thức được của “vật tự nó”, triết học Kant trở thành một loại hoài nghi luận - chủ nghĩa hoài nghi siêu nghiệm.

Và ta có thể nói, với tư tưởng về noumenon siêu cảm giác có thể được nhận ra nhưng không thể nhận thức, Kant đã bao phủ *nhận thức luận* phi thần tâm của ông bằng một *bản thể luận* thần tâm, hay (theo cách nói hiện nay) bằng một *ngữ nghĩa học* thần tâm (hay ngữ nghĩa học “hiện thực theo kiểu siêu hình”) - bản thể luận mà trong đó sự thể hiện (“tư tưởng”) có thể quy vào noumena bất chấp thực tế là không có ý nghĩa đầy đủ nào có thể nói được về chúng³⁷. Diễn tả điểm này theo cách thức vừa nói, có thể thấy

³⁷ Tôi cho rằng việc đồng nhất “bản thể luận” và “ngữ nghĩa học” theo cách này được minh chứng trong bối cảnh cuộc bàn luận về Hegel. Hegel đồng nhất *bản thể luận* và *logic*, và bằng *logic*, như chúng ta sẽ thấy trong một chương sau, ông bao hàm những vấn đề mà nay được giải quyết trong lĩnh vực “ngữ nghĩa học”.

rằng vấn đề “tư tưởng” theo kiểu của Kant rất giống điều mà ngữ nghĩa học hiện thực đương đại phải đối mặt, mà Hilary Putnam ám chỉ đến khi ông đặt câu hỏi về việc *bằng cách nào* sự trình bày như vậy có thể đáng tin cậy³⁸. Với các *khái niệm* theo quan niệm của Kant, có thể trả lời câu hỏi này theo cách đã trở thành thông lệ - ta có thể nói rằng khái niệm có công dụng tạo nên những quan điểm đúng đắn hay sai lầm về thế giới. Nhưng *tư tưởng* theo kiểu Kant không có ứng dụng tương đương: không có gì được nói về tính nhận thức được bằng trí óc đối với khách thể của chúng, và chúng không thể dự phần vào các quan điểm đúng hoặc sai về những khách thể này³⁹. Nếu chúng *thực hiện* sự quy chiếu đó, thì phải tiến hành trong “chất keo siêu hình học” nào đó vốn gắn kết chúng với các khách thể noumena, độc lập với bất kỳ điều gì được thực hiện với chúng. Nếu hình dung tư tưởng như được cấu trúc từ các khái niệm, ta có được bức tranh về cách thức mà con người hữu hạn chúng ta có thể suy nghĩ. Nhưng đối với phạm vi mà ta có thể có ngay cả những “tư tưởng”, tức những kết quả tư duy mà, bỏ qua phenomena, có thể trực tiếp tìm đến noumena, thì ta dường như có thể có được những khả năng thần thánh thật sự⁴⁰.

³⁸ Xem: Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), chaps. 1 and 2.

³⁹ Đối với điều mà tôi đã mô tả là lập trường thông đạt hậu Kant, ý niệm về chân lý sau đó được đảo ngược bằng việc sử dụng ý niệm về “tính xác quyết được bảo đảm”, theo đó tránh đi vấn đề về “sự tương xứng” với thế giới “trong chính nó”. Điều này là theo tinh thần quan niệm của Kant về tính khách quan trong khuôn khổ của ý niệm về “sự xác thực khách quan”.

⁴⁰ Được chuyển thành giản đồ của một mô hình thông đạt hậu Kant, điều này nổi lên như vấn đề của quan niệm về một *chủ đích* lý tưởng của các tiến trình thông đạt lý tính của chúng ta - một quan điểm mà Peirce trình bày rõ ràng bằng ý niệm về “sự nhất trí cuối cùng” của mọi thông đạt lý tính, mà trong đó chúng ta cuối cùng chạm đến “quan niệm tuyệt đối về hiện thực” của Williams. Như với sự phân biệt của Kant giữa tư tưởng và khái niệm, hay giữa noumena và phenomena, quan điểm về sự phân biệt cuối cùng giữa quan niệm và hiện thực xác định “chung cuộc” nào đó, với những quan niệm về thế giới đạt được một cách liên ứng, dường như dựa trên một quan niệm về loại nhận thức bị giới hạn hoàn toàn bởi tính điều kiện và tính hữu hạn - loại nhận thức mà Thượng đế khi được nhận thức theo kiểu truyền thống sẽ có thể có, đã là một sự vật như vậy.

Có điều là, một mặt ta nhận ra cái chung giữa những hình thức triết học hậu Kant trong tư tưởng thông diễn, và mặt khác, ở Hegel, là một nỗ lực để vượt qua những tàn dư của lý luận thần tâm trong Kant, điều được thực hiện ở trình độ ngữ nghĩa, hay vấn đề bản thể. Và ý nghĩa ở đây là cả tư tưởng thông diễn và cả triết học Hegel đều nổi lên tương phản với khung nền của loại tư tưởng tôn giáo không chính thống đã thách thức chính tư tưởng về Thượng đế ngấm chứa trong bức tranh thần tâm - văn hóa phiếm thần. Và vì thế, trước khi tiếp tục vấn đề chính, ta sẽ ngắn gọn xét đến hai nhà tư tưởng thần học không chính thống đã có ảnh hưởng lên sự chuyển đổi của chủ nghĩa duy tâm Đức giữa Kant và Hegel. Họ, một người là Hồng y Cơ đốc giáo sống vào thế kỷ XV - Nicholas ở Cusa, và một người Do Thái giáo không chính thống ở thế kỷ XVII - Benedict de Spinoza.

Nội tại luận: 1. Nicholas ở Cusa

Về lịch sử, cuộc cách mạng khoa học ở khởi điểm của kỷ nguyên hiện đại được xét trong liên hệ chung với nền khoa học mới, không chỉ là cuộc độ sức của chính nó với địa tâm luận của chủ nghĩa Aristotle, mà còn chống lại một cấu trúc siêu hình học rộng lớn hơn mà địa tâm luận cũng chỉ là một phần. Ở đây, cách nhìn Copernicus đầy tinh thần suy xét và phê phán, là tương phản với chủ nghĩa Aristotle thiếu suy xét và chủ trương nhân (là trung) tâm*. Dù vậy, gần đây đã có lý giải mới về tiến trình lịch sử này bằng việc tập trung vào tính liên tục giữa những yếu tố chính thống của nền văn hóa Thiên chúa giáo trước đó với một nền văn hóa mới⁴¹. Đặc biệt, vị Hồng y sống vào thế kỷ XV - Nicholas ở Cusa (cũng gọi là Nicolaus Cusanus) được xem như nhà tư tưởng chống lại cái nhìn địa tâm đang chiếm ưu thế,

 * Con người là trung tâm ở đây chỉ theo nghĩa “vật lý”, khi xét “nhân tâm” trong tương quan với “nhật tâm”, “địa tâm”, tức những quan niệm về một đối tượng ở vào tâm của toàn bộ thế giới hay vũ trụ.

⁴¹ Xem: Hans Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*.

và là người thậm chí đã sử dụng tư tưởng thực nghiệm “loại suy con tàu” được nhận thấy sau đó ở Copernicus và Galileo ⁴².

Chú ý đến “chủ nghĩa Copernicus” của Cusanus không phải là đẩy lui nguồn gốc của cuộc cách mạng hiện đại về lại thế kỷ XV. Mô hình nhật tâm, xét cho cùng, được xác định niên đại lùi về đến tận Aristarchus ở Samos ⁴³. Điều chủ yếu từ quan điểm khoa học này là cách sử dụng của Copernicus đối với mô hình nhật tâm trong lời giải đáp cho những vấn đề đã phát sinh một cách kinh nghiệm, vốn là những vấn đề nội tại đối với thiên văn học. Ngược lại, bối cảnh của các luận điểm Nicholas thật sự không là một bối cảnh khoa học. Thay cho việc được thúc đẩy bởi những vấn đề nội tại của thiên văn học, phê phán của Nicholas đối với địa tâm luận dường như được thúc đẩy từ những xem xét thần học và siêu hình học khái quát hơn về bản chất của tính vô hạn, theo đúng nghĩa của nó. Vì thế, thay vì được kết nối với những vấn đề phát sinh theo lối kinh nghiệm, phê phán này được thực hiện ở trình độ quan niệm, trở thành vấn đề của chính quan niệm về bất kỳ “trung tâm” nào đối với một tổng thể vô hạn.

Khi quan niệm về một trung tâm được kết nối về mặt nhận thức với một ngoại biên, bác bỏ của Nicholas đối với một trung tâm vũ trụ cũng là đã trực tiếp chống lại tư tưởng “có tính Parmenides”, vốn quan niệm sự vô hạn có thể bị giới hạn, và vì thế được nhận thức trong khuôn khổ một quan niệm xác định nào đó. Đối với Nicholas, vũ trụ là vô hạn và không có trung tâm: trung tâm của nó là không ở đâu mà cũng là ở bất cứ đâu [OLI, 2.11]. Và đó là lời phê phán đối với quan niệm về một tồn tại vĩnh viễn được đặt vào vị trí của “trung tâm”, một quan niệm có thể được gắn với tư tưởng nhận thức luận địa tâm mang tính Aristotle.

⁴² Nicholas of Cusa, *Of Learned Ignorance*, trans Fr. Germain Heron (London: Routledge and Kegan Paul, 1954), bk. 2, chap. 12. (Chú thích từ tác phẩm này sẽ ghi là OLI, rồi số quyển, số chương). Về cách sử dụng loại suy con tàu của Galileo, xem chú thích 4 của chương này.

⁴³ Aristarchus (kh. 217-145 TCN): nhà văn phạm học Hy Lạp cổ đại, thường được nhắc đến bởi những bình giải của ông về Iliad và Odyssey.

Quan niệm Aristotle khẳng định thiếu suy xét về sự ưu tiên nhận thức luận của tồn tại được đặt vào vị trí tốt nhất mà từ đó vũ trụ có thể được nhận thức - trung tâm của nó. Nhưng đối với Nicholas, quan niệm đúng đắn về vị trí của chúng ta bên trong cái vô hạn phải được đặt cơ sở trên tư tưởng rằng không có một vị trí ưu tiên nào cả. Điểm trung tâm hóa cái nhìn của chúng ta về một vũ trụ vô hạn chính là cái điểm của một số vô hạn những điểm trong vũ trụ mà từ đây sự đứng yên của nó có thể được nhìn thấy. Ta, vì thế phải hiểu rằng mọi cái nhìn, bao gồm cả cái nhìn của chính chúng ta, là cục bộ và đặc thù chủ tính mà thôi. Ta phải hiểu biết về sự thiếu hiểu biết của chúng ta.

Vì thế có thể thấy trong tư tưởng Nicholas hình thức ban đầu của một lời đáp khá dĩ khác đối với vấn đề mang tính Copernicus về của kinh nghiệm. Trong khi ở Descartes và Williams ta nhận thấy sự linh hoạt có suy xét đối với chủ tính đặc thù từ kinh nghiệm, thì phê phán của Nicholas đối với tư tưởng Parmenides về những điểm tổng thể vô hạn bị giới hạn là theo một hướng khác.

Như đã thấy, khi được xem xét trong phạm vi động lực của nền khoa học hậu Copernicus, tư tưởng cho rằng mọi kinh nghiệm đều là đặc thù chủ tính dường như đưa đến tư tưởng về loại quan hệ đặc thù khả dĩ giữa những nhận thức đặc thù khác nhau - sự sắp xếp càng cụ thể và cục bộ thì từ đây lại càng "chủ quan", còn theo cái càng chung thì càng "khách quan". Suy nghĩ theo những tuyến này, ta có xu hướng xét các nhận thức đặc thù khác nhau như được liên kết theo một trục thẳng, di chuyển từ chủ quan đến khách quan: tại bất kỳ điểm nào, một nhận thức đặc thù cũng sẽ được linh hoạt theo một kiểu "siêu" quan hệ đối với cái đặc thù bên dưới nó.

Nhưng đó không phải là hình ảnh của những cái nhìn đặc thù chủ tính trong quan hệ với nhau được gợi lên từ cách tiếp cận của Nicholas. Phê bình của ông không được thực hiện trong bối cảnh phê phán đối với cách giải thích cụ thể nào đó về thế giới, tính cục bộ ẩn giấu mà ông vạch trần là từ đòi hỏi về một cách giải thích khách quan hơn. Đúng ra, đối thủ của ông

là những người giáo điều vốn công khai cho rằng cách nhìn đặc thù của họ là cái có được như một đặc quyền. Mục đích ở đây là đem người đọc đến với suy xét hoài nghi trước sự tương đối của những cách nhìn của chính họ, bất kể nội dung của những cách nhìn đó. Quan niệm có nhiều “trung tâm” liên hệ nhau mà từ đó thế giới được xem xét, đã gợi lên hình ảnh là mọi chủ thể nhận thức đặc thù đều phơi bày cách nhìn cục bộ đối với thế giới theo cách thức của chính họ, và có liên hệ lẫn nhau theo “hàng ngang” hơn là “hàng dọc”.

Và vì thế, lập luận của Cusanus thực chất nhắm đến một thái độ trung dung, tập trung vào cách thức mà theo đó những cách nhìn khác nhau về một vấn đề nào đó có thể cùng tồn tại về mặt lý tính, một khi tính tương đối của các khẳng định của chúng được đánh giá đúng. Có lẽ nguyên mẫu về sự cùng tồn tại giữa những “cách nhìn” khác nhau được tìm thấy trong học thuyết của Heraclitus về “sự thống nhất của các mặt đối lập”. Con đường đi lên thật ra cũng là con đường đi xuống⁴³. Một con đường được hiểu là đi lên ngọn núi từ điểm nhìn của một du hành, và là đi xuống từ điểm nhìn của một người khác đang đi theo hướng ngược lại. Những ý niệm như “lên” và “xuống”, trong một vũ trụ phi trung tâm, như cái được Nicholas đưa ra, là *tương đối*: chúng, cùng với “tôi” và “anh”, “ở đây” và “ở kia”, và v.v., thuộc về nhóm những “chi mục” quy chiếu có tính tương đối-chủ quan. Những cách nhìn đặc thù khác nhau, nói chung giống như những xác tín kiểu chi mục, có thể cùng tồn tại mà không cần thiết phải loại bỏ cái khác.

Việc xem xét các cách nhìn đặc thù đặt trong quan hệ chiều ngang và liên kết với sự khác biệt, là điều phân biệt tư tưởng của Cusanus với tư tưởng của Williams. Quan niệm rằng các quan điểm đặc thù chủ tính như trong quan hệ theo kiểu thứ bậc, hay theo chiều dọc, dẫn Williams đến tư

⁴³ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, eds, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 188.

tương về một cách nhìn khách quan bao quát rộng rãi và tuyệt đối, điều mà, ngược lại với Kant, được Williams đồng nhất với cái nhìn về cách thức thể giới biểu hiện ra như “bất cứ thế nào”, trong một khuôn khổ truyền thống hơn - cái nhìn về cách thức thể giới biểu hiện ra như “tự nó”.

Rõ ràng đối với Cusanus, bất kể là vấn đề chủ quan tính tương đối hay khách quan tính tương đối có thể được giải quyết như cách nào, vẫn có thể không có cách nhìn nào về vũ trụ là khách quan *thuần túy* và *tận cùng*, tức không có “cái nhìn của Chúa”, hay cái nhìn “tuyệt đối”. Điều này có được từ lý luận phản Parmenides của ông. Đối với ông, không có bất kỳ ranh giới nào, và vì thế không thể có “bên ngoài” của toàn bộ vũ trụ vô hạn mà từ đó nó có thể được nhìn thấy hay nhận thức. Không thể có một “nơi” cho bất kỳ Thượng đế siêu việt nào, và cùng với điều này, Nicholas giữ vững truyền thống Plato mới của tư tưởng Thiên chúa giáo vốn chỉ hướng đến phiếm thần nội tại luận. Thế giới, không phải là tồn tại tách biệt nào đó giữa Thượng đế và các tạo vật do ngài sáng tạo, mà là “sự phát ra”, “sự triển khai”, hay là mặt bên kia của Thượng đế; thế giới, theo nghĩa nào đó, chính là Thượng đế, hay là một khía cạnh của Thượng đế⁴⁴.

Đối với tổng thể tạo vật, sự thiếu vắng của “nơi chốn” mà từ đó cái nhìn của Chúa hướng tới, đã loại bỏ nhận thức tư duy của bất kỳ tri thức xác định hay rời rạc cảm tính nào về tổng thể này: “Lý luận rời rạc chỉ định danh đối với những sự vật có thể chịu được cái ‘nhiều’ hay ‘ít’; nhưng khi giáp mặt với cái khả dĩ lớn nhất hay khả dĩ nhỏ nhất, nó không thể tìm ra một cái tên cho điều đó”. Và, có một *kiểu* nhận thức tư duy có thể nắm bắt

⁴⁴ Với thất bại của ý niệm về Thượng đế siêu nghiệm, quan niệm như vậy không thể khuyến khích bất kỳ điều gì giống như một ý tưởng hay quan niệm về “cái nhìn của Chúa” - hình ảnh về một tri thức xác định của cái toàn thể cần thiết cho cách nhìn khoa học “hiện thực chủ nghĩa” hiện đại. Bất cứ cái gì làm nền cho sự phê phán đối với nhận thức đặc thù chủ tính trên cơ sở tri thức kinh nghiệm, cũng không thể được phê phán đơn giản trong khuôn khổ của tri thức lý luận được xem xét tương xứng với thế giới “tự nó”. Ngay cả việc viện đến một tri thức lý tưởng như vậy cũng không thể tìm được một vị trí ở đây.

được cái tổng thể này như một hợp nhất: “Cái tuyệt đối cực đại vượt lên trên sự tổng hợp tư duy của chúng ta, có thể được định danh trong khi vẫn không thể miêu tả được” (OLI, 1.5).

Trong hình thức tư duy biểu tượng hay loại suy mà ta có thể thấu hiểu tính đồng nhất của cái tổng thể (OLI, 1.11). Chẳng hạn, Cusanus viện đến quan niệm toán học về vô hạn để phục vụ như vật chuyển tải cho các quan niệm về tính vô hạn của Thượng đế trong vũ trụ. Nhưng tính duy nhất của cái Duy nhất tuyệt đối là không thể được đồng nhất với sự đồng nhất số học, vì con số “một” đơn giản gắn với những sự vật có thể đếm được, và do đó, là hữu hạn ⁴⁵.

Quan hệ giữa tính đồng nhất tuyệt đối và tiền số học này với sự đồng nhất có được từ những sự vật đếm được của thế giới, na ná như quan hệ giữa hình thức kiểu Plato với những bản sao hữu hạn của nó. Chỉ trong sự thấu hiểu của tư duy về sự đồng nhất tuyệt đối mà có thể có một tiến trình liệt kê cái hữu hạn. Nhưng dĩ nhiên một “hình thức” như vậy không thuộc về lĩnh vực siêu cảm giác *vượt lên* cái hữu hạn - nó đơn giản là tổng thể của cái hữu hạn được xem như một thể thống nhất ⁴⁶. Điều này hàm ý sự vật hữu hạn là một hình thể mà trong đó thể đồng nhất sơ khai tự nó gián tiếp mang lại cái nhìn là “một sinh vật không phải là thực tại tách biệt tuyệt đối, mà vốn tiếp nhận hiện thân của hình thể vô hạn. Nó không có gì hơn chính là một thể hiện điển hình, và trong những sinh vật khác nhau ta trông thấy một cách hữu hạn những hình ảnh khác nhau của hình thức đó”. Mỗi sinh

⁴⁵ “Khả năng được thêm vào của con số có thể không theo nghĩa tối thiểu hay tối đa; sự hợp nhất vì thế không thể là một con số, dù là cực tiểu, vốn chỉ là nguyên tắc của những con số. Vì thế, hợp nhất tuyệt đối, nơi mà không một tính lưỡng diện nào có thể có, là cái cực đại tuyệt đối của chính Thượng đế. Bởi thực tế là nó duy nhất như cái hoàn hảo tuyệt đối, nó loại trừ tính khả dĩ tồn tại của cái tồn tại kia, vì nó là tất cả những gì mà nó có thể là. Nó vì thế không thể là một con số” (OLI, 1.5).

⁴⁶ Cái tuyệt đối vượt quá tri giác theo nghĩa là cái toàn thể mà một người thuộc về nó không thể được linh hội. Vậy theo đường hướng nào mà một người có thể nhìn để linh hội cái toàn thể, *theo đúng nghĩa?*

vật tiếp nhận hình thể vô hạn theo “kiểu cách hữu hạn”, nó là một thể “vô hạn-hữu hạn” (OLI, 2.2).

Vì thế, Nicholas bác bỏ quan niệm “cái nhìn của Chúa” đối với tri thức, nhưng giữ lấy ý tưởng về một tư duy trí năng trước cái tổng thể. Tuy vậy, những ý tưởng làm nên “quặng thương phẩm” của tư tưởng như vậy thật sự có một logic đặc thù, và khái niệm về một logic như thế sẽ đóng vai trò chủ yếu trong sự phát triển tư tưởng của Hegel. Đối với Nicholas, nếu ai đó linh hội về Chúa, hay là vũ trụ như cái “cực đại tuyệt đối”, người ta sẽ thấu hiểu là khi ý tưởng này rơi ra ngoài lý trí rồi rạc với tính ít nhiều đếm được của nó, một sự cực đại tuyệt đối như vậy sẽ trùng với cái “cực tiểu tuyệt đối”. Có nghĩa là, trong tư tưởng về cái Duy nhất, các đối lập sẽ trùng khớp nhau.

Nội tại luận: 2. Spinoza

Ta có thể thấy ngay trong tư tưởng phi chính thống của Cusanus sự thay thế đối với bộ khung thần học chính thống hơn, bộ khung mà sau đó cuộc cách mạng khoa học đã được sử dụng trong phong trào Khai sáng⁴⁷. Dù những tư tưởng của Nicholas không khởi nguồn cho bất kỳ trường phái tư tưởng nhất định nào, thực tế từ đây đã lộ ra điều gì đó của tinh thần phản truyền thống đang diễn ra nơi những tư tưởng phiếm thần luận có liên hệ chặt chẽ, đang lưu chuyển trong văn hóa Châu Âu hiện đại thời kỳ đầu, với những vấn đề khác nhau về nhận thức, đạo đức, và chính trị⁴⁸. Và dù có lịch sử sớm sủa như vậy, tư tưởng phiếm thần đã thật sự đóng vai trò trung tâm trong khung nền lãng mạn chủ nghĩa đối với chủ nghĩa duy tâm Đức.

⁴⁷ Chúng ta thậm chí có thể xem nó như một điều báo trước đối với những hình thức phản duy thực đương đại, phê phán quan niệm về tri thức mang tính “cái nhìn của Chúa”.

⁴⁸ Xem: Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans* (London: Allen & Unwin, 1981).

Trong khi nền tảng cho những quan niệm như vậy đã được chuẩn bị khá dĩ bằng những trang viết của Đệ tam Bá tước Shaftesbury, cũng có sự thâm nhập vào đời sống văn hóa Đức của triết học Spinoza, cái đã đem lại một thách thức hệ thống đối với những gắn kết triết học của tính chính thống thần học trong tư tưởng Khai sáng. Trong những năm 1750 - ở Lessing và Mendelssohn, và từ những năm 1760 - ở Herder, đã chịu ảnh hưởng, theo cách nào đó, từ chủ nghĩa Spinoza⁴⁹. Nhưng phát hiện của Jacobi về chủ nghĩa Spinoza của Lessing vào giữa những năm 1780 đã khiến cho phiên thần luận, hay "vô thần luận" của Spinoza trở thành một vấn đề công khai⁵⁰.

Như ở Nicholas, phiên thần luận Spinoza đem lại bộ khung phê phán từ hệ thống nội tại luận, đối với những vấn đề triết học của tư tưởng chính thống về một Thượng đế siêu việt. Thay vì, như trong tư tưởng Descartes, có hai thực thể là tinh thần và thể xác, đối với Spinoza thứ tự là tinh thần và cái được mở rộng của nó^{*}, trật tự nhân quả này thuộc cùng một thực thể (Thượng đế hay tự nhiên) được nhận thức trong khuôn khổ hai thuộc tính khác nhau⁵¹. Trong quan điểm của Descartes, ý tưởng về tinh thần của Thượng đế siêu việt có thể đóng vai trò của một cái lý tưởng nhận thức và thước đo đối với tính giới hạn của tư duy hữu hạn, như một tư tưởng khởi

⁴⁹ So sánh: David Bell, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe* (London: Institute of Germanic Studies, University of London, 1984), và Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

⁵⁰ Năm 1785, Jacobi công bố chuyên luận *Über die Lehre des Spinoza*, tấn công vào chủ nghĩa duy lý bằng việc chỉ ra bằng cách nào đã dẫn đến chủ nghĩa định mệnh và "chủ nghĩa vô thần" của Spinoza. Thêm vào, trong công trình này là những đoạn trích từ tác phẩm *De la Causa* của nhà phiên thần luận thế kỷ XVI, Giordano Bruno, trong đó ông đã phát triển một cách cô đọng những lập luận chủ yếu trong *On Learned Ignorance* của Cusanus, về sự đồng nhất cái cực đại và cực tiểu tuyệt đối.

^{*} Đối với Spinoza, cái được mở rộng từ tinh thần cũng chính là thể xác, nhưng khác biệt ở đây là cái sau có vị trí thứ sinh, và cả hai chỉ cùng thuộc về một thực thể.

⁵¹ Hay như Henry Allison đã nói, hai thuộc tính có thể được hiểu như "những phối cảnh khác nhau mà từ đó (thực thể) có thể được nhìn thấy", *Benedict de Spinoza: An Introduction* (New Haven: Yale University Press, 1987), 49-50.

đầu. Trong hệ thống của Spinoza, thay cho quan niệm về một tư duy vô hạn tất yếu chứa trong một tư duy hữu hạn thực, chính tư duy hữu hạn được linh hội như sự hiện hữu bên trong, hay như một “mô thức” của cái vô hạn - sự xác định cục bộ trước tính giới hạn của nó.

Với tư cách thực thể tư duy, mỗi chủ thể hữu hạn chứa đựng một mạng lưới ý tưởng thuộc một lĩnh vực của tổng thể mạng lưới tạo thành tư tưởng, đã làm nên “thực thể” mà được hiểu như tư duy thần thánh; chính với tư cách thể xác, mỗi chủ thể hàm chứa một lĩnh vực của mạng lưới tổng thể được mở rộng của tự nhiên. Ta có thể thấy triết học Spinoza có cách nhìn riêng đối với chiến lược Copernicus, thực hiện bằng những khẳng định bản thể khác với quan điểm chính thống hậu Descartes, và đem lại những kết quả khác biệt.

Đối với Spinoza, như với Descartes, tri thức tri giác bị giới hạn bởi những dự phần nhất định của cơ thể. Nhưng, không quan niệm kiểu biểu tượng luận về tri giác, và cũng không nhị nguyên luận bản thể như Descartes, nhận thức luận Spinoza dường như gần hơn với cách tiếp cận của Williams và Nagel. Tri thức tri giác là nhận thức đặc thù chủ tính: nó thể hiện tình trạng và điều kiện nhất định của cơ thể người nhận thức. Nhưng căn cứ vào bản thể nội tại luận của Spinoza, không thể có vấn đề về tình trạng lý tưởng của tư duy thoát khỏi sự biểu hiện của thể xác. Thoát khỏi chủ tính đặc thù, nếu có thể, được giải thích theo cách khác thay vì câu viện đến quan niệm về cái nhìn của Thượng đế siêu việt nào đó lên thế giới.

Trong hệ thống Spinoza, bản chất *cục bộ* của tri thức tri giác, tính định (trung) tâm ở cơ thể của người linh hội, thì tương ứng vấn đề của Descartes về tính rõ rệt và riêng biệt của tư tưởng. Xét ý tưởng tri giác phức hợp của tôi về một vật thể bên ngoài, như cây bút tôi đang cầm chẳng hạn. Ý tưởng phức hợp này (thị giác, xúc giác, cảm giác nội tại của cơ thể, v.v.) sẽ là điều mà - từ quan điểm ngôi thứ nhất của tôi, tức từ lĩnh vực thuộc loại quan niệm siêu phạm nhất định của chính tôi - phù hợp với những thay đổi phức hợp gây ra đối với cơ thể tôi từ cây bút: “Tư duy con người không linh

hội bất kỳ vật thể bên ngoài đang tồn tại thật sự nào, trừ khi điều đó được thông qua những ý tưởng về sự tác động của chính vật thể này”⁵².

Ở đây, vai trò *tạo thành trung tâm* của cơ thể tôi là điều thích hợp trong sự không đầy đủ về mặt nhận thức của ý tưởng cảm tính về cây bút. Thứ nhất, cơ thể tôi chỉ tập trung vào một khách thể nằm ngoài tính tổng thể của mạng lưới quan hệ, mà tại đó nó tồn tại trong cái vương quốc được mở rộng và phi trung tâm, của tự nhiên. Ngược lại, một ý tưởng đầy đủ về cây bút là cái được đặt trong tính *tổng thể* các quan hệ ý tưởng phù hợp với tính toàn thể của các quan hệ nhân - quả mà cây bút, trong lịch sử của nó, đã, đang, và sẽ được đặt vào. Nhưng tư duy của tôi hiểu biết không nhiều về tính toàn thể này. Tất cả những gì nó phải tiếp tục là ghi nhận điều được để lại từ cây bút trong sự cái biến từ chính cơ thể *của* tôi. Có nhiều thứ gắn liền với cây bút được để lại nằm ngoài ý tưởng của tôi.

Nhưng ý tưởng của tôi còn là đặc thù chủ tính theo một cách nữa: ý tưởng tri giác của tôi diễn đạt còn *nhiều* hơn bản thân cây bút đó, vì nó cũng diễn đạt bản chất của cơ thể đặc thù của tôi: “Ý tưởng về bất kỳ mô thức nào mà trong đó cơ thể người chịu tác động bởi những vật thể bên ngoài, phải bao gồm bản chất của cơ thể người, cùng lúc với bản chất của vật thể bên ngoài” (E, 2.16). Spinoza tập trung vào tính phức hợp của thể xác khi bị ảnh hưởng bởi khách thể. Ngày nay ta có thể giải thích điều này rõ ràng trong khuôn khổ của những cấu trúc thần kinh đặc thù và phức tạp chịu tác động trong tri giác. Nếu tôi có một cấu trúc thần kinh khác, những “ý tưởng” cảm giác có thể là rất khác nhau. Tuy thế, như Spinoza chỉ ra, dù cấu trúc của cơ thể tôi tham gia vào bản chất của tư tưởng của tôi về khách thể, “tư duy con người không hàm chứa một tri thức đầy đủ về những thành phần làm nên cơ thể người” (E, 2.24, cf.* 2.27). Tôi không cần biết đến thần kinh học để nhìn, nghe, cảm nhận, và v.v., nhưng không có những kiến thức

⁵² Spinoza, *Ethics*, pt 2, prop. 26, in Edwin Curley ed. and trans. Edwin Curley, *A Spinoza Reader* (Princeton: Princeton University Press, 1994). Trích dẫn từ tác phẩm này sẽ được chú thích là E, số phần, số định đề.

* So sánh.

này, bằng cách nào tôi có thể nhận thức rõ mức độ và bản chất dự phần của tôi vào ý tưởng về cây bút? Và vì thế tôi gia nhập vào ý tưởng của tôi về cây bút không chỉ, đã như vậy, theo kiểu tiêu cực, với tư cách nhân tố ngăn chặn những quan hệ của nó với các sự vật khác tôi, mà còn theo kiểu tích cực, với tư cách trung tâm dự phần của những quan hệ của nó đối với tôi. Và vì thế: “Tư tưởng về những tác động của cơ thể người, trong chừng mực mà chúng được đặt trong quan hệ với tinh thần con người, là không rõ rệt và tách biệt, mà lại lẫn lộn” (E, 2.28).

Đối với Spinoza, những tư tưởng như vậy không có hệ quả hoài nghi như đã có đối với Nhicolas ở Cusa ở mức độ nào đó. Tri thức có thể mong mỏi một chủ đích bất suy chiều và phi chủ tính đặc thù; một tri thức có hệ thống và toàn diện về cái toàn thể, “tình yêu thông thái của Chúa”, có giá trị như mục đích của một loại phản ánh vượt qua sự nhận thức chủ tính đặc thù, có thể đạt được bằng tư tưởng khoa học. Nhưng tri thức này nhắm vào không phải là tư tưởng với tư cách cái sở hữu nhận thức của loại chủ thể ý thức vô hạn. Chuyển dịch về phía khách quan tính đúng ra là một tiến trình phá vỡ sự khác biệt giữa bản thân và thế giới. Đối với Spinoza, lý luận nhân hình của các nhà thần học nhân cách, vốn xem Chúa như một tồn tại vô hạn nhưng lại giống như chính chúng ta, một con người hiện hữu, là mê tín và ngây thơ.

Hegel, Leibniz, và những giới hạn của phiếm thần luận Spinoza

Viết vào năm 1833, nửa thế kỷ sau bùng phát của cuộc “tranh luận phiếm thần luận”, Heinrich Heine mô tả phiếm thần luận như một “bí mật mờ” của nền văn hóa Đức đương thời⁵³. Như nhiều người cùng thế hệ với mình, Hegel thừa kế ảnh hưởng của các “nhà nội tại luận” như Cusanus và Spinoza, và triết học của ông đã phát triển khi sử dụng hình thức tư tưởng

⁵³ “Không một ai nói về nó, nhưng tất cả đều biết đến nó: phiếm thần luận là một bí mật mờ của người Đức”, Heinrich Heine, *Religion and Philosophy in Germany*, trans. John Snodgrass (Boston: Beacon Press, 1959), 79.

này, nhưng vẫn giữ một khoảng cách phê phán vốn đã được tạo nên bởi triết học Kant.

Trong trường hợp Hegel, những yếu tố Cusanus và Spinoza, được phản ánh thông qua tư tưởng tự biện của Schelling, đã đóng vai trò chủ yếu trong sự phát triển của ông từ khoảng năm 1800 đến khi tác phẩm lớn đầu tiên của ông xuất bản, *Hiện tượng học tinh thần*, vào năm 1807. Nhưng ở đó ông đã ghi dấu khác biệt của mình với các quan niệm nhất nguyên khác về cái tuyệt đối, bằng sự so sánh nổi tiếng giữa nó với điều là “trong màn đêm mọi con bò đều màu đen” (PS, §16; W, 3:22). Như tôi sẽ trình bày, ông đã đoạn tuyệt với siêu hình học nhất nguyên như vậy, bằng việc chuyển đổi nó từ bên trong, với một quan điểm có tính thông diễn đầy sáng tạo về “triết học đồng nhất” của chính Schelling. Nhưng để có ý niệm trước về điều sẽ là vấn đề ở đây, cần có cái nhìn cơ bản đối với quan niệm chín muồi của Hegel về điều mà ông xem là những giới hạn của chủ nghĩa Spinoza, được trình bày trong *Khoa học Logic*, và đặc biệt ở những bình luận ngắn của ông về quan niệm trực quan của Leibniz về đơn tử, như phương cách để vượt lên những giới hạn này ⁵⁴.

Trong giải thích của ông về chủ nghĩa Spinoza ở cuối quyển hai của *Logic*, Hegel lặp lại điểm được trình bày trong *Hiện tượng học* bằng sự ẩn dụ về cái tuyệt đối như sự thể là “trong màn đêm mọi con bò đều màu đen”. “Vật chất của hệ thống này”, ông khẳng định, “là một thể vật chất, một dạng tổng thể không thể phân chia, không có một sự xác định nào mà không phải là được chứa đựng và phân rã ‘angelöst’ (hòa vào) trong cái tuyệt đối này” (SL, 536; W, 6:195). Và, như trong *Hiện tượng học*, ông chỉ ra kết quả cơ bản

⁵⁴ Ở đây tôi không đánh giá độ chính xác trong diễn dịch của Hegel đối với Spinoza hay nói về sự tương xứng trong những phê phán của ông. Để có cái nhìn cơ bản về sự tái thiết theo cách nhìn của những người theo thuyết Spinoza và đánh giá của họ đối với sự phê phán của Hegel, xem: Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence* (Princeton: Princeton University Press, 1989), chap. 2.

loại trừ vai trò của chủ thể mà quan niệm về cái tuyệt đối như vậy đã thực hiện, và liên hệ tất cả điều này với giới hạn tư tưởng của Spinoza vốn chỉ ở trình độ của sự “suy ngẫm bề ngoài”⁵⁵.

Với điểm vừa nói, Hegel ám chỉ tính hình thức của phương pháp hình học Spinoza, trong đó hệ thống được suy luận một cách giả định từ xuất phát điểm của định nghĩa vật chất như một nền tảng tự thân, hay “*causa sui*”^{*}. Nhưng Hegel cho rằng “tính bên ngoài”, hay “tính hình thức” này của phương pháp, là đối lập với nội tại luận có chủ ý của triết học Spinoza: dù quan niệm về một thể vật chất hoàn toàn đồng nhất đơn thể mà tư tưởng nội tại luận hướng đến, Spinoza vẫn công khai chống lại một hình thức tư tưởng được đặt vào sự đối lập theo kiểu lưỡng phân với một hình thức tư tưởng nhận thức có thể linh hội được, *bên trong* vật chất.

Ở vật chất ta chỉ có thể tìm thấy tư duy của những chủ thể người được linh hội như những “mô thức hữu hạn” của vật chất, và một hình thức chủ tính đặc thù như vậy của tư duy được đặt vào vị trí đối lập lưỡng phân với lý luận phi đặc thù chủ tính của tư duy *sub speciei aeternitatis* ^{**}. Nhưng Hegel chống lại đơn tử của Leibniz với tư cách là cách thức vượt lên sự lưỡng phân này: “Thiếu vắng sự suy ngẫm trong chính nó, cái mà từ đó - cả sự trình bày Spinoza về cái tuyệt đối, lẫn sự phát tán mà lý luận trải

⁵⁵ Một trong những chống đối “chuẩn” là Hegel chống lại các triết gia khác rằng họ đưa ra một quan niệm *hình thức* đối với lý tính, tức chỉ gắn kết ở trình độ hình thức của tư tưởng mà thôi. Một hình thức như vậy được gắn kết với bất kỳ vấn đề chủ quan tiện thể nào, nó vì thế là bên ngoài hay “bàng quan” với nội dung. Theo cách nhìn này, lý luận xem như sự dịch chuyển giữa các sự thật, và lý luận nào đó sẽ có thể được thiết lập trong sự độc lập của chúng *với tư cách* những sự thật. Vì thế nó sẽ có phong cách tiên Copernicus hay Aristotle: một tiến trình dịch chuyển theo mô hình đường thẳng từ một sự thật đã có được nào đó đến một sự thật mới, lý luận sẽ tìm kiếm điểm xác thực đầu tiên mà theo đó một chuỗi suy luận linh hội chân lý có thể được đặt nền.

^{*} Tự thân, nguyên nhân nội tại.

^{**} Dưới góc nhìn vĩnh cửu.

qua - được thực hiện tốt trong quan niệm đơn tử của Leibniz" (SL, 539; W, 6:198).

Ở đây Hegel đang chống lại quan niệm của Leibniz về đơn tử, vì cũng hàm chứa chính trong nó cái tuyệt đối khi được suy ngẫm từ một chủ tính đặc thù cụ thể, hay "point de vue" ***. Đối với Leibniz, "mỗi một thực thể vật chất thể hiện cái toàn thể vũ trụ trong đặc tính của chính nó" và "giống như một thế giới toàn vẹn và như một hình ảnh của Thượng đế, hay thật sự là một tổng thể thế giới mà nó vẽ nên, từ mỗi một thực thể trong hình mẫu của chính nó; cùng một thành phố nhưng được miêu tả hầu như khác biệt theo những tình trạng khác nhau của người đang xem xét nó"⁵⁶. Đối với Hegel, thể vật chất riêng rẽ, hay đơn tử, là cái "đơn thể, cái phản ánh phủ định trong chính nó (ein Eins, ein in sich reflektiertes Negatives),... tính toàn thể của nội dung về thế giới" nhưng cũng là cái gì đó cụ thể và xác định, đến mức "tính xác định rơi vào nội dung cụ thể, cùng cách thức và đặc tính biểu hiện của nó" (SL, 539; W, 6:198). Vì thế, giữa Spinoza và Leibniz là sự thay đổi trọng tâm khó nhận thấy nhưng cơ bản, trong việc hiểu như thế nào về đặc thù chủ tính của nhận thức. Trong khi Spinoza xem xét tính đặc thù chủ tính của mô thức hữu hạn một cách hoàn toàn *tiêu cực*, như cái gì đó đơn thuần là giới hạn việc đạt được "cái nhìn từ vị trí phi cố định", thì Leibniz hiểu nó một cách tích cực, như cách mà trong đó một đơn tử cụ thể phản ánh "cái tuyệt đối".

Bước đi của Leibniz, dù vậy, chỉ là cái giá để đi tới nội tại luận của Spinoza. Các đơn tử thì "khép kín", nhưng chắc là có sự hài hòa chung giữa

*** Quan điểm, điểm nhìn.

⁵⁶ Gottfried Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, §IX, in Leibniz, *Discourse on Metaphysics / Correspondence with Arnauld / Monadology*, trans. Dr. George R. Montgomery (La Salle: Open Court Publishing Company, 1973). Cũng xem *Monadology*, §57.

chính những đơn tử đặc thù chủ tính khác biệt này với nhau, vì thế Leibniz chống lại một đấng sáng tạo siêu việt: ‘Vì các thực thể giới hạn tồn tại chỉ khi có quan hệ với những thực thể giới hạn khác, song cùng lúc đơn tử là một thể hoàn toàn tự khép kín, sự *hài hòa* của những quan hệ này, tức quan hệ của các đơn tử với đơn tử khác bên ngoài, và cũng tạo dựng trước như thể bằng tồn tại khác’ (SL, 539; W, 6:199)⁵⁷. Tuy thế, dường như đã rõ ràng rằng bất kỳ phương cách nào vượt lên sự bế tắc của chủ nghĩa Spinoza sẽ, một mặt phải trung thành với quan niệm *tích cực* của Leibniz về chủ tính đặc thù của nhận thức, và mặt khác, có thể giải thích cho sự hài hòa giữa những chủ thể nhận thức đặc thù như vậy mà không viện đến một đấng sáng tạo siêu việt có mục đích nào đó có trách nhiệm với sự hài hòa này. Các đơn tử này sẽ phải được nhận thức theo cách thức khác hơn là sự tồn tại bên ngoài giản đơn được xác định như sự cân đối hóa, và bằng cách nào đó chúng đạt được sự hài hòa chung với nhau. Một cách thức vượt lên trên cả Spinoza và Leibniz, là điều Hegel xem như công việc của chính triết học của ông. Và trong nỗ lực này, Hegel có thể vạch ra con đường mà các tư tưởng gia thông diễn học đã phát triển quan niệm Leibniz chủ nghĩa về “điểm nhìn”.

⁵⁷ Đối với Leibniz, Hegel viết: “Những khái niệm về sự khác biệt giữa các đơn tử hữu hạn đa dạng và quan hệ của chúng với sự tuyệt đối của chúng, thì không xuất phát từ bên ngoài chính tồn tại này (tức đơn tử - P. Redding), hay không trong một đặc tính tuyệt đối, mà là sản phẩm của suy nghĩ có tính suy luận, giáo điều, và vì thế, không có được một cố kết nội tại” (SL, 540).

Nếu phiếm thân luận, như Heine đã nói, là một “bí mật mờ” của nước Đức trong khoảng hơn ba thập niên đầu thế kỷ XIX, thì, như Hans-Georg Gadamer chỉ ra, đó là hiện thực đặc thù của tư tưởng lịch sử-thông diễn Đức⁵⁸. Ta có thể dễ dàng nhận thấy nhà phiếm thân luận giả định, hay một người nội tại luận, về cơ bản có thể tương hợp như thế nào với những người khởi thủy nên thông diễn học. Tư tưởng thông diễn, nguyên thủy liên quan đến việc giải thích văn bản cổ, đã được ứng dụng vào việc nhận thức các vấn đề xã hội khác. Nó đã được đề cập để thấu hiểu điều giống như là để sống *bên trong* một xã hội khác biệt, xa cách nào đó, để hiểu thế giới và hành động trong đó, từ cách nhìn đặc trưng của chính xã hội đó. Khả năng này nhằm phóng chiếu chính mình vào một quan điểm nào đó, lên một thế giới khác với thế giới của chính mình, điều mà Herder đã mô tả là *Einfühlung* - “sự dự cảm”.

Phiếm thân luận và thông diễn học

Vào giữa thế kỷ XVIII, Johann Chladenius - mục sư người Đức quan tâm đến các vấn đề lịch sử, đã phác thảo cơ sở cho một bản thể luận xã hội riêng biệt. Tương phản với những sự kiện vật lý đơn thuần của thế giới tự nhiên, thế giới xã hội là những sự kiện “đạo lý” gây ra từ những hành động tự nguyện của những con người có tư duy: “Các sự việc diễn ra trong thế

⁵⁸ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed., translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1992), 209-212.

giới có cả bản chất vật lý và bản chất đạo lý. Cái trước quy vào những thay đổi của thể xác và nói chung được lĩnh hội bằng cảm giác, trong khi cái sau diễn ra thông qua ý chí và nhận thức con người”⁵⁹.

Cách thức mà Chladenius phân biệt những địa hạt này, với tư cách một dự báo về sự khác biệt như vậy trong nhận thức, đã được phổ cập hóa trong thời đại của chúng ta từ các triết gia phân tích, như Elizabeth Anscombe và John Searle, giữa thực tế “cực xúc” và thực tế “thể chế”⁶⁰. Vương quốc đạo lý của Chladenius là phạm vi của những thiết chế được làm nên từ “các quan chức, những chức danh, các quyền, những đặc quyền, những bất bình xã hội, và tất cả những gì đại loại như thế, là những cái được tạo nên và lại bị phế bỏ thông qua ý chí của con người” (HR, 64). Cùng với đặc thù bản thể luận này là tình trạng đặc thù nhận thức luận của tri thức: trong khi các sự vật của thế giới vật lý có thể được nhận thức thông qua các giác quan, thì việc nhận thức trong vương quốc đạo lý đòi hỏi *lý tính*⁶¹. Sự phân biệt như vậy đã đạt độ chín muồi vào thế kỷ XIX, trong sự khác nhau giữa một bên là *giải thích* (*Erklären*) nhân quả, và bên kia là *nhận thức* (*Verstehen*) thông diễn. Ý niệm về sự kiện cụ thể nào đó mang *ý nghĩa* đối với các tác nhân chủ thể của nó - với tư cách “coi như” cái gì đó, là tư tưởng cốt yếu ở đây. Đối

⁵⁹ Từ: Johann Chladenius, *Introduction to the Correct Interpretation of Reasonable Discourses and Writings*, (1742) trans. Carrie Asman-Schneider in *The Hermeneutics Reader*, ed. Kurt Mueller-Vollmer, (Oxford: Blackwell, 1986), 64. Trích dẫn từ tác phẩm này sẽ được chú thích là HR.

⁶⁰ So sánh: John Searle, *Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 50-53.

⁶¹ “Cái sự việc diễn ra trong thế giới đều có cả bản chất vật lý và đạo lý. Cái trước thì quy vào những thay đổi của thể xác và nói chung được lĩnh hội bằng cảm giác, trong khi cái sau diễn ra thông qua ý chí và nhận thức con người... Những sự việc đạo lý này... phải được lĩnh hội thông qua lý tính” (HR, 64).

Tương tự, Searle xem địa hạt thiết chế và đạo lý chỉ được nắm bắt tương phản với một nhận thức nền về những định chế có liên quan. Đối với thực tiễn thiết chế, “các sự kiện vật lý và cảm giác thô chỉ coi như những sự kiện như thể căn cứ vào các điều kiện khác nào đó tương phản với khung nền của những loại định chế xác định”, *Speech Acts*, 51.

với các tư tưởng gia thông diễn xã hội, những người theo bước Chladenius, ngay như đối với Searle, những quan hệ ý nghĩa này đã trở thành thông lệ - những “quy định đã thống trị”, thay vì cái tự nhiên hay nhân quả: chúng được nắm bắt chỉ vì thực tế là chúng được hiểu bởi những chủ thể với tư cách tác nhân đang nắm bắt như thế⁶².

Chladenius cũng sử dụng quan niệm của Leibniz về “nhận thức đặc thù” hay “điểm nhìn” (*Schepunkt*) để diễn tả quan niệm về một tập hợp những điều kiện nhận thức xác định nào đó làm nên ảnh hưởng đối với việc diễn dịch: “Ta sẽ lấy thuật từ điểm nhìn để nói đến những điều kiện chi phối bởi tinh thần, thể xác và toàn bộ con người chúng ta, những cái đã khiến ta làm nên hoặc tạo ra nguyên nhân để chính ta lĩnh hội điều gì đó, theo cách này hay cách khác” (HR, 66)⁶³.

Ấn dụ về điểm nhìn, khi đặt trên cơ sở của tư tưởng về một vùng trong tầm nhìn của một người từ một vị trí *không gian*, cũng đã dễ dàng mở rộng để bao gồm những điều kiện kinh nghiệm của thiết chế hay “đạo lý”⁶⁴. Từ đó ông lưu ý: “Nổi loạn là cách tiếp nhận sự việc của những người trong hoàng tộc, một người nổi loạn tiếp nhận nó theo cách khác, một người nước

⁶² “Những ‘định chế’ này là hệ thống của những quy định thể chế. Mỗi thực thể định chế không được đặt cơ sở bởi một hệ thống các quy định theo hình thức ‘X coi như Y trong bối cảnh C’”, Searle, *Speech Acts*, 51-52.

⁶³ Chladenius, giống như nhiều người sau ông, quy nguồn gốc của khái niệm “điểm nhìn” về Leibniz. Chính Leibniz, dù vậy, đã nhận ra rất rõ công việc của Cusanus, và vì thế ý tưởng thông diễn về điểm nhìn - theo nghĩa đen, hay quan điểm - nếu hiểu khái quát, có thể thật sự có nguồn gốc từ Cusanus.

⁶⁴ Chladenius đã đưa ra ý tưởng về tri thức từ một điểm nhìn theo nghĩa đen, để lôi kéo sự chú ý đến chủ tính đặc thù của những giải thích lịch sử. Ba người dự khán ở những vị trí khác nhau, cùng quan sát một trận chiến, một người ở cánh phải, người thứ hai ở cánh trái, và người thứ ba ở phía sau. Người thứ nhất và thứ hai sẽ có những cách giải thích khác nhau vì mỗi người “sẽ khẳng định đã tiếp nhận những gì xảy ra mà người kia không thừa nhận là đã chứng kiến, mà sẽ cho rằng đó là điều được tường tượng. Những thay đổi nhỏ và những lượt di chuyển của những người lính hiện ra hoàn toàn khác biệt nếu quan sát từ một khoảng cách thay vì từ vị trí gần đó” (HR, 66).

ngoài hay một người tại pháp đình lại tiếp nhận theo cách khác nữa". Điều này có nghĩa là trong địa hạt "đạo lý", hay là địa hạt thể chế, những khác biệt trong cách nhìn đặc thù sẽ hàm chứa những khác biệt về cái mà các sự vật, những con người, và các sự kiện được "coi như". Uy quyền của một cá nhân A nào đó có thể theo một tuyến nhất định, nhưng sự kiện nào đó chỉ được coi như "nổi loạn" nếu A là người nắm giữ hợp pháp một vai trò thiết chế cụ thể đã được định ra, "nhà vua" chẳng hạn ⁶⁵. Vào cuối thế kỷ đó, Edmund Burke đã có sự phê phán nổi tiếng rằng triết học cách mạng đã muốn lột trần đời sống con người khỏi "lớp vải khuôn phép của nó...", từ những tư tưởng được tiêm vào một cách thái quá mà vốn được đem lại từ sự tưởng tượng đạo lý", tức những quy tắc tập quán xác định, điều mà Heidegger đã gọi là "thể cấu trúc thông diễn" của thế giới ⁶⁶. Trong một triết học "cơ giới" như vậy, "nhà vua chỉ là một người đàn ông, nữ hoàng chỉ là một người đàn bà... Tội giết vua, tội giết hại những người ruột thịt, tội phạm thánh, chỉ là những tưởng tượng sùng tín... Sát hại một nhà vua, một nữ hoàng, một giáo hoàng, hay một người cha, cũng chỉ là tội sát nhân bình thường" ⁶⁷.

Ở Đức, cho đến cuối thế kỷ XIX, những tư tưởng về một thực thể xã hội riêng biệt như vậy đã tương hợp với phiếm thân luận, trong quan niệm về xã hội được J. G. Herder ⁶⁸ khởi xướng. Đối với nhà phiếm thân luận truyền

⁶⁵ Ở đây sự trừu tượng đi từ đặc thù đến cái chung - sự mô tả sự kiện, ví dụ, như việc giết người, sẽ rõ ràng không giải thích bằng sự bất đồng, vì các trường hợp bất đồng không bước đến thực tế hung bạo này; chính là bản thân sự việc, nhưng là sự diễn dịch trong khuôn khổ trật tự thiết chế nền, vượt quá điều mà Chladenius xem như *khái niệm* sự kiện

⁶⁶ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans J. Macquarrie and E. Robinson (Oxford: Blackwell, 1967), 200ff.

⁶⁷ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Harmondsworth: Penguin, 1969), 171.

⁶⁸ Về sự pha trộn phiếm thân luận và triết học tinh thần của Herder đằng sau cách tiếp cận lịch sử của ông, xem: Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

thống này, thế giới như một tổng thể, là hiện thân của một loại tinh thần - tinh thần của Chúa. Nhưng quan niệm mới về địa hạt xã hội, với tư tưởng cho rằng các khái niệm trong khuôn khổ các sự vật được nhận thức, đã thực sự được khái quát hóa trong các hình mẫu và thiết chế của đời sống xã hội, đem lại ý nghĩa mới về một thế giới khách quan “có tư duy”⁶⁹. Ý nghĩa như vậy về thực tại xã hội, như là một loại thực thể có tư duy, đã được Herder tiếp tục theo đuổi và phổ biến, về cái *tinh thần* (*Geist*) riêng biệt được thể hiện bởi bất kỳ cộng đồng nhất định nào.

Trong *Một triết học lịch sử khác* (*Another Philosophy of History, Auch eine Philosophie der Geschichte*, 1774), và sau đó trong *Quan niệm triết học về lịch sử loài người* (*Ideas towards the Philosophy of the History of Mankind, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-1791), Herder phác thảo quan niệm của ông về một thế giới có tính lịch sử xã hội trong khuôn khổ mà sẽ được các sử gia Đức theo khuynh hướng lãng mạn của thế kỷ sau tiếp nhận. Dù chưa phải là đến năm 1787, sau cuộc bùng phát “tranh luận phiếm thần”, Herder đã đem lại một giải thích rõ ràng cho lập trường phiếm thần của mình, cái có phần biến đổi theo kiểu sức sống luận, trong *Thượng đế: vài đối thoại* (*God: Some Conversation, Gott - Einige Gespräche*), phảng phất chung tinh thần phiếm thần ẩn tàng nơi một lý luận phản nhị nguyên, như là một trong những tác phẩm đầu tiên thuộc loại này⁷⁰.

⁶⁹ Ngoài ra, những cộng đồng lịch sử như vậy có thể được xem như có một loại cá nhân tính nguyên thủy và không thể giản lược của cái “duy nhất” kiểu Plato mới - mỗi cộng đồng có “tinh thần” hay “*Geist*” duy nhất của chính nó, như sử gia Leopold von Ranke sau này giải thích, mỗi cộng đồng tồn tại một “tư tưởng về Chúa”. Thêm nữa, quan niệm phiếm thần về sự mất đi, hay sự thu hút cái tôi cụ thể vào trong cái toàn thể thần thánh đã đem lại hình ảnh thích hợp cho bản chất của *khách quan tính* của cái tri thức được tìm kiếm ở đây. Ranke, nơi những suy ngẫm về mục đích khách quan trong việc ghi nhận lịch sử, đã đặt nó ngang hàng với thành quả của việc tự thủ tiêu phần chủ quan của sử gia.

⁷⁰ Andrew Weeks lần theo một số liên hệ giữa Herder và truyền thống thần bí Đức trong *German Mysticism: From Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein* (Albany: State University of New York Press, 1993).

Ý niệm về tinh thần và điểm nhìn nhìn nổi lên trong sự phát triển như vậy vào cuối thế kỷ XVIII, đã đem lại bộ khung cho nhận thức luận thông diễn. Đối với Herder, để giải thích những sự kiện xã hội hoàn toàn khác biệt với bản thân, người ta phải phóng chiếu chính mình một cách tưởng tượng, vào trong tinh thần, hay vào điểm nhìn của nó. Đây ý nghĩa, như Frederick Beiser đã viết, quan niệm của Herder về sự thấu cảm được phát triển đầu tiên trong cuộc bàn luận về bản chất của *chủ nghĩa phê phán văn chương*, và sau đó chính là được khái quát hóa thành quan niệm lịch sử: “Ngay khi nhà phê bình phải phân xét một tác phẩm theo mục đích của tác giả, thì người viết sử phải hiểu một hành động theo mục đích của người này. Anh ta phải biết không những là các nguyên nhân của hành động (những điều kiện khiến nó cần thiết, theo quy luật tự nhiên), mà còn phải hiểu những lý lẽ tinh thần của nó (hệ thống những giá trị và niềm tin biện minh cho nó theo cách nhìn của chính tác giả). Và rồi, không kém gì giới phê bình, sử gia cũng phải đồng cảm với tác giả, hòa nhập với ngôn ngữ, phong tục, và những giá trị trong nền văn hóa của anh ta”⁷¹. Thật sự, tiến trình phóng thể, hay “tiên đoán” như vậy đã đi đến chỗ được xem như mục đích của các khoa học ngữ văn đang phát triển⁷². Trên cơ sở sự diễn dịch được đặt chính bên trong các sản phẩm của một nền văn hóa, đặc biệt là các bản văn của nó, người ta đạt được sự phóng thể này. Tương phản với lý tính “khách quan hóa” lạnh lùng của lập trường Khai sáng, loại thấu cảm, hay “cảm xúc liên ứng” này, một thứ văn hóa khác vốn

⁷¹ Beiser, *The Fate of Reason*, 142. Quan niệm về “đồng cảm” đã trở nên phổ biến trong bối cảnh mỹ học đầu thế kỷ XVIII, trong nỗ lực giải thích những tác động của sự thể hiện kịch tính trên người tiếp nhận. Xem: David Marshall, *The Surprising Effects of Sympathy* (Chicago: Chicago University Press, 1988).

⁷² Friedrich Schleiermacher chẳng hạn, đã khẳng định rằng có hai khía cạnh riêng biệt liên quan nhau trong việc nhận thức ngôn từ của người khác. Một mặt là sự nhận thức cần thiết đối với văn phạm của ngôn ngữ được chia sẻ, mặt bên kia là nguyên tắc “tiên đoán” tâm lý. Có thể xem: F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, trans. James Duke and Jack Forstman (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977).

cần huy động đến những năng lực mà người theo chủ nghĩa lý tính đã phi báng, vì sự gắn chặt của chúng vào sự thể hiện và tính cụ thể của những năng lực tưởng tượng và nhạy cảm⁷³. Điều này có nghĩa là loại tri thức làm mục đích ở đây liên quan đến cái mà Thomas Nagel xem là “chủ quan tính” của một nhận thức đặc thù chủ tính, cái “giống như cái gì” mà người đang giữ một cái nhìn chủ tính, hay một “điểm nhìn” như vậy thể hiện⁷⁴. Chẳng thanh niên Hegel sau này đã thể hiện tư tưởng thấu cảm theo kiểu Herder khi viết trong những năm 1795-1796: “Ta chia sẻ một định mệnh lý thú không được biết đến, và ngay cả với những con người tưởng tượng, ta đau đớn và hoan hỉ với họ, ta cảm thấy chính mình phải đương đầu một cách không công bằng với người Iroquois”⁷⁵.

Bộ khung lòng leo dẹt nên một bản nê luận xã hội phi cơ giới và tập quán chủ nghĩa này tính đến tính đa nguyên nơi những hình thể sống của con người, sự mở rộng của tư tưởng về nhận thức đặc thù chủ tính từ quan niệm vật lý sang quan niệm văn hóa - điều mà bản thể luận xã hội này cho phép, tư tưởng về một dạng tri thức nắm bắt được “chủ quan tính” của những chủ thể nhận thức đặc thù khác, và khuynh hướng đi đến chủ nghĩa tương đối; tất cả đã định hình lớp vỏ triết học mà theo đó, cách tiếp cận thông diễn học thoáng rộng đến vấn đề lịch sử của cái gọi là trường phái lịch sử Đức, có thể bị cắt bỏ⁷⁶. Nhưng bộ khung này đã có thể được gắn kết

⁷³ Hướng mà Herder vạch ra cho giới viết sử là “bước vào trong thời đại đó, vào tôn giáo, vào cái tổng thể lịch sử, và cảm nhận chính mình trong tất cả”; trích từ Johann Gottfried Herder, *Sämtliche Werke*, ed. B. Sulphan (Weidmann, Berlin, 1881-1913), 5:503, in Beiser, *The Fate of Reason*, 142.

⁷⁴ Một lần nữa quan niệm Cusanus về những nhận thức chủ tính có quan hệ theo chiều ngang thay vì chiều dọc dường là thích hợp nhất và, không ngạc nhiên, “chủ nghĩa tương đối” có quan hệ với tiếp cận như vậy không bao giờ là một vấn đề trước phạm vi này của tri thức.

* Thổ dân Châu Mỹ sống ở vùng đất là New York ngày nay.

⁷⁵ G. W. F. Hegel, “The Positivity of the Christian Religion”, in *ETW*, 78.

⁷⁶ Để có cái nhìn cơ bản về các học thuyết và sự phát triển của truyền thống này, xem: G. G. Iggers, *The German Conception of History* (Columbia University Press, New York, 1968).

lại với nhau, chỉ từ những phát triển được mở ra do có sự hợp lưu giữa triết học Kant và ngành *ngữ văn học* mới mẻ đang nổi lên. Đó là những phát triển đã đem lại quan niệm mới về bản chất và hoàn cảnh của chủ quan tính, và là những phát triển hết sức cần đến cách giải quyết vấn đề chủ quan tính ngầm chứa nội dung *thông đạt giao tiếp* trong triết học Kant.

Chủ nghĩa lãng mạn, ngôn ngữ, và chủ quan tính

Sự phức tạp của những chuyển đổi “ngữ văn” lãng mạn chủ nghĩa mang tính Copernicus của Kant biểu hiện rõ trong những nỗ lực “ngôn ngữ hóa” cấu trúc chủ quan tính, vốn theo sát từng bước triết học phê phán của ông. Trong phê phán đối với phái kinh nghiệm theo lập trường hậu Descartes, Kant đem lại cho cái chủ quan đơn giản kiểu Descartes một cấu trúc nội tại, một “công trình kiến trúc” công phu cho những cấu trúc tất yếu và phổ quát của kinh nghiệm, phán đoán, và tư tưởng. Như đã nói, ở Kant, điều này hòa nhập vào một quan niệm khác, có yếu tố giao tiếp và liên chủ thể hơn - cách giải thích cấu trúc siêu nghiệm đối với chủ thể. Việc linh hội các cấu trúc nhận thức này được đem lại từ tư duy, trong hoạt động tổng hợp của nó, với tư cách là những quy định đối với việc định hình các thể hiện. Kant đã cần đến những quy luật văn phạm như một sự loại suy: “Để tìm kiếm trong tri thức bình thường của chúng ta các khái niệm không dựa trên những kinh nghiệm cụ thể nhưng có trong mọi tri thức kinh nghiệm, cái mà chúng tạo nên đơn giản là hình thức kết nối, các tiền giả định không phải là sự suy ngẫm to lớn hơn, mà cũng không là sự thấu thị sâu xa hơn đối với sự khám phá trong ngôn ngữ những quy luật chung, đích thực của cách dùng từ, và từ đó gom nhặt các yếu tố cho một hệ thống văn phạm (thực tế cả hai vấn đề cùng có quan hệ rất chặt chẽ)” (*Prolegomena to any Future Metaphysics*, §39).

Kant gần như đang viết về một vấn đề dễ bùng nổ và về phát triển của khoa học ngữ văn; và không gì ngạc nhiên khi mà sau sự bùng nổ này, các

lý thuyết gia ngữ văn theo xu hướng Kant, như Wilhelm von Humboldt và Friedrich Schleiermacher, đã làm cho những vấn đề “có quan hệ rất chặt chẽ” này trở thành thực tế. Humboldt đã mô tả ngôn ngữ là “cơ quan cấu thành của tư tưởng”: hoạt động tư duy và ngôn ngữ là “không thể tách rời nhau”⁷⁷. Tương tự, Schleiermacher khẳng định: “Phát ngôn là môi trường cho tính phổ quát cộng đồng của tư tưởng... Thật vậy, người ta thể hiện suy nghĩ bằng phương tiện phát ngôn”⁷⁸.

Nhưng trong khi các tư tưởng gia ngữ văn phát triển tư tưởng này - sự cân bằng giữa ngôn ngữ và tư tưởng, thì đằng sau chúng, các cấu trúc của ý thức và ngôn ngữ siêu nghiệm đã được khẳng định ngay vào lúc có sự phê phán đầu tiên của Kant. Trong bài viết không công bố, “Siêu phê phán chủ nghĩa thuần túy lý lẽ” * (*Metacritique of the Purism of Reason*), J. G. Hamann viết rằng “toàn bộ khả năng tư duy là dựa trên ngôn ngữ”, mà ông mô tả là “công cụ đầu tiên và cuối cùng, và là tiêu chuẩn của lý tính, không bằng bất cứ sự chuyển giao nào khác ngoài truyền thống và tập quán”⁷⁹. Hamann và các nhà ngữ văn học lãng mạn sau ông đã thể hiện những điển hình đầu tiên của việc chuyển đổi chủ nghĩa Kant, vốn thay cho những thể phổ quát của “ý thức nói chung” của Kant, những cấu trúc cộng đồng của

⁷⁷ William von Humboldt, *Werke in Fünf Bänden* (Stuttgart: Cotta, 1960-1981), 3: 426.

⁷⁸ Schleiermacher, *Hermeneutics*, 97.

* Một thuyết ngôn ngữ học xác quyết tính đúng đắn và chính xác cao độ trong sử dụng ngôn từ.

⁷⁹ J. G. Hamann, “Metacritique of the Purism of Reason”, translated in R. G. Smith, *J. G. Hamann 1730-1788: A Study in Christian Existence, with selections from his writings* (London: Collins, 1960), 216. Về vai trò quan trọng của Hamann, xem: Hermann J. Cloeren, *Language and Thought: German Approaches to Analytic Philosophy in the 18th and 19th Centuries* (Berlin: de Gruyter, 1988), chap. 2.

các ngôn ngữ thật - sự chuyển đổi mà kết quả là cái ta có thể xem như “mô hình ngôn ngữ đích thực”⁸⁰.

Sự chuyển đổi ngữ văn học của cấu trúc siêu nghiệm Kant đối với chủ quan tính chính là cái cần có để nêu ra trước nhận thức tư tưởng về sự tồn tại lịch sử và xã hội đã có trong lý luận của Chladenius. Ngôn ngữ của một cộng đồng có thể được xem như môi trường nhận thức, trong đó thực thể xã hội cũng như “quan điểm” cộng đồng của nó nhận lấy hình dáng của mình. Những ý tưởng như vậy đã bắt đầu được tổng hợp trong những hình mẫu lý luận chặt chẽ vào những thập niên đầu thế kỷ XIX, để tạo nên mô hình tư duy đầy sức mạnh và vẫn tồn tại như một trong những bộ khung chính về tư tưởng hai trăm năm sau. Một tư tưởng thông diễn học như vậy đã cho phép Hegel mở rộng, tiếp nối công trình của Kant trong việc phát triển một triết học chân chính hậu siêu hình học.

Thông diễn học giai đoạn sau và cách nhìn của nó đối với Hegel

Trong những năm đầu thế kỷ XX, triết gia người Đức Wilhelm Dilthey cho rằng mình đã tìm thấy trong thông diễn học giải pháp cho vấn đề đã choán hết chỗ trong suốt cuộc đời học thuật của ông - lý luận nhận thức minh chứng một phương pháp luận “tự chủ” cho các khoa học nhân văn⁸¹. *Tự*

⁸⁰ Trong thế kỷ XX, người phát ngôn có ảnh hưởng cho quan điểm này là Ludwig Wittgenstein: “Ta đang nói về hiện tượng không gian và thời gian của ngôn ngữ, chứ không phải về cái ảo ảnh phi không gian, phi thời gian nào đó... Nhưng nói về nó như chúng ta di chuyển các quân cờ khi chính ta đang tuyên bố những luật chơi, mà không phải đang mô tả những thuộc tính vật lý của chúng” (Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1953), §108. Trong trường hợp của Hamann, điều này được thực hiện với cùng một ý định bảo thủ được nhận thấy trong sự viện dẫn Burke trong việc phê phán lập trường có tính phi cơ sở. Để lên án công trình Khai sáng trong việc chủ đề hóa lập trường này thành những nhu cầu lý tính, Hamann đã sử dụng quan niệm cho rằng cấu trúc đã có theo truyền thống ngôn ngữ mẹ đẻ của một người đã được tiền giả định bởi mọi sử dụng lý tính.

⁸¹ Đặc biệt xem “The Construction of the Historical World” in Wilhelm Dilthey, *Selected Writings*, ed. and trans. H. P. Rickman (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

chủ được đề cập ở đây, tất nhiên, là tính độc lập trước sự áp đặt thực chứng của mô hình giải thích được cho là cái đặc trưng hóa các khoa học tự nhiên. Dilthey tìm kiếm ở thông diễn học sự bảo vệ triết học cho tồn tại thực tế của chủ nghĩa phản tự nhiên, cái đã đánh dấu “chủ nghĩa lịch sử” của ngành chép sử ở Đức thế kỷ XVIII⁸².

Trường phái lịch sử Đức vốn đã xuất hiện từ sự tiếp cận lịch sử của Herder vào đầu thế kỷ XIX, đi đến chỗ đối lập chủ nghĩa kinh nghiệm của nó, một mặt - với Hegel, và mặt khác - với chủ nghĩa tự nhiên⁸³. Trong khi thật sự chia sẻ nhiều khung nền của Hegel trong cách giải thích lịch sử, các sử gia này, ở phần lớn vấn đề, đứng vào vị thế luận chiến với tiếp cận triết học tư biện về lịch sử của ông, và nhấn mạnh việc thay nó bằng một lập trường kinh nghiệm mạnh mẽ: việc ghi nhận lịch sử phải hoàn toàn tách rời những khuôn phép đã được đặt ra trước về mặt triết học và lý luận khi đối chiếu với các đối tượng nghiên cứu. Nhưng dù vậy, nó cũng chống lại bất kỳ hình thức áp đặt thực chứng nào về mặt phương pháp cũng như tiến trình lý giải vấn đề, từ phía khoa học tự nhiên, như đã được chủ trương bởi Comte và Mill chẳng hạn. Đối với trường phái lịch sử, mục đích của những thông tin lịch sử là tường thuật một cách “đồng đẳng” những sự kiện cụ

⁸² Về sự rối rắm quan niệm quanh “Historicism” xem: D. E. Lee and R. Beck, “The Meaning of Historicism”, *American Historical Review*, 59 (1954), 568-77; R. Gruner, “Historicism: Its Rise and Decline”, *Clio*, 8 (1978), 25-39; and C. G. Rand, “Two Meanings of Historicism in the Writings of Dilthey, Troeltsch, and Meinecke”, *Journal of the History of Ideas*, 25 (1964), 503-18. Herbert Schnädelbach đã bàn đến những hình thức khác nhau của khái niệm này trong *Philosophy in Germany: 1831-1933*, trans. E. Matthews (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 34-40.

⁸³ Để có cái nhìn cơ bản về các học thuyết và sự phát triển của trường phái này, xem: G. G. Iggers, *The German Conception of History* (Columbia University Press, New York, 1968).

thể, mà không làm nó phụ thuộc vào những quy luật chung ⁸⁴. Những người Đức này đánh giá cao ý nghĩa lịch sử mà họ đem lại, đánh giá cao cái “ý thức lịch sử” của họ, cái mà theo đó họ nhận thức được các sự kiện và các thực thể lịch sử trong tính đặc thù của chúng, và trong khuôn khổ của cái tinh thần, hay *Geist*, của những thời đại mà họ đã trình bày. Nhắm vào việc phê phán kiểu giải thích đã phổ biến, theo đó các cứ liệu lịch sử phải phụ thuộc vào những quy luật phi lịch sử, họ cho rằng điều đó đã khiến không thấy được sự phong phú, đa dạng của cuộc sống, và tính không thể lặp lại của mỗi thời đại lịch sử cụ thể ⁸⁵.

Dilthey thừa nhận rằng với mức độ đã đạt tới bằng quan niệm “tinh thần khách quan”, Hegel đã hệ thống hóa những khẳng định tự phát đối với “tinh thần” trong cách tiếp cận vấn đề của giới sử gia, nhưng đồng thời cũng chia sẻ cùng họ sự đối lập chống lại siêu hình học của Hegel. Vì thế, ông cố gắng tách rời quan niệm này khỏi tư tưởng Hegel, bằng cách tiếp cận “triết học-đời sống”, và diễn dịch tinh thần khách quan như một địa hạt thể hiện tiến trình sống của cộng đồng. Lập trường triết học này, “cái làm nên nền tảng và tiêu chuẩn của mọi thứ, một cái gì đó thực chất đứng đối lập với tính hợp lý, lý tính, các khái niệm hay cái Ý niệm - cuộc sống

⁸⁴ Về sự khác biệt của những bản văn lịch sử ngang hàng nhau và những bản văn khoa học tự nhiên phụ thuộc nhau, có thể xem: Jacob Burckhardt, *Force and Freedom: An Interpretation of History*, (a translation of *Weltgeschichtliche Betrachtungen*), ed. James Hastings Nichols (New York: Meridian Books, 1955). Cuộc thảo luận này có hình thức tương đương hiện đại của nó trong lời đáp của những người “tường thuật chủ nghĩa” như Dray, Gallie và Mink, cho đến cách tiếp cận thực chứng của Carl G. Hempel trước việc giải thích lịch sử, ở “The Function of General Laws in History”, *Journal of Philosophy*, 39 (1942), 35-48. Về các đáp trả khác nhau của những người “tường thuật”, xem: W. H. Dray, “On the Nature and Role of Narrative in Historiography”, *History and Theory*, 10 (1971), 153-71.

⁸⁵ Johann Gustav Droysen (1808-1884) rõ ràng là người đầu tiên đã ấn định sự lưỡng phân giữa *Verstehen* (lĩnh hội) và *Erklären* (lý giải).

như cái gì đó phi lý lẽ”⁸⁶, đã có những quan hệ tương đồng với với trào lưu lãng mạn trước đó, và đặc biệt, với triết học tự nhiên của Scheeling. Với tư cách những thể hiện của cuộc sống, tư tưởng và các khái niệm của nó không thể được đem quay trở lại nguồn này để đạt được sự tổng hợp nhận thức toàn bộ về nó: cuộc sống là yếu tố cơ bản cuối cùng “không thể hiểu được” - *unergründlich*.

Tiếp cận theo kiểu phân tích xã hội như một địa hạt của *hiện tượng thể hiện ra* đã cho phép Dilthey khái quát hóa đến bản thân các khoa học nhân văn một loại phương pháp luận vốn đã được Friedrich Schleiermacher - người cùng thời và đối địch với Hegel, phát triển rõ ràng cho thông diễn học triết học. Schleiermacher đã viện đến nguyên tắc tiên đoán tâm lý trong thấu cảm để giải thích cách thức một người nghe hay người đọc có thể hiểu những diễn giải của người khác, khi họ chia sẻ công cụ biểu đạt ngôn ngữ chung. Đối với Dilthey, để các cá nhân sống trở thành những chủ thể tâm lý xác định, họ phải tiếp nhận những cấu trúc quy tắc chi phối của tương tác xã hội, tương tự cách họ tiếp nhận những quy tắc văn phạm của ngôn ngữ: phải “tự đưa chính mình đến những quy tắc, và tự tạo chính mình thành những mục đích” ngấm ẩn trong thực tế này, một phạm vi mà trong đó họ cùng hợp tác với người khác (SW, 196). Vì thế, bất kỳ chủ thể người nào cũng tồn tại như “vật mang” của một hệ thống đặc thù về mặt lịch sử của tương tác và sản xuất xã hội, hệ thống mà tự nó có thể được xem xét như một “chủ thể lý tưởng” (SW, 181). Điều này, đến lượt nó lại cho phép Dilthey đặt một khung nền tương đồng tâm lý cần thiết cho sự thấu cảm: nó chính là thực tế chia sẻ hình thức chung nào đó của cuộc sống, cho phép các chủ thể tâm lý “nhận ra chính mình” trong sự thể hiện của người khác. Và ngay khi có thể hiểu được sự biểu đạt trong ngôn ngữ của người khác

⁸⁶ Schnädelbach, *Philosophy in Germany*, 141. Triết học đời sống có thể được xem như là một kiểu phiếm thân luận đã giảm hóa lý tính, cái được đem lại khi những yếu tố nhận thức rõ ràng hơn được tách khỏi thực thể của Spinoza.

bằng việc học hỏi những quy định văn phạm rõ ràng của họ, ta cũng đi đến chỗ hiểu được điều gì đang sống trong các hình thức khác của đời sống con người, bằng cách nhận thức có hệ thống trước những hệ thống tương tác xã hội. Cơ sở của tất cả điều này là tư tưởng cho rằng việc hiểu được người khác có sự bảo đảm cuối cùng ở thực tế là tất cả chúng ta đều là những người dự phần trong tính phổ quát của chính “đời sống”.

Vài thập niên sau, Martin Heidegger, trong *Tồn tại và thời gian* (Being and Time, 1927) đã đem lại diện mạo tương phản vốn nằm ẩn mình trong Dilthey, giữa cách nhìn “triết học-đời sống” với cái “nền tảng” ông cần để bảo đảm cho tri thức khách quan⁸⁷. Nếu ta “luôn được đặt sẵn” trong một “cấu trúc ý nghĩa”, cái hướng dẫn kinh nghiệm và tri thức, thì bằng cách nào mà ta hy vọng thoát khỏi vòng tiền giả định mặc nhiên, để đạt đến tính khách quan? Câu hỏi này đã đặt ra trước ngành ngữ văn thế kỷ XIX, trong bối cảnh, dù đã khẳng định là một khoa học, nó luôn xuất phát từ quan niệm của nhà ngữ văn về ngôn ngữ của chính họ. Và, Heidegger đề nghị, cùng một cách thức phải được áp dụng vào tri thức lịch sử: các sử gia phải hiểu biết quá khứ trên cơ sở hiểu biết của họ về hiện tại. Và rồi bằng cách nào có thể đạt được tính nghiêm ngặt khoa học khi mà người ta không bao giờ có thể thoát khỏi vòng luân quán logic đó? Chắc rằng: “Ngay cả trong quan niệm của chính sử gia, nó sẽ được thừa nhận là lý tưởng hơn nếu vòng tròn đó có thể tránh được, và nếu ở đó duy trì hy vọng vào một thời điểm nào đó tạo tác một ngành chép sử có vị trí độc lập với lập trường của người quan sát, như điều được giả định đối với tri thức của chúng ta về tự nhiên” (BT, 194).

Nhưng đối với Heidegger, “sự luân quán” của vòng tròn được nói đến ở đây đã đặt trên cơ sở *nhận thức sai* về bản chất của chính sự nhận thức này: “Nếu tôi xem vòng tròn này là *luân quán* và đợi chờ những phương cách để tránh nó, ngay cả nếu ta ý thức được nó như sự bất hoàn hảo không thể tránh được, thì hoạt động nhận thức bị sai lệch là từ mảnh đất đó mà lên” (BT, 194). Người ta không

⁸⁷ Heidegger, *Being and Time*, 449-51.

thể tránh được, ngay cả chỉ về mặt lý tưởng hóa mà thôi, chính những điều kiện khiến cho tri thức khả dĩ ở vào vị trí đầu tiên - sự diễn dịch. Chuẩn mực của việc tránh đi vòng tròn đó hàm chứa một thất bại khi nhìn nhận “những điều kiện thực chất mà theo đó sự diễn dịch có thể được thực hiện. Cái quyết định không phải là ra khỏi vòng tròn, mà là bước vào trong chính nó” (BT, 194).

Cách đặt vấn đề đối với thông diễn học của Dilthey đã cho phép Hans-Georg Gadamer, trong *Chân lý và phương pháp* (Truth and Method, 1960), quay sang những vấn đề thông diễn học về tính nhận thức đặc thù trong tri thức con người, và việc nhận thức tình trạng hướng đích của người khác. Thành quả mà Gadamer đạt được là sự bổ sung những ý tưởng của Heidegger, để trở thành một mô hình nhận thức có thể đem lại ý nghĩa nào đó đối với ý tưởng rằng diễn dịch của chúng ta, khi đặt trong những “cấu trúc có trước” của tính định vị, có thể thoát khỏi cái đơn thuần là phản ánh hay thể hiện của những cấu trúc này. Thực tế là ta nắm giữ lập trường nào đó trong một “tầm nhận thức”⁸⁸ vốn không loại trừ khả năng mở ra để đến với những tầm nhận thức khác; thật sự nó là tiền đề cho một tính mở như vậy. Khi trình bày hình mẫu của mình, Gadamer đã phục hồi chủ đề thông diễn học trước đây về vai trò trung tâm của ngôn ngữ trong việc cấu trúc hóa nhận thức đối với thế giới. Nhưng ngôn ngữ nay không được xét nhiều dưới khía cạnh môi trường thể hiện, mà như cuộc gặp đối thoại của những người khác nhau.

Tìm hiểu những điều kiện thông đạt giao tiếp đích thực, Gadamer tập trung vào những vấn đề liên quan đến *người tiếp nhận*, với nhận thức ưu tiên rằng người này cần học hỏi điều đang được nói ra. Gadamer cố gắng

⁸⁸ Cách Gadamer sử dụng thuật từ *Horizont* thể hiện trên cả trên hiện tượng học siêu nghiệm của Husserl (như những cấu trúc cơ bản của khách thể tính), và cả triết học đời sống của Nietzsche (theo nghĩa về tính định vị hữu hạn của tồn tại người). Gadamer, *Truth and Method*, 269-74. Những ghi chú liên quan tác phẩm này sẽ được ghi “TM”.

làm cho tiền đề này rõ ràng bằng việc nói rằng người tiếp nhận phải có khả năng đưa ra câu hỏi, và câu hỏi đó được trả lời theo hình thức lời nói (TM, 362-79). Điều này dường như nắm bắt cái gì đó về sự “thực dụng” của việc phát ngôn: một người điển hình nói với người khác điều được cho là đúng mà người khác có năng lực hiểu nó, và là điều mà anh ta có sự *quan tâm* nhất định trong việc tiếp thu nó, cũng có nghĩa là người đó *có thể nêu câu hỏi* mà điều này hướng đến sự trả lời. Nhưng vấn đề của Gadamer sâu hơn thế. Bằng việc đem lại sự ưu tiên thực dụng đối với câu hỏi, Gadamer phân tích một ý kiến như câu trả lời cho câu hỏi được đưa ra, thay vì như sự trình bày về một “thực thể” bên ngoài và độc lập nào đó. Bước đi này, có phần giống với mặt Copernicus của Kant, cho phép Gadamer phá vỡ vấn đề về mối quan hệ của sự tái thể hiện với bất kỳ vật tự nó nào. Vấn đề nay liên quan đến quan hệ của câu hỏi với “sự kiện trong tầm tay” nhận thức đặc thù mà nó *phơi bày*: “Một câu hỏi đặt ra điều được hỏi trong bối cảnh nhận thức chủ tính cụ thể. Khi một câu hỏi nổi lên, nó buộc phải mở ra sự tồn tại của đối tượng, như nó vốn đã mở... Nêu câu hỏi có nghĩa là mang lại tính mở. Tính mở của câu hỏi cốt ở thực tế là câu trả lời không bị sắp xếp cố định” (TM, 362-63). Điều tương tự Kant ở đây trở nên đáng chú ý khi ta ghi nhận rằng Kant cũng đã sử dụng ý tưởng về tính ưu việt của câu hỏi đang hướng đến hơn là câu trả lời của nó. Trong lời tựa cho lần xuất bản thứ hai của *Phê phán lý tính thuần túy*, Kant nói rằng lý tính, để được truyền đạt từ tự nhiên, phải tiếp cận nó “không như đặc điểm của một học sinh lắng nghe mọi thứ mà người thầy chọn lựa để nói ra, mà như đặc điểm của một quan tòa, là người buộc nhân chứng phải trả lời những câu hỏi mà chính ông ta đã công thức hóa”⁸⁹. Và chính đây là khác biệt cơ bản giữa Gadamer và Kant. Trong khi quan niệm của Kant về sự ưu việt của câu hỏi được đề cập để nói lên phần hoạt động được thực hiện bởi lý tính khi những câu hỏi được gởi *một cách ẩn dụ* đến tự nhiên, cái mà những “hỏi đáp” lại là theo nội dung của kinh

⁸⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, 20.

nghiệm, thì trong giải thích của Gadamer, quan niệm “câu hỏi” mang nghĩa “phạm tục” hơn. Câu hỏi, ít nhất là một cách ngầm ẩn, được gởi đến một người phát ngôn khác: nó là một động thái trong cuộc đối thoại. Một quan hệ ba thành phần được tạo nên, gồm người gởi câu hỏi, người nhận, và “sự việc” được mở ra trong cuộc bàn luận.

Vấn đề có lẽ bị phản đối rằng phân biệt này ít có tính tương hợp, vì tính khả dĩ của cuộc hội thoại giả định trước rằng những người đối thoại nói cùng một ngôn ngữ, có cùng một phạm vi nhận thức. Nhưng đây là vấn đề mà lập trường thông diễn học của Gadamer xuất phát từ chủ nghĩa Kant. Đối với Gadamer, các phạm vi nhận thức mà từ đó hai người tham gia vào cuộc hội thoại *không thể* được cho là đồng nhất. Nếu đối thoại là tiến trình có thể được duy trì giữa các phạm vi nhận thức, được đánh dấu bằng một mức độ khác biệt, thì không phạm vi nhận thức đơn lẻ nào có thể được xem như bộ khung hay vấn đề nền tảng cho chính cuộc đối thoại.

Ý nghĩa của sự khác biệt cơ bản giữa những người đối thoại được nêu bật trong phân tích của Gadamer về quan hệ đối thoại. Ông khảo sát ba thể thức khả dĩ của quan hệ này, giữa một chủ thể với một chủ thể khác, mà trong đó “chủ thể khác” được kinh nghiệm hóa và được hiểu (TM, 358-62). Ở thể thức thứ nhất, tôi có thể phân tích người khác như một *khách thể*. Ở cách thức thứ hai, đối tượng đó được phân tích như một *cá nhân* khác cùng loại mà mục đích của anh ta có thể được thấu hiểu trọn vẹn như tương tự với chính tôi - có nghĩa là cách thức mà trong đó người khác được nhận thức theo quan niệm thông diễn của Dilthey, “sự khám phá cái Tôi trong cái Anh”⁹⁰. Nhưng Gadamer tương phản điều này với hình thức phân tích thứ ba - hình thức đích xác cho quan hệ thông đạt của đối thoại *đích thực*, trong đó chính mình và người khác sẽ chia sẻ chủ đề chung, dù từ những nhận thức chủ quan riêng biệt hay những phạm vi nhận thức khác nhau.

Thể thức thứ hai của liên chủ thể tính không tương xứng với hội thoại đích thực, vì liên hệ giữa cái tôi và cái anh thật ra là một “hình thức tự liên

⁹⁰ Dilthey, *Selected Writing*, 208.

hệ", thiếu vắng tính trực tiếp của quan hệ liên chủ thể đích thực và có tính "phản chiếu" (TM, 359). Trong những trường hợp như vậy, tôi biến chính mình thành một "tôi" theo nghĩa của Descartes về một *cogito* thực chất là tồn tại độc lập với bất kỳ quan hệ vật chất trần tục nào, và cụ thể, độc lập với quan hệ của tôi đối với cái anh, và cùng với anh ta tôi gia nhập vào một quan hệ hoàn toàn bên ngoài đối với cả hai sắc thái riêng của chúng tôi. Nhưng từ điểm nhìn đối thoại này, đó là sự giải thích sai về cái gì là "tôi". Là "tôi" sẽ kéo theo một vai trò có thể chuyển đổi trong đối thoại, mà vai trò của "tôi" và "anh" giả định lẫn nhau và hoán đổi vào nhau, như những người đối thoại trao đổi vai trò phát biểu, sự trao đổi mà nếu không có, đối thoại sẽ trở thành độc thoại: "Trong các quan hệ con người, điều quan trọng là... trải nghiệm cái Anh thật sự như là 'Anh' - có nghĩa là không phải giám sát những khẳng định của anh ta, mà để cho anh ta thật sự nói về điều gì đó đối với chúng ta" (TM, 361).

Giờ ta sẽ xem vì sao người đối thoại trong cuộc đối thoại đích thực không thể được xem như nói lên từ những phạm vi nhận thức đồng nhất, khi điều này vận dụng thể thức thứ hai của liên tính chủ thể hơn là thể thức thứ ba. Khẳng định rằng phạm vi nhận thức của người khác là đồng nhất với phạm vi của chính tôi, là làm cho cái "anh" rơi vào tấm gương phản chiếu "tôi". Sự khác biệt hoàn toàn và sự đồng nhất hoàn toàn của những phạm vi nhận thức hẳn sẽ thể hiện những giới hạn mà tại đó việc đối thoại phải dừng lại. Tại một cực của tuyến liên tục giữa cái tuyệt đối đồng nhất và cái tuyệt đối khác biệt, sẽ mất đi liên hệ thông đạt khi mà không có bất kỳ vấn đề chung có liên quan nào được nhận ra. Tại cực kia, đối thoại lại trở thành một cuộc độc thoại tập thể, với cái "tôi", cái "anh" rơi vào cái "chúng ta".

Chủ đề hóa khía cạnh không thể giản lược về sự khác biệt giữa bản thân với người khác trong cuộc đối thoại, là giữ độ mở cho khả năng mà theo đó tính thông hiểu và sự hòa hợp trong đối thoại vượt lên sự đổ vỡ do xung đột chuẩn mực. Vì thế, chẳng hạn, một câu hỏi có thể gặp phải phản ứng

không thể hiểu được đối với nhận thức riêng của người hỏi, như bộc lộ sự hiện diện của một tầm nhận thức khác. Hay một câu hỏi có thể được đáp lại bằng một câu hỏi thứ hai, cái sẽ càng tập trung và nhấn mạnh vấn đề của những giả định trước đó, hay vào những “định kiến” ngầm chứa trong câu hỏi thứ nhất. Đối với Gadamer, chừng nào mà ta còn phấn đấu *duy trì* cuộc đối thoại, thái độ phản ứng hay thiếu hiểu biết của người khác là hiện tượng luôn diễn ra. Phản ứng này là cái buộc những vùng, những mảng nào đó trong tầm nhận thức của chúng ta phải mở ra. Điều này không thể xảy ra trực tiếp, mà chỉ trong bối cảnh của mỗi quan tâm được chia sẻ thật sự trên một “vấn đề” tất yếu không được xác định đầy đủ. Tiến trình này cũng không diễn ra toàn thể, nó luôn thể hiện từng phần và cục bộ. Sự trải nghiệm thông diễn của con người buộc phải nhìn lại những phần trong tầm nhận thức của mình như một không gian chật hẹp - điều mà ta có thể lĩnh hội, theo kiểu truyền thống, như là sự phản tư và tự nhận thức.

Theo Gadamer, đối thoại đóng vai trò của một phương cách hữu dụng cho việc xem xét cách thức trong đó ta được hướng vào thế giới lịch sử của tinh thần khách quan. Mọi thể hiện khách quan chuyển động giữa những người dự phần vào cuộc đối thoại văn hóa, trung chuyển tiến trình này, và cho phép diễn ra sự thông hiểu. Nếu ta thừa hưởng sự khách quan từ quá khứ, đó là vì ta “luôn sẵn sàng” được định vị trong một tầm nhận thức đã được cấu trúc sẵn. Việc làm sâu sắc hơn sự thông hiểu của chúng ta là điều sẽ đạt được bằng thái độ mở, như một người đối thoại tích cực, đối với tầm nhận thức của người khác hơn là của chính ta, thay vì bằng việc chỉ nhằm vào một vấn đề trung lập nào đó *vượt lên* mọi tầm nhận thức.

Đối với thông diễn học khoa học mà Dilthey đã cố công xây dựng trên cơ sở quan niệm về sự thông hiểu của chủ nghĩa lãng mạn thế kỷ XIX, vòng tròn thông diễn là một vòng mục đích luận, giới hạn cuối cùng lý tưởng trong tri thức khách quan. Nó là cách thức đạt đến sự diễn dịch tương ứng với khách thể của nó. Nhưng đối với Gadamer, tiến trình thông diễn vòng tròn không phải là phương tiện đi đến kết thúc, mà, theo đúng nghĩa, đây

đến điểm giới hạn cuối cùng trong một “tình trạng” thấu hiểu hoàn toàn trọn vẹn. Nó giống như cuộc đối thoại mà trong đó khác biệt của người khác tiếp tục thách thức những “xác quyết” về tầm nhận thức của một người, thách thức những tiêu chuẩn và khẳng định mà người đó đem đến cho thế giới theo lối tiến phản tư. Nó luôn là tiến trình không hoàn thành trong việc chủ đề hóa và suy ngẫm về những xác quyết này, một tiến trình không hoàn thành trong việc xem xét những năng lực và các lựa chọn thay thế khác. Do kết hợp với người khác trong đối thoại là cách giữ cho tầm nhận thức hiện tại của ta trong tình trạng mở, vấn đề quan trọng là không định giới hạn cuối cùng của nó, *ngay cả như một tình trạng lý tưởng*, mà đặt nó trong sự đi tới. Theo cách này, sự “siêu việt” mà tôi có thể đạt được từ tầm nhận thức của chính mình luôn là hữu hạn, được hình dung không trong khuôn khổ của bất kỳ sự từ bỏ cả khối nào đối với nó, mà trong thành tựu của sự *liên hợp* (*Verschmelzung*) trong tầm nhận thức của tôi với tầm nhận thức ở người khác - sự hòa hợp được bảo đảm tại vùng giáp ranh giao nhau và luôn tương phản với một khung nền khác biệt (TM, 306).

Dilthey lưu ý rằng tư tưởng thông diễn học thế kỷ XIX đã chịu ơn Hegel. Về phần mình, Gadamer nhấn mạnh sự liên kết giữa thông diễn học và triết học Hegel bằng cách tiếp nhận Hegel vào sự phê phán theo kiểu Heidegger của chính mình, đối với những khẳng định nhận thức luận đảng sau công trình lịch sử-thông diễn ban đầu đó. Công trình này, nguyên thủy trong tác phẩm của Schleiermacher, và đi đến sự phản tư trong những nỗ lực nhận thức luận của Dilthey một thế kỷ sau, đã xem công việc của lịch sử là tái cấu trúc thông qua nghiên cứu kinh nghiệm về sự thể hiện khách quan của quá khứ. Nhưng sau đó Heidegger và Gadamer đã bác bỏ một mục đích như vậy, và tương phản hình thức quan hệ này với quá khứ bằng hình thức đã được Hegel chủ trương. Trong khi đối với Schleiermacher, quá khứ là được xây dựng lại cho hiện tại, thì đối với Hegel, nó lại được hòa nhập vào hiện tại: “Hegel tuyên bố một chân lý rõ ràng, vì thực chất bản chất của tinh thần lịch sử không cốt ở sự phục hồi quá khứ, mà ở sự *điều hòa sâu xa với cuộc sống*”

đương đại” (TM, 168-69). Từ khía cạnh này, dường như tất yếu là thông diễn học đương đại “theo bước Hegel hơn là theo Schleiermacher” (TM, 173).

Nhưng điều này không có nghĩa là Gadamer đơn giản muốn phục hồi triết học Hegel, mà cũng không có nghĩa là ông cho rằng lập trường thông diễn học lịch sử đơn giản là đã sai lầm khi đối lập nó với Hegel. Gadamer hoàn toàn đồng ý với khẳng định của Dilthey chống lại Hegel ở sự “cần thiết bảo tồn ý thức về sự hữu hạn của chính mình”, và xem Hegel như đánh dấu việc từ bỏ sự hữu hạn đó trong mục đích của “tri thức tuyệt đối”. Với điều này, Hegel đã từ bỏ sự thông thái được tóm lược trong châm ngôn bi kịch của Aeschylus về “*pathei mathos*”, “học hỏi qua khổ đau”:

“Ngạn ngữ này không chỉ có nghĩa là ta trở nên thông thái thông qua sự khổ đau, không chỉ là tri thức của chúng ta về các sự vật trước hết phải được chỉnh lý thông qua sự đối trá và không đối trá... Aeschylus muốn nói nhiều hơn thế. Ông muốn ám chỉ đến lý do tại sao như vậy. Cái mà con người phải học thông qua khổ đau không phải là điều này điều kia cụ thể nào đó, mà là sự thấu hiểu được những giới hạn của chính mình, thấu hiểu được tính tuyệt đối của hàng rào ngăn cách con người với thần thánh. Nó là sự thấu thị tôn giáo, một giới hạn cuối cùng - loại thấu thị đã sinh ra bi kịch Hy Lạp cổ đại” (TM, 356-57).

Trong khi tán thưởng quan niệm của Hegel về bản chất tự điều chỉnh của kinh nghiệm (một quan niệm mà, như đã thấy, có những đặc trưng Copernicus rõ ràng), Gadamer cũng phê phán điều ông xem như niềm tin của Hegel rằng kinh nghiệm cuối cùng đã bị vượt qua bằng tri thức lý tính - cái tri thức tuyệt đối của khoa học triết học. Ngược lại, sự thông thái bi kịch của Aeschylus lại là:

“Kinh nghiệm là kinh nghiệm của tính hữu hạn người. Một người đã trải nghiệm thật sự là người biết ghi nhận điều này vào tim óc, là người biết rằng anh ta không phải là chủ nhân của thời gian, mà cũng không là chủ nhân của tương lai. Một người đã trải nghiệm là người

biết mọi cái nhìn lý luận định trước đều có giới hạn, và mọi kế hoạch vạch sẵn đều không chắc chắn. Trong anh ta là sự nhận thức được giá trị chân thật của kinh nghiệm. Nếu nó là đặc tính của mỗi đoạn khúc trong tiến trình kinh nghiệm mà một người đã trải nghiệm đạt được độ mở mới, đến những kinh nghiệm mới, thì đây là sự chân thật chắc chắn của ý tưởng về một tồn tại được kinh nghiệm hóa hoàn hảo. Nó không có nghĩa là kinh nghiệm đã dừng lại và một hình thức tri thức cao hơn được với tới (Hegel), mà là lần đầu tiên có được một kinh nghiệm đầy đủ và chân thật. Điều đó, trong mọi lý luận giáo điều, cái đi tới từ những ước vọng vươn cao của trái tim con người, đã chạm phải một rào chắn tuyệt đối. Kinh nghiệm dạy cho ta việc thừa nhận hiện thực" (TM, 357).

Ước muốn của Gadamer về một chủ nghĩa Copernicus thông diễn học không có bất kỳ điểm cuối cùng nào của "cái nhìn từ vị trí phi cố định", không gì ngạc nhiên khi kết thúc *Chân lý và Phương pháp* ông hướng về Nicholas ó Cusa để tìm kiếm một hình mẫu tư tưởng thông diễn (TM, 434-38).

Trong nhiều chi tiết, giản đồ tái xây dựng thông diễn học của Gadamer thật sự dường như theo bước Hegel. Ông thừa nhận, chẳng hạn, về phía nội dung đối thoại mà thông diễn học của chính ông theo bước, đã được trình bày trong lý luận của Hegel: "Tiến trình biện chứng của *Hiện tượng học tinh thần* có lẽ được xác định không vì một điều gì cả, thậm chí bởi cả vấn đề về việc nhìn nhận cái Anh" (TM, 343). Nhưng triết học Hegel, để tiếp cận đến tri thức và tư tưởng, ông khẳng định, cuối cùng lại đặt cơ sở trên sự độc thoại và đơn chủ tính, hơn là trên cơ sở đối thoại và đa chủ tính: "Dựng lên tính toàn thể của những định thể tư duy - vốn là mục đích của logic học Hegel, như là nỗ lực để nhận thức thấu đáo, trong sự độc thoại vĩ đại của 'phương pháp' hiện đại, cái liên tục ý nghĩa được nhận ra trong mỗi trường hợp cụ thể của đối thoại" (TM, 396). Vì thế triết gia thông diễn học Hegel bị choán giữ bởi nhà siêu hình học giáo điều Hegel, là người đã lại rơi vào một mô thức tư tưởng tiền Kant. Khi nói đến "triệu chứng" vừa

nêu ở Hegel, Gadamer đang viện đến cách nhìn đã được ưa chuộng theo thời gian đối với triết học Hegel. Nhưng sự ưa chuộng này không bảo đảm rằng đó là một cách nhìn tương xứng, và trong những chương sau tôi sẽ cố gắng chỉ ra nó quả là như vậy. Một Hegel "thông diễn học", điều mà Gadamer thú nhận, không hề bị cản trở bởi một Hegel siêu hình học giáo điều. Thông diễn học của Hegel, đúng hơn, là một thông diễn học của chủ nghĩa Copernicus.

C HỮU NGHĨA SCHELLING TRONG TRIẾT HỌC HEGEL GIAI ĐOẠN ĐẦU

Thoạt nhìn, triết học Schelling thời kỳ đầu dường như vạch một con đường kỳ lạ trong không gian triết học hậu Kant. Khởi đầu từ công việc của Fichte tái dựng chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm của Kant theo hình thức khác, Schelling đã phát triển một hình thức triết học tự nhiên, từng bước kết hợp chặt chẽ những yếu tố Spinoza và Plato mới. Trong khuôn khổ phê phán của Kant đối với siêu hình học, một "tiến trình" như vậy có vẻ phù hợp cho việc đi tới loại triết học đã là đối tượng của tấn công phê phán. Dù vậy, điều làm bối rối lại chính là cái mà Schelling đã nỗ lực để khẳng định sự "đồng nhất" của hai loại triết học, là chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm trên cơ sở ý thức của Kant và Fichte, và triết học "khách quan" về tự nhiên, bằng cách hợp nhất chúng với tư cách những phần trong "triết học đồng nhất" của chính Schelling⁹¹. Trong những quan niệm thuộc nhân tố Plato mới

⁹¹ Trong khi những tác phẩm đầu tiên của Schelling như "On the possibility of a form of philosophy in general" (1794) và "On the ego as principle of philosophy" (1795), rõ ràng đã theo phong cách Fichte, thì những phác thảo ban đầu về *Naturphilosophie* trong phần Dẫn nhập của lần xuất bản thứ nhất *Ideas towards a Philosophy of Nature* and "On the World Soul", đã là những nỗ lực hơn nữa để mở rộng triết học Fichte vào trong vùng siêu hình học phong phú của Spinoza. Với *Presentation of My System of Philosophy* (1801) và *Brun; or, Concerning the Natural and Divine Principle of Things* (1802), ông đã chuyển thành "triết học đồng nhất" mang tính Plato mới đang ngày càng gia tăng của ông, từ Fichte. Sự thừa nhận công khai đầu tiên về phân ly của Schelling đối với Fichte đã đến không từ Schelling, mà từ Hegel, trong *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* (1801).

được hấp thu vào triết học tự nhiên của ông, ta có thể thấy cách thức mà sự khám phá Kant-Fichte về chủ quan tính siêu nghiệm có thể xem như tương tự về mặt cấu trúc với nỗ lực của Schelling trong việc phát triển một khám phá tương đương về thế giới khách quan trong triết học tự nhiên.

Từ Fichte đến triết học đồng nhất của Schelling

Vào đầu những năm 1790, Fichte nổi bật trên bức tranh học thuật của nước Đức, để được nhiều người xem là người kế tục chân chính của cuộc cách mạng Copernicus của Kant. Liên hệ của Fichte với Kant là phức tạp và gây nhiều tranh luận, ở đây tôi chỉ nói đến, từ triển vọng triết học Hegel, một ít khía cạnh ý nghĩa nhất của nó. Những vấn đề nhất định, với tiếp cận từ *Phê phán* thứ nhất của Kant, đã hiển nhiên ngay từ những ngày đầu nó tiếp nhận. Rõ rệt nhất trong số những điều này dường như là những vai trò trái ngược được quy cho noumena. Một mặt, bản chất được cho là không thể nhận thức được. Mặt khác, nó dường như được đem lại vai trò nhân-quả trong cách giải thích cho rằng kinh nghiệm là nguyên nhân gây ra nội dung "trực giác"⁹² đã có được một cách thụ động của nó. Nhưng từ nhận thức của Fichte, những vấn đề lò mò khác đã lộ lộ hiện ra: sự phân ly giữa triết học lý thuyết và triết học thực tiễn, điều dường như đã làm đổ vỡ sự thống nhất của chính lý tính, và thêm vào là sự thiếu vắng tính hệ thống trong tòa nhà lý luận của Kant.

Việc tái xây dựng lại Kant của Fichte là trung thành với tinh thần phê phán của chủ nghĩa Copernicus, nhưng đã được đẩy tới một cách thức thể hiện khác: "Tôi đã khẳng định từ lâu, và nay lặp lại lần nữa, rằng hệ thống lý luận của tôi không có gì khác hơn là hệ thống của Kant; điều này có nghĩa

⁹² F. H. Jacobi đã lần đầu phác ra vấn đề này, về điều được biết đến như là "tác động kép". F. H. Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, Beilage, Über den transzendentalen Idealismus*, in *Werke*, ed. F. Roth and F. Kloppen (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), 2: 291-310.

là nó chứa đựng cùng một cách nhìn đối với các sự vật, nhưng mặt khác nó lại hoàn toàn độc lập với cách thể hiện của Kant”⁹³. Cách thể hiện mới đã xuất phát từ việc xem xét bản chất của vấn đề có tính chủ đạo nhưng ít được khám phá trong tòa nhà của Kant - chủ thể siêu nghiệm tổng giác. Với quan niệm này, Kant cho rằng quan hệ của chủ thể nhận thức với khách thể được nhận thức phụ thuộc vào quan hệ nhất định của chủ thể đó với *chính nó* - “ý thức” phụ thuộc vào cái “tự ý thức”. Nhưng bản chất của cái tự quan hệ này lại rất không rõ ràng.

Nghiên cứu về bản chất của thể tự quan hệ nguyên sơ này, cái “tôi = tôi”, đã là điểm xuất phát của Fichte, nhưng để hiểu bằng cách nào điều này có thể đem lại bước tiến nào đó, ta phải đặt nó tương phản với tầm quan trọng mà Fichte đã đánh giá công trình của Kant trong việc giải thích siêu nghiệm các phạm trù. Sự diễn dịch như vậy đã thật sự là phương thức để xây dựng cách tiếp cận đích thực khoa học và hệ thống đối với triết học, cái làm nên đánh giá công bằng về tính thống nhất của lý tính; nhưng giải thích *hiện có* của Kant xem như đã bị làm hỏng bởi sự tiếp nhận không phê phán của ông đối với logic Aristotle. Một suy diễn đích thực không thể được đặt trên bất kỳ điều gì vượt quá sự xác thực đã có nào đó, và vì thế đã nổi lên phương pháp của chính Fichte khi nó được trình bày và tái trình bày có hệ thống trong công trình *Khoa học về tri thức* (Science of Knowledge, Wissenschaftslehre), như công việc tái tục phê phán đối với sự diễn dịch siêu nghiệm của tác phẩm *Phê phán* thứ nhất, được đặt trong những sự thật hiển nhiên tự thân về cái tôi⁹⁴.

⁹³ J. G. Fichte, “First Introduction to the Science of Knowledge” in *Science of Knowledge*, ed. and trans. Peter Heath and John Lachs (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 4.

⁹⁴ Ở vấn đề này, tôi tuân theo quan niệm của Fichte về chủ thể siêu nghiệm của *Phê phán* thứ nhất với tư cách xuất phát điểm suy luận của ông. Trong khi điều này dường như đúng với phiên bản 1794 của *Wissenschaftslehre*, những vấn đề đi cùng với điểm xuất phát này dường như đã đẩy Fichte vào con đường tiếp nhận nó trong khuôn khổ của chủ quan tính *đạo lý*. Để thấy rõ hơn sự thay đổi xuất phát điểm này trong các phiên bản 1794 và 1797, xem: Frederick Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), chap. 2.

Cần nhớ lại rằng phương pháp triết học Cusanus bắt đầu từ ý tưởng về sự đồng nhất tiền số học nguyên thủy, vốn đã được xem như tính toàn thể của mọi thứ, với tư cách đồng nhất, một sự tối đa tuyệt đối; cùng lúc, nó cũng được xem như cái tối thiểu tuyệt đối, hình thức của mọi hình thức tồn tại đa dạng của một vũ trụ “dung hợp”. Dù vậy, khi nhìn vào khuôn khổ *hình thức* của nó, cái đồng nhất tổng giác siêu nghiệm của Kant, hay cái “*Ich*” (“tôi”) của Fichte, có thể được xem như tương tự với cái đồng nhất của Cusanus đã được giả định trước đó bởi tính đa dạng của thế giới khách quan dung hợp. Khi cái “tôi” là nhất thiết để có một thế giới (hiện tượng) của những khách thể đa dạng xác định, nó không thể đơn giản có kiểu đồng nhất tạo nên đặc tính những khách thể đó - cái “*thống nhất trong đa dạng*” có thể đếm được và trong nhận thức hàng ngày, của những sự vật nhất định trong các quan hệ đồng nhất và khác biệt của chúng. Giống như cái Duy nhất mang đặc điểm Plato mới của Cusanus, cái “tôi” phải được xem xét theo nghĩa đồng tồn tại nào đó với thế giới, hơn là như một phần của nó. Sự đồng nhất của nó là một tiền đề của tính đa dạng vốn có của các sự vật riêng biệt trong thế giới khách quan.

Trên thực tế, đặc điểm bán Plato mới này của chủ thể siêu nghiệm đã trở nên sâu sắc hơn trong sự phát triển duy tâm của Fichte, từ sự từ bỏ cái mà ông xem là nhị nguyên luận không thể chấp nhận được của bản chất và hiện tượng, và từ nỗ lực của ông nhằm tìm kiếm sự hợp nhất các phạm trù trong động lực của tính đồng nhất nguyên thủy của cái “tôi” tự ấn định. Với bước phát triển này của Fichte, chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm dường như đã chín muồi cho cách tái diễn dịch kiểu Plato mới như vậy, điều mà có thể định danh cùng lúc với một số vấn đề nội tại của nó như là sự khởi đầu tái lập quan hệ khăng khít giữa triết học phê phán và phiếm thân luận đang đâm chồi trong giai đoạn phát triển cao của văn hóa Đức.

Phê phán trên tinh thần Schelling của Hegel đối với Fichte

Trong tác phẩm triết học xuất bản đầu tiên của mình, *Sự khác nhau giữa hệ thống triết học Fichte và hệ thống triết học Schelling* (The Difference Between

Fichte's and Schelling's System of Philosophy, 1801), Hegel trình bày một tóm lược xúc tích, từ lập trường Schelling, về những gì được xem là mặt mạnh và thiếu sót của Fichte. Cho đến thời điểm này, Schelling vẫn được xem là người theo đường lối Fichte, nhưng ở đây triết học Schelling đã được trình bày như sự vượt qua các vấn đề về cấu trúc vốn có trong *Wissenschaftslehre*, khiến ông trở thành người kế thừa chân chính của triết học phê phán. Đây ý nghĩa, tựa đề của Hegel nói đến sự khác nhau giữa *hệ thống* Fichte và Schelling, nhưng ở khía cạnh nào đó, Hegel đã xem triết lý của hai triết gia này là giống nhau. Chính xác hơn, chúng như nhau trong khuôn khổ nội dung hay nguyên tắc - "nguyên tắc siêu nghiệm" của Kant - về sự đồng nhất của chủ thể và khách thể, nguyên tắc chân chính của mọi triết học. Bằng việc diễn dịch "nguyên tắc siêu nghiệm" của Kant theo cách này, Hegel đã chỉ ra quan niệm của Fichte về chủ thể siêu nghiệm như cái "tôi" tự đồng nhất được tiền giả định bằng sự tồn tại của một thể giới cố kết kinh nghiệm, theo đúng nghĩa⁹⁵. Cái mà Schelling vượt qua Fichte, là ở khả năng đem lại cách giải thích đầy đủ về bản chất của sự đồng nhất này giữa chủ thể và khách thể.

Phê phán của Hegel đối với Fichte tập trung ở ý kiến cho rằng trong khi sự đồng nhất siêu nghiệm giữa chủ thể và khách thể là nguyên tắc của triết học Fichte, thì sự đồng nhất này lại không được *trình bày* (*aufgezeigt*), hay là không được *xây dựng* (*konstruiert*) trong hệ thống của ông (D, 122, 126; W 1: 56, 61)⁹⁶. Đúng ra, sự hợp nhất giữa chủ thể và khách thể chỉ là được "giả

⁹⁵ Có vẻ là phê phán của Hegel nhắm vào bản văn 1794 của Fichte.

⁹⁶ Đặc điểm này của Fichte minh họa một khuynh hướng chung mà Hegel nhận định trong Lời tựa của lần xuất bản thứ nhất tác phẩm *Khoa học logic*: "Trong sự biểu thị đầu tiên của nó, một ý tưởng (triết học mới) thường thể hiện thái độ thù địch cuồng tín nhắm vào sự hệ thống hóa đã ăn sâu của nguyên tắc xưa cũ hơn; và cũng thường đáng sợ trước việc mất đi chính nó trong những phân nhánh cụ thể, và một lần nữa nó xa lánh công việc sáng tạo khoa học cần thiết của nguyên tắc mới, xa lánh nhu cầu đó trong chính nó, nó nắm bắt vấn đề để bắt đầu một chủ nghĩa hình thức trống rỗng. Thách thức của việc xây dựng và hệ thống hóa tư liệu nay trở nên càng cấp bách hơn" (SL, 27; W, 5:15-16).

định" (*postuliert*). Sự hiện thực hóa của nó là không trọn vẹn và không bao giờ nhiều hơn "chủ quan tính". Sự hợp nhất của chủ thể và khách thể hiện ra chỉ như một thể "chủ thể-khách thể chủ quan". Cái thiếu vắng trong giải thích của Fichte, và là cái được tìm thấy ở Schelling, là sự bổ sung một thể "chủ thể-khách thể khách quan", có thể đặt đồng đẳng với thể chủ quan của nó, theo cách thức mà cả hai được chứng minh là hợp nhất trong một thể tuyệt đối còn "cao hơn cả chủ thể" (D, 82; W, 2:12). Dù thể "tuyệt đối" này vẫn được hiểu như "lý tính", nó không còn được xem như kiểu cái tôi có lý trí nào đó, không còn là một cái "tôi tuyệt đối" ⁹⁷.

Tính phiến diện nghiêng về phía chủ quan của hệ thống Fichte, Hegel khẳng định, được liên kết với thực tế là Fichte, giống như Kant, giao nộp Lý tính (*die Vernunft*) cho trí năng (*der Verstand*) và chuyển sang chuỗi (những hành động và đối tượng) hữu hạn của ý thức, mà từ đó nó không bao giờ có thể tái tạo chính nó lần nữa với tư cách sự đồng nhất và tính vô hạn chân thực" (D, 81; W 2:11). Fichte đã "cân bằng Lý tính với ý thức thuần túy, và đưa Lý tính, được hiểu như một hình thể hữu hạn, đến vị thế của nguyên tắc" (D, 82; W 2:12). Điều này quan hệ mật thiết với cách thức mà các phạm trù được phát triển từ điểm khởi đầu của nguyên tắc suy đoán tôi = tôi.

Như gần đây các nhà nghiên cứu Fichte đã nhấn mạnh, nguyên tắc này không có ý nghĩa tạo nên khởi điểm siêu hình nào đó về tồn tại tất yếu của một tinh thần sáng tạo có tầm cỡ thế giới: siêu hình học "tiên phê phán" như vậy là khác xa với điểm xuất phát hậu Kant của Fichte ⁹⁸. Như đã sơ lược ở trên, nó được đề cập để nói về bản chất chủ thể siêu nghiệm của Kant, như điều kiện của bất kỳ thế giới kinh nghiệm hiển nhiên nào của các thực thể ổn định và gắn kết nhau. Đối với Dieter Henrich, "thấu thị nguyên

⁹⁷ Ở đây lập trường của Schelling và Hegel rõ ràng đã thể hiện phong cách Spinoza hơn.

⁹⁸ Chẳng hạn, Robert Pippin trong *Hegel's Idealism: the Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), chap. 3, "Fichte's Contribution"; và Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, chap. 1.

thù” của Fichte liên quan đến phê phán đối với những cách thức truyền thống trong việc nhận thức cái tự ý thức, trong đó tri thức về cái tự thân của chính nó được hiểu theo hình mẫu tri thức của nó về bất kỳ sự vật nào khác⁹⁹. Quan điểm của Fichte là điều cho rằng cái tôi hoàn toàn không nên được xem như một sự vật. Nó đúng ra, “là” một thể hoạt động, mà theo ngôn từ được Fichte đưa ra, là một “*Tathandlung* (tác động)”¹⁰⁰. Đồng thời, tri thức của cái tự thân về chính nó không nên được xem xét theo các tuyến tri thức của nó về các sự vật khác, nó không nên được xét đến trong khuôn khổ của cái mà Kant xem như *Vorstellungen* - các biểu tượng.

Cáo buộc của Hegel rằng Fichte trao nộp lý tính cho trí năng chẳng khác gì cho rằng dù có phê phán của Fichte đối với quan niệm biểu tượng chủ nghĩa về cái tự ý thức, ông đã không thành công trong việc giải phóng cách giải thích của mình khỏi quan niệm này; cùng với bộ khung nhận thức trừu tượng, Fichte thực hiện ba nguyên tắc cơ bản: nguyên tắc về sự đồng nhất của cái tôi với chính nó, nguyên tắc về sự đối lập của cái tôi với khách thể được ấn định của ý thức (cái không phải tôi), và nguyên tắc về sự tổng hợp của đồng nhất và đối lập này, với tư cách những *định đề*. Có nghĩa là chúng được hiểu theo hình mẫu hiểu biết của ý thức đối với các đối tượng. Vì lẽ đó, những phân tích về hình thức tri thức có liên quan trong tự ý thức theo các tuyến biểu tượng, Fichte đã rơi lại vào quan niệm về cái tôi như một loại sự vật tự ấn định hơn là như một thể *hoạt động* tự ấn định.

Phê phán này đối với các lập trường triết học khác là không rời bỏ địa hạt của “cái thông hiểu”, sẽ trở thành một phần của cách tiếp cận Hegel. Kết hợp của nó ở đây có ý nghĩa đặt thẳng hàng Schelling-Hegel trong việc phê phán Fichte từ những khía cạnh trung tâm của thông diễn học. Trước

⁹⁹ Dieter Henrich, “Fichte’s Original Insight”, trans. David R. Lachterman in *Contemporary German Philosophy*, Vol 1, 1982, ed. Darrel E. Christensen et al. (University Park: Pennsylvania State University Press, 1982).

¹⁰⁰ Cái tương tự ở đây là bằng từ *thực tế* (sự kiện) - *Tatsache*. Nghĩa rộng tương ứng của “*Sache*” (sự vật) bị loại trừ với việc sử dụng từ *hoạt động*, “*Handlung*”.

tiên, bộ khung của *Verstand* gắn bó với những kỳ vọng nền tảng chủ nghĩa của hệ thống Fichte, cùng quan niệm đường thẳng và hình thức của nó đối với tư tưởng. Fichte muốn nhận được các phạm trù trong vận động logic xuất phát từ một nhóm những định đề cơ bản có thể được biết đến chắc chắn. Đây ý nghĩa, Hegel phê phán suy luận của Fichte bằng việc viện đến tiêu chuẩn về tính toàn bộ, mà chính Fichte đã xác định trong “Bàn về khái niệm *Wissenschaftslehre*” (Concerning the Concept of the *Wissenschaftslehre*) - một nguyên tắc vòng tròn mà “chính từ đó ta đã bắt đầu, cùng lúc với kết quả cuối cùng của chúng ta”¹⁰¹. Theo Hegel, “kết quả của hệ thống không phải là trở về điểm bắt đầu của nó” (D, 132; W, 2:68)¹⁰². Fichte tán thành ra sao với những vị trí khép kín như vậy, bằng quan niệm đường như mang tính nền tảng chủ nghĩa và tuyến tính từ phương pháp của ông, đã là chủ đề của cuộc thảo luận học thuật gần đây, là điều mà ta sẽ bàn đến kỹ càng¹⁰³. Dù vậy, tương xứng ở đây, là vấn đề tính vòng tròn tất yếu này

¹⁰¹ J. G. Fichte, “Concerning the Concept of the *Wissenschaftslehre*” in *Fichte: Early Philosophical Writings*, trans. and ed. Daniel Breazeale (Ithaca: Cornell University Press, 1988), 117.

¹⁰² So sánh: “Vi thể cái kết thúc của hệ thống không phù hợp để là cái bắt đầu, cái kết quả không phù hợp để trở thành nguyên tắc” (D, 138; W, 2:75).

¹⁰³ Tom Rockmore đã lập luận rằng chính Fichte trong *Wissenschaftslehre* đã cắt đứt với phong cách nền tảng chủ nghĩa và xây dựng cách tiếp cận “vòng tròn” và “phi nền tảng” cho sự minh chứng triết học. Có thể xem: “Fichtean Epistemology and Contemporary Philosophy”, *Idealistic Studies*, 19 (1988), 156-68; *Hegel’s Circular Epistemology* (Bloomington: Indiana University Press, 1986); và “Antifoundationalism, Circularity and the Spirit of Fichte” in *Fichte: Historical Contexts/Contemporary Controversies*, ed. Daniel Breazeale and Tom Rockmore (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1994), 96-112. Cũng xem các bài viết của Breazeale và Perrinjaquet trong cùng cuốn sách, là những bài đặt vấn đề về cách diễn dịch của Rockmore. Lời cáo buộc của Hegel, ít nhất là đối với *Wissenschaftslehre* 1794, là phương pháp mà Fichte căn bản để cập đến, là suy luận theo đường thẳng từ một điểm xuất phát *chẵn chẵn*, đã được hỗ trợ bởi những giải thích mới nhất. Vì thế, chẳng hạn, Neuhausser lưu ý: “Lập trường của Fichte cơ bản tương tự như các triết gia hậu Descartes: nếu triết học là để đem lại cho chúng ta tri thức đích thực, thì nó phải bắt đầu từ nguyên tắc đầu tiên vốn nắm giữ sự xác thực tuyệt đối tự nó và không phụ thuộc vào hệ thống xuất phát từ nó”, *Fichte’s Theory of Subjectivity*, 42.

được Hegel tiếp nhận như thế nào, vì cách thức của ông nhận thức nó sẽ phát triển theo đường hướng phản nền tảng nay đã đồng nhất với ý tưởng của Heidegger về “vòng thông diễn”, mà trong đó tư tưởng luôn được định vị và vận động.

Tính hình thức và không trọn vẹn của hệ thống Fichte được liên kết với thiếu sót quan trọng khác: không có khả năng đem lại cái mà Hegel xem là một thể “chủ thể-khách thể khách quan”. Dù khó mà nói chính xác thể “chủ thể-khách thể khách quan” này chung quy là gì, ta vẫn có thể nói rằng trong khuôn khổ chung, đối với Hegel, điều khó khăn với cách tiếp cận Fichte, là Fichte không có cách để lĩnh hội một thể “tinh thần được thể hiện” từ điểm nhìn của người thứ ba, bên ngoài. Điều này có nghĩa là trong các phạm trù suy luận của Fichte, không có bất kỳ cách thức nào để xem xét con người theo *phương pháp thông diễn về mặt nhận thức luận*, tức để quan niệm theo cách mà người ta có thể nhìn nhận họ như những chủ thể có mục đích cùng với các quan điểm của họ, mà không phải đơn thuần là những sự vật ¹⁰⁴.

Ở phần đầu của bài viết, Hegel nói lên điều này dưới một biến cách khá trừu tượng:

“Cái tôi khách quan không thể đồng nhất với cái tôi chủ quan, chúng vẫn đối lập hoàn toàn với nhau. Tôi không tìm thấy chính nó trong hiện tượng của nó, hay trong sự ấn định của nó (*Ich findet sich nicht in seiner Erscheinung oder in seinen Setzen*), nó phải từ bỏ hiện tượng của nó để tìm thấy chính nó với tư cách tôi. Bản chất của cái tôi và sự

¹⁰⁴ Theo quan điểm phê phán của Hegel, cần lưu ý nhận định tiếp theo rằng đối với Fichte chủ thể tồn tại chỉ cho chính nó: “nó ngừng tồn tại trong sự vắng mặt của tự nhận thức của chính nó, và có thể tồn tại, với tư cách chủ thể, chỉ cho chính nó, không bao giờ cho chủ thể có ý thức khác” (Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, 112). Sự bất khả đối với một chủ thể có mục đích hiện diện đối với nhận thức chủ quan của người thứ ba là cái mà tôi đề cập về sự thiếu vắng khía cạnh thông diễn trong tư tưởng Fichte.

ấn định của nó là không trùng khớp nhau: *tôi không trở nên khách quan đối với chính nó*" (D, 122-23; W 2:56)¹⁰⁵.

Dù vậy, trong những luận bàn sau đó về ứng dụng triết học Fichte vào lĩnh vực xã hội, Hegel đã nêu ý tưởng về điều thiếu vắng nơi Fichte, hết sức rõ ràng, là tư tưởng *thông diễn*.

Vấn đề trước tiên nổi lên trong cách tiếp cận Fichte đối với tự nhiên, là tồn tại lý tính phải "khiến cho nó đạt đến phạm vi tự do của chính nó", cái ấn định nó thành công cụ "độc quyền", bên kia tồn tại lý tính, tức địa hạt "khách quan" của tự nhiên, sẽ được đặt trong quan niệm về sự đối lập hai mặt. Điều đó có nghĩa là nó sẽ được phân tích như vương quốc hoàn toàn không có đời sống và vô tri vô giác - một địa hạt hoàn toàn thiếu vắng tự do, địa hạt của những sự vật được chủ thể lý tính sử dụng trong khi theo đuổi tự do của chính họ (D, 142-43; W, 2:80).

Một thể xác định phi đời sống như vậy - cái vũ trụ theo kiểu cơ giới Newton, đã định nên đặc tính cho địa hạt khách quan có thể nhận thức được đối với Kant. Nhưng tất nhiên đối với ông, con người không thể bị *cư xử* như những cỗ máy không có sự sống, không có mục đích. Cái tôi đạo đức phải cư xử với người khác như những tồn tại lý tính và tự do, là "mục đích của chính họ", thay vì là công cụ đối với mục đích của chính nó. Điều này có nghĩa là có một lỗ hổng cơ bản đã xuất hiện trong cách thức mà theo đó người khác được thể hiện *một cách khách quan* đối với ý thức, và bằng cách nào họ được xem xét từ cái nhìn "thực tiễn". Đối với Hegel, Fichte cũng đã nắm được sự lưỡng phân này giữa hai khái niệm không thể bắt cầu với nhau, về người khác.

¹⁰⁵ Hegel cố tình sai lệch ngữ pháp trong những đoạn này bằng việc sử dụng đại từ ngôi thứ nhất số ít với động từ ngôi thứ ba - chẳng hạn, với "*Ich findet sich (nicht)*" (nghĩa đen "tôi tìm thấy chính nó (không)"), thay cho những cách dùng đúng ngữ pháp, "*Das Ich findet sich*" - "cái Tôi tìm thấy chính nó", hay "*Ich finde mich*" - "Tôi tìm thấy chính mình". Đường như đó là dấu hiệu liên quan đến việc nhấn mạnh sự hợp nhất nội tại giữa khía cạnh chủ quan và khách quan của chủ thể, đối tượng trung tâm trong tiếp cận của ông. Ở đây và những chỗ khác, tôi (P. Redding) phải chỉnh lý khi dịch, bằng cách sử dụng "tôi" thay vì "bản ngã" cho từ *Ich*.

“Tồn tại lý tính nào cũng được nhân đôi (*ist ein gedoppeltes*) đối với bất kỳ tồn tại khác: (a) nó là một tồn tại tự do và lý tính, (b) nó là một phẩm vật có thể chỉnh sửa - cái gì đó có thể đối xử như sự vật thuần túy. Sự phân chia này là tuyệt đối, và một khi nó, trong tính phi tự nhiên của mình, được làm thành cái cơ bản, thì không còn tính khả dĩ của mối liên hệ lẫn nhau thuần khiết mà trong đó có sự đồng nhất nguyên thủy cơ bản có thể thể hiện và nhìn nhận tự thân (*sich darstellte und erkannte*)” (D, 144; W, 2:81; tác giả có chỉnh lý so với bản dịch được dẫn *).

Nói vắn tắt, không có cấu trúc phạm trù nào trong hệ thống Fichte có thể tương xứng với loại nhìn nhận thông diễn trước một chủ thể khách quan với tư cách một tồn tại lý tính khác. Đó là thiếu sót lớn, cả ở khía cạnh lý luận lẫn thực tiễn của hệ thống Fichte. Một người chỉ có thể nhận thức được người khác trong sự thể hiện khách quan, như một khách thể “đơn thuần”, mà không như một thể “chủ thể-khách thể”. Thể thức chủ thể-khách thể tìm thấy một chỗ duy nhất trong hệ thống của Fichte, là cái tôi đạo lý - chủ thể người nhắm đến việc khách quan hóa đối với chủ quan tính đạo lý của nó trong hành động. Như hệ quả của sự thiếu năng trong việc định tính người khác như một thể thức chủ thể-khách thể, hình thức mô tả duy nhất sẵn có đối với xã hội là giải thích nó theo lối cơ giới, thay vì trong khuôn khổ thông diễn: “Trừ phi nhà nước được tiếp nhận bằng trí năng (*Verstandesstaat*), nó sẽ không là cơ thể có tổ chức nào cả, mà chỉ là một cỗ máy; và người dân không phải là thể hữu cơ của đời sống cộng đồng thịnh vượng, mà chỉ là một nguyên tử, một đám đông bần cùng. Những nguyên tố của đám đông này là những thực thể đối lập một cách tuyệt đối; một mặt tồn tại lý tính ở tư cách là số nhiều của những điểm (nguyên tử), mặt khác, đó như là số nhiều của những tồn tại vật chất có thể chỉnh sửa theo cách thức khác nhau bởi Lý tính, tức, bởi trí năng, cái hình thức mà trong đó Lý tính thể hiện” (D, 148-49; W, 2:87). Ta có thể khẳng định rằng trong tư tưởng xã hội của Schelling và của Hegel, sự thiếu vắng khía cạnh thông diễn được đề cập, là để chỉnh sửa. Nhưng sự chỉnh lý này không

* Về sau, những đoạn có ghi chú này sẽ lược chú là “chỉnh lý”.

thể thuần túy là sửa lỗi nội dung: nó sẽ phải tiếp tục từ sự phát triển có tính hệ thống của nguyên tắc siêu nghiệm về sự dung hợp giữa chủ thể và khách thể. Ở đây, vai trò “Plato mới” của tư tưởng Schelling sẽ trở nên rõ ràng.

Sự trùng khớp, hay “bất khả di” của những đối lập trong “tuyên kiến tạo” của Schelling

Như Hegel khẳng định trong tiểu luận *Sự khác biệt*, đối với Schelling, tồn tại của thể thức chủ thể-khách thể chủ quan tương hợp với một thể chủ thể-khách thể khách quan, theo cách thức mà cả hai được “hợp nhất trong cái gì đó còn cao hơn chủ thể” (D, 82; W, 2:12). “Cái gì đó cao hơn” này là “cái tuyệt đối”, và cái hợp nhất “bất khả di” của hai thể chủ thể-khách thể trong sự “đồng nhất của các đối lập”. Theo cách đó, Schelling khôi phục quan niệm Cusanus về *coincidentia oppositorum**, bước đi làm nên cơ sở cho ông đáp lại sự cấm đoán của Kant trước việc theo đuổi tri thức lý luận vượt quá địa phận cái hữu hạn¹⁰⁶. Và vì thế, đối với Schelling, đây là bước phát

* Đồng nhất các đối lập

¹⁰⁶ Những đoạn trích từ *De la Causa* của Giordano Bruno đã tái lập những lập luận chủ yếu trong *On Learned Ignorance* của Cusanus bàn về sự đồng nhất của cái cực đại và cực tiểu tuyệt đối, đã được gắn với *Über die Lehre des Spinoza* của Jacobi. Điều này dường như nằm trong lộ trình chuyển tiếp quan niệm Cusanus về *coincidentia oppositorum* đi đến chủ nghĩa duy tâm Đức, trở thành nguyên tắc về cái “bất khả di” của đồng nhất và khác biệt trong chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của Schelling. So sánh: Klaus Düsing, “Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik” in *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik* (1801-1802) ed. Klaus Düsing (Köln: Jürgen Dinter, 1988), 114, 151.

Đối với Schelling, trong “cái Tuyệt đối” được xem xét như sự hợp nhất, tinh thần và vật chất, chủ thể tính và khách quan tính, phải đồng tồn tại với tư cách “bất khả di”, và tinh thần buộc phải thấu hiểu hợp nhất này như những đối lập xung đột nhau, thay vì đối lập đồng nhất. Sự khác biệt này, Schelling lập luận, là kết quả của một ảo tưởng chủ quan: nó chỉ như vậy khi được suy nghĩ từ điểm nhìn của một ý thức hữu hạn mà những khác biệt như vậy không bắc cầu với nhau được. Khi cái Tuyệt đối được xem xét từ lập trường của chính nó, địa hạt khách quan và chủ quan được xem như đồng tồn tại theo cách thức gợi nhắc sự đồng tồn tại của Spinoza, nơi tinh thần và thể xác như là hai thuộc tính của một thực thể duy nhất.

triển vượt qua Kant và Fichte; nó cho phép ta nghĩ đến sự giải quyết “hậu Kant” đối với những vấn đề siêu hình học “tiền Kant” điển hình¹⁰⁷.

Năm 1801, trong tác phẩm *Trình bày hệ thống triết học của tôi* (Exposition of My System of Philosophy), Schelling đã cố gắng nắm bắt sự hợp nhất của những đối lập mà Hegel gọi là thể chủ thể-khách thể chủ quan và thể chủ thể-khách thể khách quan, trong một giản đồ gọi là “tuyến kiến tạo”. Ở mục 45 của tác phẩm này, Schelling khẳng định không có chủ quan tính mà cũng không có khách quan tính được đặt riêng rẽ tự nó, mà chúng chỉ như những khía cạnh ưu trội của cùng một thể và của cùng cái tuyệt đối, hay, như ông nói ở mục 46, trong khuôn khổ của của cái chiếm ưu thế (*überwiegt*) của “những hướng đối lập” của cái tuyệt đối được lĩnh hội “bằng hình ảnh của một đường thẳng”.

Trong giản đồ này - cái rõ ràng được đề cập để thay ba nguyên tắc ban đầu của Fichte ở *Wissenschaftslehre* - tuyến hay đường thẳng đó thể hiện cái tuyệt đối tự đồng nhất ($A = A$), được xem như chạy giữa hai cực. Kéo dài liên tục từ trái sang phải, cái tuyệt đối sẽ được xem xét chủ đạo trong khuôn khổ chủ quan tính, được chỉ định bằng chữ “A”, và từ phải sang trái, trong khuôn khổ chủ đạo của khách quan tính “B”. Sự vượt trội của cái này trước cái kia được thể hiện bằng dấu “+”. Vì thế cấu trúc toàn bộ có thể phân tích thành ba yếu tố, gồm hai cực ($A+ = B$, $A = B+$) và “điểm bất dị” nằm giữa hai cực ($A = A$)¹⁰⁸.

$$\frac{A+ = B \qquad \qquad \qquad A = B+}{A = A}$$

¹⁰⁷ Michael Vater rất thích đáng khi xem triết học đồng nhất của Schelling như một nỗ lực thực hiện “siêu hình học Kant”, xem phần giới thiệu cho tác phẩm của Schelling, *Bruno; or, On the Natural and Divine Principle of Things*, trans. Michael G. Vater (Albany: State University of New York Press, 1984), 73.

¹⁰⁸ “*Indifferenz*” của Schelling là một từ mới, được đề cập để khảo sát ý tưởng về cái phi khả dị (trùng khớp), được dịch từ “*Gleichgültigkeit*”.

Ở đây, cái lưu lại trong ý nghĩ là tầm quan trọng của việc các cực *không* phải là chủ quan tính và khách quan tính được ấn định một cách riêng rẽ (A và B). *Cả hai* được dán nhãn $A = B$ và khác biệt nhau do việc ký tự nào chiếm *ưu thế* trước cái kia. Có nghĩa là, thay vì trình bày sự lưỡng phân của chính chủ thể và khách thể, các cực thể hiện các thể “chủ thể-khách thể” chủ quan và khách quan của tiểu luận *Sự khác nhau* ¹⁰⁹. Vì thế, con đường này không được xem như sự kéo dài và nối liền giữa hai cực đã *tồn tại trước*, khi cả hai cực được xét như những khía cạnh khác nhau của sự đồng nhất (một thể chủ thể-khách thể). Đúng ra, nó như thể chính là đường thẳng căn bản (cái tuyệt đối), với hướng kép tất yếu, và các cực thực sự cho thấy sự tồn tại của những đường *hướng* đối lập này - hay những *khía cạnh* của con đường, ngay từ *bên trong*.

Vì thế, phong cách Cusanus của biểu đồ trên là rõ ràng. Sẽ là sai lầm nếu cho rằng con đường này có “trong không gian”. Nó là một thể tuyệt đối mà không có bất kỳ điểm nào “bên ngoài” nó - nó là “không gian” được xem xét. Và tương đương với sự trùng khớp của trung tâm và ngoại vi của cái tuyệt đối Cusanus, ở đây, các cực và “điểm bất dị” (điểm giữa con đường của các cực) trùng khớp nhau đến độ mỗi cực có thể được xem xét khi diện hiện ở mỗi điểm của đường thẳng: “Cái tính đến toàn bộ đường thẳng cũng là tính đến mỗi phần đơn lẻ của nó trong cái vô hạn... vì thế, là mỗi điểm của con đường, là điểm bất dị, cực, và là cực đối lập này hoặc cực đối lập kia” (§46, đoạn thêm).

¹⁰⁹ Trong bộ khung của lược đồ này, phê phán của Hegel đối với quan niệm của Fichte về cái tuyệt đối, khẳng định rằng nó thiếu cực $A=B+$. Mô tả về hợp nhất của thể chủ thể-khách thể chủ quan và khách quan trong *Differenz* rõ ràng đã có tinh thần của gián đồ “tuyến kiến tạo”: “Hiện tượng chủ quan tính cũng chứa đựng cái khách quan, và hệ thống khách quan tính chứa đựng cái chủ quan. Tự nhiên là một tính lý tưởng nội tại chính như trí năng là một hiện thực nội tại. Hai cực nhân thức và tồn tại hiện diện trong mỗi cái, để cho mỗi cực cũng có điểm bất khả dị trong chính nó, nhưng là trong một hệ thống cực lý tưởng chiếm ưu thế (*ist ... überwiegend*), trong một cực khác thì càng là cực hiện thực” (D, 166; W, 2:107).

Dù những khái quát như vậy về cấu trúc của cái tuyệt đối, vốn trải khắp các tác phẩm của Schelling trong thời điểm này, có những thay đổi và khó nắm bắt, nhưng phác thảo chung tư tưởng của ông thì rõ ràng. Những hình thức khác của tính chủ đích người đem lại nhiều thể hiện khác nhau về cùng cái “tuyệt đối”. Chẳng hạn những phát hiện kinh nghiệm của khoa học tự nhiên có thể được giải thích, có nghĩa là khả năng của nó có thể đã được minh chứng, trong khuôn khổ loại giản đồ siêu hình học được trình bày ở đây. Nhận thức đặc thù chủ tính tự nhiên chủ nghĩa như vậy trên cái tuyệt đối đã là từ cực mà khách quan tính chiếm ưu thế đối với chủ quan tính, tức $A = B+$. Nhưng khoa học không làm cạn kiệt tri thức về cái tuyệt đối, và vì thế, khi nhận thức đặc thù chủ tính về cực đối lập được chấp nhận, tạo kết quả là khoa học triết học trở thành khoa học của chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm Fichte.

Tuyến kiến tạo khái quát hóa cấu trúc mà Schelling cũng mô tả như một trong những “hiện năng” (hay “năng lực” hoặc “cấp độ”) - *Potenzen* - một ý tưởng có thể được lần về những *thể bản chất* kiểu Plato mới ¹¹⁰. Chính Schelling đã quy quan niệm “hiện năng” về người đương thời với ông, Karl Eschenmayer; những ý nghĩa của thuật từ này bao gồm ý nghĩa toán học về “năng lực” của số mũ ¹¹¹. Dù vậy, ở đây, như trong trường hợp trùng khớp những đối lập, ảnh hưởng của Nicholas ở Cusa được truyền qua trung gian

* Từ nguyên “potence” hầu như chưa thấy xuất hiện trong các tài liệu nghiên cứu lịch sử triết học tại Việt Nam. Theo nội dung được trình bày trong cuốn sách, nó nằm na có thể được hiểu như những biểu hiện, những thành phần của một loại đối tượng nào đó. Căn cứ vào định nghĩa của chính Schelling được trích dẫn bên dưới (mà người dịch nhấn mạnh) và tương quan từ ngữ gần gũi với “potence”, xin dùng từ “hiện năng” để thể hiện ý nghĩa về những thể định hình như năng lực thể hiện (những thể hiện tiềm năng, từ khả năng), hay những “hiện thể” thống nhất giữa khả năng và hiện thực, giữa bản chất và hiện tượng...

¹¹⁰ So sánh: Plotinus, *The Enneads*, trans. Stephen MacKenna (London: Faber and Faber, 1969).

¹¹¹ So sánh: Harris, “Hegel’s System of Ethical Life: An Interpretation” in *Hegel’s System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, ed. and trans. T. M. Knox and H. S. Harris, (Albany: State University of New York Press, 1979), 15.

Bruno là chủ yếu, trong chừng mực mà Nicholas đã đưa ra thuật từ *possest* để nắm bắt ý tưởng về một hiện năng tự hiện thực hóa, cái vượt quá sự lưỡng phân của khả năng và hiện thực ¹¹².

Sự phân tích tự nhiên thành những cấp độ, hay những hiện năng, từ bản thể luận "tam vị nhất thể" là kết quả hợp lý theo quan niệm của Cusanus về *coincidentia oppositorum*. Trong *Về sự ngu dốt học thức* (On Learned Ignorance), Cusanus lập luận rằng có sự "hợp nhất" - hay "thực chất", và "thực thể" - hay "tồn tại", là "có thể hoán chuyển", có nghĩa là cái cực đại tuyệt đối đó, cái hợp nhất nguyên thủy đó, phải, theo nghĩa nào đó, đồng thời là cái tổng thể của sự "hợp nhất trong đa dạng" được dung hợp - cái thế giới được sáng tạo. Điều này gia mạnh thêm 1 hần phiếm thần cho hệ thống của ông - sự cân bằng giữa Thượng đế và tự nhiên: "Trong trường hợp đó, nó rõ ràng là cách thức ta đi đến chân lý về Chúa trời và các chủ đề tương tự từ những xem xét đã đề cập, điều cho chúng ta thấy cái Cực đại với tư cách một Thượng đế vốn không có gì ở vị trí đối lập, vì mọi tồn tại, trong bất kỳ phương thức hiện diện nào của chúng, đều ở trong Ngài và Ngài ở trong chúng" ¹¹³. Đối với Cusanus, quan hệ này giữa "đấng tạo hóa" và "sự tạo hóa" được nắm bắt trên tinh thần nhân hình luận trong tư tưởng Cơ đốc về quan hệ giữa Cha và Con, ở thể Ba ngôi. Người cha tượng trưng cho sự "hợp nhất" nguyên thủy, còn người con thì hiện thân - cái Thế giới làm nên thân xác vốn được sản sinh từ sự hợp nhất này - cái khối đồng của những sinh vật đa dạng và khả tử, hay những sinh vật hữu hạn ¹¹⁴. Đến lượt, Tinh

¹¹² Douglas W. Stott (ed. and trans.), "Translator's Introduction to Schelling's *The Philosophy of Art*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989. Người dịch đã lần theo thuật ngữ này đến Cusa qua Bruno, mà không đến từ Latin "*potentia*" (p. xxxv). Dù vậy, dường như thuật từ thích đáng là từ của Cusa "*possest*". Về cách sử dụng từ này của Cusa, xem: Peter J Casarella, "Nicholas of Cusa and the Power of the Possible", *American Catholic Philosophical Quarterly* 64 (1990), 7-34.

¹¹³ Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance*, trans. Fr. Germain Heron (London: Routledge and Regan Paul, 1954), 50-51.

¹¹⁴ Điều quan trọng là giản đồ của Cusa có tính phản Aristotle, không hề có ý nghĩa về một thế giới được sáng tạo bao gồm hình thức áp lên một nội dung tiếp thu.

thần Thánh thánh thể hiện sự *hợp nhất* của hai thể đầu tiên đó. Nếu có sự đồng nhất này của cái cực đại tuyệt đối với cái cực tiểu tuyệt đối, cấu trúc tam dạng nhất thể của đồng nhất, thực thể, và quan hệ, phải được phản ánh bằng cách nào đó ở mỗi khách thể trong cái thể giới “dung hợp”. Mỗi khách thể hữu hạn, theo nghĩa nhất định, là một hình ảnh của cái đồng nhất tự thân, một hình ảnh của Thượng đế, ngay tại mỗi điểm trên con đường của Schelling thể hiện cái tổng thể¹¹⁵.

Đặc điểm nhận thức đặc thù chủ tính của các hiện năng

Trong *Tư tưởng cho một triết học tự nhiên* (*Ideas for a Philosophy of Nature*), Schelling cũng xem các hiện năng như những “ý tưởng” hay những “đơn tử”, và việc bàn đến sự cân bằng sau đó cho phép ta hiểu chính xác hơn điều mà Hegel đang đi tới với quan niệm về hiện năng¹¹⁶. Như đã thấy, Leibniz xem các “hình thể thực”, hay những “đơn tử”, là sự thể hiện, trong sự hài hòa với mức độ hoàn hảo của chúng, cái tổng thể vũ trụ mà chúng thuộc về nó. Có nghĩa là một đơn tử đem đến một điểm nhìn xác định hay một cái nhìn đặc thù đặt trên cái tổng thể, vốn là sự thể hiện giản lược của

¹¹⁵ Hegel ban đầu đã tin rằng tư tưởng tôn giáo một mình nó đã có thể nắm bắt loại hợp nhất này, trong khi Schelling cho rằng nó có sự tổng hợp cao nhất trong *nghệ thuật*. Sau đó Hegel đi đến cách nhìn rằng sự hợp nhất như vậy đã có thể được xem xét về mặt nhận thức trong khoa học triết học.

¹¹⁶ F. W. J. Schelling, *Ideas for a Philosophy of Nature as Introduction to the Study of this Science*, trans. Errol E. Harris and Peter Heath with an introduction by Robert Stern (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 48. “Ý niệm” ở đây được đề cập tất nhiên theo nghĩa Plato, phi chủ quan. Nhưng không có sự chia tách siêu nghiệm các địa hạt tư tưởng và hiện thực, cái tư tưởng là *trần tục* không phải theo cách Plato. Điều này khiến chúng là cái gì đó giống những hình thức Aristotle, nhưng với khác biệt là hình thức và vấn đề này không còn được xem xét một cách lưỡng phân. Hình thức hay linh hồn của sự vật không phải được áp lên một nội dung thụ động bất di (một tiềm năng bất khả di). Hình thức và nội dung, được hợp nhất khá là bất di trong ý niệm, hay hiện năng, như chúng đã vậy trong *possest* của Cusanus. Từ nguyên trong từ mới của ông để nghị sự hợp nhất của khả năng và hiện thực, có nghĩa là nội dung và hình thức.

nó. Tính đặc thù chủ tính như vậy có thể được xem như đã ẩn chứa trong “tuyệt kiến tạo”. Nó cần được xem như đang di chuyển giữa các cực đối lập mà từ đó cùng một thể tuyệt đối được nhìn nhận, đến mức là mỗi điểm là cái đảo ngược của cái kia. Giản đồ này được tiếp nối trong trình bày tỉ mỉ của Schelling về các hiện năng. Trong *Triết học nghệ thuật* (Philosophy of Art), ông nhấn mạnh rằng ta không nên nghĩ rằng cái tuyệt đối đang thật sự chuyển thành những tồn tại khác bằng sự phân chia hay tách rời. Đúng ra, vì cái tồn tại duy nhất này là không thể phân chia, nên “sự đa dạng giữa các sự vật chỉ có thể đến chừng mực là *cái toàn thể không thể phân chia này được ẩn định dưới những xác định khác biệt. Tôi gọi những định thể này là hiện năng*”¹¹⁷. Điều này có nghĩa là thế giới được phân chia thành những cấu trúc hiện năng *chỉ* bởi vì nó được nhìn nhận theo những “thể xác định lý tưởng” cụ thể mà ta có thể nói là từ khuôn điều kiện nhận thức nhất định, hay là những nhận thức đặc thù chủ tính¹¹⁸. Và như đối với Cusanus, cái tổng thể không là một sự vật, vì thế, đối với Schelling, cái tuyệt đối tự nó *không thể* là một hiện năng.

Và vì thế, có gì đó giống như những hình thức đa nguyên thể của Cusanus và Leibniz đã nổi lên trong lý luận Schelling. Các hiện năng khác nhau được đặt trong tương quan với những điểm nhìn khác nhau trên cùng cái tuyệt đối, từ những điểm khác nhau bên trong nó. Vì vậy, cần nhớ rằng khi quan sát tự nhiên, lịch sử, hay nghệ thuật chẳng hạn, đối tượng không nên được xem như những sự vật riêng biệt về mặt bản thể. Đúng ra, trong tất cả những bối cảnh này, ta đang quan sát cùng một cái tuyệt đối theo

¹¹⁷ Schelling, *The Philosophy of Art*, 14.

¹¹⁸ Điều này dường như đánh dấu khác biệt quan trọng giữa giải thích của Schelling về thế giới trong khuôn khổ các hiện năng với tiếp cận sự sống trước đó của Herder (với quan niệm về *Kräfte* — “quyển năng”), theo nghĩa thường được dùng hơn của từ này. Kant đã phê phán khái niệm của Herder là “siêu hình học”. (Xem: Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), 146-53). Nhưng những hiện năng của Schelling không phải là “hiện thực ngây thơ” theo nghĩa này.

những tập hợp cụ thể nào đó của những thể xác định lý tưởng hóa có bên trong nó. “Nếu người ta có thể rời bỏ những hiện năng này và nhìn vào cái *bản chất thuần khiết*, như nó đã là, thì cái được phơi bày ra trọn vẹn là cùng một bản chất đích thực sẽ được tìm thấy trong mỗi hiện năng”¹¹⁹.

Do vậy, bất kỳ “chủ nghĩa hiện thực” rõ ràng nào trong việc sắp xếp triết học đối với tự nhiên, theo khuôn khổ của những hiện năng này, cũng không được làm lạc lối chúng ta khi bỏ sót khía cạnh mà Kant ẩn tàng trong tư tưởng Schelling. Các hiện năng là có “thật”, vì chúng đơn giản là cái tồn tại của cấu trúc những xác định lý tưởng mà từ đó chúng sẽ hiện diện như thực tại đối với hình thức nào đó của những chủ thể nhận thức, những người mà chính họ phải được xét đến với tư cách là cái bên trong của cấu trúc này. Với những khía cạnh tư tưởng và thực tại đồng thời này của các hiện năng, ta có thể thấy rõ tại sao việc tạo ra đời sống nhạy cảm và *có ý thức* là phần tất yếu của sự bộc lộ cái tuyệt đối trong tự nhiên. Tương quan với bất kỳ cấu trúc nhất định nào của thực tại, hay là những hiện năng tự nhiên, phải có loại tồn tại có ý thức cảm tính nào đó mà đối với người này, chúng hiện diện theo đúng nghĩa, và là người mà chúng được lý tưởng hóa bên trong họ.

Cuối cùng ta có thể bắt đầu xem xét Schelling như chính ông tự ví mình là một triết gia hậu phê phán, và như người hợp nhất chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm Fichte và triết học tự nhiên. Chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm của Fichte, theo cái nhìn đặc thù về sự ưu trội của chủ quan tính ($A+ = B$), sinh ra cấu trúc của thế giới, cái không-tôi, từ bên ngoài những điều kiện logic của tính chủ quan. Triết học tự nhiên, phía bên kia, định vị chính nó tại cực đối lập của *tuyến kiến tạo*, theo sau sự bộc lộ cấu trúc của cái thế giới thực thông qua những kết nối vô cơ và hữu cơ của nó, cuối cùng đạt tới vị trí của một cái tôi có ý thức, hiện diện như sản phẩm tự nhiên cuối cùng tất yếu. Điều này có nghĩa là mỗi người xuất phát từ điểm duy nhất của chính

¹¹⁹ Schelling, *The Philosophy of Art*, 14.

họ đề kết thúc với một nội dung nào đó là xuất phát điểm của cái khác. Như Hegel nói về nó: “Trong một khoa học, nhận thức là nội dung và tồn tại là hình thức, trong khi trong ở khoa học khác, tồn tại là nội dung còn nhận thức là hình thức” (D, 169; W, 2:110)¹²⁰. Với Schelling và Hegel, lỗi lầm của Fichte là không đi đến nhận thức rằng trong việc tiếp nhận lĩnh vực siêu nghiệm của tư tưởng như cái cơ bản, ông chỉ chọn một khía cạnh của cái tuyệt đối, đã nhìn nó từ một góc nhìn đặc thù chủ tính¹²¹.

Vấn đề về những cách thức đúng và sai để xét đến quan hệ giữa các lập trường triết học đôi lập lại được khai mở trong phần giới thiệu - đường như đã được Hegel viết phần lớn - cho *Tạp chí Phê bình Triết học* của Schelling và Hegel, vào năm 1801. Ở đây, Hegel đã bắt đầu bằng quan niệm của Schelling cho rằng có một ý tưởng duy nhất về triết học vì “chân lý của lý tính không có gì khác hơn là cái duy nhất”, tức tư tưởng chân thực đem lại từ triết học thì luôn như nhau - nó là cái “tuyệt đối”. Điều này có nghĩa là những học thuyết triết học chân chính sẽ luôn có cùng một nội dung, nhưng sẽ thể hiện nội dung đó dưới hình thức phản ánh các điều kiện hữu hạn nhất định, mà theo đó những hình thức này được kết nối vào nhau. Hoạt động trên tinh thần *phê phán* triết học như vậy, vốn được thực hiện trong tạp chí này, đã tách rời một nội dung như thể khỏi những hình thức

¹²⁰ H. S. Harris hiểu nghĩa đảo ngược này của hình thức trong sự đôi lập khi ông viết rằng: “Tinh hiện thực của sự đôi lập ở đây hiện diện như sự đảo ngược của những giá trị phạm trù. Từ quan điểm của triết học siêu nghiệm, những khía cạnh khách quan của sự trải nghiệm là những thực thể kinh nghiệm và ngẫu nhiên; nhưng từ điểm nhìn của triết học tự nhiên, những khía cạnh chủ quan là các hình thức hiện tượng phụ và ngẫu nhiên”, Lời giới thiệu chuyên luận *Difference*, 46.

¹²¹ So sánh: Schelling, *Ideas for a Philosophy of Nature*, 51. Trong Lời giới thiệu *The Critical Journal of Philosophy*, vol. 1 no. 1 (đường như Hegel là tác giả chính dù thực tế Schelling là chủ bút), mỗi quan hệ lý tưởng giữa những cách nhìn siêu hình học đôi lập nhau được mô tả trong khuôn khổ mỗi quan hệ của sự nhìn nhận lẫn nhau (CJ1, 276). Cũng xem tiểu luận giới thiệu của H. S. Harris, “Skepticism, Dogmatism and Speculation in the Critical Journal” in *Between Kant and Hegel*, ed. George di Giovanni and H. S. Harris (Albany: State University of New York Press, 1985), 253-54.

hữu hạn mà nó sẽ nhận thấy chính mình được thể hiện: nó phải “giải thích cách thức, mức độ mà theo đó (một tư tưởng triết học) nổi lên một cách tự do và rõ ràng, và phạm vi mà trong đó nó được trình bày tỉ mỉ thành một hệ thống triết học có tính khoa học” (CJI, 277; W, 2:174). Để làm điều này, tự nó phải loại bỏ “cách nhìn chỉ có một chiều” (*einseitigen Gesichtspunkt*) như cái căn cứ *chống lại triết học khác* vốn cũng là những cái một mặt”, nói khác đi, đó sẽ không có gì khác hơn là “cuộc bút chiến phe phái” (CJI, 285; W, 2: 186, nhấn mạnh của Redding).

Dù vậy, sự phê phán đạt được điều này như thế nào, thì chỉ được Schelling nói đến như gợi ý thoáng qua trong phần giới thiệu, giống như cái gì đó được “nhử” ra. Quan điểm của ông là sự hợp nhất này của “điểm bất dị” được nắm bắt trong hoạt động thẩm mỹ của “trực giác siêu nghiệm”. Nhưng chính Hegel đã lại ngày càng phê phán quan niệm về trực giác “thông thái” hay “siêu nghiệm” như vậy. Hegel, theo cách của Schelling, nói về nhu cầu nhìn nhận “cái ý tưởng” triết học trong những lập trường triết học đối lập (giả sử chúng là những triết học đích thực). Nơi mà “cái ý tưởng này thiếu vắng”, cái sẽ xuất hiện để chỉ trích thì “chỉ là hai chủ quan tính đối lập nhau”, và sẽ không có nội dung chung nào được linh hội. Nhưng Hegel cũng đặt tương phản sự đối lập lưỡng phân giữa các lập trường với tình trạng mà trong đó có “sự nhìn nhận lẫn nhau” giữa chúng. Ở đây, dường như Hegel đã thay yêu cầu rằng hành động *phê bình* cần nhìn nhận (theo hình thức nào đó của trực giác kiểu Schelling) cái tuyệt đối trong mỗi lập trường triết học, bằng đòi hỏi rằng những cái đã định vị tại mỗi lập trường cần nhìn nhận *cái khác* như là sự suy ngẫm cùng cái tuyệt đối mà chính chúng nhận thức, nhưng từ lập trường khác với lập trường của mình.

Nhưng hơn cả hàm ý rằng sự nhìn nhận là hỗ tương, dường như quan điểm của Hegel cho rằng tất cả điều này chỉ có thể thực hiện nếu một lập trường khác nào đó cũng có cùng thái độ hướng đến chúng ta! Ở đây, rõ ràng, trong công dụng đầu tiên của quan niệm mà sẽ đi đến đóng vai trò

trung tâm trong triết học Hegel - sự “nhìn nhận lẫn nhau” (*gegenseitige Anerkennen*), ta được cung cấp một ít dấu hiệu để hiểu điều này có thể được giải thích như thế nào. Và vào lúc này nó vẫn có vẻ đã đem lại cho Hegel cách hiểu khác biệt với *tuyên kiến tạo* kiểu Schelling. Thành quả của sự trùng khớp giữa hai nhận thức đặc thù chủ tính đối lập, theo cách khác nhau, đối với cùng cái tuyệt đối, phải bao hàm sự tiến tới của mỗi chủ thể đến chỗ nhìn nhận chính mình trong chủ thể khác - tiến tới việc nắm bắt chủ thể khác khi càng giống với nó thì càng thể hiện cái riêng nó, dấu rằng trong hình thức đảo ngược, đường vòng.

Ta có thể nêu một cách ngắn gọn vài khía cạnh trong lập trường triết học giai đoạn đầu của Schelling, chủ yếu để hiểu sự phát triển của Hegel. Đầu tiên, đã có những hệ quả nhận thức luận phê phán đối với bản thể luận phiếm thần: bác bỏ *nhị nguyên luận* và khẳng định cái biểu hiện thực chất, và từ đây khẳng định đặc điểm cảm tính chủ quan của ý thức; phê phán *Verstand* (trí năng, nhận thức) của Kant như được đặt trong một ý thức giới hạn cảm tính như vậy; và phê phán đối với bất kỳ sự ủng hộ “hữu thần” nào đối với khái niệm tri thức trong duy thực luận khoa học, hay duy thực luận “siêu nghiệm”, cùng với quan niệm của nó về một “cái nhìn của Chúa” vốn bên ngoài thế giới. Ta cũng có thể nêu lên những công dụng tích cực từ hình thức “Plato mới” của bản thể luận phiếm thần; công dụng của cái *coincidentia oppositorum* (đồng nhất các đối lập), hay là “sự đồng nhất của đồng nhất và khác biệt”, và sự mở rộng của điều này vào tư tưởng về những hiện năng đặc thù chủ tính đó, cái đem lại mức độ thích đáng cho việc phân tích triết học đối với thế giới.

Chúng là những thành phần của bộ khung mà từ đó Hegel thực hiện việc phân lập hệ thống và phương pháp triết học riêng trong những năm đi đến tác phẩm vĩ đại đầu tiên của mình, *Hiện tượng học tinh thần*. Trong thời gian này, Hegel cũng xa rời những khía cạnh của triết học Schelling, mà quan trọng là quan niệm của ông về trực giác tư duy. Và, như đã bàn qua về phần giới thiệu của ông ở *Tạp chí Phê bình*, ý niệm về sự nhìn nhận

(*Anerkennen*) đi đến chỗ đóng vai trò chính yếu ở đây. Ta cũng có thể thấy thêm dấu hiệu của sự phát triển vừa được nói đến, trong bản thảo 1802-1803 của Hegel, *System der Sittlichkeit* (Hệ thống đời sống đạo đức). Ta biết rằng, vào lúc này Hegel vẫn xem lập trường triết học của mình thực chất là thuộc về triết học đồng nhất của Schelling, nhưng bản văn của Hegel đã cho thấy một dự báo rõ ràng về cái sẽ nổi lên như một lập trường khác biệt, ở *Hiện tượng học* ¹²².

Sự nhìn nhận và tuyến kiến tạo: những phân tích giai đoạn đầu của Hegel đối với đời sống đạo đức

Tương xứng với việc sắp xếp đời sống đạo đức dọc theo các tuyến trong học thuyết hiện năng của Schelling, Hegel tiếp tục đi tới từ chính trình bày của ông về *tuyến kiến tạo*, trong đó “khái niệm” và “trực giác” đóng vai trò của “A” (chủ quan) và “B” (khách quan). Công thức của Hegel giờ đây, là sự hợp nhất của khái niệm và trực giác trong cái “Ý tưởng”. Vì thế, tư tưởng hướng dẫn cho sự phân tích trật tự đạo đức sẽ là “tri thức về cái Ý tưởng về một trật tự đạo đức (*Sittlichkeit*) tuyệt đối, phụ thuộc hoàn toàn vào việc thiết lập sự tương ứng hoàn hảo giữa trực giác và khái niệm” (SEL, 99-100; SS, 415). Do đó, công việc của Hegel sẽ là nhìn vào các cấu trúc của đời sống đạo đức, cái có thể được giản đồ hóa trong khuôn khổ của *tuyến kiến tạo*, những xác định lý tưởng đối với các cực mà tại đó khái niệm “bao hàm” trực giác và ngược lại.

¹²² Bản văn của Hegel rõ ràng đã được sử dụng như cơ sở cho các bài giảng. Dù vậy nó đúng là được chuẩn bị cho việc xuất bản như thành phần của một tác phẩm có hệ thống trọn vẹn, chỉ là nó bị bỏ lại trước khi hoàn thành. Chúng ta có thể xem nó như một cố gắng nhằm ứng dụng triết học đồng nhất của Schelling vào khoa học đạo đức và chính trị. Về mặt cấu trúc, vị trí của bản văn trong hệ thống là phần *thứ ba* trong bốn phần: logic, triết học tự nhiên, triết học xã hội, triết học tôn giáo - một cơ cấu mà trong đó cấu trúc hợp nhất Tuyệt đối bậc hai theo kiểu Cusa và Schelling có thể được nhìn nhận, theo sau bởi sự phát triển của nó thông qua ba sức mạnh mũ số.

Ở đây, để tiếp nhận Hegel, ta có thể đặt cấu trúc của ông tương phản với khung nền của loại cấu trúc thuộc khuôn khổ các hiện năng trong các trang viết của Schelling. Trong *Tư tưởng cho một triết học tự nhiên*, Schelling đã sử dụng kết cấu hiện năng để cố gắng khái quát tự nhiên như một cơ thể sống động, thay vì một cái máy¹²³. Chẳng hạn, ta có thể dựng lại thế giới theo cách này thành ba hiện năng. Trước tiên, vũ trụ có thể đơn giản được xem như *thể đa dạng các khách thể*, và điều này đòi hỏi sự hiện diện của hiện năng thứ hai, một tập hợp những quy luật cơ học thống nhất chung để tổng hợp vận động của chúng. Nhưng suy nghĩ theo cách này, như thể là các quy luật thuộc về một vương quốc bên ngoài nào đó vượt lên chính các khách thể. Tuy vậy, nếu nhìn vào một thể *hữu cơ* sống, cái hiện năng thứ ba, ta thấy ví dụ về một cơ thể vận động trong đặc tính chung và từ *bên trong* hơn. Vì thế ta có một cấu trúc tam dạng nhất thể, trong đó thể hữu cơ này thể hiện (giống như Tinh thần Thần thánh giữa Thánh thần, đức Chúa cha và đức Chúa con) điểm “bất khả dị” hợp nhất hai trình độ đối lập còn lại. Schelling vì thế nói đến thể hữu cơ như một “hình ảnh phản chiếu hoàn hảo của cái tuyệt đối trong Tự nhiên và cho Tự nhiên”¹²⁴. Nó là một hình ảnh phản chiếu hoàn hảo của Tự nhiên với tư cách một thể thống nhất cho nó, như một thể đồng nhất tự tổ chức, chứa đựng khái niệm của nó - tức linh hồn của nó, bên trong nó, như chính tự nhiên, được lĩnh hội như sự cần thiết tuyệt đối, tự nó. Ngoài ra nó còn là hình ảnh phản chiếu của cái toàn thể *đôi với* tự nhiên vì nó có thể, khi được tri giác, là sự phản chiếu hay thể hiện tự nhiên bên trong nó.

Cơ thể hữu cơ tự nó có thể được nhận thức trong khuôn khổ của hai cực đối lập, là thể xác và tinh thần, với nguyên tắc về sự bất khả dị giữa chúng - sự hợp nhất giữa thể xác và tinh thần. Trong giản đồ như vậy, ta có thể xem thể xác và tinh thần là những *thực thể* khác nhau được liên kết lại *trong* thể

¹²³ Schelling, *Ideas for a Philosophy of Nature*, 50-51.

¹²⁴ Schelling, *Ibid.*, 51.

hữu cơ; đó là một thể tam dạng nhất thể, không thể là một thể ghép. Một khi sự phát triển chín muồi này của cái tuyệt đối đạt đến trình độ của một thể hữu cơ tri giác được, ta có thể thấy vương quốc ý niệm sẽ nổi lên như thế nào. Thể hữu cơ, thông qua khả năng biểu tượng nguyên sơ của tinh thần của nó, bằng cảm giác, bắt đầu chuyển đổi cái hiện thực thành cái lý tưởng. Tiến trình này đạt đến cực điểm của nó ở con người, nơi mà lý tính, cái khả năng tư duy triết học về chính cái tuyệt đối, hoàn thành tiến trình lý tưởng hóa sau sự phát triển chín muồi của nó trong hiện thực: “Ở đây, nơi mà sự thể hiện của cái vô hạn thành cái hữu hạn đạt đến điểm tuyệt đối bất khả di, nó lại lập tức chuyển chính nó thành mặt đối lập với nó, và với điều đó, thành *ête* của lý tưởng tính tuyệt đối, để bằng hình ảnh hiện thực hoàn hảo về cái tuyệt đối trong thế giới hiện thực, thể hữu cơ hoàn hảo nhất, cái hình ảnh *lý tưởng* toàn vẹn, cũng lập tức gia nhập với tư cách lý tính”¹²⁵.

Con người, với tinh thần lý tính, có thể tái hợp nhất trong môi trường sinh thành tư tưởng - cái “*ête* của cái lý tưởng tuyệt đối” đó - tất cả những cái mà trực giác cảm giác đã thể hiện đối với chúng như cái đa dạng. Đối mặt với hai con đường đi vào địa hạt tự nhiên và tư tưởng, con người vì thế đứng ở một điểm bất khả di giữa những phạm vi này, được biểu đồ hóa bởi các khoa học triết học như triết học tự nhiên và chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm. Hegel thể hiện quan điểm Schelling theo cách sau: “Điểm chuyển tiếp - cái giới hạn trung gian (*das Mittlere*) mà thông qua nó đồng nhất tính tạo dựng chính nó với tư cách tự nhiên, bước sang phạm vi tạo dựng chính nó với tư cách tư duy, là cái nội tại hóa ánh sáng của tự nhiên, sự soi rọi của tư tưởng lên hiện thực, như Schelling gọi, sự tự thiết lập của nó như là một điểm. Điểm này là Lý tính, điểm bước ngoặt (*Wendepunkt*) của cả hai khoa học” (D, 170; W 2:111) (có nghĩa là của cái hiện thực và cái tư tưởng - triết học tự nhiên và chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm).

¹²⁵ Schelling, *Ibid.*, 51.

Kiểu sắp xếp hay “kết cấu” tiến triển này trong khuôn khổ của những cấu trúc hiện năng tam dạng nhất thể mà Hegel ứng dụng vào địa hạt đạo đức trong *Hệ thống đời sống đạo đức* bằng giản đồ của ông về sự hợp nhất của khái niệm và trực giác. Thuật ngữ theo kiểu Kant ở đây rất có ý nghĩa và có thể ứng dụng được, vì các hiện năng là những cấu trúc của sự “xác định lý tưởng”: như những cấu trúc siêu nghiệm của Kant, chúng là những kết cấu *quan điểm* mà từ đó các khách thể được nhận thức (những điều kiện kinh nghiệm và tri thức xác định), và đồng thời là những cấu trúc chung của các khách thể này khi được kinh nghiệm hóa và được nhận thức từ những lập trường đó. Cũng vậy, trực giác và khái niệm đó luôn cùng nhau thể hiện sự nhất trí với học thuyết của Kant vốn cho rằng “không có khái niệm mà không có trực giác..., mà cũng không có trực giác không mang khái niệm có thể đem lại tri thức”¹²⁶. Hơn nữa, sự khác biệt giữa các phán đoán - trong đó trực giác bao hàm khái niệm, mà cũng là khái niệm bao hàm trực giác - có thể được xem xét để phản chiếu sự phân biệt của Kant trong *Giới thiệu một siêu hình học tương lai*, giữa phán đoán tri giác và phán đoán kinh nghiệm, hay sự phân biệt của ông trong *Phê phán phán đoán* giữa phán đoán “phản ánh” và phán đoán “xác định”. Vì thế, chẳng hạn, trong phán đoán tri giác, “cảm giác” trực cảm của tri giác chiếm ưu thế (tôi *cảm thấy* “căn phòng ấm”), thì ở phán đoán nhận thức đã phổ quát hóa (“không khí co giãn”) lại có giá trị hơn ở điều là các sự vật *hiện hiện* đối với tôi như thế nào¹²⁷.

Hegel mở đầu việc sắp xếp cảnh trí đạo đức ở trình độ của *cảm giác* - điểm khởi đầu phù hợp với thực tế là để tiếp tục một cách hệ thống từ

¹²⁶ Kant, *The Critique of Pure Reason*, A50/ B74.

¹²⁷ Dù vậy, rõ ràng có sự khác biệt lớn với lập trường của Kant. Cái phổ quát của Kant hàm ý rằng tính xác thực của các phán đoán nhận thức sẽ luôn có nhiều giá trị trước phán đoán kia: chân lý của thế giới hiện tượng đơn giản được đem lại trong khoa học Newton. Nhưng đối với Hegel, cả nhận thức chủ quan trực giác và nhận thức chủ quan tư duy sẽ được hợp nhất trong một điểm bất khả di của yếu tố thứ ba trong cấu trúc tam vị nhất thể.

triết học tự nhiên, nơi mà sự phát triển chín muồi của các hiện năng có lẽ sẽ đi đến kết cục bằng một thể hữu cơ biết nhận thức. Nhưng cái “cảm giác” được đề cập ở phần này, trong khi vẫn chồng lấn với những cái có thể quy vào động vật, thực chất là con người: đó là những cảm giác có *cấu trúc hướng đích* có thể nhìn nhận.

Như những giải thích gần đây về các trạng thái tinh thần với tư cách “xúc cảm” đã nhấn mạnh, các phân tích phải kết hợp khía cạnh “chủ quan” và “khách quan” (cảm giác và các khái niệm) để giải thích cho việc ta nhận diện điển hình những cảm giác như vậy trong khuôn khổ của *khách thể* được hướng đến. Khía cạnh “cảm giác” con người, mà Hegel có thể nắm bắt bằng ý tưởng cho rằng “khái niệm” hiện diện nhưng được “bao gộp” bởi trực giác. Vì thế, đối (cảm giác mà Hegel bắt đầu để nêu vấn đề) hiện diện tự nó với tư cách một cảm giác, nhưng là cái được hướng đến một loại đối tượng (có chủ tâm) rõ ràng (và được xác định dứt khoát về mặt nhận thức) - thức ăn.

Cái đối tự nhiên dẫn đến việc tiêu thụ và tiêu hủy đối tượng này, và có một kết quả tất nhiên khả dĩ khác trùng khớp với sự *đảo ngược* quan hệ giữa khái niệm và trực giác: cảm giác có thể thúc đẩy lao động sản xuất, một hoạt động *trì hoãn* sự thỏa mãn nhưng lại *chuyển đổi* khách thể của nó. Giờ đây, cái cấu trúc hướng đích như một *trực giác* như vậy được bao gộp trong cái *khái niệm* như sự hài lòng của cái cảm giác được trì hoãn, và khách thể được tri giác thì được nhận thức theo khái niệm của *cái mà nó là* (SEL, 106-7; SS, 420-21). Và nó không thể tiếp tục là sự vật *đơn lẻ*, cái là khách thể của tình trạng hướng đích này, vì sự vật *này* được chuyển hóa trong lao động. Hơn nữa, độ dài thời gian của khách thể này ở cấp độ tự nhiên được phản chiếu bởi độ dài của nó ở cấp độ lý tưởng. Nó có được một chốn trường kỳ hơn trong môi trường *ête* tư tưởng với tư cách một khái niệm chỉ đạo hành động có chủ đích về mặt thể xác.

Ta không phải bàn đến chi tiết của những kết cấu khá kỳ lạ mà Hegel mò ra: cái có ý nghĩa đối với chúng ta là bằng cách nào phân tích này đưa đến đề tài về sự nhìn nhận. Sau khi bàn vấn đề đến sở hữu như là hệ quả

của lao động, Hegel xét việc gắn lao động với những loại đối tượng cụ thể khác nhau: thực vật, động vật, và con người. Cái cuối cùng của những hình thể hoạt động và đối tượng mà ông đề cập là giáo dục - *Bildung* (SEL, 108-09; SS, 422-25).

Các đối tượng lao động, như được trình bày, tự nó có cấu trúc tam dạng nhất thể của hiện năng, ý thức lao động liên quan đến việc quy định các điểm nhìn trong khuôn khổ hiện năng được cấu trúc. Giới thực vật không có ý nghĩa cá thể, vì lao động ở đây trực tiếp hướng đến những điều kiện vô cơ trong sự tồn tại của nó - trái đất mà trong đó chúng sinh trưởng: "Lao động ít có hoặc không thể có một đời sống thực vật đặc trưng" (SEL, 108; SS, 423). Và vì thế, ở đây khái niệm (hướng đến cái phổ quát) có nhiều giá trị trực giác hơn. Ngược lại, lao động trên *động vật* (thuần dưỡng) được trực tiếp hướng đến chính loại động vật *cụ thể*, và vì thế "khái niệm vật sống được bao gộp trong trực giác" (SEL, 108; SS, 423). Như ta có thể thấy trước, cấu trúc hiện năng của lao động trên con người - giáo dục, và sản phẩm của nó - "trí tuệ" (hiểu theo nghĩa con người trí tuệ) thể hiện cái "đồng nhất tuyệt đối" của hai cấu trúc đầu, sự đồng nhất của hai sự bao hàm hỗ tương nhau, lặp lại tính dạng vị nhất thể của Schelling đối với đời sống vô cơ, hữu cơ, và đời sống lý tính.

Ta phải nhớ rằng hiện năng là một cấp độ xác định tư tưởng, có nghĩa là nó tồn tại với tư cách *thực tại* chỉ vì nó tồn tại đồng thời *cho* một ý thức đang nhận thức hay đang thể hiện. Hegel trả lời câu hỏi ngầm ẩn về điểm nhìn mà đối với nó con người tồn tại với tư cách con người khi ông ta tuyên bố "con người là một hiện năng, vạn vật là cái khác của anh ta, nhưng cũng vì thế mà cái khác của anh ta là cho anh ta" (SEL, 109; SS, 424, chỉnh lý). Điều này có nghĩa là điểm nhìn mà từ đó một thể trí tuệ được nhìn nhận như vậy, là của tồn tại trí tuệ *khác* cùng loại - một kết quả nói trước vai trò của sự nhìn nhận trong *Hiện tượng học tinh thần*.

Trong học thuyết Schelling, thể hữu cơ của con người lý tính thể hiện điểm bất dị tuyệt đối giữa lĩnh vực của tiến trình tư tưởng và phạm vi cơ

thể, và tại điểm này học thuyết của Hegel về sự nhìn nhận nổi lên. Ở đây, người khác phải có một xác định tư tưởng với tư cách khách thể, và hơn nữa còn là một khách thể đồng thời là chủ thể: “Định thể tư duy của người khác là khách quan, nhưng trong cách thức như vậy, tính khách quan này lập tức được ấn định là chủ quan...; vì nếu cái gì đó là hiện năng đối với cái còn lại, nó không phải là phổ quát và bất khả dị thuần túy trong *quan hệ* đối với nó; nó phải được ấn định cho chính nó, hay là sự phổ quát thật sự và tuyệt đối - và cái trí năng chính là điều này ở mức độ cao nhất” (SEL, 110; SS, 425, chỉnh lý).

Trí năng chỉ tồn tại cho trí năng, vì thế điều tiếp theo là phân tích cấu trúc hiện năng này trong những cách thức khả dĩ mà theo đó một con người lý tính tồn tại cho người khác, theo đúng nghĩa¹²⁸. Một lần nữa Hegel bắt đầu với hình thức ý thức cảm xúc thực tế, mà giờ là ham muốn giới tính, một người ham muốn một chủ thể khác thích hợp. Và sự khát khao đó có hệ quả của nó, trong hành động mà tiếp theo sẽ là tồn tại của một cá thể người mới, cảm xúc giới tính dẫn đến tiếp nối giống loài, hiện diện ở đứa trẻ. Tất cả điều

¹²⁸ Trong tác phẩm công bố năm 1800, *System of Transcendental Idealism*, Schelling lập luận rằng nghịch biện quanh nguyên tắc về sự tự sinh của trí năng có thể chỉ được làm sáng tỏ bằng sự tồn tại của một kiểu hòa hợp được tiên xác định, tồn tại giữa hành động tự cấu thành của trí năng này và một hành động của trí năng khác:

“Có thể diễn đạt là hành động này không phải là nền trực tiếp của một kết quả tạo ra trong trí năng, nhưng ngược lại, trí năng này không phải là một nền trực tiếp của hành động đó, và cũng như thế, sự *thể hiện* của hành động như vậy trong trí năng này, như một hành động độc lập của nó, và *chính* hành động này, bên ngoài nó, phải cùng tồn tại, như thế cái này đã được xác định bởi các khác. “Quan hệ như vậy có thể nhận thức được chỉ thông qua sự *hòa hợp* được xác lập trước...”

“Nhưng sự hài hòa như vậy có thể nhận thức được chỉ giữa những chủ thể của hiện thực đồng đẳng, và từ đây, hành động này hẳn phải tiến triển từ một chủ thể được phủ cho cùng một hiện thực như chính trí năng này...” (160-161).

Từ điều này Schelling thu được nguyên tắc: “Hành động của cái tự xác định, hay hành động tự do của cái trí năng lên chính nó, có thể được giải thích chỉ bằng hành động xác định của một trí năng bên ngoài đối với nó” (161).

này phải được xứng hợp bởi cấu trúc ngược của nó, mà trong đó trực giác được bao hàm trong khái niệm, và cấu trúc này minh họa những quan hệ người được trung chuyển bằng *công cụ*. Công cụ là vật trung gian, nó không phải là hành động lao động *cụ thể* nào đó (chủ thể *này* lao động bằng công cụ *này*), mà là một hoạt động khái quát: nó là một “tiêu chí không thay đổi của lao động”. Vì thế: “Bất kỳ ai cũng có thể làm nên một công cụ tương tự và làm việc với nó” (SEL, 113; SS, 428). Do vậy, ở đây, ta cũng giải quyết vấn đề về hoạt động trí năng vốn *có thể nhìn nhận* được, vì công cụ cho phép chuyển hóa hoạt động có tính mục đích trực tiếp bằng sự *sao chép*.

Phải có sự hợp nhất thứ ba, là cái đồng nhất của “đứa trẻ” và “công cụ” (cái thể hiện tương ứng với sự hợp nhất (trực giác) và tách rời (khái niệm)), cái thứ ba phải có cả tính duy nhất của đứa trẻ và tính lý tưởng của khái niệm. Nó là “ngôn ngữ - công cụ của lý tính, đứa trẻ của tồn tại trí tuệ” (SEL, 114; SS, 429).

Ngôn ngữ là “vật trung gian” của tư duy đang nhìn nhận tư duy, cái tự nó là lý tưởng tính tuyệt đối. Vì thế, ta không được nghĩ về ngôn ngữ như một “ngẫu nhiên” của chủ thể trí năng. Với tư cách hiện năng, trí năng chỉ tồn tại khi nó được nhìn nhận, và ngôn ngữ là cái trung gian - cái sự vật trung gian, của sự nhìn nhận này. Nó có khía cạnh hiện thực và khía cạnh lý tưởng: sự thể hiện trực giác và ý nghĩa nhận thức, và cả hai đều là thiết yếu. Không có ý nghĩa thì sẽ không có gì để nhìn nhận *trong* ngôn ngữ. Không có sự thể hiện trực giác, không có gì *trong* ý nghĩa có thể được nhìn nhận. Nhưng hình thức thể xác của nó rất thích hợp với môi trường ête hình thành tư tưởng, mà trong đó nó là “sự tan biến không có giới hạn... một thể ête nhẹ, cái mất đi khi nó được định hình” (SEL, 113; SS, 429). Khi Hegel nói về ngôn ngữ, rằng “hiện thực tính của nó được hấp thu toàn bộ vào lý tưởng tính của nó” (SEL, 114; SS, 429), ta có thể xem điều này nghĩa là hiệu quả toàn vẹn của ngôn ngữ có được *chỉ ở* đặc điểm nó được nhìn nhận như sự chứa đựng trí năng hay ý nghĩa. Không có sự nhìn nhận này, làm thế nào mà sự dao động nhỏ của không khí trong một khoảng khắc lại có được *bất kỳ* ý nghĩa nào?

Như một tổng thể, tự thân ngôn ngữ có ba hiện năng. Ở hiện năng thứ nhất, nó được minh họa bằng điệu bộ, vẻ mặt, hay “tính tổng thể của chúng trong cái nhìn thoáng qua của cặp mắt”. “Vai trò ý tưởng thay thế” trong hình thức thể hiện như vậy không hề có được vị trí lâu bền trong trật tự tư tưởng, vì nó diễn ra ở trình độ tự phát, sự diễn tả cảm xúc và thể chất đã đáp lại cái cùng loại. Khi trực giác được bao gộp trong khái niệm ở hiện năng kế tiếp, kết quả là cái mà Hegel xem như “khái niệm chính thức về ngôn ngữ”. Còn chưa rõ ràng lúc này, nhưng điều mà Hegel dường như đang ám chỉ là ngôn ngữ, khi nó được lĩnh hội chung bằng triết học. Ở đây, “ngôn ngữ không diễn tả gì cả ngoài việc nói đến cái chủ thể và cái khách thể, và giữa chúng là hạng từ trung gian lý tưởng, nhưng sự kết nối này rõ ràng được thực hiện bởi một suy nghĩ chủ quan bên ngoài cái khách quan” (SEL, 114; SS, 430). Dường như đây là ngôn ngữ mà trong đó dấu hiệu phát ngôn được xem như thay thế *cho* sự vật, sự ràng buộc được thực hiện trong hành động của chủ thể đơn lẻ. Một nhân vật “độc diễn” như vậy ở trình độ này của ngôn ngữ được gọi thêm nữa từ việc Hegel nói đến loại ngôn ngữ đó như một “dấu hiệu hữu hình” bằng “tính lý tưởng của công cụ” (SEL, 115; SS, 431). Khi công cụ được gắn *với* một khách thể, “dấu hiệu hữu hình” được hướng đến khách thể mà nó quy chiếu. Nhân vật độc diễn này được thả vào một quan hệ không đơn điệu khi so sánh với trình độ thứ ba của ngôn ngữ - “ngôn ngữ âm thanh” hay “ngôn ngữ âm vang” (*tönende Rede*) - cái liên kết hai hiện năng trước.

Ta nên nghĩ về ngữ nghĩa của “ngôn ngữ âm thanh” như thế nào nếu có một cấu trúc hiện năng khác với ngữ nghĩa của “ngôn ngữ chính thức”? Hegel không nói nhiều về loại ngôn ngữ mà ta có thể xem như dẫn chứng ở đây. Dù vậy, vẫn có thể có được ít manh mối về điều mà ông có trong tư tưởng. Trong khi ở ngôn ngữ chính thức, tính khách quan và tính hữu hình của ký hiệu được nhấn mạnh, thì ở đây, việc sử dụng hiện tại phân từ *tönende*, hay “phát ra âm thanh” gọi lên *sự kiện* hay khía cạnh *thực hiện* của hoạt động ngôn ngữ - hành động nói không thể được quan niệm hóa

đơn thuần như việc tạo ra một ký hiệu khách quan từ người nói ¹²⁹. Và nếu chính ngôn ngữ là “phát ra âm thanh”, có lẽ điều được nói đến là về một hoạt động không có tác nhân thực hiện cơ bản - hoạt động như đã thấy trong “sự ấn định” theo kiểu Fichte.

Hơn nữa, có vẻ rằng ngôn ngữ âm thanh, về mặt phương tiện, không phải là ngôn ngữ vẫn được sử dụng như là một công cụ, như ở hiện năng thứ hai. Để làm cho ai thực hiện điều gì đó bằng cách nói với họ là sử dụng họ như một công cụ: chủ yếu *sử dụng* trí năng của họ hơn là định vị họ *với tư cách* một thể trí năng. Dù vậy, ngôn ngữ âm thanh “là cái trung gian của các thể trí năng, nó là logos”, là sự ràng buộc lý tính của họ” (SEL, 115; SS, 431). Điều này nói lên rằng ngôn ngữ âm thanh về thực chất là đối thoại, tương phản với nhân vật độc thoại của ngôn ngữ chính thức, được củng cố bằng ý tưởng rằng trong khi *sự nhìn nhận* liên quan đến ngôn ngữ chính thức là cái “câm lặng” (*stumme*), thì cái liên quan đến ngôn ngữ âm thanh là cái đích thực. Có lẽ sự nhìn nhận ngôn ngữ âm thanh được bộc lộ trong loại ngôn ngữ khác nữa, cái gì đó khác hơn là ngôn ngữ, như là hành động. Nhưng ở đây, đó chỉ là những gì Hegel ám chỉ, và hình mẫu này sẽ không trở nên rõ ràng cho đến khi ta có thể thấy tất cả những khía cạnh được đề cập cuối cùng sẽ tương hợp lại như thế nào trong tác phẩm sau của Hegel. Và ta sẽ thấy chúng tái hiện diện không chỉ trong *Hiện tượng học*, mà còn trong logic và hệ thống của ông.

¹²⁹ Các bản dịch Anh ngữ nào dịch là “từ nói” thì đã không nắm bắt được nét đặc trưng cụm từ của Hegel.

* “Logos”, trong triết học Hegel mang nghĩa ý niệm tuyệt đối, lý tính.

HÌNH THỨC TRIẾT HỌC CÁCH MẠNG TRONG TÁC PHẨM HIỆN TƯỢNG HỌC TÌNH THẦN

Trong lời tựa cho *Hiện tượng học tình thần*, Hegel viện dẫn môi trường *ête* tư tưởng của Schelling, tuyên bố rằng khoa học triết học đòi hỏi “tự ý thức phải phát triển chính nó thành cái *Ête* này để có thể sống - và sống thực - với Khoa học và trong Khoa học” (PS, §26; W, 3:29)¹³⁰. Thật sự, đây sẽ chính là công việc của *Hiện tượng học*: vạch sơ đồ tiến trình đi đến môi trường *ête* của một khoa học về ý thức vốn ban đầu đã ngập trong tính trực tiếp của cảm giác. Vì thế điểm cuối trong *Hiện tượng học* sẽ trùng với khởi điểm của bản thân khoa học triết học, *Khoa học logic*, một điểm “tự nhìn nhận thuần túy trong thể khác biệt tuyệt đối” (PS, §26; W 3.29).

Tất cả điều này nghe như thể là để phân đấu cho tri thức triết học sẽ cần từ bỏ hoàn toàn điểm nhìn chủ quan được định vị và thể hiện riêng

¹³⁰ Ở đây Hegel lặp lại đặc trưng hóa của Schelling trước đó về thể “*ête*” tình thần với tư cách “sự tự nhìn nhận thuần túy trong thể khác biệt tuyệt đối... cái nền đất trống của Khoa học hay tri thức nói chung” (PS, §26; W, 3:29). Như trong phác thảo 1803/4 về triết học tình thần, đó là quan hệ giữa một ý thức đơn lẻ, chủ quan với một ý thức chung.

lẽ của mỗi người, đạt tới “điểm nhìn tuyệt đối”, hay “cái nhìn từ vị trí phi cố định”, vốn cũng là điểm nhìn của cái tuyệt đối, tức của Thượng đế. Kierkegaard sau này đã tổng lược cách diễn dịch như vậy về Hegel khi ông tuyên bố rằng đối với Hegel, triết học nhắm vào tình trạng nhận thức mà trong đó “tồn tại một cá thể người chỉ là một sự vật, đến độ bị thủ tiêu”, tình trạng mà trong đó triết gia tư biện này “lẫn lộn chính mình với toàn thể nhân loại, và nhờ đó ông ta trở thành cái gì đó vĩ đại một cách vô hạn, tại cùng thời điểm, mà không có bất cứ gì khác cả”¹³¹.

Nhưng đây không phải là cách nhìn của Hegel. Ý kiến của Kierkegaard về lời tựa này dựa trên việc hiểu Hegel như sự khẳng định cuối cùng điểm nhìn của “Khoa học” đối lập lại điểm nhìn phản đề của “ý thức”. Nhưng đó không phải là vấn đề ở đây. Sự thật là lập trường ý thức mà vốn cho rằng chủ thể có ý thức nhận thức “các khách thể trong sự đối lập với chính nó, và chính nó trong sự đối lập với chúng”, đã tính đến như chính cái đối lập hay là “cái khác” của khoa học, và như sự bao hàm một *mất mát* của tinh thần. Ngược lại, ý thức, phần nào đó theo tinh thần Kierkegaard, có sự phiến trách chống lại khoa học, vì khoa học hiện diện đối với ý thức như một “thế giới bên kia xa xăm, mà trong đó nó không còn sở hữu chính nó”. Vì thế, “mỗi một trong hai khía cạnh này hiện diện đối với cái còn lại như mặt *ngịch* đảo của chân lý (*das Verkehrte der Wahrheit*)” (PS, §26; W 3.30, nhấn mạnh của Redding).

Phản tố của ý thức cá nhân chống lại khoa học không thể đơn giản bị chối bỏ: ý thức nhận thức về “quyền” của nó được chỉ ra trong “cái thang” dẫn đến lập trường khoa học, cái quyền đặt trên cơ sở “độc lập tuyệt đối” của nó, cái mà nó có ý thức về sự sở hữu “trong mỗi giai đoạn tri thức của anh ta”. Đơn thể tính của chủ thể nhận thức không thể bị lu mờ, vì, trong mỗi giai đoạn của tri thức, cái cá nhân là “hình thức tuyệt đối” - cái “xác

¹³¹ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. David F. Swenson and Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1941), 112-113.

thực trực tiếp” của chính nó, hay là cái “tồn tại vô điều kiện”¹³². Triết học phải khất khảo đạt đến cái *ête* của khoa học, nhưng tự bản thân khoa học phải “chỉ ra điều đó và *như thế nào* mà yếu tố (tự xác thực) này thuộc về nó” (PS, §26; W 3.30).

Cần nói thêm một ít về bằng chứng chống lại ý kiến của Kierkegaard đối với Hegel. Ở những giai đoạn cổ xưa, điều được nhấn mạnh trong khoa học là việc nâng ý thức cá nhân đến một độ phổ quát, thì trong thời hiện đại, “giải phóng những tư tưởng cụ thể khỏi tính cố định của chúng, để đem lại tính hiện thực cho cái phổ quát và phổ biến nó trong đời sống tinh thần”, là cái trở nên ngày càng mang tính chủ đạo. Và điều này đạt được “khi cái tôi xác thực thuần túy trừu tượng hóa từ chính nó, *không phải bằng việc rời khỏi nó hay ở bên cạnh nó*, mà ở việc từ bỏ tính cố định tự định vị của nó” (PS, §33; W 3.37, nhấn mạnh của Redding). Đối với Spinoza nó có thể là sự trừu tượng hóa từ cái tôi “rời khỏi chính nó” hay “đặt ở cạnh nó” để đạt tới “cái nhìn từ vị trí phi cố định” có ít cái tôi. Nhưng đối với Hegel, sự trừu tượng

¹³² “Tính xác thực trực tiếp” như vậy không nên bị lẫn lộn với tính đa dạng của Descartes. Trong khuôn khổ những khác biệt giữa “hình thức” và “nội dung”, cái ý thức tự xác thực của Descartes là xác thực về chính nó với tư cách *nội dung* thực chất của nó, và tính xác thực của nó là một hình thức của *tri thức xác định*. Nhưng dù vậy ta không nên diễn dịch điều này trong những thuật ngữ của Kant, mà theo đó cái tôi siêu nghiệm là “hình thức” thực chất của một nội dung phân biệt và bất khả di, hơn là chính “nội dung”. Như Fichte, Hegel mô tả cái tôi thực không với tư cách một thể hình thức.

“Hình thức tuyệt đối” của Hegel ở đây giống với “hình thức của những hình thức” của Cusa hơn. Từ đây hình thức và nội dung chủ quan được xét đến dù khác nhau nhưng lại giống nhau, như trong học thuyết Cusa về sự hợp nhất những đối lập, hơn là như đối lập lưỡng phân của cả Aristotle và Kant. Ngoài ra, như *imago dei* (hình ảnh Thượng đế) của Cusa, cái bản thân này là một thể “hữu hạn-vô hạn”, và vì thế không đơn giản là một sự vật xác định, tuân thủ những trình bày lý luận rời rạc. Cusa nghĩ rằng sự hợp nhất như vậy chỉ có thể hiện diện được đối với tư duy theo kiểu gián tiếp, một hình thức tư tưởng tương tự và dường như mâu thuẫn. Như ta sẽ thấy, ý tưởng này cũng có ở Hegel, và đối với ông cái tôi thể hiện được với chính nó trên căn bản phương thức *thông diễn* và loại suy: nó nhìn nhận chính nó nhưng trong một hình thức “nghịch đảo”, trong sự biểu đạt của người khác.

hóa mang ý nghĩa khác biệt nhất định, nó liên quan đến việc từ bỏ “tính cố định” của sự tự nhận thức ban đầu của một người hơn là cái xác thực tự thân đơn lẻ của người đó.

Quan hệ giữa triết học và ý thức hàng ngày trong tiểu luận của Hegel về chủ nghĩa hoài nghi

Mối quan hệ giữa ý thức hàng ngày và triết học là điều đã được Hegel định danh trong những trang viết ở thời kỳ Jena trước đó. Cùng với ước vọng dành cho triết học mà ông chia sẻ với Schelling, Hegel tấn công vào những người đòi giới hạn triết học vào lập trường của ý thức hàng ngày đầy hạn chế¹³³. Từ bài viết dài của Hegel *Mối quan hệ giữa chủ nghĩa hoài nghi và triết học* (The Relation of Skepticism to Philosophy), điều thể hiện ra rõ ràng không phải là lập trường ý thức chung mà các triết gia giáo điều vẫn trung thành¹³⁴.

Tiểu luận này trực tiếp chống lại triết học hoài nghi của G. E. Schultze, người cùng thời với Hegel. Trong đó, Hegel làm nổi bật sự khác biệt giữa chủ nghĩa hoài nghi *cổ đại* với những biến thể của hoài nghi luận, chẳng hạn quan điểm hậu Descartes, như của Schultze. Chủ nghĩa hoài nghi cổ đại đã không trực tiếp chống lại tri thức triết học, như quan điểm tương ứng với nó, mà chống lại chủ nghĩa giáo điều về “phán đoán chung thông thường” hay “ý thức thông thường”. Sự giáo điều đó luôn “nhanh chóng nắm giữ cái đã có, cái thực tế, và cái hữu hạn..., và dựng nó lên thành cái

¹³³ Điều này thể hiện rõ ràng nhất trong tấn công của Hegel đối với cách tiếp cận của W. T. Krug, người chịu ảnh hưởng của trường phái “ý thức chung” Scotland của Reid, và đã đem lại một vai trò căn bản cho lập trường ý thức chung. Và cũng rõ ràng như vậy ở những gì được trình bày trong phần giới thiệu của *Critical Journal* vốn nhằm tách biệt triết học suy biện chân chính với những “triết học” phi triết học, sa lầy trong ý thức hữu hạn hằng ngày.

¹³⁴ Để có cái nhìn trọn vẹn về tiểu luận này và sự liên quan chung của chủ nghĩa hoài nghi cổ đại đối với Hegel, xem: Michael N. Forster, *Hegel and Skepticism* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1989), chap. 1.

xác thực, cái kiên cố, cái bất diệt" (RSP, 332; W, 2.240). Trên thực tế, dường như ý thức chung không thể được nắm bắt một cách phi giáo điều - đó là thái độ đối với ý thức chung mà chủ nghĩa hoài nghi cổ đại xác định và kết hợp với những cố gắng của nó giải phóng chính mình khỏi sự giáo điều, bằng cách chứng minh "tính không ổn định của loại xác thực này, theo cách thức gắn bó với ý thức thông thường, cùng lúc" (RSP, 332; W, 2:240, nhấn mạnh của Redding)¹³⁵.

Trong quan hệ với ý thức chung, chủ nghĩa hoài nghi hậu Descartes lại không như vậy. Hegel cho rằng chủ nghĩa hoài nghi này được bao chứa như một kết luận xuất phát từ sự khẳng định *giáo điều* ban đầu về ý thức, đó là trong ý thức có cái được biết đến bằng sự xác thực - cái "thực tế của ý thức". Ở đây, chủ nghĩa hoài nghi mà Hegel đang tấn công dường như là loại hoài nghi đặt cơ sở trên quan niệm biểu tượng như thấy ở Descartes, cái ý tưởng cho rằng ý thức nhận thức trực tiếp đối với những nội dung của chính nó (các quan điểm hay những biểu trưng), và chỉ nhận thức trực tiếp những nội dung này. Trên cơ sở khẳng định như thế, chủ nghĩa hoài nghi này đưa ra câu hỏi là làm thế nào tư duy có thể nhận biết những điều vượt quá biểu tượng của nó, và kết luận rằng nó không thể làm được điều đó.

Để chống lại xuất phát điểm giáo điều này, Hegel viện đến chủ nghĩa hoài nghi cổ đại và cả đến chính cái ý thức chung: "Ta nên quy chủ nghĩa hoài nghi gần đây nhất, với tính xác thực của nó đối với thực tế ý thức, trên tất cả mọi thứ, về chủ nghĩa hoài nghi cổ đại... hay về chính ý thức chung, cái nhận thức (hay nhìn nhận, "*erkennt*") rất rõ rằng những thực thể hiện thực từ ý thức của nó, và ngay cả chính ý thức hữu hạn này, trôi đi, và rằng không còn lại bất cứ cái xác thực nào trong đó" (RSP, 332; W, 2:240-41, nhấn mạnh của Redding). Vì thế, chủ nghĩa hoài nghi cổ đại có thể cần đến loại hoài nghi ẩn tàng trong chính ý thức chung; và lại nữa, chủ nghĩa hoài nghi này cũng rất khác biệt với điều mà chủ nghĩa hoài nghi hiện đại đi đến. Chủ

¹³⁵ Thay vì vấn đề này đặt trong chính ý thức chung, nó được đặt trong những khẳng định được đem lại một cách giáo điều, về ý thức đó.

nghĩa hoài nghi hiện đại bao hàm sự thủ tiêu bằng suy luận đối với khả năng của tri thức về bất cứ gì vượt quá cái tôi: nó bắt đầu với tính xác thực của những thực tế ý thức và kết thúc với kết luận rằng “điều xác thực đó, là không có gì cả”. Ngược lại, ý thức chung, khi thể hiện hạt nhân hoài nghi của nó, nói lên điều gì đó *tích cực* - nó “diễn tả chính nó, vì thế, ‘mọi thứ chỉ là nhất thời’” (RSP, 332; W, 2:241).

Những suy nghĩ ngắn gọn của Hegel về phương pháp hiện tượng học trong *Lời tựa* theo sau, và gắn liền với đoạn mà ông công khai phê phán Spinoza trong việc cân bằng mục đích của khách quan tính với việc mất đi đơn thể tính và chủ quan tính của nhận thức hàng ngày. Triết học Spinoza, Hegel khẳng định, đã “gây sốc cho thời đại mà trong đó nó thể hiện mình”, vì nó nhấn chìm tự ý thức trong vật chất thay vì bảo tồn nó ¹³⁶. Ngược lại, cái nhìn của Hegel là “mọi thứ tùy thuộc vào việc nắm bắt và thể hiện cái Chân lý, không chỉ với tư cách *Vật chất*, mà ngang bằng với tư cách *Chủ thể*” (PS, §17; W, 3:23).

Đoạn này thường được diễn dịch theo kiểu cho rằng Hegel đã ấn định loại “siêu tư duy” thần thánh, một chủ thể hướng đích có tầm mức vũ trụ na ná như Thượng đế Cơ đốc giáo toàn năng, và cũng là người mà ngược lại, bằng cách nào đó hiện thực hóa tự thân *thông qua* những tạo vật của mình, đạt được sự hoàn hảo tự thân và tự ý thức vô hạn *thông qua* sự không hoàn hảo cá thể và những năng lực nhận thức hữu hạn ¹³⁷. Theo

¹³⁶ Nay, theo nghĩa nào đó, tất nhiên đây không phải là cái đã gây sốc giới trí thức Đức trong những năm 1780, khi cuộc tranh luận Spinoza nổ ra. Cái gây sốc họ là chủ nghĩa vô thần rõ rệt của triết học này: phán xét chống lại những khẳng định hữu thần truyền thống về một Thượng đế siêu nghiệm và nhân hình, thực thể của Spinoza được xem là bất cứ thứ gì ngoài thần thánh. Vì thế, ở đây Hegel tái diễn dịch cái sốc này, dời nó khỏi vùng đất tôn giáo, đến một nơi mà dường như có cả tính triết học và chính trị. Cái đang gây sốc từ chủ nghĩa Spinoza là ở việc trục xuất chủ quan tính cá nhân khỏi thực thể, chối bỏ *quyền* của mỗi cá nhân duy trì tính đơn nhất tuyệt đối của nó khi đang tồn tại trong môi trường của một tinh thần phổ quát.

¹³⁷ Có thể xem: Charles Taylor, *Hegel*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 87-90.

cách nhìn như vậy, Hegel đi đến kết thúc bằng một mớ hỗn tạp (không có kết chắc chắn) giữa chủ nghĩa phiếm thần Spinoza với chủ nghĩa hữu thần siêu việt và nhân cách luận truyền thống. Thế nhưng, tư tưởng về “sự nắm bắt và thể hiện cái Chân lý không chỉ với tư cách *Vật chất*, mà tương đương với tư cách *Chủ thể*”, giống như quan điểm về những lập trường *verkehrte* (ngịch đảo) đối với ý thức và khoa học, có thể cho thấy Hegel tiếp tục sử dụng “*tuyên kiến tạo*” của Schelling.

Ở phần sau của Lời tựa, hình ảnh về một “*tuyên kiến tạo*” được nhìn ra rõ ràng trong tương phản giữa minh chứng triết học của Hegel với chứng minh toán học (hình mẫu chứng minh triết học được Spinoza chấp nhận). Tư tưởng triết học, Hegel khẳng định, hợp nhất tiến trình cái “*hiện hữu (Dasein)*” xác định của một sự vật chuyển biến với tư cách tồn tại xác định”, bằng cái mà “trong đó *bản chất* của nó hay là bản chất nội tại đi đến chỗ là nó”: “Vận động là một tiến trình hai mặt (*gedoppelte*), và là căn nguyên của cái tổng thể, theo cách hiểu như vậy, thì mỗi mặt đồng thời quy định mặt kia, và mỗi mặt vì thế có cả hai khía cạnh đặc thù chủ tính (*Ansichten*) trong nó, vì thế chúng cùng nhau thiết lập cái tổng thể bằng việc hòa tan chính chúng, và bằng việc khiến chính chúng trở thành những mômen của nó” (PS, §42; W, 3:43). Câu hỏi đặt ra là: Hegel có thể làm nên điều gì từ những giả thiết của Schelling trước đó? Ông có thể lĩnh hội các quan hệ “tinh thần” tồn tại trong ý thức cá thể hữu hạn trong sự cố kết về mặt nhận thức, cái bác bỏ sự cầu viện đến quan niệm siêu hình học “giáo điều”, như quan điểm cho rằng tất cả chúng ta phải là những phần của cái siêu tư duy thần thánh nào đó?

Quan điểm của tôi là lao động tư duy của Hegel hướng nhiều đến việc đạt được chính điều đó, và trong công trình này của ông, đã thành công hơn rất nhiều so với những gì được thừa nhận chung. Để thấy được thành công này như thế nào, ta cần xem học thuyết tinh thần của ông được phát triển ra sao trong chương 4 của *Hiện tượng học*, một lý luận tập trung vào tư tưởng thông diễn về sự nhìn nhận hai chiều giữa các chủ thể có ý thức được thực hiện bằng sự thông đạt giao tiếp và việc đảo ngược “Từ ngữ”.

Tuy nhiên, trước khi đi đến đó, cần nói qua vài lời về cái định khung nên toàn bộ công trình *Hiện tượng học*: “Ý thức”.

Trong *Hiện tượng học*, Hegel thường sử dụng “ý thức” như một diễn tả ngắn gọn cho “chủ thể có ý thức”^{*}. Tuy vậy, cũng có những trường hợp từ này được sử dụng trừu tượng hơn và, như “ý thức nói chung” của Kant, là một danh từ “tập hợp” hơn là một danh từ “đếm được”¹³⁸. Vì thế, Hegel cũng viết về ý thức như loại *ête* mà trong đó một chủ thể có ý thức có được quan hệ với các khách thể của nó, quan hệ mà ông nêu đặc điểm khác nhau theo từng trường hợp, như “sự cách biệt” (*Ungleichheit*), hay với tư cách “cái phù định”¹³⁹. Theo nghĩa sau, ý thức giả định nhưng lại không trùng với bất kỳ “chủ thể có ý thức” nào, mà đúng ra chủ thể có ý thức là một trong những cực của ý thức. Ý tưởng xem ý thức là quan hệ giữa một chủ thể và một khách thể khác hẳn, đã hướng đến một khái niệm hiện đại hơn, “tính hướng đích”¹⁴⁰.

* Nhấn mạnh của người dịch.

¹³⁸ Như thuật từ này bao hàm, những danh từ “đếm” (“cuốn sách”, “con mèo”...) định danh những sự vật rời rạc, đếm được (những cuốn sách, các con mèo...), trong khi những danh từ “khối” (“nước”, “cát”...) đề cập đến những “quặng thô” mà chúng ta tiếp nhận để tiếp tục phân chia về mặt lượng.

¹³⁹ Trong *Hiện tượng học* của phần 3 *Bách khoa thư các khoa học triết học*, Hegel nói về ý thức và *Ich* theo cách khiến nó có ý nghĩa kép mà tôi đang cố nắm bắt ở đây. Cái *Ich*, Hegel nói, đồng thời là “một mặt của quan hệ và là tổng thể quan hệ” (EPM, §413).

¹⁴⁰ Với nghĩa ý thức là môi trường *ête* của các quan hệ, đã cho phép Hegel tìm ra sự hài hòa cấu trúc giữa ý thức và cái mà ông gọi là “tinh thần”, cái mà lúc ban đầu thậm chí còn nhiều rối rạc giữa ý thức và “cái khái niệm”. Sự hài hòa đó thực chất dễ hiểu được bằng cách nào hiện tượng học có thể là xuất phát điểm của khoa học triết học. Dường như vấn đề đang được đi tới là tinh thần đó cũng được xét đến như một loại “không gian” của các quan hệ giữa những yếu tố khác nhau (*ungleich*) - các chủ thể và khách thể; và việc xem xét các quan hệ của ý thức sẽ cho thấy phụ thuộc của những quan hệ và những tiến trình của nó vào một hệ thống phức tạp và rộng lớn hơn của các quan hệ và các tiến trình. Theo cách tương tự và thậm chí ở mức độ trừu tượng hơn, quan niệm của Hegel về “khái niệm” biểu thị một không gian logic, hay một *ête* mà trong đó các khái niệm, hay “định thể tư tưởng”, liên hệ với nhau. Không với cách hiểu này, những phát biểu như ý thức là “sự hiện hữu (*Dasein*) xác định trực tiếp của tinh thần” (PS, §36; W, 3:38) có thể làm chúng ta sai lạc khi hình dung tinh thần như một tồn tại có ý thức như thần thánh.

Dù vậy, một nghĩa thứ ba, cách nói năng động về ý thức, hướng đến việc bao hàm hai nghĩa trên. Vì thế ở đoạn 82 của phần Dẫn nhập, Hegel mô tả ý thức trong khuôn khổ hành động kép của sự *phân biệt tự thân* trước cái gì đó, mà cũng là *quan hệ tự thân* với cái đó - khách thể của nó: "Và khía cạnh xác định của *quan hệ* này, hay là của sự *tồn tại* cái gì đó đối với ý thức, là sự *nhận thức*". Quan niệm động này gợi nhắc cách giải thích của Fichte về "cái tôi" như cái ấn định khách thể của nó, và bằng cách đó, ấn định chính nó như cái có quan hệ xác định với khách thể này.

Như quan niệm theo kiểu Kant về hoạt động "kiến tạo" của chủ thể, quan điểm Fichte về sự "ấn định" của chủ thể là tư tưởng về hoạt động mà trong đó các khách thể có sự tồn tại xác định đối với người nhận thức. Nhưng ý tưởng rằng khách thể hiện hiện *có thể quan niệm được* vượt quá cái có thể nhận thức xác định của nó, vốn đã bị bác bỏ như sự vi phạm chính lời huấn thị của Kant chống lại việc gắn các khái niệm với "những sự vật tự thân". Vì thế, với cách thể tự ấn định, chủ thể không thể được xem như *bất kỳ loại khách thể* nào tồn tại không phụ thuộc vào tri thức của nó về chính nó. Như thể tự ý thức, nó không "đại diện" chính nó, mà là ấn định chính nó, và hành động ấn định này là điều mà chủ thể được mang lại *hiện hữu*, bằng cách này hay cách khác. Nhưng như thế không tất yếu có nghĩa là chủ thể theo kiểu của Fichte là loại sự vật tự tạo dựng. Nó không có nghĩa là loại "sự vật" hay "thể vật chất" nào cả. Khác với loại sự vật hay một thực thể nào đó - *Tatsache* (sự kiện), chủ thể là một *Tathandlung* - một *hành động*, mà đối với nó không có *tác nhân* người tiền hiện hữu nào ¹⁴¹. Với Hegel cũng vậy,

¹⁴¹ Trong khi mở ra một quan niệm mới về chủ thể tính với tư cách hoạt động hơn là thực thể, Fichte dường như thất bại trong việc đạt được sự gắn kết vừa ý cuối cùng đối với quan niệm này. Những cách giải thích của ông thay đổi rất đáng kể giữa các phiên bản khác nhau của *Wissenschaftslehre* từ 1794 cho đến khi ông cố gắng chỉnh lý lại để có được quan điểm cơ bản về chủ thể tự ấn định. Dieter Henrich đã bác bỏ lại những thay đổi này qua công thức then chốt và tinh tế cho chủ thể tự ấn định, trong "Fichte's Original Insight", trans. David R. Lachterman, *Contemporary German Philosophy*, Vol. 1, 1982, ed. Darrel E. Christensen et al. (University Park: Pennsylvania State University Press, 1982).

và tương tự với sự không trùng khớp giữa ý thức với *tư cách* chủ thể, với *ête* quan hệ, ta cần thận trọng khi hiểu về những “hành động” có sự “tách biệt” và có “quan hệ” như những hoạt động của “chủ thể có ý thức” đơn lẻ làm cơ sở. Như sẽ thấy, đó là những “hoạt động” không thể được thực hiện trong bối cảnh giống như hoạt động của các chủ thể có ý thức khác.

“Tính lưỡng tồn” của sự tách biệt và sự liên hệ ở đây được đề cập để nắm bắt điều gì đó về quan hệ kép với một khách thể tồn tại trong tri thức của một người về nó. Như ở Kant, vượt qua ý nghĩa về sự vật được nhận thức, phải có một ý nghĩa khác về sự vật, với sự độc lập của các quan hệ của nó trước chủ thể nhận thức. “Trong ý thức, một sự vật tồn tại *cho* sự vật khác..., cùng lúc cái khác, đối với ý thức, không đơn thuần là *cho* nó, mà còn nằm ngoài mối quan hệ này, hay là tồn tại *từ* nó: mômen của chân lý” (PS, §84; W, 3:77) ¹⁴². Nơi khác, Hegel nắm bắt tính chất kép của ý thức bằng tư tưởng cho rằng các khách thể hay là hoạt động của ý thức có một sự nhập nhằng, hay có “ý nghĩa kép” (*Doppelsinnigkeit*) ¹⁴³ (PS, §178; W, 3:142).

Như Fichte, Hegel bác bỏ bất kỳ diễn dịch nào về tính lưỡng tồn ở các khách thể của ý thức, vốn bao hàm sự đối lập siêu hình học giữa cái bản chất có thể nghĩ đến, với cái hiện tượng có thể nhận thức. Sự cách tân của Hegel dựa trên quan điểm rằng tính chất kép của bất kỳ khách thể hướng đích nào đều bắt đầu từ thực tế là bên cạnh tính chủ đích của một chủ thể đối với một khách thể, về nguyên tắc, chủ thể cũng có thể luôn nhìn nhận cùng một khách thể với tư cách khách thể của một chủ thể khác - có nghĩa là của một thể “chủ thể-khách thể khách quan” nào đó - sự hướng đích. Ý thức cá nhân là thể kép vì để là một ý thức, ý thức đó đã phải bao hàm trong

¹⁴² So sánh khẳng định của Paul Weiss: “Đề biết là thừa nhận một tồn tại thực với tư cách cái tương ứng được suy đoán của nó, là đề đối diện với phán đoán về một tồn tại bằng tồn tại cái phán đoán có nội dung về nó”, “Cosmic Necessities”, *Review of Metaphysics* 4 (1951), 368.

¹⁴³ Hegel cũng nói đến cái “*gedoppelte Bedeutung*” của hành động tự ý thức (PS, §182; W, 3:146).

quan hệ với những ý thức khác, mà trong đó mỗi một ý thức, về mặt thông diễn, có thể hiểu những nội dung hướng đích của ý thức khác. Điều được Donald Davidson nói ra có thể tương đương với điều đã được Hegel nói đến: “Quan điểm cơ bản là một chủ thể không thể nhìn nhận rằng niềm tin của một ai đó thiết lập nên quan điểm chủ quan về cái gì đó khách quan, ngoại trừ việc chủ thể này cũng nhìn nhận quan điểm chủ quan khác. Từ đây, những niềm tin tự ý thức cũng phải là nhân tố thông đạt tự ý thức, tức, là những người diễn dịch của những người khác”¹⁴⁴.

Ta có thể xem giản đồ “*tuyến kiến tạo*” chung quy ám chỉ đến việc bằng cách nào quan hệ của những điểm nhìn chủ quan này được lĩnh hội. Chắc rằng không thể xem nó như sự *thể hiện* của việc “bằng cách nào các sự vật là” theo một nghĩa chung, vì điều này sẽ loại chính ta ra bên ngoài giản đồ, vào vai trò của một người quan sát siêu nghiệm về phía một tổng thể bị giới hạn từ cái bên ngoài. Giải pháp của Schelling, như của Cusanus, thực chất là một giải pháp ẩn dụ, và Hegel đòi hỏi nó phải là giải pháp được khái niệm hóa một cách đầy đủ. Công việc tư duy này thực tế là công việc của toàn bộ sự nghiệp Hegel, mà then chốt sẽ là học thuyết về tinh thần mang tính chất “nhìn nhận” trong tác phẩm chính yếu nhất của ông, *Hiện tượng học*, và đó là điều nay tôi quay lại.

Vỡ kịch hiện tượng học và người dự khán nó

Như được biết rõ, nội dung chính của *Hiện tượng học* có sự đan kết giữa hai lớp, hay hai mức độ của tác phẩm, có vị trí ngang hàng nhau, cùng với hai điểm nhìn tách biệt. Điều rõ ràng và nổi bật nhất của những lớp này là kiểu mô tả “tường thuật kịch tính” về tiến triển và thoái lui của một nhân

¹⁴⁴ Carole Rovane, “The Metaphysics of Interpretation” in *Essays on Truth and Interpretation*, ed. E. Lapore (Oxford: Blackwell, 1986), 423.

vật theo đuổi cuộc tìm kiếm¹⁴⁵. Nhân vật này là “ý thức” (theo nghĩa chủ thể có ý thức), và cái tìm kiếm là một lập trường triết học khoa học¹⁴⁶. Trong tường thuật này, ý thức vận động bên trong và giữa những hình thể, hay “hình dạng” của ý thức lý luận và ý thức thực tiễn (theo nghĩa là *ête*, hay “thành tố”): xác thực cảm giác, tri giác, nhận thức, tự xác thực, v.v., những cái mà ta có thể xem xét trong liên hệ chặt chẽ, hay trong sự thống nhất, của khía cạnh lý luận và thực tiễn, mà trong đó chính ý thức quan hệ với một bối cảnh hướng đích. Sự vận động bên trong và giữa những hình thể này gây ra từ thực tế là nhân vật đó có xu hướng rơi vào hệ thống của những mâu thuẫn, và không thể tránh được. Những mâu thuẫn đó, khác với rủi ro đơn thuần, là kết quả xung đột từ những khía cạnh của “hình dạng” này, cái mà ý thức tự nhiên như vậy đã nhận vào mình vào lúc này và ở khía cạnh khác nào đó trong sự tồn tại của nó. Như những anh hùng của các vở bi kịch, có cái gì đó *bên trong* nhân vật này, một rạn nứt hay *mặt phản diện* đã gây ra những khủng hoảng như vậy¹⁴⁷.

Nhưng ở đây không phải mọi thứ đều tồi tệ. Trong lúc khủng hoảng này có trách nhiệm với sự mất đi của những dạng ý thức nhất định, nó cũng là nhân tố khai sinh cái mới khi đem lại cơ hội cho việc xem xét của ý thức đối với hình dạng cũ. Bên trong mỗi một khủng hoảng, ý thức biết thêm về chính nó mà vốn không được biết trước đó, từ bỏ cái nay hiện ra là những ảo tưởng mà nó đã một lần nắm giữ, tiếp tục vận động đến giai đoạn mới

¹⁴⁵ Sự quan trọng trong cấu trúc kịch tính của *Hiện tượng học* đã được Kenley Dove nhấn mạnh trong bài viết có giá trị của ông, “Hegel’s Phenomenological Method” in *New Studies in Hegel’s Philosophy*, ed. Warren Steinkraus (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1971), trong khi Joseph Flay thì lưu ý đến sự “truy tìm” cấu trúc của tác phẩm này, trong *Hegel’s Quest for Certainty* (Albany: State University of New York Press, 1984).

¹⁴⁶ Vì những nguyên do đã nói đến (xem chú thích 7), tôi cho rằng sai lạc khi mô tả nhân vật chính của vở kịch này như một cái gì đó được gọi là *tinh thần*.

¹⁴⁷ So sánh E. L., Jurist, “Hegel’s Concept of Recognition”, *The Owl of Minerva* 19 (1987), 5-22. Robert Williams cũng nói lên khía cạnh kịch tính trong tư tưởng Hegel ở *Recognition*, chaps. 9, 10.

hướng về thế giới, và lại bắt đầu từ đầu. Khía cạnh “Copernicus” đã đủ rõ ràng ở việc ngừng tập trung vào một nhận thức đặc thù chủ tính. Thêm vào, ta có thể lần nữa nêu lên điều tương tự với bi kịch cổ đại: đối với ý thức, những vấn đề mà trong đó chính nó vương vào đã tạo nên cơ hội cho một kiểu thừa nhận - sự tự nhìn nhận mở ra đối với nhân vật, bằng việc đảo ngược vận mệnh của nó.

Khi xem một vở kịch sân khấu, những trang tiểu thuyết, hay các sách lịch sử, chúng ta, trong sự dự khán, phải “quên” đi sự tồn tại của chính mình như những khán giả, độc giả, có nghĩa là quên đi việc đang ngồi trong nhà hát hay trong phòng, nhìn vào các *diễn viên* hay *câu chữ*, để hòa mình vào vở kịch, để dự phần tương tượng vào thế giới của nó. Nhưng không phải mọi hình thức kịch và tiểu thuyết đều cho phép ta duy trì sự hòa nhập rõ rệt như vậy, và chính *Hiện tượng học* cũng chia sẻ một thôi thúc kháng lại tính bất chúc này¹⁴⁸. Giữa những phần miêu tả có tính kịch nghệ, là những phần mà Hegel định vị chúng ta như người dự khán, bàn đến điều mà “chúng ta” có thể thấy và biết về sự phát triển và những vấn đề của ý thức. Ta có thể nghĩ về Hegel như người đang đứng ở một bậc bên cạnh sân khấu, chỉ ra cho chúng ta những thể hiện của diễn xuất, những điểm nổi bật khác mà ta có thể bỏ sót, hướng ta chú ý vào đó. Nhưng khi trình bày như tiếng nói đại diện của cái “chúng ta hiện tượng học”, Hegel ngụ ý đến phía ngoài sân khấu, phần của người dự khán. Ông, không hơn gì chúng ta, không thuộc về thế giới của vở kịch: ông không thể can thiệp vào những sự kiện đang được diễn tả, mà cũng không giao tiếp được với những nhân vật của nó.

¹⁴⁸ Plato đã là người báo trước cái được mô tả là “định kiến phản sân khấu”. Jonas Barish, *The Antitheatrical Prejudice* (Berkeley: University of California Press, 1981). Trong các quyển 2, 3 và 10, của *The Republic*, Plato phát triển sự phê bình nổi tiếng của ông về nghệ thuật bất chúc. Kenley Dove so sánh kỹ thuật của Hegel trong *Hiện tượng học* với *Verfremdungseffekt* (hiệu quả lạ hóa) của Brecht (1898-1956, kịch tác gia và nhà thơ người Đức, phát triển loại hình kịch sư thi - LTH), “Hegel’s Phenomenological Method”, 627.

Siêu thuyết trình này đơn giản làm rõ điều vốn ẩn chứa trong mọi vở kịch, bên cạnh những cách nhìn của các nhân vật tự miêu tả mình, chính là sự diễn tả đã thể hiện thành một cách nhìn. Nhưng không giống như quan điểm của các nhân vật được miêu tả, cái siêu đặc thù chủ tính này không phải là cái cụ thể - ít nhất thì dường như là không. Quan sát một nhân vật đặt trong thế giới của nó, ta tiếp thu đặc trưng của cách thức cụ thể mà nhân vật này quan sát và đánh giá những gì diễn ra trong thế giới đó. Nhưng tự những điều tiếp thu này dường như được đặt tiền đề từ việc cái nhìn của chúng ta lên thế giới vốn không bị cản trở bởi tính cụ thể vẫn theo sát nhân vật như vậy. Hơn nữa, nhận thức đặc thù chủ tính của chúng ta - những người dự khán, là một tính chất chung, đem lại một kiểu cái nhìn của Chúa (hay cái nhìn từ "thần thánh") lên hành động được miêu tả.

Nghịch lý trong nhiều hình thức kịch nghệ và tiểu thuyết thế kỷ XX chính là sự tiền giả định về tính phi cụ thể của cái nhìn đặt trên hành động diễn xuất, đã tự đặt thành vấn đề, và cũng quan trọng, nó có khuynh hướng trở thành cách tiếp cận phần nào mang tính "hoài nghi", phê phán điều được cho là *duy thực chủ nghĩa* của cái nhìn đối với diễn xuất, chủ đề hóa vị trí của cái "chúng ta" ¹⁴⁹. Tự Hegel cuối cùng có đưa ra hay không kiểu giải thích này là điều mà ta sẽ có dịp quay lại sau, còn lúc này, điều quan trọng là duy trì ở mức chấp nhận sự khác nhau giữa cái chung của nhận thức đặc thù chủ tính nơi người dự khán, và cái riêng của điều này nơi các nhân vật.

Thực tế, việc tách rời giữa cái nhìn khách quan của chủ thể triết học (ở đây là cái "chúng ta") với những quan điểm có tính cụ thể và được bối cảnh hóa từ những hình thái đó của ý thức, là trung tâm của toàn bộ vấn đề

¹⁴⁹ Ta có thể tương phản khuynh hướng phản duy thực triệt để của một nhà lý luận văn học theo chủ nghĩa hình thức người Nga, trong sự đấu tranh của họ vì phương cách này, bằng những điều đó ở Brecht. Xem sự trình bày kinh điển vấn đề này: Victor Shklovsky, "Art as Technique" in *Russian Formalist Criticism: Four Essays*, ed. L. T. Lemon and M. J. Reis (Lincoln: University of Nebraska Press, 1965).

phương pháp hiện tượng học của Hegel. Ngay như diễn tiến của vở kịch được quan sát không thể bị ảnh hưởng từ vị trí người dự khán, vì thế không có cả việc tiến trình ý thức tự nhiên trong *Hiện tượng học* bị ảnh hưởng bởi sự dự phần của cái chúng ta logic hiện tượng. Chúng ta được đề cập đơn thuần là đề thưởng thức hành động diễn mà không “cần đến những tiêu chuẩn nhập ngoại, hay sử dụng những quan điểm, tư tưởng của chính ta trong tiến trình thẩm tra” (PS, §84; W, 3:77). Điều không “cần đến những tiêu chuẩn nhập ngoại” là khía cạnh thực tế của việc ta *hiểu* hành động của người diễn trên sân khấu, vì để hiểu được một hành động đã bao hàm sự nhìn nhận cái mà nó nhắm vào, có nghĩa là nhìn nhận cái được coi như thành công ngay cả nếu hành động diễn thất bại.

Điều ta có thể nhìn nhận ở diễn xuất là những tiêu chuẩn đánh giá đối với sự thành công của nó trong việc bộc lộ tính hai mặt của ý thức nơi chính người diễn: ngấm ẩn trong ý thức đó là khía cạnh có tính phổ quát hơi giống với cái nhìn từ bên ngoài của chúng ta lên hành động diễn, một khía cạnh có thể đem lại sự chỉnh lý cần thiết cho “cái nhìn chủ quan” thuần túy. Như hai khía cạnh này của diễn xuất, “tiêu chuẩn, và là cái chịu thử thách, thì hiện diện trong chính ý thức”, có nghĩa là được biểu hiện trong những hành động của cái tôi có ý thức này, ý thức tự nhiên sẽ tự có thể thực hiện đánh giá của nó đối với tiến trình của chính nó, và vì thế, “tất cả những gì được để lại cho chúng ta, đơn giản là xem nó” (PS, §85; W 3:77) ¹⁵⁰.

Giống như vấn đề về cái đặc thù, hay cái chung của nhận thức chủ tính nơi người dự khán, ta sẽ có dịp trở lại vấn đề hình tượng dự khán, hay hình tượng suy tư của Hegel. Dù vậy, cần ghi nhận mức độ liên quan với một hình thức quan niệm thông diễn trong phương pháp triết học của *Hiện tượng học*. Khả năng theo cùng sự tiến triển của nhân vật phụ thuộc vào khả năng đồng cảm của chúng ta với trải nghiệm sống và hoài bão của anh ta: ta

¹⁵⁰ Chúng ta nên xem vấn đề của Hegel với *Doppelsinnigkeit* (cảm tính hai mặt) của những nội dung của ý thức như cách ông định danh sự phân biệt theo kiểu Kant giữa *phenomena* và *noumena*.

sẽ, theo từ ngữ của Hegel thời trẻ, “chia sẻ số phận” của người này, “phiên muộn và hoan hỉ với” anh ta, “cảm thấy như chính ta phải đương đầu với bất công” mà anh ta gặp phải (ETW, 78). Ta không thể nắm được các sự kiện thể hiện nếu hoàn toàn từ chối việc dự phần theo cách này. Có nghĩa là đối với *Hiện tượng học*, để làm nên bất kỳ ý nghĩa nào, ta phải xem xét ý thức trong những hình thái khác nhau của nó, tại đỉnh điểm của điểm nhìn có thể nhìn nhận của người mà ta có thể “tiếp nhận” và thực hiện sự “tiếp nhận” này. Với Nagel, ta có thể nói rằng có cái gì đó “giống như là” ý thức tự nhiên đó trong mỗi hình thái của nó; ta không thể đơn giản xem lớp diễn trên sân khấu như một biểu tượng của thế giới tự nhiên giản đơn, không có tính chủ quan người¹⁵¹. Nhưng cùng lúc ta lưu giữ điểm nhìn bên ngoài lên nhân vật trên sân khấu. Tính hai mặt của ý thức cần cho nhân vật kịch của *Hiện tượng học*, và cũng là cái cần đến của khán giả.

Điều này có nghĩa là dường như ta sẽ đương đầu với một vấn đề trực tiếp khi “vở diễn” của *Hiện tượng học* bắt đầu. Trong chương đầu của tác phẩm gồm ba chương, những hình thái cụ thể của ý thức được Hegel mô tả dường như khác xa với những hình thể đang tồn tại của ý thức tự nhiên, không bị pha tạp bởi bất kỳ sự lý luận hóa triết học ngoại tại nào. Thật sự, chuỗi cảm giác, trực giác, và nhận thức, dường như thường dễ đọc như sự mô tả lý thuyết triết học về ý thức, thay vì về một ý thức tự nhiên khả dĩ nào. Nhưng ấn tượng rằng nó là lý thuyết lại là vấn đề ở đây, và có thể được xem phần nào như hệ quả không thể tránh được của chính phương pháp hiện tượng học. Trên sự thể hiện được kịch tính hóa và quan niệm của người dự khán về cái “chúng ta”, những hình thức như vậy của ý thức phải tự bộc lộ mình đối với cái mà chúng là, và trong khi tìm kiếm công cụ cho sự thể

¹⁵¹ Phương pháp hiện tượng học khi được kết hợp với sự tham dự của “chủ thể” trong “thực thể” càng nhiều, thì phương pháp hình học của Spinoza càng được kết nối với khách thể tính phi chủ thể.

hiện như vậy, ta hẳn là không thể vượt qua quan niệm của Aristotle về kịch nghệ như là sự miêu tả các hành động và từ ngữ¹⁵². Quan niệm này được Joseph Flay tiếp thu trong khẳng định rằng cái bắt đầu biện chứng của tính xác thực cảm giác “là sự mô tả cách thức mà tri thức hay nhận thức sẽ được miêu tả trong hình mẫu kinh nghiệm phi tư duy này, nếu sự mô tả đó đã được suy ra từ một lập trường cảm giác xác thực”¹⁵³.

Và vì thế, cái mà ta có vào lúc bắt đầu bước vào *Hiện tượng học* là sự mô tả về một nhân vật sống, nhưng là cái đã thu hẹp dưới những khía cạnh của một cuộc sống đã được trừu tượng hóa và có thể nhận thức rõ ràng. Điều này đem lại cho phần đầu vở kịch hương vị nào đó của Beckett^{*}: ta hình dung ý thức một mình trên sân khấu (có lẽ đơn giản như lời nói toát ra từ miệng, hầu như thoát khỏi thể xác), suy nghĩ và cố nắm bắt tính xác thực của “điều này” và “ở đây” - những cái thể hiện trực tiếp nội dung cảm giác mà quan điểm này chấp nhận với tư cách thực tại. Phần sau của vở kịch trở nên “quy ước” hơn, cảnh vật mỗi lúc được lấp đầy thêm, nhân vật chính của chúng ta tương tác với các nhân vật khác, cuối cùng thì sân khấu được tập hợp lại như biểu hiện trọn vẹn của cuộc đời và những sự kiện chính yếu được mô tả theo tiến trình. Nhưng, đầu tiên dường như vẫn chỉ có một nhân vật có vẻ là cô lập này, tương tự như mô tả nổi tiếng của Descartes về việc chính ông một mình trong căn phòng, xác quyết điều ông sẽ đạt đến bằng nghị lực của mình, thoát khỏi sự cản trở của những tạp niệm về người khác và thế giới bên ngoài căn phòng.

¹⁵² Như Dove lưu ý, ở đây có thể không có vấn đề về một “người tường thuật toàn thức” với “sự thâm nhập đặc biệt vào nơi thâm kín nội tại” của ý thức của những nhân vật được mô tả, và vì thế trải nghiệm của ý thức phải đi đến chỗ hiện diện trong ngôn ngữ và hành động để được quan sát, “Hegel’s Phenomenological Method”, 626.

¹⁵³ Flay, *Hegel’s Quest for Certainty*, 29. Điều này được Flay liên kết với vai trò nhà soạn kịch trong việc suy ra sự mô tả này. Hegel như một người viết kịch đang khẳng định vai trò tương tự người nêu câu hỏi như kiểu Socrates.

^{*} Samuel Beckett (1906-1986): kịch tác gia người Ireland, sống ở Pháp, viết kịch cho nhà hát Absurd.

Tính xác thực cảm giác: sự xác thực của “cái này”

Ý thức tự nhiên, trong những chương đang được đề cập của *Hiện tượng học*, hiện diện trên tinh thần triết học, vì nó phải cố gắng bộc lộ sự thật của nó với chúng ta, tức nó phải thể hiện cái mà nó nắm giữ là “sự thật” từ những nội dung của chính nó. Tiến triển tổng thể ở đây, là từ sự thật nắm giữ này - cái hiện diện trực tiếp nhất đối với cảm giác, đi đến cái vốn thiếu vắng vào lúc ban đầu nhưng lại có được từ lý luận. Đây là tiến trình từ tính chính xác cảm giác, qua trực giác, đến nhận thức. Vào lúc kết thúc của ba “lớp diễn” này, ý thức đi đến nhìn nhận tại “hồi kết”, thấu hiểu cái mà ta tiếp xúc và có thể quan sát suốt trong khi dự khán (với sự trợ giúp của Hegel): ý thức, trong những hình thái khác nhau của nó, thể hiện chính mình như người *ngắm nhìn* thụ động những vật “cho ta”, nhưng thực tế đã có liên hệ năng động trong suốt quá trình *thiết lập* những sự vật này. Một khi huyền thoại về vật “cho ta” bị xua tan, ý thức nay trở thành “tự ý thức”, giải thích lại bản chất sự tìm kiếm của nó, và lại bắt đầu như vậy. Được tái giải thích như một triết gia ngầm ẩn, ý thức, sau khi nhận thức vai trò trong việc thiết lập những khách thể của nó, đã chuyển từ loại kinh nghiệm hiện tượng học thành kiểu duy tâm chủ nghĩa Kant hay Fichte. Và đâu là động lực của sự vận động này, xuyên qua ba hình thái đó, đi đến sự từ bỏ cuối cùng của chúng?

Để nắm đại thể vấn đề, ta nên nhìn vào chính khởi điểm của tiến trình biện chứng này. Tính xác thực cảm giác là một hình thức nhận thức chủ quan, và đối với nó, thực tại là cái được đem lại bằng trực giác cảm tính trực tiếp: “cái gì là” từ sự lĩnh hội trực tiếp được nắm bắt như là tri thức “phong phú nhất” và “chân thật nhất” (PS, §91; W, 3:82). Nhưng tri thức như vậy lại là cái “phong phú” thô cứng. Đối với nó, những “khách thể” được biết đến đơn giản là cái chúng “là” - gắn kết chúng với những khái niệm chung sẽ gây hại đến tính trực tiếp trong sự lĩnh hội của chúng. Và vì thế chúng được phân biệt bằng những đại từ chỉ định như “cái này”, “bây giờ”, và “ở

đây". Đặc tính trần trụi này thậm chí gắn với việc lĩnh hội "tôi": trong một tri thức như vậy, một "tôi này" nhận thức "khách thể này", và không còn gì hơn nữa.

Hoặc ít ra đây là cách thức lúc ban đầu các sự vật hiện diện đối với chủ thể đang nhận thức bằng thái độ như vậy. Dường như để có một *lập trường* hay một *thái độ* nhận thức luận, có nghĩa là để thái độ này khớp tại một trình độ nào đó của cách thức *chung*, người ta không thể đơn giản có niềm tin vào sự tồn tại của "cái này", rồi "cái này", và lại "cái này": phải có một thái độ chung đối với một *loại* tổng thể của "những cái này". Như Hegel dẫn giải: "Sự xác thực cảm giác thật sự không phải đơn giản là tính trực tiếp thuần túy như vậy, mà là một *trường hợp cá biệt* (*Beispiel*) của nó" (PS, §92; W, 3:83). Ngay cả những phạm vi đơn giản bề ngoài như thế đã là cái gì đó không rạch ròi, hay có tính "cảm giác kép".

Công việc của Hegel là chỉ ra sự thật này, khiến chính nó hiển hiện trước một ý thức như vậy thông qua trải nghiệm của chính nó. Nó sẽ đi đến biết rằng điều mà nó thực hiện là đã thể hiện trực tiếp những cái đơn lẻ như những cái "phổ quát" thật sự. Nỗ lực thực hiện điều này đưa Hegel vào phạm vi đan xen logic của các đại từ chỉ định và các diễn đạt quy chiếu nói chung. Ta có thể xem xét dẫn chứng cụ thể sau đây.

Điều được lập luận là không trường hợp nào của sự xác thực cảm tính lại có tính giản đơn. Với tư cách những hình thái của ý thức, tất cả đều bao hàm tối thiểu cực chủ quan và khách quan. Có thể nảy sinh câu hỏi là vậy thì cực nào là chân lý, hay là cái thực chất của tri thức. Và rồi cái mà ta có thể tìm thấy trong vấn đề xác thực cảm tính là những biến thể của "chủ nghĩa duy thực" và "chủ nghĩa duy tâm", với việc khẳng định thực tại độc lập của khách thể ở quan niệm duy thực, và tính hiện thực của chủ thể ở quan niệm duy tâm. Đầu tiên, với ví dụ đưa ra khi đó, Hegel hướng câu hỏi đến người duy thực khi tính đến đồng nhất tính của khách thể: "Bây giờ là cái gì?". Bất kỳ nỗ lực trả lời nào cũng viện đến một xác định thời gian phi quy chiếu cố định nào đó, như trong câu "bây giờ là buổi tối". Nhưng nếu điều này

được nói đến để xác định cái có tính bản chất, hay tính đích thực, nó cần có cái bản chất “vĩnh viễn” ở những suy nghĩ hay phát biểu phi bối cảnh. Và hơn nữa, dĩ nhiên, nó sẽ *không* là *sai* nếu sáng mai được nghĩ “bây giờ là buổi tối”. Cái “bây giờ” bảo tồn chính nó trong thời gian ở một câu như vậy (nó vẫn nhận thức được vào ngày hôm sau) nhưng không phải là một từ để xác định thời gian cụ thể này hay khác: đúng ra nó “được bảo tồn” như một cái *phổ quát*, vì “bây giờ” có thể chỉ *bất kỳ* thời gian nào - nó đơn giản là xác định *thời điểm đang nói*. Mỗi cái “bây giờ” đơn lẻ hay thời điểm này cũng là một trường hợp minh họa của sự phổ quát thực tế, là “một cái bây giờ” hay “một cái điều này” ¹⁵⁴.

Với tư cách những phổ quát thực dụng, các diễn đạt quy chiếu như “cái này”, “bây giờ” xác định thông qua các yếu tố bối cảnh chúng được sử dụng trong đó, và vì thế, theo một nghĩa nào đó mà *người nói làm trung tâm*. Hegel giải thích sự hiện thực hóa này như đi đến việc lật ngược từ “duy thực” sang “duy tâm” - thực chất sự xác định của một đơn thể không phải là tự khách thể đó, mà là một *chủ thể cụ thể*, người xác định nó: “‘Bây giờ’ là ban ngày vì tôi trông thấy nó như vậy. ‘Ở đây’ là một cái cây cũng vì lý do như vậy” (PS, §101; W, 3:86). Nhưng cùng kiểu biện chứng như thế, vì nó không phải là *tôi*, người ở vị trí trung tâm của quan hệ này, mà là *bất kỳ ai phát ngôn chữ “tôi”*. Một lần nữa, thực chất ở đây nó là cái *phổ quát* chứ không phải là cái đơn lẻ đã chỉ ra chính nó ¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Như Willem A. de Vries chỉ ra, trong *Hiện tượng học* sau này của *Bách khoa thư* (EPM, §418), Hegel từ bỏ cách sử dụng trước đó về những dấu hiệu không gian: và thời gian, quy chúng về trực giác, và từ đây sử dụng “cảm giác” (*Empfindung*) hơn là *ý thức cảm tính* (*sinnliche Bewusstsein*). *Hegel's Theory of Mental Activity: An Introduction to Theoretical Spirit* (Ithaca: Cornell University Press, 1988), 88. Thay đổi này được liên kết với lo ngại về sự thay đổi quan hệ giữa *Hiện tượng học* tinh thần với hệ thống có tiêu hệ thống *Hiện tượng học* sau này.

¹⁵⁵ Willem A. de Vries nói về điểm này rằng “tôi” có một “ý nghĩa hai mặt” đối với Hegel - điều sẽ cho phép nói đến cá nhân, ngược lại với cách hiểu phổ biến về Hegel. *Hegel's Theory of Mental Activity*, 89-99.

Tiến trình biện chứng này còn đi qua những giai đoạn khác nữa, và ta đã đi đủ xa để tạm thời ghi nhận một số điểm chủ yếu. Trước hết, với quan điểm rằng ý thức phải nói lên bản chất của đối tượng, Hegel, trong những trang viết được đề cập ở *Hiện tượng học*, dường như viện đến mô hình giao tiếp thông đạt: một khẳng định nào đó phải được gắn với nguyên tắc là nó có thể thông đạt với quan điểm khác, để tách rời niềm tin lý tính khỏi niềm tin thiếu cơ sở, và vì thế, nội dung của ý thức phải có thể xác định được đối với người khác (một nước đi tương đương tại điểm khởi đầu của *Logic*, nơi mà cái phải đối mặt với những vấn đề tương tự là nỗ lực xác định tồn tại thuần túy như một nội dung *tư tưởng* thay vì một nội dung cảm giác). Như ta thấy, xác thực cảm tính thể hiện chủ yếu ở thực tế là nó chỉ có thể nói được điều mà nó đề cập trong những từ có thể quy chiếu như “cái này”, “ở đây”, “bây giờ” - những từ làm thay đổi ý nghĩa cụ thể của chúng tùy vào mỗi trường hợp đang được nói đến. Người ta bằng cách nào mà có thể, với những từ này, thông truyền với người khác về cái đơn lẻ được đề cập tại một thời điểm xác định? Người ta có thể “nói đến” cái gì đó đơn lẻ bằng một đại từ chỉ định, nhưng những từ như vậy có thể thực hiện được chức năng chỉ vì tính phổ quát thực dụng của chúng - những nỗ lực của xác thực cảm giác nhằm xác định khách thể của nó, biến khách thể này từ cái có thể có được một cách trực tiếp trở thành cái có thể nắm bắt “từ một quan điểm hoàn toàn phổ quát”. Từ việc Hegel chọn lựa từ ngữ, điều này hoàn toàn không phải là thứ yếu: ngôn ngữ có một “bản chất siêu phạm, có thể đảo ngược (*verkehrt*)” trực tiếp ý nghĩa của điều được nói đến, khiến nó trở thành một cái khác” (PS, §110; W, 3:92).

Ở đây có gợi ý rõ ràng rằng ngôn ngữ liên quan mật thiết với thực tế là một nội dung hay đối tượng hướng đích khả dĩ có một khía cạnh (hay ý nghĩa) kép: một mặt, ý nghĩa trực tiếp mà nó hàm chứa là đối với chủ thể từ quan điểm “ngôi thứ nhất”, mặt khác, đảo ngược điều này, có thể đi đến một cách nhìn đối lập. Thật vậy, điều cốt yếu của *Hiện tượng học* là sự phân tầng kép, vì nó cho phép ta, với tư cách người đọc, nhìn sự vật từ quan

điểm của ý thức, và cả việc nhìn vào hoạt động của ý thức từ bên ngoài, có thể chính nó được xem xét như là kết quả của bản chất “siêu phàm” của vật trung chuyển nó, một cách kịch tính: ngôn ngữ.

Tất nhiên, sự thật là chính ý thức cuối cùng đi đến nắm bắt được những mâu thuẫn vốn có trong các khẳng định của nó, và do đó quan niệm về tính “thực dụng” của chính nó không thể mãi vượt quá nó. Nhưng sự khác nhau giữa khả năng “của chúng ta” trong việc nhìn vào các sự vật, với khả năng đó của ý thức, là nó có thể thực hiện điều này chỉ trong sự hồi nhớ. Nó phải đã *thực hiện* hành động (để có cái mà hồi nhớ), và rồi hành động đã được gây ra và đã có được trong ký ức một cách nhìn bán-dự khán đối với chính quá khứ của nó. Ý thức, vào hồi kết, có thể nhìn nhận rằng cái đã được ta quan sát ngay từ đầu đến cuối, được sắp đặt khi ta ở bên ngoài lớp diễn về liên quan thực tiễn của nó với thế giới, và vì thế có một nhận thức đặc thù chủ tính khách quan về nó. Nhưng trong kết quả đạt được này, sự xác thực cảm tính cũng đã tự chuyển đổi thành một hình thể khác.

Tri giác

Trong dòng hồi nhớ, ý thức - dưới hình thể cảm giác, thấy được cái mà ta có thể trông thấy từ đầu tới cuối, rằng cái mà nó nắm bắt là một cái “cái này” đơn lẻ đã là một cái “phổ quát” trong thực tế. Và từ sự thấu thị này đã phát triển một giải thích mới về nó: trong *tri giác* (theo nghĩa đen, “sự thật nắm lấy” - *Wahrnehmen*), ý thức “nắm lấy cái hiện diện đối với nó với tư cách một phổ quát” (PS, §111: W, 3:93). Điều này có nghĩa là cái mà giờ đây được nắm bắt bằng bất kỳ hoạt động nhận thức cá thể nào thực chất cũng được nhận như trường hợp cụ thể của cái có thể được lĩnh hội một cách phổ quát.

Với hình thái này của ý thức, Hegel nói đến kiểu lĩnh hội “ý thức chung” có thể chia sẻ đối với sự vật, ở chừng mực những đặc điểm có thể nhận thức được của chúng - nhận thức tri giác rõ ràng hàng ngày. Trong cảm giác, tính chính xác trực tiếp không thể thông truyền của đặc thù chủ tính ngôi thứ

nhất số ít giản đơn đã được xem như một tiêu chuẩn của sự thật. Ở đây thì ngược lại: sự nhất trí hoàn toàn của các hành động tri giác khác nhau được thực hiện mà không thành vấn đề. Tương phản với phong nền này, trong bất kỳ hoạt động nhận thức đơn lẻ nào, “cũng nhận ra được khả năng đánh lừa [của nhận thức cảm tính]” để “nếu có sự khác biệt khiến chính nó rơi vào tiến trình so sánh này, thì đó không phải là điều giả dối của khách thể..., mà là điều giả dối của việc nhận thức nó” (PS, §116; W, 3:97).

Và vì thế, trong tri giác đã làm nên sự phân biệt ngấm ẩn giữa một chất liệu đơn lẻ nền tảng, hay là thể nền, với những thuộc tính vốn thuộc về chất liệu này - một phân biệt mà ta có thể nghĩ đến cái làm nên sự rõ ràng trong suy nghĩ của Descartes về mảnh sáp ong. Vì thế nó kết hợp đặc thù chủ tính của ngôi thứ nhất số ít, vốn hiện diện trực tiếp những đặc tính cảm giác, với một điểm nhìn “phổ quát” hơn, không còn gắn chặt với tính điều kiện của nhận thức đặc thù chủ tính ban đầu nữa, cái tính cụ thể vốn chịu trách nhiệm trước khả năng của sai lầm.

Chính như sự hiện diện không được đánh giá đúng mức của cái phổ quát trong nhận thức cảm giác đã tạo nên điểm yếu của nó, ta có thể nghĩ rằng sự hiện diện không được thừa nhận hoàn toàn của tính đơn nhất trực cảm sẽ tạo nên điểm yếu tương tự đối với những khẳng định rằng tri giác là hình thức đầy đủ của tri thức. Và điều này trong thực tế hóa ra lại là vấn đề. Cả những khía cạnh khác biệt trong việc nhận thức sự vật - tính đa dạng của những đặc tính mà nó có, và cả thể nền tự đồng nhất làm cơ sở, bất khả dị với những đặc tính này, đều cần thiết: trong khi ta phải có khả năng tách biệt sự vật về mặt nhận thức khỏi những đặc tính trực cảm của nó, những đặc tính này tuy thế luôn thiết lập sự “xác định”. Không có chúng sự vật sẽ không gì khác hơn là “được đề cập” một cách chủ quan.

Khó khăn ở đây là tri giác không có một cách thức thật sự đề hợp nhất hai khía cạnh đối lập này trong việc nhận thức sự vật (đơn nhất và phổ quát, nội dung cảm giác trực tiếp và hình thức khái niệm) ngoài sự liên kết lỏng lẻo và tự mâu thuẫn: sự vật là một thể nền cơ sở, không thể nhận

biết được - một sự tự đồng nhất “cho chính mình”, nhưng các đặc tính thì vẫn giữ cách thức duy nhất xác định sự vật đó - các đặc tính là “cho người khác”. Thực tế, việc nhận thức chủ thể trong quan hệ với khách thể như vậy đơn giản là sự dao động thất thường và tự phát giữa các cực đối lập này, tiếp nhận từng cực ở những thời điểm khác nhau, như là bản chất hay chân lý của sự vật (PS, §122; W, 3:101). Với điều kiện là có sự nhất trí về sự vật, các đặc tính cảm giác trực tiếp được nắm bắt như sự xác định về sự vật. Tại nơi mà sự phù hợp với người khác đổ vỡ, điều được trực cảm trực tiếp tiếp nhận đơn thuần như một sai lầm được phán đoán của người khác sửa chữa. Và trong tiến trình hoạt động, ý thức vẫn *chưa nhận thức được* rằng hoạt động của nó là thất thường và hay thay đổi.

Một lần nữa Hegel dẫn giải về điều được quan sát *đối với chúng ta*, với tư cách là người chứng kiến hoạt động này. Việc nhận thức đối với ý thức không đơn giản là tiếp nhận thụ động cái được đem lại. Đối với một sự vật, ý thức luôn *năng động*, như được cho thấy trong quan hệ của nó với khả năng có những sai lầm của nó. Vì thế nó có thể thừa nhận, chỉnh sửa, và vượt lên những trường hợp “không chân thật” của chính nó - ta có thể nghĩ đến, chẳng hạn, Descartes không tin tưởng vào tri giác của ông về hình dáng của những ngọn tháp từ khoảng cách xa. Và sau khi hành động như thế, giờ nó đã có thể nhận thức được hoạt động này. Theo đó, hành vi (*Verhalten*) của ý thức... vì thế tiến triển đến mức ý thức không còn tiếp nhận đơn thuần, mà cũng có ý thức về sự suy ngẫm của nó vào chính nó, và chia tách điều này khỏi chính sự linh hội đơn giản” (PS, §118; W, 3:99).

“Der Verstand” với tư cách là nhận thức về khoa học tự nhiên

Ý thức tri giác đã chỉnh lý những đặc tính kinh nghiệm cá thể riêng, vốn tương phản với những phán đoán “ý thức chung” mang tính cộng đồng của nó. Nhưng như ta đã thấy, mức độ “nắm giữ sự thật” tự chỉnh lý này, đặc điểm nhận thức luận của Aristotle, sẽ không tương xứng đối với nhu cầu phản ánh của khoa học hiện đại. Từ lập trường tư duy Copernicus,

chính những tri giác chung hàng ngày có thể được xây dựng như sự nhận thức cảm tính cục bộ, và vì thế có thể chinh lý tương phản với tư tưởng nào đó hơn là sự nhất trí thật sự của những thẩm định lý tính tự điều chỉnh. Sự khác biệt này giữa tri thức tri giác và “nhận thức” (*der Verstand*) được bàn đến trong chương 3 của *Hiện tượng học* - sự khác biệt thực chất là lặp lại sự phân biệt của Kant giữa tính cục bộ của phán đoán tri giác với tính phổ quát của phán đoán kinh nghiệm.

Thật nghịch lý, trong phê phán đối với ý thức thông thường, ta thấy khoa học bao hàm sự tái xác nhận đối với những khẳng định kinh nghiệm cá thể và mang phong cách riêng, vốn được “bao gộp” đơn phương bởi cái chung trong tri giác. Vì lẽ đó, kết quả kinh nghiệm đơn lẻ, chẳng hạn, có thể làm cho sự khẳng định trở thành cái đúng đắn, khác biệt với ảnh hưởng của kinh nghiệm chung, hàng ngày. Như kinh nghiệm cụ thể chỉ thực hiện được như thế trong chừng mực mà nó thể hiện một tính phổ quát “cao hơn”, xuyên qua thực thể cụ thể - cái vượt qua tính phổ quát thuần túy được đem lại của phán đoán chung¹⁵⁶. Và như một đặc điểm, tương phản với phán đoán khoa học, các phán đoán tri giác hàng ngày sẽ dường như “chủ quan”, và được tô vẽ bởi “cảm tính” đặc trưng của sự tương tác trực tiếp với thế giới.

Một khẳng định như vậy về tính phổ quát của kinh nghiệm khoa học cụ thể, chủ yếu có thể đạt được chỉ bằng sự phản tư của nó: thay vì đơn giản chấp nhận cái đang hiện diện, nhận thức phải tiếp tục suy nghĩ về, và đồng thời lý thuyết hóa những điều kiện mà theo đó nó đã được định hình. Vì thế nó sẽ đạt được bằng sự mở rộng của cái “vận động bên ngoài” đã bao hàm trong sự hiệu chỉnh lúc đầu của chính xác cảm giác bằng sự nhất trí

¹⁵⁶ Và vì thế, với sự phát triển từ tính xác thực cảm tính, qua tri giác, đến *Verstand*, ta có thể thấy rằng đối với Hegel, quan hệ giữa chủ quan và khách quan, như đối với Thomas Nagel, là tương đối. Trong quan hệ với chính xác cảm tính, tri giác là khách quan, ngược lại, trong quan hệ với nhận thức nó là chủ quan. Hay, đặt vào thuật ngữ Hegel, trong quan hệ với các phán đoán của chính xác cảm tính, những phán đoán của tri giác là phổ quát, trong khi trong quan hệ với nhận thức chúng sẽ là cái đặc thù.

chung, và vì thế có thể được xem như sự tiếp tục, hay sự cấp tiến hóa bước đi của Copernicus vốn có trong sự chỉnh lý tất yếu ban đầu đó. Trong khả năng này, để vượt lên và chỉnh lý có suy xét cái hiện nhiên bề ngoài, kinh nghiệm khoa học cụ thể giờ đây nắm bắt cái “chân lý” về nội dung của nó như cái “nội tại” ẩn giấu - một cái gì đó được định vị tất yếu, vượt lên cái đạt tới của những cảm giác, và có thể có được chỉ bằng tư duy. Liên minh lỏng lẻo đó của những đặc tính cảm giác hiện tại và cốt lõi thực thể nhận thấy nơi đối tượng của *tri giác* - một liên minh trên cơ sở tính phổ biến tồn tại giữa các chủ thể đang nhận thức, ở đây, đã đi đến thất bại, và trong phác họa của ông về *Verstand*, Hegel trình bày thông qua những hình thể khả dĩ khác nhau của quan hệ giữa một chân lý siêu cảm giác được ẩn định, với vẻ ngoài có tính cảm giác của nó.

Đầu tiên, nhận thức được mô tả như sự diễn giải cái hiện diện về mặt cảm giác đối với nó, với tư cách là *thể hiện* của một lực cơ sở ẩn giấu nào đó bên trong sự vật. Ở đây Hegel có lẽ đã có ý tưởng về “tâm lực” *, *Kräfte*, được Herder mặc nhiên thừa nhận trong triết học tự nhiên sự sống của ông ¹⁵⁷. Nhưng hình thức này của ý thức không khác biệt lớn với cấu trúc của tri giác, và những vấn đề cấu trúc tương tự như tri giác luôn theo bám đó cũng hiện diện ở đây. Trong khi lực được lĩnh hội như cái thực chất nội tại độc lập, nó có thể chỉ có một hình thức xác định trong khuôn khổ sự thể hiện (không thực chất). Lực, vì thế phải được nắm bắt như sự đối lập và được xác định bởi cái có thực chất tương đương - *một lực khác*. Nhận thức

* Herder đã rõ rệt xác định *Kräfte* (forces) là những điều kiện tâm trí-tinh thần, bao gồm cả nhận thức, nên ở đây dịch là “tâm lực”.

¹⁵⁷ Xem: Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 36. Nhưng tôi không nghĩ rằng Hegel xem xét kỹ triết học tự nhiên của Schelling, một khía cạnh của triết học đồng nhất, là nạn nhân đối với cùng những vấn đề. Vì thế, cách hiểu của tôi về cái là vấn đề ở đây, và cả trong phần tiếp theo, đối với “thế giới nghịch đảo”, là phần nào khác biệt với cách giải thích của Pinkard, trong đó Hegel được vẽ nên như một chân dung có tính phê phán hơn đối với Schelling.

giờ đây linh hội hình thể của những lực đối lập - sự “thực hiện lực”, với tư cách chân lý đằng sau cái thế giới được đem lại về mặt cảm giác.

Đến đây, ta đã đi khá xa sự lưỡng phân đơn giản và quan hệ với nhau giữa khách quan và chủ quan, vốn đã được ý thức giả định vào lúc ban đầu. Sự đối lập của những lực nội tại ngầm ẩn này đem lại việc *khử thực (chất)* có ý nghĩa từ những nhân tố liên quan. Trong sự đối lập của chúng, các lực: “Không tồn tại ở trạng thái cực độ vốn giữ cho chúng cố định và tồn tại thực, mà chuyển thành một cái khác trong sự vật trung gian của chúng và trong liên hệ của chúng với đặc tính thuần bên ngoài; về phía ngược lại, cái mà chúng là, chỉ là trong sự vật trung gian này và trong liên hệ đó... Vì vậy, thực tế, không có những thực thể vật chất của chính chúng mà vốn có thể hữu hiện và duy trì chúng. Ý niệm về Lực đúng ra đã bao toàn chính nó, như cái *thực chất* trong chính tính hiện thực của nó: lực, với tư cách *thực tại*, tồn tại giản đơn và tự mình nó trong sự *thể hiện* của nó” (PS, §141; W, 3:114-15).

Trong tri giác, lĩnh vực cảm giác đã được gắn kết trong khuôn khổ của những khái niệm đơn giản, có liên quan, về những đặc tính của các khách thể riêng rẽ. Dù vậy, như lĩnh vực của “thực hiện Lực”, nay nó được phân tích như một “*tổng thể* biểu hiện ra” hay là một “vận động của *hiện tượng*”, mà trong vận động này hay thông qua nó, nhận thức linh hội *chân lý* nội tại (PS, §143; W, 3:116). Không còn được giải thích trong khuôn khổ của những quan niệm về thực thể vật chất có quan hệ nhau, như điều xảy ra đối với lực, chân lý này được nắm bắt trong khuôn khổ của một *quy luật* trừu tượng chi phối toàn bộ lĩnh vực hiện tượng - “cái yếu tố đơn giản trong vai trò *Lực tự nó*” (PS, §148; W, 3:120).

Ở đây Hegel có ý tưởng về các khoa học vật thể được toán học hóa thời hậu Copernicus. Ý tưởng đó trở nên rõ ràng trong bàn thảo của ông về cương lĩnh giản hóa luận của Vật lý học Newton, mà theo đó một quy luật chung duy nhất, định luật hấp dẫn, được thừa nhận như “chân lý” của các quy luật đặc thù hơn. Dẫn chứng sau sẽ giúp ta hiểu điều mà Hegel nói đến trong các mô tả trừu tượng này. Trong Vật lý học Newton, lĩnh vực cảm

giác, với tư cách một tổng thể, được nhận thức trong khuôn khổ các quan hệ toán học, giữa những thông số có thể đo lường lý thuyết đối với thế giới cảm giác, là những thông số như không gian, thời gian, khối lượng. Theo cách này, chất lượng được rút ra từ thế giới theo kiểu Newton khi chúng được giảm lược đến một tình trạng hoàn toàn chủ quan của những “chất lượng thứ sinh”: thế giới không còn được tạo nên từ những khách thể được định tính rồi rạc bằng những “cảm giác” đặc trưng của chúng. Ở đây, hình ảnh “biểu thị” và hình ảnh “khoa học” được đặt qua mỗi bên, và đối lập với cái còn lại, với tư cách là sai lầm và chân lý ¹⁵⁸.

Trong khi bàn đến nhận thức, ít nhất từ điểm mà tại đó hiện thực được nhận thức như sự thực hiện các lực, rõ ràng là bất kỳ mô hình nhận thức chủ quan hay khách quan đơn giản nào cũng đã trội hơn. Thay vì tri thức của ta là về một khách thể thực tế, nó lại là về một quy luật trừu tượng. Tuy thế, vẫn có cái gì đó tương tự giữa khách thể được lĩnh hội và quy luật được nhận thức. Quy luật, ngay ở chừng mực của nhu cầu xác định từ phạm vi của hiện tượng phi bản chất (có nghĩa là từ cái “*tổng thể*” biểu hiện ra”, hay là “vận động của các hiện tượng”), với tư cách khách thể thực tế, là từ những đặc tính ngẫu nhiên của nó. Cái mà Hegel đang hướng đến ở đây là một mâu thuẫn vốn có trong chủ nghĩa duy thực khoa học, giữa hoạt động thật sự và những điều mệnh danh hiện thực của nó. Nó muốn thiết lập lối giải thích trừu tượng đối với hiện thực thay vì đối với cái được đem lại trong tri giác. Để làm điều này, nó giải thích thế giới cảm tính như là sự sai lầm và bị cách giải thích khoa học mới phủ định. Nhưng lối giải thích khoa học, với bất kỳ nội dung nào, phải đứng trên yêu cầu tiếp nhận dữ liệu từ chính thế giới “biểu hiện bề ngoài” này, vì thế nó không thể được nghĩ đến như một sự phủ định đơn giản ¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Sellars, “Philosophy and the Scientific Image of Man”, trong *Science, Perception, and Reality* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963).

¹⁵⁹ Khuynh hướng của chủ nghĩa duy thực khoa học gợi nhắc sự hạ thấp tính hiện thực của những “hiện tượng” vốn nằm ngoài cách giải thích lý luận đã phát triển của chính nó. Hegel giải quyết vấn đề này trong quyển 2 của *Logic*.

Quan điểm của Hegel ở đây là, như trong tri giác, cái được trực giác trực tiếp không thể đơn giản bị loại khỏi giải thích của chúng ta về thế giới: ngay cả trong lĩnh vực khoa học, các khái niệm mà không có trực giác thì cũng rỗng không. Chú ý đến những điều trái ngược này không phải là lao vào phê phán khoa học với tư cách một hình thức của tri thức, nó đúng ra là phê phán đối với cái ta đã biết đến như quan niệm “*duy khoa học*” - niềm tin triết học cho rằng khoa học thực nghiệm, với tư cách cái (tiềm năng) đem lại cho ta giải thích thống nhất về thế giới (như nó là “cái tự nó” hay “bất kể ra sao”), cuối cùng có thể thu tóm mọi tri thức ngoài khoa học. Nhưng, như trong những trường hợp khác, Hegel muốn phê phán này nổi lên từ chính ý thức khoa học.

Suy nghĩ của Hegel trước giấc mơ về giải thích khoa học cuối cùng đối với vũ trụ bằng một quy luật tổng hợp duy nhất (một “*học thuyết vạn vật*” chung quyết nào đó) đưa ông vào những bàn thảo khó khăn nhưng quan trọng về một “*thế giới đảo ngược*”. Nhiều điều không rõ ràng ở đây, nhưng cũng đủ một số mảng tương đối rõ trong bàn luận của ông cho phép ta tái dựng một số tư tưởng chính yếu có liên quan.

Bằng nhiều cách, quan niệm khoa học vẫn tiếp nhận ngây thơ về chính nó với tư cách một hình thức của tri giác. Nó nắm bắt những hoạt động của mình như một cái nhìn có trình độ cao hơn, cái nhìn hướng vào những thực thể siêu cảm giác hơn là những thực thể cảm giác, thế giới nội tại nào đó *đằng sau* các hiện tượng. Và nó tiếp nhận những thực thể trừu tượng siêu cảm giác này như thực tại *chân thực* tương phản với cái thế giới biểu lộ ra *chỉ* như hiện tượng. Nhưng với Hegel, tư tưởng cho rằng nhận thức sẽ đạt đến một tri thức *tổng hợp cuối cùng* nào đó, theo cách này, luôn bị phá vỡ từ nền tảng. Một quy luật vật lý trừu tượng có thể được thừa nhận như là “*chân lý*” của hiện tượng, nhưng nó “không lấp đầy thế giới hiện tượng. Với điều này, quy luật hiện diện, nhưng nó không là sự hiện diện của toàn bộ hiện tượng” (PS, §150; W, 3:121). Điều này có nghĩa là nó không bao giờ giải thích được *cái trộn vụn* của hiện tượng.

Tư tưởng chính của Hegel trải suốt phần này có thể được trình bày như sau. Các khoa học đi tới tiến bộ, một cách điển hình, bằng việc *hợp nhất* các giải thích. Lấy ví dụ của Hegel, bằng việc “chọc thủng” vật lý hiện đại giai đoạn đầu, công việc của Galileo và Newton đưa đến kết quả là ra đời một ngành khoa học độc tôn - cơ học. Nó có thể giải thích những loại hiện tượng mà trước đó đã được giải thích tách rời nhau: một bên là sự rơi của vật thể, và bên kia là vận động của các thiên thể. Khả năng này tiến tới hợp nhất các giải thích theo cách giản lược hóa, điều dẫn đến quan điểm về sự tồn tại của một giải thích duy nhất, chung cuộc, thấu suốt tất cả. “Nhận thức hình dung rằng trong sự hợp nhất này nó đã tìm ra một quy luật phổ quát, diễn tả thực tại phổ quát, theo đúng nghĩa của nó”. Nhưng việc đặt học thuyết vạn vật hấp dẫn tại tâm điểm của cơ học cổ điển như ví dụ về cách giải thích chung quyết như vậy, Hegel nhấn mạnh rằng “sự hợp nhất tất cả các quy luật trong *lực hấp dẫn vũ trụ* không thể hiện nội dung nào khác cả ngoài cái chỉ là khái niệm đơn giản về chính quy luật” (PS, §150; W, 3:121) ¹⁶⁰.

Ta hãy nhìn vào hai phần của khẳng định này. Trước hết, tại sao Hegel nghĩ rằng tiến trình giản lược giải thích, nếu đã phát triển đến một quy luật duy nhất cuối cùng, sẽ là *trống không*, không đem lại giải thích nào cả? Ở đây Hegel nhấn mạnh rằng bất kỳ quy luật đơn lẻ nào cũng cần đến *những quy luật khác* để được “xác định”. Ý kiến này đã được đưa ra trước đó bằng việc lưu ý tới giải thích trong khuôn khổ sự thừa nhận đối với một *lực* (*Kraft*) nội tại đơn lẻ nào đó, và như quan điểm rõ ràng hơn của ông cho phép ta hiểu được đầy đủ lập luận ban đầu.

Quan điểm của Hegel có thể được diễn đạt là: để nhận biết một lực nội tại được cho là chi phối hiện tượng nào đó, ta cần có khả năng xét *bối cảnh cụ thể* mà trong đó lực này có thể được thể hiện. Chẳng hạn, để nhận biết lực hấp dẫn, cần đến điều kiện mà trong đó ta có thể chứng minh tác động của nó. Vì thế tôi có thể thả viên đá đang cầm và để cho lực hấp dẫn thực hiện tác động của nó, để cho nó “biểu hiện” chính mình. Điều rút ra là sự

¹⁶⁰ Tôi dịch *Begriff* là “khái niệm” thay vì “Ý niệm”.

chứng minh như vậy đòi hỏi một *lực khác*, mà ở đây là hành động của tôi nắm lấy viên đá vào lúc ban đầu, *chống lại* lực hấp dẫn. Đây là hình thức cụ thể của nhận định chung rằng Hegel sử dụng thường xuyên khẳng định kiểu Spinoza, là “mọi khẳng định là phủ định”, tức mọi sự vật cụ thể được nhận diện trong sự đối lập với các sự vật *khác*. Ở đây, điều khẳng định là biểu hiện của cái gì đó vốn có một đòi hỏi nội tại, như đã vậy, là có một phong nền *tương phản* với sự thể biểu hiện của nó, một nền mà trong đó sự vật không bộc lộ. Và điều này thêm vào quan điểm cho rằng cái có thể ngăn chặn một lực bộc lộ ra là một lực khác.

Người ủng hộ ý tưởng về một “học thuyết vạn vật” chung quyết dĩ nhiên có thể nêu ý kiến rằng *mọi* hành động, bao gồm cả hành động cầm nắm của tôi và viên đá đang rơi, *cuối cùng* cũng sẽ được giải thích trong khuôn khổ của lực hấp dẫn hay là một lực cơ bản hơn có thể có nào đó. Câu trả lời của Hegel sẽ là khi đó ta không có cách thức *nhận diện* nào đối với một lực như vậy, vì không có một phong nền tương phản để lực này có thể được bộc lộ ¹⁶¹.

Chúng ta được dẫn dắt để chuyển cái gì đó giống như ý tưởng này đến với công trình nhằm lĩnh hội một quy luật chung cuộc có khả năng giải thích được tất cả. Có thể nói rằng để *giải thích* trong khuôn khổ một quy luật cụ thể, cần đi đến tình trạng mà trong đó ta có thể nhận diện quy luật này trong hành động. Chẳng hạn, sẽ cần nói đến việc thực hiện thí nghiệm hay tiến hành công việc đo lường, đến mức có thể đạt tới các thông số để thông qua đó các quan hệ của quy luật này được nắm bắt, tức việc mở ra một thế giới hiện tượng mà trong đó quy luật được thể hiện. Nhưng rồi lĩnh vực hoạt động đang mở ra này tự nó có thể giải thích trong khuôn khổ quy luật

¹⁶¹ Nếu đây thực chất là lập luận của Hegel, thì nó thật sự là một ứng dụng của sự phê phán cơ bản đối với những cố gắng của Herder nhằm giải thích thế giới trong khuôn khổ của *Kräfte* như vậy. Nó được hướng đến những điều kiện của kinh nghiệm - ở đây là điều kiện kinh nghiệm của lực bất kỳ - và lập luận rằng thừa nhận những lực cuối cùng như vậy, sẽ vượt qua các giới hạn như vậy.

này hay không? Để khẳng định nó có thể giải thích rõ ràng, dường như cần đặt ta trong vị trí tương tự như một người đã khẳng định rằng hoạt động này biểu thị một lực có thể được giải thích trong khuôn khổ của lực đơn nhất đó. Tình hình sẽ là, để thấu tóm trong một quy luật một địa hạt, vì nó ta tước chính mình khỏi cơ hội nhận diện quy luật này. Có vẻ như sự biểu lộ của *bất cứ cái gì*, thậm chí là điều gì đó càng trừu tượng thì càng chân thực, đòi hỏi một phong nền không được bộc lộ của nó.

Điều này dường như là lập luận cơ sở đằng sau khẳng định rằng bất kỳ quy luật chung cuộc nào phải là sự trống rỗng, như điều Hegel đề cập tại *phần sau* của khẳng định "sự hợp nhất tất cả các quy luật trong *lực hấp dẫn vũ trụ* không thể hiện nội dung nào khác ngoài cái chỉ là *Ý niệm đơn giản về chính quy luật*" - quan điểm mà ông diễn giải thêm bằng quan niệm cho là một quy luật như vậy "khẳng định rằng *tất cả mọi vật luôn hiện hiện một sự khác biệt trong quan hệ với những sự vật khác (beständigen Unterschied zu Anderem)*"? (PS, §150; W, 3:121).

Điều Hegel dường như đang đi đến là việc mặc nhiên thừa nhận tồn tại của một quy luật, bất chấp nội dung của nó, nhằm mặc nhận tồn tại của tính quy chuẩn *nào đó*, hay là sự bất biến của những thông số có liên quan, bất kể *bản chất* của chuẩn mực này. Lại quay về với ví dụ của Hegel về sự rơi của các vật thể - giải thích điều này trong khuôn khổ các quy luật của Newton là để thừa nhận quan hệ rõ ràng nào đó diễn ra giữa các "mômen" của chuyển động - "thời gian đã trôi qua, và *không gian* đã vượt qua", là điều mà các mômen này có quan hệ, "với tư cách gốc rễ và làm nền" (PS, §152; W, 3:123). Nhưng việc trừu tượng từ các quan hệ *thực* có liên quan, có thể nói, là để thừa nhận một quy luật, tự nó nhằm khẳng định có một quan hệ bất biến *nào đó* diễn ra ở đây: nó cốt xác quyết rằng thế giới là một thể vận động quy luật, rằng "chân lý" về sự biến đổi là sự bất biến nền tảng nào đó. Khẳng định *này* là để xác quyết cái *ý niệm* về quy luật, và nó là một xác quyết trung tâm của mọi giải thích quy về một quy luật, bất kể nội dung thực của quy luật đó.

Nhưng quy luật *mang* nội dung chỉ vì có sự biến đổi hay sự khác biệt trong lĩnh vực của hiện tượng - mà ở đây là vận động trong không gian và thời gian, những cái có thể đo lường được. Điều này có nghĩa là thế giới mà quy luật này "giải thích" - thế giới của hiện tượng, phải chứa đựng sự biến đổi, vì quy luật phải có một nội dung - nội dung được khẳng định trong *khái niệm* quy luật, mà với chân lý của nó (quy luật tự nó) là cái *tri trệ, không thay đổi, và ổn định*. Vì thế, bất kỳ quy luật nào *hiện diện* trong hiện tượng, với tư cách là khía cạnh bất biến của sự biến đổi, sẽ không phải là "sự hiện diện toàn vẹn của hiện tượng", khi nó không bao hàm khía cạnh *biến đổi tự thân* ¹⁶².

Đó là phong nền giải thích lắt léo của Hegel về "thế giới nghịch đảo" mà những bàn luận về quy luật giao cắt với nó. Hegel đã sử dụng thuật từ này trong bài giới thiệu *Tạp chí phê bình triết học*, 1801, khi nói đến quan hệ giữa thế giới triết học với thế giới của ý thức chung thông thường ¹⁶³. Và như đã thấy ở trên, trong Lờ tựa của *Hiện tượng học*, ý thức và khoa học hiện diện trước lẫn nhau với tư cách là sự "đảo ngược của chân lý" (PS, §26; W, 3:30). Rõ ràng có sự liên tục nào đó trong cách sử dụng "thế giới nghịch đảo" để nói về quan hệ mật thiết giữa những điểm nhìn, đến nỗi mỗi cái nắm bắt cái kia như là tiếp nhận những sự vật lộn ngược, hay đảo lộn. Nhưng cách

¹⁶² Tương tự những khẳng định về "dòng chảy" của ý thức và được định hướng tương phản với những phân tích vốn thất bại trong việc nắm bắt yếu tố thời gian, quay về những giải thích tâm lý học đối với ý thức. William James đã đưa ra một khẳng định kinh điển trong *Principles of Psychology*, và cùng một điểm như vậy đã được Israel Rosenfield lập lại: "Ý thức là một dòng chảy thời gian, một sự liên tục theo thời gian... Cảm quan của ý thức chính là đến từ *dòng chảy* của những tri giác... không từ một động lực nào khác ngoài liên hệ bất biến với chúng khi bị chi phối bởi của nhận thức đặc thù chủ tính cá nhân đơn nhất, trong suốt một cuộc sống có ý thức; cảm quan động lực này của ý thức vượt quá những phân tích của nhà thần kinh học", *The Strange, Familiar, and Forgotten: An Anatomy of Consciousness*, (New York: Alfred A. Knopf, 1992), 6.

¹⁶³ "Trong quan hệ của nó với ý thức chung, thế giới triết học ở bên trong, và đối với chính nó, một thế giới nghịch đảo" (ICJ, 283).

giải thích này nay được sử dụng không trong hình thức ẩn giấu như trước đây ở bài giới thiệu vừa nói ¹⁶⁴.

Ta có thể thấy đã có sự chuyển hướng như thế nào về phía Plato trong *Hiện tượng học*, và đã thừa nhận phạm vi trì trệ và ổn định của các quy luật phía sau sự thay đổi liên tục của hiện tượng, một "thế giới siêu cảm giác" hiện diện trong các quan hệ cố định lâu bền bên trong hiện tượng. Nhưng nó không phải là sự hiện diện toàn vẹn của hiện tượng, vì nó không thể đánh giá đúng cái *hiện thực* luôn biến đổi và tạm bợ *bên trong* thế giới hiện tượng ¹⁶⁵. Vì lẽ đó, cuối cùng nhận thức sẽ đưa đến quan niệm khác về thế giới siêu cảm giác, hay thế giới "nội tại", cái sẽ là sự nghịch đảo của thế giới cảm giác. Thay vì ổn định thế giới siêu cảm giác này như địa hạt của những hợp nhất ổn định và tự định dạng, nó sẽ cho rằng thế giới đó được làm nên từ những nhân tố có thực chất không ổn định và tự chuyển hóa. Logic của sự chuyển hóa này không rõ ràng, nhưng nó bằng cách nào đó gần bó với sự yếu kém cố hữu của cái thế giới siêu cảm giác "đệ nhất", như một phương cách giải thích, và sự thiếu khả năng của nó trong việc nhận biết cái *hiện thực* luôn biến đổi mà trên đó nó định hình những quy luật của mình. Nhưng với tất cả những nỗ lực của nhận thức ở đây, *tự nó*

¹⁶⁴ Như Pinkard chỉ ra, diễn đạt này có cách dùng hữu hiệu trong văn hóa phổ thông Đức dưới thời Hegel. Đó là việc định danh một thế giới "lộn ngược" mà trong đó các sự kiện và các quan hệ bình thường bị đảo ngược (Pinkard, *Hegel's Phenomenology*, 42). Điều này rõ ràng thích hợp, như sự liên hệ được Gadamer lưu ý, với kịch trào phúng (H. G. Gadamer, "Hegel's 'Inverted World'" in *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, trans. P. Christopher Smith, (New Haven: Yale University Press, 1976), 48-49). Tuy thế, đối với tôi, điều này hàm ý rằng toàn bộ bàn thảo của Hegel ở đây là một loại "*bác bỏ tương phản*", như Pinkard dường như nói đến. Sự bác bỏ như vậy chứng minh rằng ta đã bắt đầu với những tiền đề không thích hợp và chính nó thiếu hẳn một kết quả tích cực, trong khi ở phần về thế giới nghịch đảo có một kết quả rất có giá trị ở việc nó đưa ra khái niệm về vô hạn.

¹⁶⁵ Như ta đã thấy khi ông trình bày ở tiểu luận *Chủ nghĩa hoài nghi*. Đối với Hegel, ý thức chung chỉ nhận thấy khía cạnh này của thay đổi.

đã bộc lộ sự biến đổi trong vận động “đi đi lại lại” bất biến của nó, giữa một mặt là sự khẳng định về tính thống nhất (hợp nhất các quy luật hay các lực tại trung tâm của các sự vật), và mặt khác là tính đa dạng (những thay đổi bên trong thế giới hiện tượng đòi hỏi đem lại trong nội dung các quy luật). Trong việc khẳng định những hợp nhất phi thời gian với tư cách hiện thực của các sự vật, nó lại đang ngầm phá hoại những khả năng của mình trong việc tính đến sự biến đổi và tính đa dạng của hiện thực; trong khi *viện đến* sự biến đổi và tính đa dạng cần thiết để đem vào nội dung các quy luật của nhận thức, nó đã mâu thuẫn với tiêu chuẩn, hay là *khái niệm* hiện thực của nó. Hình thức nhận thức của ý thức không thể đạt đến mục đích về cách giải thích hợp nhất cuối cùng đối với thế giới - những khẳng định đã có của chính nó, vì đó là sự bất khả về mặt nhận thức. Nhận thức, vì thế, đi đến chỗ hiệu hoạt động của chính nó như là hoạt động theo nhiều hướng - *thuần túy* là những thay đổi, biến đổi liên tục, thay vì sự vận động hướng về một mục đích cố định.

Và vì thế, trong khi nguyên thủy nhận thức tập trung vào cái đã ổn định của hiện tượng, nắm bắt điều này trong những quy luật đã được thừa nhận, bằng kinh nghiệm về sự vận động không ngừng của hiện tượng, thì lại có một khía cạnh *ngược* của hiện tượng đặt ra trước nó - sự biến đổi *liên tục*. “Nhưng vì *khái niệm*, với *tư cách* khái niệm về cái Nhận thức, giống như sự tồn tại nội tại của các sự vật, biến đổi này trở thành việc nhận thức quy luật của thế giới nội tại”. Điều này có nghĩa là thay cho việc lập mô hình thế giới nội tại có tính ổn định mà nó lĩnh hội trong hiện tượng, nhận thức giờ đây mô hình hóa về cái *thoảng qua* bên trong hiện tượng, điều mà ban đầu nó đã thất bại trong việc nhận định nhưng lại là điều mà sau đó thúc ép lên chính nó. Nhận thức giờ đây có một quy luật mới mà “nội dung của nó là sự đối lập với cái được gọi là quy luật trước đó, có nghĩa là sự khác biệt duy trì y như vậy một cách bất biến, vì quy luật mới này đúng ra là sự thể hiện rằng cái *như nhau* trở thành cái *không như nhau*, và cái *không như nhau* trở thành *như*

nhau" (PS, §156; W, 3:127) ¹⁶⁶. Và do vậy, cái thế giới siêu cảm giác ban đầu của nhận thức giờ phải đến với thế giới "đảo ngược" của nó. "Với điều này, thế giới nội tại được hoàn thành với tư cách hiện tượng. Vì thế giới siêu cảm giác ban đầu đã chỉ là sự nổi lên *trực tiếp* của cái thế giới được nhận biết và trở thành một yếu tố phổ quát; đã có sự tương ứng tất yếu của nó trong thế giới được nhận biết này, cái mà vẫn giữ cho chính nó nguyên lý về sự thay đổi và biến đổi. Phạm vi ban đầu của các quy luật đã thiếu vắng nguyên lý này, nhưng lại có được nó với tư cách một thế giới được nghịch đảo" (PS, §157; W, 3:128).

Ta đã xem một số ví dụ về cấu trúc "đảo ngược" này tồn tại trong hai "thế giới", hay hai "cách nhìn về thế giới", khiến ngỡ rằng lại sẽ phải chạm trán với một ví dụ khác của giản đồ "*tuyến kiến tạo*". Và thật sự sẽ phải như vậy. Hegel nhấn mạnh rằng chỉ khi đã nhìn *sơ khởi* thế giới đảo ngược như "là mặt đối lập (*Gegenteil*) của cái thế giới thứ nhất, theo nghĩa là nó có cái thế giới bên ngoài sau đó, và đây thế giới đó khởi nó với tư cách một *thế giới thực* được đảo ngược... Những phản đề như nội tại và ngoại tại, giữa hiện tượng và siêu cảm, với tư cách là hai loại hiện thực khác nhau, ta không còn nhận thấy ở đây" (PS, §159; W, 3:129). Điều này có nghĩa là cả hai cách

¹⁶⁶ Điều này có nghĩa là vì các mâu thuẫn trong cách nhìn khoa học, những người ủng hộ chủ nghĩa duy khoa học được dẫn dắt đến lập trường cấu viên quan niệm về hiện thực, tương đương việc viện đến điểm xuất phát nguyên thủy của ý thức - sự *xác thực cảm tính*. Vận động qua ba chương đầu tiên đã "đi đến chỗ hoàn toàn khép kín". Tuy vậy, ta không đơn giản quay về nơi vốn là điểm khởi đầu của cuốn sách. Trên hết, tại khởi điểm, chúng ta, những người quan sát logic hiện tượng, đơn giản tiếp nhận cái *có sẵn không được giải thích*. Nay chúng ta nhìn điều này như một loại ý thức vốn có thể được tạo ra *dưới những điều kiện nhất định*, chẳng hạn, như một loại *phản ứng* trước sai lầm của những khẳng định khoa học đối với sự thật về thế giới. Tính chính xác cảm tính đã được tái bối cảnh hóa từ tồn tại duy nhất một suy đoán kiểu Beckett về bản chất của chân lý, đến một ý thức bị khóa trái bởi tranh luận với người khác, mà từ những khẳng định của anh ta chúng ta có thể hiểu như sự đáp lại trước một cách nhìn đối lập. Vì thế, tính phiến diện trong cách nhìn của nhân vật này không còn được diễn dịch như kết quả từ tính giản đơn của một xuất phát điểm; nó là cái phiến diện kết quả của sự đối lập lập luận trong quan hệ thông đạt.

nhìn thế giới này là có thể linh hoạt khi tách rời và độc lập với cái kia. Cái này là thế đảo ngược của cái kia. Chẳng hạn cách nhìn đầu tiên về thế giới không thể được tiếp tục suy nghĩ một cách độc lập với cách nhìn thứ hai, vì cái sau là cái chứa đựng “nguyên lý về sự thay đổi và biến đổi”, là điều mà cái trước đã thiếu vắng và phải cần đến. Ta phải nghĩ về những thế giới đối lập này trong sự hợp nhất như vậy, và chính nhận thức phải đi đến nắm bắt điều này, vì kết cấu đó đem lại cơ sở cho sự giải thích đầy đủ hơn về bản chất của mỗi thế giới, hơn là khi cả hai làm điều này một cách tách rời. Chẳng hạn, như cách nhìn “Plato” về bản chất phi thời gian nay đã tìm thấy (trong mặt đối lập đảo ngược của nó) các nguồn cho việc xét đến bản chất của sự thay đổi, cái mà trước đó đã thiếu vắng. Không còn có cái thế giới biến đổi không ngừng của Heraclitus “chỉ” như hiện tượng ẩn chứa một hiện thực không biến đổi, nó giờ là một khía cạnh của cái hiện thực được bộc lộ từ cách nhìn khác - một cái tương tự, nhưng lại là cái đảo ngược, của chính cách nhìn Plato về những quy luật không phụ thuộc vào thời gian.

Nhận thức này về mối quan hệ giữa hai thế giới là sẵn có đối với chúng ta (những người quan sát theo logic hiện tượng), nhưng không nhất thiết là bằng cách nào đó để xướng của chính những cách nhìn nhận thế giới này sẽ xem xét một cách trực tiếp điều kiện của chúng. Chúng có thể vẫn chấp nhận những khác biệt giữa “hiện tượng” và “hiện thực”, giữa cái “nội tại” và “ngoại tại”, v.v., cho rằng những đối lập giữa chúng nhận được quan hệ thực đảo ngược. Nhưng rồi theo đuổi chúng sẽ là những mâu thuẫn xuất phát từ việc chấp nhận những khác biệt cứng nhắc này. Dù vậy, “từ sự thể hiện (*Vorstellung*) đảo ngược... ta phải loại trừ ý tưởng cảm tính về sự cố định của một yếu tố khác đang duy trì” (những yếu tố hiện tượng và hiện thực), vì ta có thể đánh giá đúng năng lực giải thích lớn lao hơn từ quan điểm cho rằng chúng đều là những cách nhìn khác nhau trên cùng một hiện thực (PS, §160; W, 3:130, chính lý), và nếu nhận thức muốn vượt qua những mâu thuẫn của nó, nó cũng sẽ phải giải phóng chính mình khỏi những phản đề bị làm cho cố định này.

Như vậy, ta đã tiếp cận sự khái quát hóa theo phong cách Schelling ở giai đoạn đầu của Hegel về cái “tuyệt đối”. Cấu trúc về sự “khác biệt nội tại” giữa hai cách nhìn thế giới trái ngược, mà mỗi cái “chứa đựng trong nó cái kia”, các cực ngược nhau có quan hệ hỗ tương của “tuyến kiến tạo”, mà ở đây Hegel gọi là “tính vô hạn”, hay là cái “*biến động tuyệt đối của sự tự vận động thuần túy*” (PS, §163; W, 3:133). Trong chương 4, ông sẽ gọi tên nó là “*tính thần*”^{*}, và như trong những trang viết thời kỳ Jena trước đó, ông sẽ khẳng định rằng tâm điểm của nó là sự “*nhìn nhận lẫn nhau*” của mỗi cực đối với chính nó trong cực kia.

Đã có trước những gợi ý về điều này, nhưng cái đã được phát triển chỉ ở mức tối thiểu của quan điểm về bản chất được bối cảnh hóa tất yếu của cái tôi làm công việc *giải thích*. Giai đoạn này, nó vẫn chỉ là bề ngoài đối với chúng ta - cái chúng ta logic hiện tượng. Ở đây Hegel mô tả kết cấu này từ mỗi cực của nó, vì thế: “Tôi phân biệt mình từ chính bản thân tôi, và trong khi thực hiện điều đó, tôi trực tiếp nhận ra rằng cái được phân biệt từ chính tôi thì không khác biệt với tôi. Tôi, tại cùng một tự tồn tại, đây tôi khỏi chính tôi; nhưng cái được ấn định khác biệt với tôi, hay không giống như (*ungleich*) tôi, thì trực tiếp trong tồn tại hết sức khác biệt, không phải là sự khác biệt đối với tôi” (PS, §164; W, 3:134-35)¹⁶⁷. Điều này nghe dường như là cái ý thức có liên quan vẫn chưa nhận thức là nó tất yếu được bao hàm trong một quan hệ xã hội, mà tin rằng nó sản sinh ra những quan hệ của nó

 * Nhấn mạnh của người dịch.

¹⁶⁷ Những điều này vẫn nghe như “vận động” của cái “Tôi” đơn lẻ theo kiểu Descartes (dù nó khó mà nhìn thẳng vào cái mà chúng ta, với tư cách những người quan sát logic hiện tượng, có thể *đang quan sát* ở đây). Nhưng ta nên nhớ rằng sự thất bại của thực thể trước “khách thể” của nhận thức cũng trực tiếp cái chủ thể của nhận thức. Chắc là không có một “sự vật” đang suy nghĩ kiểu Descartes - một hình thức tự nhận thức đã gắn chặt với cái nay đã bỏ đi sự phân biệt cố định giữa “bên trong” và “bên ngoài”. Đúng ra, cái tôi hoàn toàn có tính Fichte - một *hoạt động* hay một *tiến trình* thay vì là một sự vật hay một thực thể. Và lại, nó mang tính Fichte trong một nghĩa xác định hơn thế của một tiến trình “tự phân chia” (dù bản chất của sự phân chia này sẽ rất khác biệt với Hegel).

bằng đặc tính của hoạt động cá thể chính nó. Sự “mù mờ” này hướng đến vấn đề điều kiện mà một tác nhân người ở bên trong đó, và đến những khía cạnh về hoạt động của chính nó, sự mù mờ mà ta có thể xem như tương đương với điều một người quan sát của Copernicus hướng đến những điều kiện kinh nghiệm của chính mình, tiếp diễn ngay cả khi ý thức đã nhận ra nó như một cực của thế giới đảo ngược, vào cuối chương 3. Dù việc nhìn nhận đầy kịch tính đối với sự thừa nhận đã diễn ra ở cuối chương 3, và ý thức đã được tái sinh với tư cách tự ý thức, nó vẫn chưa nắm bắt được một cách đúng đắn vị trí của chính mình trong các sự vật, trong tính cụ thể được bối cảnh hóa một cách tất yếu của nó bên trong sự nhận diện đảo ngược với cái còn lại. Điểm chủ yếu của Hegel là như sau:

“Sự thật là ý thức về một ‘cái khác’, về một khách thể nói chung, là tự nó tất yếu *tự ý thức*, một sự ‘suy ngẫm vào chính nó’, ý thức về cái tự nó trong tính khác biệt của chính nó. Sự *phát triển tất yếu* từ những hình thái trước đó của ý thức, cái mà đối với nó sự thật của chúng đã là một sự vật, một ‘cái khác’ hơn là chính bản thân chúng, thể hiện chính điều này, rằng không chỉ là ý thức về một sự vật khả dĩ đối với thể tự ý thức, mà còn là thể tự ý thức riêng bản thân nó là chân lý của những hình thái đó. Nhưng chân lý này chỉ tồn tại đối với chúng ta, mà không đối với ý thức. Dù vậy, thể tự ý thức đã lần đầu tiên trở thành cái (giản đơn) *cho chính nó*, mà không như một thể hợp nhất với ý thức nói chung” (PS, §164; W, 3:135).

Nhân vật của chúng ta với tư cách là thể tự ý thức vẫn còn chưa nhìn thấy chính mình với tư cách đã là ý thức. Khi đó nó đã tin mình là người tiếp nhận thụ động cái thật ra được đem lại. Giờ đây nó nhìn chính nó như một người khước từ, như một người phá hủy vật cho ta, và với tư cách là *một bên đơn phương* chịu trách nhiệm đối với việc ấn định các khách thể, nó không nhìn nó như là cái tồn tại bên trong “không gian” rộng lớn hơn của “ý thức nói chung”, một không gian thuộc về nó, một cách tất yếu, những ý thức khác. Nó sẽ bước bước đầu tiên trên con đường tiếp thu điều này

trong “màn diễn” thứ tư của vở kịch. Và điều này sẽ không chỉ bao hàm bước ngoặt lớn trong quan niệm của nhân vật về sự tồn tại của chính anh ta, mà ở cả người dự khán. Brecht không phải là người đầu tiên nhận ra cái kiểu tự quên đi bản thân mình một cách khác thường như vậy, như đã được cảnh báo đến khán giả của một vở kịch.

HỌC THUYẾT HEGEL VỀ SỰ NHÌN NHẬN ĐỐI VỚI TINH THẦN

Cùng với tiến triển của ý thức đến cuối cùng, hình thức chủ đích chính là cái mà cùng với nó thể “tự ý thức” của chương 4 bắt đầu. Nó là hình thái của ý thức hay tự ý thức, trong đó tri thức trực tiếp của cái tôi về chính nó được tiếp nhận như *nền tảng*, và như việc đem lại một tiêu chuẩn đánh giá tính hiện thực của tất cả các nội dung hiện tượng *khác*. Điều này có nghĩa nó thực chất là hình thức của tự ý thức mà chính nó đặt cơ sở trên tính xác thực của mệnh đề “tôi = tôi”, khởi điểm suy luận của Fichte về các phạm trù trong *Wissenschaftslehre* (Khoa học về tri thức), năm 1794. Như tự ý thức của Fichte, điều mà Hegel gọi là “xác thực tự thân”, về cơ bản là *thực tiễn* - nó là một hình thức của đấu tranh, hay, như Hegel, là “*ham muốn nói chung*” (*Begierde überhaupt*) (PS, §167; W, 3: 139) ¹⁶⁸.

Với trình bày về thế giới đảo ngược, chúng ta, những người quan sát theo logic hiện tượng đã nắm bắt điều gì đó về tình trạng liên chủ thể phức hợp cần thiết cho việc thiết lập chủ đích tính theo kiểu Fichte. Điều này

¹⁶⁸ Có thể bị phản đối rằng Hegel không liên quan đến các quan niệm triết học về chủ thể tính cho đến sau đó trong *Hiện tượng học*, như khi ông công khai xem xét bản chất của chủ nghĩa duy tâm ở cuối chương 5, “Lý tính”. Tuy thế, hình thái “tự ý thức” mà ông đang xem xét ở bắt đầu chương 4, hình thái bắt đầu từ tư tưởng về cái tự đồng nhất trực tiếp tôi = tôi, là thực chất hình thể mà cách giải thích Fichte giả định, trong cách nhìn Hegel. Theo nghĩa này, nó là sự xem xét gián tiếp đối với triết học Fichte.

được trình bày tỉ mỉ trong chương 4 của *Hiện tượng học*, với tư cách là học thuyết về tinh thần (*Geist*), một cấu trúc liên chủ thể khép kín mà trong đó mỗi một trong hai cái tôi có thể nhìn nhận chính nó trong sự nhìn nhận của cái kia đối với nó. Nhưng ta cũng bắt đầu thấy khó khăn khi sẽ phải đối mặt với cái tôi tự ý thức trực tiếp để đạt được cái nhìn này.

Khả năng nhìn nhận cái bản thân tôi trong cái khác tôi rõ ràng bao gồm khía cạnh thông diễn: một người phải có khả năng nhìn nhận người khác với tư cách khách thể, nhưng là tồn tại có chủ đích, một tồn tại *trong* thế giới của một người, nhưng là trong cái có tư cách một tồn tại giống như chính mình, với những niềm tin và ham muốn có thể nhìn nhận *về* thế giới đó. Điều này có nghĩa một người phải nhìn nhận người khác không chỉ như một tồn tại bên trong cái thế giới được bộc lộ ra theo kiểu nhận thức đặc thù chủ tính, mà còn nhìn vào cực khác của thế giới đang bộc lộ nơi một nhận thức chủ tính khác. Nhưng, nếu Hegel hiểu đúng về Fichte, thì một điểm yếu lớn của gián đồ Fichte, được liên kết với sự gián lược lý tính đối với ý thức (*Verstand*) khoa học, là nó thiếu khả năng trong việc phát triển các hình thức phạm trù tương xứng với các thể “khách thể-chủ thể khách quan” như vậy. Trong thực tế, sự thiếu năng này nằm ngay tại gốc của sự thiếu năng chung hơn nơi cái tôi của Fichte trong việc nhìn nhận thực tại cuối cùng của những gì khác hơn là chính nó.

Trong *Hiện tượng học*, thành quả vượt qua những giới hạn của bản ngã tự ý thức trực tiếp của Fichte, sẽ là sự nhìn nhận của chủ thể khác giống như chính nó. Tuy vậy, ở đây lại sẽ trực tiếp nổi lên một phản bác. Không phải là chính Fichte, trong học thuyết về quyền, đầu tiên đã đưa ra quan điểm về sự nhìn nhận liên chủ thể với tư cách là giải pháp cho vấn đề về “người khác”, đó sao?

Bản chất cách giải thích của Fichte về sự nhìn nhận liên chủ thể, quan hệ của nó với cương lĩnh triết học chung của ông về *Wissenschaftslehre*, và quan hệ của nó với học thuyết nhìn nhận đối với tinh thần của chính Hegel, là tất cả những vấn đề gần đây đã thu hút đáng kể sự chú ý, và cũng rất phức tạp

để có thể nhận được bất kỳ sự đánh giá đầy đủ nào ở đây¹⁶⁹. Khi chạm đến tiếp cận của Fichte, ta sẽ được dẫn dắt bởi vấn đề về sự tương xứng với học thuyết của Hegel về sự nhìn nhận liên chủ thể, từ nhiệm vụ mà ông nêu lên trong tiểu luận *Sự khác biệt* - nhiệm vụ về một thể khách thể-chủ thể khách quan đã thiếu vắng ở Fichte. Điểm tiện lợi ở đây là, ngay cả nếu nhiệm vụ đó có bị cho là vô căn cứ, việc xem xét nó, tuy thế, vẫn đem đến cho ta quan niệm nào đó về điều mà Hegel đã hiểu là những đòi hỏi đối với một học thuyết thành công về sự nhận thức liên chủ thể.

Khái niệm sự nhìn nhận của Fichte

Ta có thể truy nguyên vai trò của sự nhìn nhận trong triết học Fichte về vấn đề theo sau đều được liên kết với sự từ bỏ của ông đối với “vật tự nó”, và với tính thụ động trong cái tôi của hệ thống Kant ở sự tiếp nhận đối với nội dung trực giác về kinh nghiệm - vấn đề về sự giới hạn như thế nào đối với quyền năng dường như vô hạn trong việc định hình thể thế giới của cái tôi. Trong *Wissenschaftslehre*, Fichte trực diện vấn đề này bằng

¹⁶⁹ Vấn đề là suy luận của Fichte về tính liên chủ thể trong *Grundlage des Naturrechts* được đề cập quan hệ với tính liên chủ thể của *Wissenschaftslehre* như thế nào. Nếu *Wissenschaftslehre* được tiếp nhận như nền tảng, thì tính liên chủ thể nổi lên trong học thuyết của ông về quyền, vì một lý do nào đó, phụ thuộc vào cái bản ngã tuyệt đối. Đó là cách diễn dịch của Ludwig Siep, trong *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, (Freiburg: Alber Verlag, 1979). Mặt khác, đối với “Trường phái Pháp” (Philonenko, Ferry, Renaut), liên chủ thể tính đã hoàn toàn rõ ràng trong *Wissenschaftslehre*. Chẳng hạn, xem: Alexis Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte* (Paris: Vrin, 1966), và *L'oeuvre de Fichte* (Paris: Vrin, 1984); Luc Ferry, *Political Philosophy 1: Rights — the New Quarrel between the Ancients and the Moderns*, trans Franklin Philip, (Chicago and London: University of Chicago Press, 1990); và Alain Renaut, *Le système du droit: Philosophie et droit dans la pensée de Fichte* (Paris: Presses universitaires de France, 1986). Các ý kiến có giá trị về những vấn đề này có thể tìm thấy ở: Robert Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other* (Albany: State University of New York Press, 1992), và Edith Düsing, *Intersubjectivität und Selbstbewusstsein* (Köln: Dinter Verlag, 1986).

khẳng định rằng bản ngã tuyệt đối, trong hành động của nó, thực hiện sự kiểm soát (*Anstoss*) đối với hành động này từ bên ngoài ¹⁷⁰. Quan điểm này tương đương, nhưng lại có khác biệt quan trọng, với quan điểm của Kant cho rằng nhận thức bao hàm khía cạnh thụ động tất yếu. Với Kant, *nội dung* trực giác được tiếp nhận sẽ giới hạn hành động “tự phát” của nhận thức, cái đóng góp vào *hình thức* kinh nghiệm. Nhưng quan niệm như vậy đã phải đối mặt với vấn đề về “tác động kép” ¹⁷¹. Ngược lại, với Fichte, cả *hình thức và nội dung* của kinh nghiệm cuối cùng là xuất phát từ chủ thể: chỉ bằng việc được phản ánh trở lại chủ thể về cuộc đụng độ “kiểm soát”, thì những kết quả được kinh nghiệm này mới là cái xuất phát từ khách thể bên ngoài nào đó. Tuy vậy, quan điểm về sự kiểm soát đã giữ cho quan niệm của Kant về sự phụ thuộc của chủ thể vào cái không tôi độc lập ở vào thế đối lập rõ ràng với nguyên tắc đầu tiên của Fichte về sự độc lập tuyệt đối của chủ thể. Chiến lược của Fichte là chấp nhận mâu thuẫn như cái không thể giải quyết ở trình độ lý thuyết, và tìm kiếm giải pháp cho nó trong lý luận thực tiễn. Về lý thuyết, cái bản ngã sẽ không bao giờ giải phóng chính nó khỏi kinh nghiệm của tính quy định điều kiện đối với thế giới khách thể độc lập. Nhưng về mặt thực tiễn, nó có thể phân đấu trong hành động đạo lý nhằm làm cho thế giới khách quan phù hợp với ý chí đạo lý của nó, có nghĩa là làm cho cái “là” trở thành cái “phải là”. Sự độc lập tuyệt đối của cái tôi không tồn tại ở mức độ hiện thực với tư cách là một nhu cầu.

Bước đi này làm cho lý luận thuần lý thuyết phụ thuộc vào lý luận thực tiễn. Trong khi quan niệm hoạt động của cái tôi bị giới hạn, hay bị xác định

¹⁷⁰ J. G. Fichte, *Science of Knowledge*, ed. Peter Heath and John Lachs (Cambridge: Cambridge University Press), 189-95. Những chú thích sau về tác phẩm này sẽ ghi là “SK”.

¹⁷¹ Xem: F. H. Jacobi, *David Hume Über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, Beilage, *Über den transzendentalen Idealismus*, in *Werke*, ed. Friedrich Roth and Friedrich Kloppen (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), 2: 291-310, để có cái nhìn sơ bộ về vấn đề mà sau đó được gọi là “tác động kép”. Cũng xem chú thích 2, chương 3.

từ bên ngoài, đe dọa rơi trở về chủ nghĩa khách quan-giáo điều, thì cái tôi có khả năng xem như được xác định, hay yêu cầu cần có để giới hạn hay xác định một cách năng động chính nó. Vì thế việc kiểm soát "sẽ không đặt giới hạn đối với hoạt động của bản ngã, mà sẽ trao cho nó chính nhiệm vụ đặt giới hạn đối với nó" (SK, 189).

Liên hệ với quan điểm về *nhu cầu* được đặt trên bản ngã để giới hạn chính nó, quan niệm của Fichte về tính liên chủ thể và sự nhìn nhận đóng vai trò to lớn. Trong tác phẩm *Grundlage des Naturrechts* (được dịch là Khoa học Pháp quyền, The Science of Rights), năm 1796, Fichte giao cho mình nhiệm vụ tiếp nhận quan niệm về *quyền* như chính nó là một "điều kiện tất yếu của tự ý thức"¹⁷². Tiếp nhận này ngang tầm với việc chứng minh rằng liên chủ thể tính tạo nên tình trạng siêu nghiệm của tự ý thức, rằng "tồn tại lý tính không thể tự giác ấn định nó như vậy mà không ấn định chính nó như một *cá nhân*, hay như một trong nhiều thể lý tính, là cái nhiều khi khẳng định thế giới bên ngoài nó bằng việc khẳng định chính nó" (SR, 17).

Ở phần một của tác phẩm này, *Lý luận về quan niệm pháp quyền*, Fichte hướng đến vấn đề liên chủ thể tính từ việc tái khẳng định mâu thuẫn giữa sự độc lập tuyệt đối của cái *Ich* với nguyên tắc *Anstoss*. Chủ thể lý tính không thể lĩnh hội và tổng hợp khách thể mà không gán cho chính mình quyền năng xác định đối với khách thể, nhưng nó không thể làm điều đó nếu không nhận thức về một khách thể độc lập mà hành động xác định như vậy hướng đến. Nếu nó khẳng định rằng nó cũng đã xác định khách thể *này* thì một khách thể cơ sở khác phải được tiền giả định, và cứ thế, vô cùng. Cách duy nhất để ra khỏi sự thoái bộ này là nhận thức khách thể như cái không có nền tảng độc lập nào, có nghĩa là "quan hệ nhân - quả của chủ thể, tự nó là khách thể được lĩnh hội và tổng hợp" (SR, 51). Mâu thuẫn

¹⁷² Tác phẩm này của Fichte đã được A. E. Kroeger dịch là *The Science of Rights*, (Philadelphia: Lippincott, 1869). Những chú thích về tác phẩm này sẽ được ghi là "SR".

có liên quan trong ý kiến này và cách thức vượt qua nó thực chất là lặp lại đề án của *Wissenschaftslehre*: “Hành động của chủ thể, vì thế, bằng sự tổng hợp này, đòi hỏi cả tự do có kiểm soát và cả tự do tuyệt đối. Bằng cách nào mâu thuẫn này là khả dĩ? Nó khả dĩ... khi ta xem chủ thể như tồn tại đã xác định để xác định chính nó; hay khi ta xét đến một điều kiện cần thiết được định vị đối với chủ thể, để giải quyết sự thể hiện nhân - quả của nó” (SR, 52). “Khách thể” từ đòi hỏi đó phải được đem lại trong cảm giác, nhưng “có thể được tổng hợp chỉ như một đòi hỏi được định vị đối với cái tôi hoạt động” (SR, 52).

Đây là một ý kiến “màu mỡ” đáng kinh ngạc của Fichte, trong đó ta có thể nhận ra nhiều điều mà triết học đương đại quan tâm trong vấn đề liên chủ thể tính và “thể khác biệt”. “Khách thể” đòi hỏi ngưng lại sự thoái lui này, tất nhiên, là những chủ thể khác: không thể được lĩnh hội như bất kỳ loại *sự vật* cụ thể nào, mà như một *hành động* - hành động định vị cho cái tôi. Hành động định vị này, cái nhìn nhận cái tôi (ban đầu) như một tồn tại lý tính và tự do, đòi hỏi được đáp lại đúng như vậy, có nghĩa người có hành động định vị đến lượt cũng được nhìn nhận là chủ thể lý tính và tự do. Điều này giải thích vì sao chủ thể có thể nhìn nhận *chính nó* trong *hiện tượng* được đem lại về mặt cảm giác: nó nhìn nhận nó như là người được định vị từ hành động được hướng đến nó. Hơn nữa, nó nhìn nhận nó như tồn tại lý tính và tự do vì điều này chắc chắn là tiền giả định “thực dụng” về một nhu cầu như vậy. Ta có thể nói rằng đối với một hành động phát ngôn - tính đến như là “nhu cầu”, người được hướng đến phải có khả năng phân loại hành vi được yêu cầu, ở đây là hành vi giới hạn tự do hành động của chính nó để không vi phạm đến tự do của người có nhu cầu.

Có thể nhắc lại quan niệm của Fichte về chủ thể như một hành động mà không có bất kỳ tác nhân người tiền hiện hữu nào. Chính như là điều kiện cho tồn tại của chủ thể với tư cách tồn tại lý tính được phát ngôn hướng đến bởi một chủ thể khác, với những nhu cầu của nó, vì thế chủ thể này cũng chỉ là một chủ thể nếu được phát ngôn định vị ngược trở lại. Do đó, sự định

vị nhìn nhận phai là quan hệ hỗ tương: “Không một tồn tại tự do nào có thể nhìn nhận người khác, theo đúng nghĩa, trừ khi cả hai cùng nhìn nhận lẫn nhau; và không một tồn tại nào có thể đối ứng với chủ thể khác như một tồn tại tự do, trừ khi cả hai cùng đối xử với nhau như vậy” (SR, 67). Nhưng khi giải quyết của Fichte chỉ tập trung vào những hướng phát sinh, ta có thể nêu lại câu hỏi phê phán cơ bản của Hegel: Fichte, bằng phương cách này, thật sự có thể nhận thức thể “khách thể-chủ thể khách quan” cần thiết, để vượt qua cái phiến diện “chủ quan” trong nỗ lực của ông nhằm hoàn thành chủ nghĩa duy tâm của Kant hay không?

Dù sẽ vượt ra phạm vi của tác phẩm khi tiếp tục bàn về câu hỏi này, ta vẫn có thể nhận được vài ý về việc như thế nào câu hỏi này có thể được tiếp cận, bằng cách tập trung vào quan niệm *Anerkennung*, mà vốn khía cạnh này noi tác phẩm của Fichte tùy thuộc vào. Như trong những động từ “nhìn nhận” (recognize) và “thừa nhận” (acknowledge), *anerkennen* có một khía cạnh *biểu hiện*: thừa nhận chủ thể khác theo một cách cụ thể, là thừa nhận *tính xác thực* của một khẳng định ngầm ẩn nào đó, và theo đó chấp nhận những hành động của một chủ thể theo những phương cách thích hợp. Vì thế, nếu tôi thừa nhận năng lực chuyên môn hay khả năng tri thức lớn hơn của một người ở vấn đề nhất định, trong tương lai tôi sẽ, đối với tất cả những sự vật tương đương, theo những phán đoán của người đó trong những phạm vi vấn đề như vậy¹⁷³. Nhưng từ *anerkennen* cũng có liên hệ gần gũi với các từ có cùng gốc với nó, *kennen* và *erkennen*, vốn chủ yếu mang ý nghĩa *nhận thức* (*kennen* - có sự hiểu biết trực tiếp về, hay thân thuộc, quen thuộc với; *erkennen* - biết hay nhận biết điều gì) (Vì từ “recognize” trong Anh ngữ trải rộng theo cả những khía cạnh này, đề

¹⁷³ Khía cạnh *tính xác thực* được nói đến ở đây được nhận ra bởi sự gần gũi ngữ nghĩa của *anerkennen* đối với “*gelten lassen*” (chấp nhận), trong đó từ “*gelten*” (to be valid, tính xác thực, có giá trị) xuất phát về mặt từ nguyên từ danh từ *gold* (cái quý giá).

tránh lẫn lộn, từ đây trở đi tôi sẽ sử dụng từ “thừa nhận” và “sự thừa nhận” (*acknowledgment*) để truyền đạt khía cạnh biểu hiện của *anerkennen*, và “nhìn nhận”, “sự nhìn nhận” (*recognition*) để truyền đạt khía cạnh nhận thức của từ này. Nơi không có khía cạnh nào chiếm ưu thế, tôi sẽ sử dụng “nhìn nhận” và “sự nhìn nhận” *).

Một ít suy nghĩ cho thấy rằng những vấn đề về biểu hiện và nhận thức này thật sự đan xen vào nhau theo những cách thức khá phức tạp. Người ta không thể thừa nhận người khác *một cách phổ biến*, mà thừa nhận *với tư cách là* (một chuyên gia, một bộ trưởng, một người thật thà...). Có nghĩa là sự thừa nhận, mặt biểu hiện, tự nó bị giới hạn bằng những vấn đề thông diễn về sự nhìn nhận người khác *với tư cách là* một loại chủ thể xác định ¹⁷⁴. Và ngược lại, nhận thức tự nó bao hàm hình thức “khẳng định xác thực” của *sự thật*, giới hạn trong những cách thức phức tạp, với sự thừa nhận ở tư cách một hành động.

Vì thế, ta có thể xem các khái niệm *anerkennen* và *Anerkennung* ** như đứng ở trung tâm một phạm vi ngữ nghĩa phức tạp, “về mặt biểu hiện” ở hướng này, và “về mặt lý luận”, hay “về mặt thông diễn học”, theo hướng kia. Tôi đã trình bày rằng ta có thể hiểu khẳng định của Hegel, trong tiểu luận *Sự khác biệt*, rằng Fichte không thể tìm ra một nơi trong thế giới khách quan cho một thể “khách thể-chủ thể khách quan”, như là điều tương đương với khẳng định rằng Fichte không có nguồn cho bất kỳ quan niệm *thông diễn* nào về các khách thể khác. Như người ta có thể hiểu từ sự ưu tiên nói chung mà ông đem lại cho thực tiễn trước lý luận, Fichte sử dụng thuật ngữ này dường như chủ yếu ở khía cạnh *biểu hiện*, nhưng như ta đã

* Nhấn mạnh của người dịch.

¹⁷⁴ Một lần nữa, từ Đức *gelten* làm rõ những vấn đề này - *gelten als* có nghĩa “coi như” hay “được xem như”, là một ý niệm trung tâm của tư tưởng thông diễn

** Theo phân tích ngữ nghĩa ở trên, *anerkennen* có thể xem là thiên về nghĩa “nhìn nhận”, và *Anerkennung* thiên về “thừa nhận”.

thấy, bất kỳ “sự thừa nhận” biểu hiện nào cũng đều phải có một kiểu liên hệ nhận thức luận nhất định.

Đối với Fichte, phạm vi chiếm ưu trội trong việc sử dụng nó là ở sự nhìn nhận các “quyền” con người, và nó ngấm ăn trong thừa nhận một người với tư cách là thực thể mang quyền, điều mà một người *đang nhìn nhận họ với tư cách* một loại tồn tại có năng lực có được các quyền - một tồn tại với “ý chí tự do”. Vì thế, có thể đặt lại câu hỏi của Hegel về nhiệm vụ: Fichte có thể hay không trong việc lui quan niệm về quyền vào những cách thức cụ thể, bao hàm sự thừa nhận hoặc nhìn nhận người khác như những chủ thể có ý chí? Trả lời của Hegel được đưa ra trong giải thích của ông về quyền, trong *Những thành tố của triết học pháp quyền* sau này, lại là phủ định. Như ta sẽ thấy (trong chương 8), đối với Hegel, bất kỳ sự nhìn nhận tương xứng nào về quyền của người khác phải bao gồm quan niệm về điều gì là cái mà người khác thật sự tò ý chí. Đơn thuần thừa nhận người khác như tồn tại mang quyền theo nghĩa đen, là giới hạn chính mình vào một quan niệm nghi thức và thuần túy “trực tiếp” đối với ý chí. Nói tóm tắt, đối với Hegel, sự xác định trực tiếp này về quyền sẽ có thể được lấp đầy bằng nội dung chỉ với sự điều hòa đến từ hành động của *Anerkennung* như ông hiểu nó. Nhưng đây là điều đi hơi xa, vào lúc này ta cần nhìn vào nội dung trong *Hiện tượng học*, nơi mà sự phân biệt của Hegel đối với cách sử dụng *anerkennen* nổi lên.

Sự xuất hiện của vấn đề nhìn nhận trong tiến trình cuộc sống

Trong những đoạn nhiều bối rối mở ra chương 4, “Chân lý của tính xác thực tự thân”, Hegel nỗ lực chỉ ra như thế nào một chủ thể sống (khát vọng và phấn đấu) là hình thức trực tiếp của “hình thể mới của *nhận thức*, nhận thức về chính nó” (PS, §167; W, 3:138), điều đã nổi lên từ chương 3 - rằng

hình thái tự ý thức của Fichte nhận biết trực tiếp bản sắc tự thân của nó¹⁷⁵. Chúng ta, những người quan sát, được đề cập đến có lẽ để xem bằng cách nào quan hệ “đảo ngược” đó - giữa một bản chất cố định xuyên thời gian và một bản chất tự chuyên hóa không ngừng (trước đây được nắm bắt như những bản chất của *khách thể*, nhưng nay đem lại mô thức cho những bản chất đối lập của chính ý thức), được giải thích bằng một chủ thể khát vọng bị nhấn chìm trong tiến trình cuộc sống. Quan điểm của Hegel dường như là thế này. Với tư cách chủ thể tự giác, một tồn tại sống phân tích các đối tượng ham muốn của nó *chỉ* như công cụ cho sự nổi dài (và mờ rộng) của nó. Có nghĩa là đối với chính nó, nó là thực tại vĩnh viễn duy nhất, là điều mà nó đấu tranh để duy trì, tất cả những khách thể của nó ở về một bên tương phản với nó, là những “hình thể” tạm thời, ngắn ngủi, không có tính thực tại trường tồn. Như ta đã được nhắc từ trước, động vật “không phải là đứng một cách vô nguyên cớ trước các sự vật cảm giác như thể là những

¹⁷⁵ Thật sự về mặt hình thức, cấu trúc hướng đích của mong muốn dường như đem lại một hình mẫu tuyệt vời cho sự kết hợp theo kiểu Kant giữa “chủ nghĩa duy thực kinh nghiệm” và “chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm”. Ở một mức độ, ta nghĩ về một ý thức đang mong muốn theo kiểu duy thực chủ nghĩa. Khi chủ thể lĩnh hội một khách thể như được mong muốn, không hề có vấn đề là khách thể này là cái gì đó “khác” về mặt khách quan - một sự vật đang tồn tại độc lập. Nhưng khi xem xét thực tế là cái ý thức đang mong muốn, trong mong muốn này, tập trung vào và được thỏa mãn bằng việc nó nhắm loại trừ những khía cạnh khác của thế giới, và khi nghiên cứu các điều kiện của thực tế này, ta nhận ra rằng đối tượng được ham muốn đã được phân loại ra bằng những tiêu chuẩn của chính chủ thể đang ham muốn. Được nhìn từ mức siêu việt hay “siêu” mức độ này, khách thể độc lập là cái gì đó dường như đơn giản để lấp đầy một không gian logic được tạo thành từ cái tôi.

Chúng ta cũng xem một hình thức ý thức được bồi cảnh hóa trong cấu trúc tự ý thức như thế nào. Khi một mong muốn nhắm đến cái gì đó khác với cái tôi, suy nghĩ bộc lộ rằng đối tượng này không phải là điểm dừng cuối cùng của mục đích - không phải là *đối tượng* cuối cùng của mong muốn. Vượt qua thực phẩm mà người đói nhắm đến, là cuộc sống của một tác nhân đang ham muốn đang được tiếp diễn. Chúng ta giải thích *đời sống*, tự nó là đối tượng hay ý nghĩa chân chính - cái “chân lý” - của người đói, và là cái “suy luận thực tiễn” xuất phát từ một ý thức đang mong muốn giúp tái sản xuất chính cuộc sống này.

tồn tại thực chất đã sở hữu này, nhưng, thất vọng về sự tồn tại của chúng, và hoàn toàn chắc về tính vô giá trị của chúng, họ không còn khách sáo và ăn sạch chúng luôn" (PS, §109; W, 3:91).

Thất bại của hình thức chủ quan tính này khi nhìn nhận sự độc lập của thế giới, là hiển nhiên đối với ta, với tư cách là những người quan sát, vì *chúng ta* nhìn về một bối cảnh rộng lớn hơn mà những tồn tại như vậy thuộc về nó; nhưng nó lại chỉ trở nên hiển nhiên đối với chính loại chủ thể này khi được đưa vào những tiến trình tạo lập lĩnh vực sống mà nó thuộc về¹⁷⁶. Bài học mà chính hình thức chủ quan tính sẽ phải học là *chủ thể khác* có một khẳng định tương đương, lâu bền về hiện thực, như chính nó có; và điều

¹⁷⁶ Một ít suy nghĩ về cấu trúc nội tại của hình thức như vậy nơi tính mục đích thực tiễn nhanh chóng bộc lộ sự không tương xứng của nó với tư cách một mô hình hướng đích tính theo đúng nghĩa, hay theo thuật ngữ của Hegel, mô hình của thể tự ý thức được trung chuyển một cách nội tại bởi ý thức. Xem xét bản chất của cái mà ta có thể nhìn nhận như mục đích thực tiễn *thuần túy* - của một chủ thể "đang đói", ví dụ, một con thú săn được, quan hệ của một đứa bé với nguồn nuôi, hay có lẽ ngay cả một người lớn liêu lĩnh tuyệt vọng vì đói khát. Từ điểm nhìn của một chủ thể như vậy, ta có thể nói rằng chủ thể sẽ *chỉ* tính đến trong khuôn khổ khả năng của nó thỏa mãn sự đói khát này. Một đối tượng được đánh dấu bằng một phủ định: nó tồn tại *chỉ để bị tiêu hủy trong sử dụng*. Bên kia khả năng thực hiện mong muốn này, một đối tượng "coi như không là gì cả".

Hình thức cực đoan như vậy của tính mục đích, trong đó tầm quan trọng của chủ thể được xác định hoàn toàn trong bộ khung của chủ đích thực tế, có thể được xem như *duy ngã* theo một nghĩa "thông diễn" khác thường - thông diễn vì nó liên quan sự xác định của cái mà đối tượng là để *coi như*. Trong khi chủ thể hướng đích thực tế thuần túy này phân tích thế giới như thể nó đem giàn được thiết kế để thỏa mãn các mong muốn của nó, *chúng ta* (những người quan sát theo logic hiện tượng) có một nhận thức đặc thù chủ tính khác về tình trạng này - ta có thể thấy một quan hệ hoàn toàn khác biệt giữa chủ thể và thế giới, quan hệ xuất phát từ thực tế là chủ thể *thuộc về* hay là *một phần* của chính thế giới đó. Từ điểm nhìn này, cái mà chủ thể thực tiễn thuần túy thiếu vắng là một ý thức về việc bằng cách nào đối tượng của nó *vừa* là cái để thỏa mãn mục đích của nó, *vừa* là cái gì đó hơn thế - như Hegel diễn đạt trong phần dẫn nhập, khách thể có thể có một "ý nghĩa kép" (*gedoppelte Bedeutung*) hay là một tiến trình có "tính lưỡng nghĩa" (*Doppelsinnigkeit*).

phù hợp là “*thể khác biệt*” của chính nó, hay là khách quan tính, là đẳng tính căn nguyên với chủ quan tính của nó; và rằng nó cũng ngăn ngại như những khách thể của nó¹⁷⁷. Và bài học này sẽ được liên kết với sự tiếp thu vai trò của cực còn lại của ý thức trong việc thiết lập cả chính nó và khách thể của nó. Ngoài ra, nó đạt được sự thấu hiểu này có phần “tự nhiên chủ nghĩa” như kết quả sự bao hàm của nó trong những tiến trình cuộc sống¹⁷⁸.

Câu hỏi Hegel đi đến: đâu là những điều kiện mà trong đó một chủ thể thực tiễn có thể đạt được nhận thức kép cần thiết, về khách thể của nó? Và trả lời có ở *Hiện tượng học*, tại một phần có lẽ đã trở nên nổi tiếng trong sự nghiệp viết lách của ông. Hegel nỗ lực nhằm chỉ ra rằng để kết cấu của tự nhận thức tồn tại, hình thái ý thức bên ngoài và trung gian của nó phải xem “khách thể” không có gì khác hơn là thể tự ý thức khác¹⁷⁹. Điều này

¹⁷⁷ Ngược lại, thể tự ý thức trực tiếp sẽ học hỏi rằng người khác có thể là một “chủ thể” cho nó chỉ để mở rộng ra là nó cũng là một “khách thể” cho nó. Đây là điều mà giai thích Fichte về sự nhìn nhận không nhìn nhận, rằng nhận thức vốn có của nó về người khác thuần túy như một “hành động” hay “đòi hỏi” được hướng đến cái tôi.

¹⁷⁸ Bằng việc viện dẫn mô hình về ham muốn tự nhiên như cách nhận thức nào đó về chủ thể đạo lý của Fichte, ở đây Hegel báo hiệu một phê phán đối với chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm, vốn là cơ bản đối với toàn bộ quan hệ của ông với triết học này. Tất nhiên có một thế giới khác biệt giữa hình thức mục đích thực tế có thể nhìn nhận trong một con vật, và điều đó thể hiện trong hành động đạo lý. Tuy vậy, đến sự mở rộng rằng một mục đích được xét đến với tư cách thực tế thuần túy, thì khác biệt này, đối với Hegel, bị che khuất bởi sự đồng dạng cấu trúc. Giống như mục đích “tự nhiên”, một mục đích đạo lý có thể cũng trở nên duy ngã về mặt thông diễn. Điều này sẽ diễn ra khi mà chính thế giới duy ngã này giản lược tâm ý nghĩa của nó thành vai trò đem lại một bối cảnh cho việc thực hiện một hành động đạo lý.

¹⁷⁹ “Giải pháp” cho vấn đề duy ngã ở đây sẽ là cái gì đó mà chủ thể mục đích được dẫn đến, với đặc điểm thực tế là nó được đưa vào một bối cảnh mới, từ nỗ lực của chính nó để thỏa mãn mục đích thực tế nguyên thủy. Đây là một đặc trưng luôn thể hiện trong các giải thích của Hegel về tính chủ đích: nỗ lực hiện thực hóa một mục đích sẽ đưa chủ thể vào tình trạng mà ở đó nó đạt được một nhận thức đặc thù chủ tính mới về chủ đích ban đầu.

là cấu trúc được minh họa trong cuộc “đấu tranh nhìn nhận” nổi tiếng, cái kết thúc trong hình thức chính trị nguyên thủy của đời sống chủ nô và nô lệ. Trong phần này, các khái niệm sự nhìn nhận và tinh thần được liên kết lại và nổi lên. Dù vậy, bất chấp sự quen thuộc của nó, phần này vẫn bị hiểu sai, và sai lầm đó thể hiện ở việc đặc điểm thông diễn học trong học thuyết tinh thần của Hegel đã bị bỏ qua. Khi nó là điểm chủ yếu để hiểu khái niệm tinh thần phát triển như thế nào trong chương 4, và đặc biệt, quan hệ của nó với khái niệm đời sống, ta phải xem xét kỹ vấn đề thật sự được đặt ra trong cách Hegel sử dụng khái niệm đời sống của Schelling.

Trong ba chương đầu của *Hiện tượng học*, Hegel bắt đầu từ sự thể hiện của những cái đơn lẻ hoàn toàn để đi đến ý thức, và được chuyển tải bằng phương pháp hiện tượng học để đi đến các động lực nhận thức và cấu trúc của thế giới nghịch đảo. Với điều này, ta có được một chỉ báo trước về cái tư tưởng tương xứng với cấu trúc nội tại ngầm ẩn của chính nó, một hình thái ý thức phai tồn tại trong quan hệ với một đối lập nghịch đảo.

Từ trong bộ khung “hiện năng” đã là một cơ thể sống, định hình sự hợp nhất thứ ba trong cấu trúc tam dạng nhất thể, và vận động như thể một lần nữa lặp lại ở đây. Bằng tư duy cơ học, ta nghĩ về các quy luật vận động như hình thức áp đặt bên ngoài lên những vấn đề riêng biệt, nhưng trong tư duy về thế giới sống, ta nắm bắt những tồn tại cụ thể với tư cách sự tự vận động, và vì thế hình thức và nội dung giờ đây đi cùng với nhau. Điều này đem lại cho lĩnh vực hữu cơ đặc tính “chính thể”, cái tồn tại sống cụ thể tồn tại trong quan hệ với những tồn tại sống khác.

Bắt đầu từ khái niệm đời sống như một yếu tố hay lĩnh vực phổ quát, Hegel cố gắng hợp nhất những giả định này, vốn phần nào định hình quan niệm “hàng ngày” của chúng ta về đời sống: rằng để sống người ta phải ăn, và chỉ những vật chất sống mới có thể dùng để ăn; rằng các tồn tại sống được sinh ra từ những tồn tại sống khác, và đến lượt lại cho ra đời những tồn tại sống khác; rằng những đời sống cá thể có kết cục cuối cùng và tất yếu là cái chết; và v.v..

Nhưng với tư cách thành tố phổ quát, đời sống không thể được xem như *vật chất* nhất nguyên tự sinh tồn cuối cùng nào đó, mà cũng không đơn giản như một đặc trưng “trừu tượng” được chia sẻ bởi những tồn tại sống cụ thể. Với tư cách “vật chất”, nó tồn tại chỉ khi được phân chia và phân tán thành những “hình thể” sống tách rời: bên kia đa nguyên tính của những cơ thể sống cá nhân, thì không là một *sự vật* nào cả. Nhưng với tư cách đời sống, các cơ thể này không thể được nhận thức hoàn toàn như những nguyên tử, vì đời sống cá nhân của họ *nhất thiết* gắn kết chặt chẽ trong các quan hệ cụ thể với đời sống người khác, như với những người sinh ra họ, nuôi nấng họ, v.v.. Để hiểu một tồn tại sống *với tư cách* tồn tại sống, cần có cách tiếp cận “chỉnh thể” động đối với lĩnh vực sống.

Trong lĩnh vực này, kiểu vận động được thể hiện bởi những thành tố sống dường như có cả khía cạnh ly tâm và hướng tâm. Mọi cá thể sống phấn đấu để duy trì sự tồn tại cụ thể của chính mình, nhưng lại thực hiện điều này trong những cách thức bao hàm sự tiêu hủy tính cá biệt. Do vậy, một người được người khác nuôi dưỡng, phá vỡ sự tách rời giữa nó với người khác ngay ở chính hành động duy trì nó như một tách biệt. Và vì thế, khi được nhìn từ một hướng, quá trình sống xem như sự duy trì những bản vị cụ thể *bằng* sự tách rời của họ; nhìn từ hướng khác, nó có vẻ tương tự như việc sụp đổ của sự tách rời này. Lỗi lẽ của Hegel ở đây gọi nhắc quan hệ giữa sự hợp nhất và sự bộc lộ đa nguyên sự vật trong tư tưởng Plato mới: “Vì thế, thể vật chất đơn giản của Đời sống là sự chia tách của chính nó thành nhiều hình thể, cùng lúc là sự phân rã của những khác biệt hiện hữu này; và phân rã của chia tách thì cũng đúng ngay tầm mức của tách chia và định hình của các bộ phận” (PS, §171; W, 3:142).

Nhưng có hai điểm đáng ghi nhận ở đây nếu ta không bỏ qua đường hướng trong tư tưởng của Hegel. Điểm đầu tiên là một tiến trình đơn có thể được định tính theo những cách thức mâu thuẫn, khi đồng thời một bên là “tách rời” và bên kia là “định hình”, từ thực tế là ta có thể nhìn vào nó từ hai góc nhìn khác biệt và đối lập. Chẳng hạn, quá trình của một sinh thể

được nuôi dưỡng từ người khác thì hình thành từ cách nhìn về cơ thể thứ nhất, và phân hóa khỏi cách nhìn (đảo ngược) về cái thứ hai. Và cái ta có thể nói về “điểm nhìn” ở đây hẳn chủ yếu gắn kết với thực tế là những thực thể được bàn đến này là đang sống¹⁸⁰. Điểm thứ hai, gian đồ “Plato mới” của Hegel cho phép ông đồng ý với cách nhìn “chinh thể luận” thô ráp về thể giới hữu cơ, trong khi bác bỏ khẳng định chung mà chinh thể luận thường dẫn đến: khi đời sống của mỗi cá thể riêng biệt nhau là xuất từ một nơi bên trong hệ thống, *tự thân hệ thống này* có thể được xem như một loại *cơ thể sống không lỗi*. Từ quan điểm tập hợp về những cơ thể đang có sự chia tách tại một thời điểm nhất định, tiến trình sinh học với tư cách một tổng thể sẽ trông giống như cái mà trong đó những khác biệt cá thể giữa các hình thể của đời sống, *tự chúng* đang bị phân hóa. Nhưng từ cách nhìn tập hợp về các cơ thể đang được định hình trong chính những tiến trình, và tại cùng những tiến trình này, là sự định hình của những hình thức sống cá thể và tách rời nhau. Vì thế, “Chất thể đơn giản của Đời sống là sự chia tách của chính nó thành những hình thể, và cùng lúc là sự phân rã của những khác biệt hiện hữu này”. Có nghĩa là toàn bộ quá trình sống không thể được xem như một sinh vật sống đơn lẻ khi không có những “quan điểm” đơn lẻ suy ngẫm về lợi ích của cái toàn thể, như nó đã vốn vậy. Ngay như cái tuyệt đối được phân tích trong khuôn khổ những hiện năng đã không phải tự nó là

¹⁸⁰ So sánh Daniel Dennett: “Khi một thực thể đạt đến cảnh quang có khả năng ngăn chặn, dù về cơ bản, sự phân hủy và phân rã của chính nó, nó đem chính mình vào trong cái thế giới ‘tốt’ của nó. Điều này để nói lên rằng nó tạo nên một điểm nhìn mà từ đó các sự kiện của thế giới có thể bị phân chia thô thiển thành thuận lợi, không thuận lợi, và trung tính”, *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, (Oxford: Clarendon Press, 1984), 23.

đấu tranh sinh tồn mà các chủ thể ham muốn tự nhiên có thể được dẫn đến. Điều mà Hegel trình bày là loại đấu tranh *khác* vốn có một hệ quả không được nhận thấy ở phần còn lại của tự nhiên. Ta được hướng suy nghĩ đến cuộc đấu tranh giữa hai tồn tại có ham muốn đã bước vào xung đột, đơn giản là từ những ham muốn của họ¹⁸². Ở đây, thực tế là mỗi người đứng tại vị thế chướng ngại đối với sự thỏa mãn của người khác, có nghĩa là ham muốn mới xuất hiện như một phương tiện để đáp ứng ham muốn đầu tiên - ham muốn loại bỏ đối thủ.

Ham muốn mới này, như tồn tại có chủ đích khách quan khác của nó, tạo những điều kiện cho mức độ mới của sự phức hợp mục đích. Cuộc đấu tranh mà các chủ thể bị lôi kéo vào đã bộc lộ mỗi người với một “khách thể” hướng đích, mà trong hoạt động của nó mỗi người có thể nhìn nhận những mục đích của chính mình đối với “khách thể” đó. Có nghĩa là mỗi người có thể nhìn nhận rằng sự thù tiêu được đề cập đối với tồn tại kia, cuối cùng có nghĩa là thù tiêu chính mình. Vì thế, mỗi tồn tại giờ đây có cơ hội để nắm bắt “ý nghĩa kép” của tiến trình mà họ thuộc vào. Hơn nữa, việc đạt sự thấu suốt này sẽ được liên kết với điều khác: vì *đời sống* của chủ thể là cho mỗi khách thể cuối cùng này của cuộc đấu tranh, nó có lẽ đáng từ bỏ khách thể trực tiếp của cuộc đấu tranh, sự thể được mong muốn cụ thể nào đó gia tăng theo đời sống, không phải để ngừng chống đối trước sự thù tiêu đã đe dọa. Vì thế sự đầu hàng, chấp nhận tình trạng nô lệ và, với điều đó, thể chế hóa một quan hệ chính trị trở thành kết quả khả dĩ, một kết quả giờ đây đạt được không bằng hành động giết chóc, mà bằng dấu hiệu hay *ngôn từ* của sự quy phục, một từ mà với nó người nô lệ từ đây sẽ thừa nhận quyền lực của người chủ đối với anh ta, và sẽ gắn kết hình thức quan hệ của họ.

¹⁸² Ý kiến của tôi ở đây khác với cách giải thích phổ biến của Kojève về những nguồn gốc của đấu tranh trong “mong muốn nhìn nhận” ban đầu. Đây là vấn đề mà tôi bàn đến ở chương sau.

Anerkennung, tinh thần, và sự thông diễn hóa đối với Kant

Khái niệm chủ yếu tách biệt mảng tự nhiên này, cấu trúc “hiện năng” này, khỏi phần còn lại của thế giới tự nhiên, là cái *Anerkennung* - sự nhìn nhận hay sự thừa nhận, và đây sẽ là khái niệm mà âm hưởng của nó đã được đánh giá một cách không đúng mực trong suốt các tác phẩm có tính hệ thống của Hegel, và nó quan trọng để nhận thức đúng sự phức tạp của quan niệm này, ngay cả khi nó hiện diện ở đây trong mô hình được giản hóa. Tương phản với cách sử dụng khái niệm này ở Fichte, Hegel cho thấy sự hòa nhập phức hợp giữa khía cạnh nhận thức và khía cạnh biểu hiện.

Đầu tiên, có khía cạnh nhận thức luận rõ ràng đối với sự nhìn nhận, và khía cạnh này có phong cách *thông diễn* riêng biệt. Trên phương diện thông diễn, mỗi chủ thể nhận ra *mục đích tinh của chính mình* trong chủ thể khác: chủ thể nhìn nhận mục đích của người khác hướng về nó vì nó nhìn nhận mục đích của chính nó nhằm “tiêu diệt người khác” trong các hành động này của người khác. Theo nghĩa này, *wieder erkennen*¹⁸³ là thuật từ nhận thức luận nổi tiếp dễ hiểu hơn. Thêm phần đặt biệt, trong sự nhìn nhận thông diễn này có một khía cạnh nhìn nhận kiểu Plato đối với cái phổ quát trong cái đặc thù. Nếu X nhìn nhận ý định của mình là tiêu diệt Y, như được thể hiện trong những hành động của Y đối với anh ta, nó không thể đơn giản là vấn đề mục đích *cụ thể* của Y, là ý định của Y tiêu diệt X. Đúng ra, ý định này đã được gắn kết ở một trình độ khái quát cao hơn. Thay vì nhìn nhận ý định tiêu diệt tồn tại *cụ thể* “này”, X nhìn nhận ý định tiêu diệt *bất kỳ ai* là tồn tại “khác” của Y, và hiểu rằng *chính anh ta* là tồn tại khác đó, y như Y là tồn tại khác của anh ta¹⁸⁴.

¹⁸³ Cũng với nghĩa “nhìn nhận” mà theo đó cái chúng ta logic hiện tượng có thể được cho là có khả năng nhìn nhận những mục đích của ý thức trên khắp vũ trụ, hay một “trí năng” có thể được cho là để “nhìn nhận” trí năng khác theo hình mẫu của hoạt động có tính công cụ trong “System of Sittlichkeit”.

¹⁸⁴ Điều này không nên được diễn dịch như thể mỗi người đã có thể suy luận mục đích trong người khác trên cơ sở trí giác *trực tiếp* của chính nó đối với mục đích này trong cái tôi, vì điều này sẽ quay trở về với lập trường nhận thức luận của tính *xác thực cam tình*.

Khi tiếp tục nhìn vào khả năng nhận thức lạ thường này, ta lại nhận thấy thêm nữa những lớp phức tạp. Như đã thấy ở trên, chính xác cái được nhìn nhận trong hành vi của người khác hướng đến bản thân, phải là một mục đích được khái quát hóa và có thể chia sẻ - ý định tiêu diệt không đơn giản là cá thể *này* (cả hai đều nhằm tiêu diệt những vật thể khác nhau), mà là cái khác, hay là cái đối lập với cái bản thân. Mỗi người tham chiến chia sẻ cùng mục đích này. Nhưng đồng thời, các ý định của mỗi nhân vật không thể được đặt đối lập thêm nữa. Từ *cách nhìn cụ thể* của mỗi chủ thể, các mục đích là đối lập: X đang đấu tranh để duy trì đời sống của X, Y đang đấu tranh để đưa đến *cái chết của X*. Và vì thế, ở đây ta có thể nói về *nội dung* mục đích được chia sẻ, hay nội dung hướng đích chung, bằng *tính suy chiều*, hay *chủ quan tính* đối ngược lại. Cấu trúc đồng nhất đối lập này diễn ra vì mỗi chủ thể *phải* đồng thời duy trì hai cách nhìn về tình trạng này: *một* là mặt suy chiều, tập trung vào ham muốn cụ thể của chính anh ta (mà trong đó chủ thể kia tính đến như khách thể của ham muốn), và *bên kia* là cái thoát sự tập trung vào bản thân bằng việc suy nghĩ thông qua chủ quan tính của chủ thể kia ¹⁸⁵. Đây sẽ là thực chất câu trả lời của Hegel cho đòi hỏi về đặc

¹⁸⁵ Nó là sự phức tạp bị mất đi trong khẳng định chung rằng cái liên quan trong sự nhìn nhận kiểu Hegel cũng giống như hình thức tự yêu mình của sự nhận diện cái tôi trong người khác, được nhà phân tâm học Jacques Lacan tả khi ông bàn đến “pha phản chiếu” (“The Mirror Phase”, in Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, (London: Tavistock, 1977)). Schiller đã định nghĩa một cách ấn tượng hình thức tự yêu mình này của “*méconnaissance*” (không nhận ra) khi ông nói về một người “không bao giờ thấy người khác nơi chính mình mà chỉ thấy chính mình nơi người khác” (Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, trans. E. M. Wilkinson and L. A. Willoughby, (Oxford: Clarendon Press, 1967), 173). Nhưng nhu cầu này trong sự nhìn nhận kiểu Hegel liên quan đến một mômen mà trong đó cái tôi được nắm bắt như một *khách thể* hay cái khác của mục đích của người khác (tôi nắm bắt tính khác biệt của chính tôi). Với tư cách chủ thể hướng đích mà đối với nó tôi là khách thể người khác, người khác này không hề là một sự vật - nó chính là hành động được hướng đến tôi. Nếu tôi *chỉ* đã nắm bắt người khác với tư cách chủ thể như đang phản chiếu hướng đích tính của tôi, phân tích theo kiểu Lacan có thể khẳng định. “Pha phản chiếu” của Lacan dường như chồng lấn rộng rãi với hình thức *thứ hai* của tính liên chủ thể của Gadamer, trong khi sự nhìn nhận theo kiểu Hegel minh họa cho hình thức *thứ ba*.

tính kép (*gedoppelte*) của ý thức, và là cách thức ông vượt qua những *aporia* của Kant trong sự phát triển Kant của Fichte. Điều này được thực hiện bởi trung gian của ý thức khác, đối lập, mà bất kỳ ý thức thức nào cũng có thể đặt một vấn đề kép lên các khách thể, nắm bắt chúng từ quan điểm cụ thể của chính nó, trong khi cùng lúc nhận thức chúng như đang tồn tại độc lập với cách nhìn này.

Ở đây, ta lại gặp phải cách nhìn khác của chính Hegel về “sự đồng nhất của các đối lập” so với Cusanus, hay sự “bất dị” của các đối lập so với Schelling trong *tuyên kiến tạo*. Dù vậy, không thành vấn đề ở đây về sự hiện diện của bất kỳ mâu thuẫn *logic* nào có liên quan: để nhìn nhận ý hướng tính của chủ thể khác như cái cùng loại nhưng lại đối lập, hay là cái đảo ngược, thì không giống như sự khẳng định cả p và không phải $\neg p$. Đúng ra thì cái “mâu thuẫn” thực hiện ở đây ở trình độ của “tính quy chiếu”, “tính chủ quan”, hay là “cách nhìn”, mà từ đó các mục đích được thấu hiểu, không phải ở mức độ của bất kỳ *nội dung* để xuất nào: nó nổi lên khi một mục đích là phổ biến đối với các chủ thể đối mặt với chủ thể khác, từ những điểm nhìn đối lập. Điều này gần hơn với kiểu “mâu thuẫn” trong khẳng định nổi tiếng của Heraclitus về sự đồng nhất kép và đối ngược của cùng một con đường.

Như vậy, cuộc chiến này bổ sung vào những loại bản vị đảo ngược đã giản lược hóa trên *tuyên kiến tạo* của Schelling. Mỗi người tham chiến là một thể “chủ thể-khách thể” sống, có thể nhìn nhận chính mình trong hình thức đảo ngược của thể chủ thể-khách thể đối diện. Cụ thể hơn, từ nhận thức chủ quan nhất định của X, Y được thể hiện như một thể chủ thể-khách thể khách quan, có nghĩa là một tồn tại khách quan có chủ đích. Vì X có thể thấy mong muốn hướng đích của chính nó được phản ánh trở lại nó trong hoạt động của Y, nó có thể thấu hiểu mình như chủ thể của chủ đích đó. Nhưng nó có thể chỉ nhìn nhận hành xử của Y là có chủ đích, vì hành xử đó được

* Tiên thiên, không phụ thuộc vào kinh nghiệm.

hướng đến một *khách thể*, và chính X là khách thể đó. Vì thế, sự nhìn nhận của X đối với hành xử của Y là có chủ đích - một nhìn nhận làm tiền đề cho việc nắm bắt chủ quan tính của nó, cũng hàm ý rằng X phải nắm bắt khách thể tính của chính nó. Bằng cách đó, mỗi tồn tại chủ thể-khách thể trở nên có ý thức về chính mình như một thể chủ thể-khách thể, hay, hể sử dụng thuật ngữ của Cusanus, là một thể “hữu hạn-vô hạn”.

Nhưng cấu trúc *Anerkennung* (thừa nhận) không thể được xem như cấu trúc nhận thức luận *cơ bản* của việc nhận thức mục đích. *Anerkennung* cũng tất yếu là một hoạt động mà nhận thức này về chủ thể khác được *thực hiện một phần*. Trong các loại đấu tranh được ám chỉ đến, chỉ với đặc điểm thực tế là mỗi hoạt động nhận thức từng phần của anh ta về người khác, trong các mô thức tấn công và phòng thủ, mà mỗi người thể hiện *với người khác* một biểu thị hiện tượng - sự biểu thị khách quan - của chính nhận thức nhìn nhận của anh ta về người khác như một tồn tại có chủ đích. (Đây là nghĩa nhìn nhận không biểu hiện ra, ít nhất là vậy, trong sự nhìn nhận được thực hiện từ người đọc chúng ta - chúng ta logic hiện tượng). Sự biểu thị hiện tượng học này là cốt yếu vì nó chính là đặc điểm của sự thừa nhận mang tính biểu hiện của Y đối với X, rằng X có thể nhìn nhận về mặt nhận thức chính nó trong Y. Mỗi chủ thể nhìn nhận chính mình không đơn giản *trong* chủ thể khác, mà *trong sự nhìn nhận, hay sự thừa nhận* đối với chủ thể khác, tức *trong hành động* của chủ thể khác. Vì thế, như trong lược đồ của Fichte, hệ thống này không thể chỉ được hiểu như một tổng thể khép kín và không thể được “tập hợp” bên ngoài những cấu thành tiền hiện hữu. Không chỉ mỗi người tham chiến với tư cách là tồn tại có chủ đích tất yếu được liên kết với người khác trong một vòng tròn, mà còn khía cạnh biểu hiện và thông diễn của chính *Anerkennung* được liên kết khép kín với tư cách sự tiền giả định lẫn nhau. Không chỉ vì mỗi đối thủ được gắn kết trong cuộc đấu tranh năng động, mà sự nhìn nhận thông diễn có thể diễn ra, và và lại gắn kết trong loại đấu tranh kỳ lạ này, *phụ thuộc vào* sự nhìn nhận “thông diễn” đối với mục đích của chủ thể khác.

Trong khi chúng ta có thể “nhìn nhận sự nhìn nhận” trong cuộc đấu tranh này, nó thật sự có thể không hơn một hình ảnh có tính trợ giúp thực nghiệm về cấu trúc nhìn nhận đích thực. Trong bối cảnh cuộc đấu tranh, những tồn tại này không bao giờ rời lĩnh vực đời sống. Chủ thể khách quan khác được “lý tưởng hóa” trong cái được nhìn nhận như một tồn tại có chủ đích, một thể “trí năng”, và hơn nữa, sự lý tưởng hóa này là ngăn ngại và gắn liền với trực giác trực tiếp - không thể bị cố định hóa trong cái ête của tư tưởng. Sự cố định này không chỉ có được khi sự nhìn nhận thể hiện trong cái gì đó khác hơn là những hình mẫu thoáng qua của trận chiến, đặt biệt, trong *thế giới của sự quy phục*. Trong việc thừa nhận người khác như là “chủ nhân”, người nô lệ ấn định chính mình *với tư cách là nô lệ và người kia như là chủ nhân*, vì anh ta cố ấn định sự lý tưởng hóa của anh ta bằng khái niệm lâu bền và lặp đi lặp lại này. Giờ đây, trực giác đơn lẻ về bản thân và người khác được “bao gộp” trong khái niệm này. Cả hai được đem lại vị trí trong một hình thể mới, cấu trúc từ cặp khái niệm chủ nô - nô lệ, một địa hạt được gắn kết và được khoác lên lớp áo hình thức về chính một điểm cơ bản, nhưng là hình thức có thể nhìn nhận của đời sống xã hội.

Chuyển đổi của Hegel đối với khái quát cái tự ý thức của Fichte có những hệ quả quan trọng, như thực tế là giờ đây tất yếu có *hai cách* nhìn và hai “hành động” có liên quan, vượt qua vấn đề được tạo nên do sự bác bỏ của Fichte đối với noumena (bản chất) của Kant - vấn đề nhận thức *chủ thể khác* mà mặt chủ quan của một người đặt trên nó. Tư cách tồn tại của chủ thể khác, được thể hiện và định vị, là một tiền đề đạt được cái tự ý thức, những giới hạn đối với quyền năng thiết lập của mục đích từ một chủ thể được đem lại mà *không có* nhu cầu về một nguồn siêu hình học đối với vật tự nó, hay cái *Anstoss* (xung lực, thúc đẩy). Hơn nữa, những giới hạn này nay được đem lại từ *tồn tại hướng đích tính khác*, trong nội tại thế giới. Cái tôi đặc thù không phải được bối cảnh hóa trong hành động của cái tôi quyền năng tuyệt đối nguyên thủy, mà là trong cái “chúng ta”:

“Một thể tự ý thức tồn tại cho một thể tự ý thức. Chỉ như thế mới có tự ý thức trong thực tế, vì chỉ trong cách thức này mà sự hợp nhất cái tự nó trong cái khác của nó trở nên vì nó, một cách rõ ràng... Thể tự ý thức, trong tồn tại của một khách thể, chính là đạt đến “tôi” với tư cách “khách thể”. Với điều này, đã có trước đó là khái niệm *Tinh thần*. Cái còn ở phía trước đối với nhận thức là những gì tinh thần này trải nghiệm - thực thể tuyệt đối này là sự hợp nhất giữa những thể tự ý thức độc lập khác nhau, và trong sự đối lập của chúng mà hưởng được tự do và độc lập hoàn hảo: ‘tôi’ có nghĩa là ‘chúng ta’, và ‘chúng ta’ có nghĩa là ‘tôi’. Ở thể tự ý thức, trong khái niệm *Tinh thần*, ý thức này nhận ra bước ngoặt (*Wendungspunkt*) đầu tiên của nó, nơi mà nó để lại sau lưng nhận thức màu mè của cảm giác trực quan - tại đây và bây giờ, cùng với khoảng trống mờ mịt của cái siêu cảm giác ở phía trước, để bước vào vùng sáng tinh thần của hiện tại.

“Tự ý thức tồn tại trong và cho chính nó khi, và bởi thực tế là, nó tồn tại cho chủ thể khác; có nghĩa là nó tồn tại chỉ trong tồn tại được thừa nhận” (PS, §177-§178; W, 3:144-45).

Vấn đề, cấu trúc nhìn nhận lẫn nhau là cái cho phép Hegel “thao tác” trên tư tưởng của Fichte, rằng chủ thể được bao hàm trong sự tạo tác của chính nó bằng loại hành động tự ấn định. Hành động này là hành động nhìn nhận. Để sử dụng hình ảnh phản chiếu phần nào lệch hướng của Fichte, như một biểu hiện mà hành động nhìn nhận tạo nên những điều kiện cho phép chủ thể khác nhận thức trực giác chính nó trong “guồng phản chiếu” của hành động thứ nhất: nó tạo nên những điều kiện cho chủ thể khác trở nên có ý thức về bản thân. Nhưng trong hành động như thế, chủ thể thứ nhất đồng thời tạo nên guồng phản chiếu cho sự tự lĩnh hội của chính nó: tôi có thể (về mặt thông diễn) chỉ nhìn nhận tôi như một chủ thể, trong người khác, vì tôi đồng thời thừa nhận người khác như một chủ thể. Vấn đề về sự phản ánh tự phản chiếu, hay cái nhìn tự nhìn thấy, đã bị vượt qua bởi

sự mặc nhận cấu trúc gắn kết hai thể chủ thể-khách thể mà trong đó mỗi thể đồng thời vừa “phản chiếu và nhìn”¹⁸⁶. Và hành động này, cùng lúc, đem lại “bước chuyển” từ tự nhiên sang tinh thần, cái “cú đòn chớp nhoáng của tư tưởng đối với hiện thực” của Schelling mà Hegel đã bàn đến trong tiêu luận *Sự khác biệt*.

Triết học Hegel với tư cách một phát triển của chủ nghĩa Kant hậu siêu hình học

Với quan niệm của Hegel về địa hạt tinh thần được cấu trúc về mặt nhận thức, ta nay có thể bắt đầu đánh giá những nét chủ yếu sự chuyển đổi chủ nghĩa duy tâm Kant từ Hegel. Cấu trúc của thể tự ý thức, với sự trừu tượng của cực kinh nghiệm và cực siêu nghiệm, giờ được thay bằng hình mẫu phức tạp của sự nhìn nhận, có tác động hỗ tương bao gồm hai chủ thể có ý thức; mỗi chủ thể có thể có được khoảng cách giữa cái tự “kinh nghiệm” và tự “siêu nghiệm” của anh ta, từ vai trò trung gian được thực hiện bởi người kia. Vì thế, bức tranh có được về tinh thần trong sự chuyển đổi này, là cấu trúc liên chủ thể “khép kín”, trong đó hai chủ thể tự ý thức nhìn nhận cả tính đồng nhất, hay là khuynh hướng giống nhau - “tính chúng ta”, và cả sự khác biệt và đối lập - “tính tôi cá thể”, của họ. Với công thức “tôi” tức là “chúng ta”, và “chúng ta” có nghĩa là “tôi”, Hegel dường như cố nắm bắt thực tế là cấu trúc vòng tròn này không thể được thấu hiểu một cách trừu tượng, cả về mặt nguyên tử lẫn về mặt chính thể. Nó không phải là trường hợp mà cái “chúng ta” tạo ra kết quả từ sự kết hợp của những cái “tôi” có thể được lĩnh hội độc lập, mà cũng không là trường hợp mà những cái “tôi”

¹⁸⁶ Dieter Henrich đưa ra một giải thích về sự thay đổi ẩn dụ của Fichte về “cái nhìn” và “phản chiếu” trong “Fichte’s Original Insight”, trans. David R. Lachterman by Darrel E. Christensen et al, *Contemporary German Philosophy*, vol. 1, 1982, by Darrel E. Christensen et al. (University Park: Pennsylvania State University Press, 1982).

đơn thuần là phần phát sinh của cái “chúng ta” tự sinh tự tồn¹⁸⁷. Bằng cách thức tương đương với điều được nhận thấy trong đời sống, ở đây, cái “tổng thể”, bản thân *tinh thần*, không hề là *sự vật* hiện hữu, và chủ yếu, không là sự vật có ý thức hiện hữu bằng điểm nhìn của chính nó. Nó chỉ tồn tại trong chừng mực được phân tán hay phân chia thành những “phần” của nó, những chủ thể tự ý thức nhìn nhận lẫn nhau. Ngay như hệ thống tự nhiên, không phải tự nó là một thể sống đồng khối; và cũng như vậy, hệ thống tinh thần, tự nó, không phải là một thể tinh thần thuần khối; rồi tương đương, các chủ thể tự ý thức độc lập không thể được xem xét trừu tượng từ hệ thống những quan hệ mà họ thuộc về. Không có những tồn tại “tinh thần” (*geistig*) nào ngoài mối quan hệ của họ đối với người khác bên trong hệ thống tinh thần, có nghĩa là bên trong tinh thần.

Nhưng trên thực tế ta có thể nhìn ngược trở lại những mầm hạt của bước đi này, trong đó cái tôi kinh nghiệm được hàm chứa không trong hành động của một chủ thể siêu nghiệm toàn năng, mà trong quan hệ đối thoại của những “tôi” trong một “chúng ta”, như thể hiện ngầm ẩn trong ý kiến có tính thông đạt của chính Kant. Như đã thấy, rất khó đánh giá đúng cái mà Kant đã cố gắng thực hiện với khái niệm mang tính “tiêu cực” của ông đối

¹⁸⁷ Edith Düsing lưu ý rằng khi vượt qua quan niệm nguyên tử về cái (bản) ngã, Hegel “không có cách nào khác là rơi vào kiểu xã hội hóa theo mô hình phổ biến ngày nay để giải thích căn nguyên của bản sắc cá nhân, trong đó sự xác định cụ thể của một cá nhân tự nhận thức, có khả năng hoạt động cao là kết quả chính từ của những trải nghiệm tương tác và những tiến trình giao tiếp thông đạt... Trong học thuyết Hegel, sự định hình toàn vẹn của cái tôi xây dựng không bên trong đời sống nội tại hoàn toàn tự quyết và tự sinh mà nó vướng vào, mà cũng không thuần túy thụ động thông qua việc giao kết của những ảnh hưởng liên chủ thể. Hegel không chấp nhận sự sắp đặt hoàn toàn của những tương tác xã hội như một thực tại riêng, mà đúng ra biểu thị mặt phương pháp và mặt phạm trù về quan hệ xác định giữa, một mặt, sự tự thiết lập của những tinh thần chủ quan đang tồn tại một cách cụ thể, và mặt khác, sự thiết lập của liên chủ thể tinh”, “Genesis des Selbstbewusstseins durch Anerkennung and Liebe,” in *Hegels Theorie des subjectiven Geistes*, ed. Lothar Eley (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1990), 245.

với bản chất. Một khi ý niệm về tri thức bao hàm sự đóng góp *năng động* của người nhận thức đối với tri thức được đưa vào, nhu cầu gìn giữ ý nghĩa về tính khác biệt của sự vật khác, hay là về sự vật độc lập được nhận thức, đã trở nên gay gắt. Không có ý niệm về vật tự nó, chủ nghĩa duy tâm siêu hình học đã dường như đem lại đe dọa, khi những khách thể đã có vẻ được xác định để phù hợp một cách thụ động và rơi vào con đường kiến tạo của một chủ thể siêu nghiệm. Với tất cả những vấn đề này, ý niệm về vật tự nó đem lại cho khách thể nhận thức cái *Doppelsinnigkeit* (luồng nghĩa) cần thiết, đối với hiện tượng và hiện thực, chi phối lên ý tưởng mang ý nghĩa phổ biến về thế giới chính "như nó là", độc lập với tri thức của chúng ta về nó.

Chính là để nắm nắm tư tưởng cơ bản này theo phương cách phi siêu hình học, mà một số người diễn giải Kant gần đây đã chối bỏ thực tế là Kant đề cập đến hai loại *sự vật* khác nhau, với sự khác biệt phenomena và noumena, nhưng lại *bảo vệ* đòi hỏi của ông về *an sich* * nào đó được xem xét độc lập với tri thức của chúng ta về nó. Gerhold Prauss chẳng hạn, lập luận rằng những quy chiếu khác nhau của Kant đến vật tự nó không nên hiểu là quy chiếu đến một loại khách thể siêu cảm giác nào đó. Đúng ra, các công thức điển hình của Kant gợi ý rằng ông đang cố gắng truyền đạt tư tưởng rằng ta có thể *xem xét* các sự vật của thế giới theo hai cách: thứ nhất, như một khách thể của tri thức - như những hiện tượng, và thứ hai, như chúng trong chính chúng, độc lập với chúng ta và tri thức của chúng ta. Cái *Ding an sich selbst* - vật tự nó - được đề cập như cái *Ding an sich selbst betrachtet* - cái sự vật được *xem xét* trong chính nó. Đối với Prauss, điều này hàm ý rằng tư tưởng về "vật tự nó" "có thể quan niệm được" hay "có thể xem xét được" - dù không thể được nhận thức - cần phải được diễn dịch theo những tuyến khác nhau từ phong cách hoài nghi truyền thống. Nói về noumena không phải là nói về những thực thể siêu cảm giác không thể nhận thức, mà đúng ra, là về những sự vật bình thường ở "thế khác biệt" của chúng, như vốn

■ * Vật tự nó.

vậy, đối với tri thức của chúng ta. Xem xét sự vật ở khía cạnh về thể khác biệt của nó, trước tri thức, là "thừa nhận" nó ở khía cạnh về sự độc lập của nó. Và thừa nhận như vậy - *Anerkennung* - là tiền đề cho khả năng thực tế của chúng ta trong việc nhận thức nó. Hành động *Anerkennung* là tiền đề của *Erkennung* - tri thức¹⁸⁸.

Ý kiến tương tự như vậy về Kant có thể được thấy từ một hướng rất khác, trong tác phẩm của Stanley Cavell. Trong văn cảnh suy ngẫm mang phong cách đầy cảm hứng Wittgenstein về bản chất của hoài nghi luận, Cavell khẳng định rằng "sự thật" là không phải có một thế giới siêu cảm giác không nhận thức được (như trong "chủ nghĩa hoài nghi siêu nghiệm" của một Kant truyền thống), mà đúng ra là tư tưởng cho rằng tri thức không nhận diện được hoàn toàn mọi khía cạnh mà thế giới thể hiện đối với chúng ta. "Ta nghĩ rằng chủ nghĩa hoài nghi phải có nghĩa là chúng ta không thể nhận thức cái thế giới đang tồn tại, và vì thế có lẽ không có một thế giới thực..., nhưng ngược lại thì điều mà hoài nghi luận muốn đề cập là vì ta không thể nhận thức được thế giới hiện hữu, sự thể hiện của nó đối với ta không thể là một chức năng của nhận thức. Thế giới là được tiếp nhận, như sự thể hiện của những tư duy khác, nó không phải là được nhận thức mà là được thừa nhận". Nhưng chúng ta có khuynh hướng hiểu điều này từ một góc nhìn không đúng, dưới sự chi phối của quan niệm cho rằng có cái gì đó mà ta không thể thực hiện được, và vì thế: "Đó là điều tại sao ta cho là Kant đã nói rằng có một sự vật mà chúng ta không thể nhận thức, trong khi cái ông nói là điều gì đó không thể được nhận thức - và cũng không thể có nghi ngờ gắn kết, chẳng hạn, rằng có thế giới này, hay rằng chúng ta tự do"¹⁸⁹. Vì thế Cavell, như Prauss, đưa ra nhận định về Kant nhấn mạnh quan niệm cho rằng trong những điều kiện của tri thức, có một hoạt động

¹⁸⁸ G. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, (Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundman, 1974), 145-46.

¹⁸⁹ Stanley Cavell, "The Avoidance of Love", in *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 324.

thừa nhận thế giới theo ý nghĩa khác nào đó thay vì như nó được đem lại, hay từng có thể được đem lại, trong tri thức¹⁹⁰.

Bất chấp lời đáp cho câu hỏi có tính bình giải về mức độ đạt đến từ trình bày theo lối câu chữ về lập trường bất biến của Kant, quan điểm như vậy dường như thấu hiểu được tinh thần Copernicus và tầm quan trọng “thông đạt” của ông hơn, và đáp ứng được việc chỉ ra đường hướng mà Hegel đã thực hiện cuộc cách mạng Copernicus. Đối với người theo đường lối Copernicus, tại bất kỳ giai đoạn nào trong nhận thức của anh ta về thế giới, phải có sự nhìn nhận ngầm ẩn rằng tri thức thực tế này *được điều kiện hóa* theo cách thức chủ quan nào đó: người ta luôn nhận thức thế giới từ một vị trí bên trong nó và lệ thuộc vào tính cục bộ của những điều kiện nhận thức mà nó hàm ý. Ngoài ra, vị trí hàng đầu của sự thừa nhận phải không được xem thuận túy như một quan điểm tâm lý học. Nếu một người bắt đầu, trong cách thức *phản thân luận*, bằng việc bác bỏ ý tưởng về một tư duy siêu nghiệm thoát khỏi sự thể hiện thân xác, thì nó sẽ gắn với *mọi* người nhận thức tiềm tàng, không phải chỉ với chính chúng ta, và sẽ giống với một tiền đề logic của nhận thức hơn.

Những nhận định đầy tinh thần Hegel của Cavell về vai trò sự thừa nhận đối với những *tư duy khác*, chắc hẳn thích đáng ở đây. Nếu giao tiếp thông đạt với người khác là con đường để thiết lập tính khách quan, thì nó sẽ khép kín để giải thích về hiện diện của *những* người khác đó đối với ta - những người mà ta giao tiếp đơn giản như “khách thể”. Như mọi sự vật khác trong thế giới, các đối tác giao tiếp của ta *có thể* được giải thích khách quan như những sự vật được nhận thức, nhưng điều này chắc là tổn hại trực tiếp đến tính quy phạm của những khẳng định của ta với tư cách là người nhận thức. Vì thế, vai trò đã có của họ trong môi trường khách quan tính, họ chắc hẳn đem lại các mô hình về sự vật mà “thể hiện tính của nó đối với ta không thể là một chức năng nhận thức”. Và với điều đó, ta hẳn

¹⁹⁰ So sánh: Wittgenstein, “Knowledge is in the end based on acceptance-recognition (*Anerkennung*)”, *On Certainty*, (Oxford: Blackwell, 1969), §378.

phải nói rằng bất kỳ quan niệm nào về điều mà nó hiểu về người khác cũng sẽ lầm lạc, nếu nó mô hình hóa chính nó lên các quan niệm về điều để nhận thức thế giới một cách khách quan. Những tư tưởng như vậy, vì thế, hướng vào đường hướng của những tiếp cận phi bản chất, hay là tiếp cận thông diễn nào đó đối với cách hiểu về người khác, nhưng cũng có một điểm nữa hướng đến những thách thức gay gắt hơn đối với triết học nào đặt cơ sở trên nền tảng luận hay nhận thức luận.

Tính cấp tiến của những bước đi mà Hegel chia sẻ với quan niệm về Kant của Prauss và Cavell, có thể trở thành tâm điểm nếu ta viện đến mô tả của Heidegger về truyền thống “thần luận bản thể” Phương Tây như là “siêu hình học về sự hiện diện”, cái truyền thống đã từ chối “tồn tại” bằng một loại sự vật nhận thức nào đó có thể làm cho tư duy hiện diện trong tri thức. Có thể nói rằng chiến lược cơ bản của tư tưởng nền tảng chủ nghĩa này là để *thừa nhận* khi hiện thực là cái *duy nhất* được nhận thức. Trong tiền giả định mà Thomas Nagel đã mô tả như một “chủ thể nhận thức luận của thực tại”, nó khiến cho bản thể luận trở thành cái phụ trợ của nhận thức luận¹⁹¹.

Điều này có nghĩa là trong một triết học như vậy, *tri thức* được xem như điều kiện của sự thừa nhận: ta thừa nhận là hiện hữu chỉ cái mà ta có thể chắc chắn về nó. Nhưng một triết học mà khiến cho sự thừa nhận ở cùng vị trí cơ bản với sự nhận thức, phải được xem như thách thức đối với siêu hình học về sự hiện diện này. Triết học đó sẽ tập trung vào cái “thế giới” được định danh đối với người khác không như cái căn bản, mà như cái trung tâm trong những điều kiện mà theo đó tri thức có thể tìm thấy. Có thể nói rằng, đối với Hegel, cũng như với Gadamer, điều trước tiên mà từ “thừa nhận” nói đến là người khác hiện diện đối với chúng ta *không như một khách thể nhận thức được*, mà như cái gì đó được phát biểu. Nhưng như ta đã thấy, chủ yếu đối với Hegel không đơn giản là theo con đường của Fichte và phủ

¹⁹¹ Nagel, *The View from Nowhere*, (New York: Oxford University Press, 1986), 15.

định tư tưởng cho rằng người khác là khách thể nhận thức được. Sự thừa nhận sẽ luôn chứa đựng một khía cạnh diễn dịch - chủ thể khác được thừa nhận *với tư cách* một ước định. Nhưng sự nhìn nhận này không là tri thức đơn giản. Việc nhìn nhận người khác như một xác định không xác định sẽ đồng thời cũng là một gắn kết với người khác trong tiến trình mà mọi bản vị được để mở trước sự tái diễn dịch, vì nó để mở trước “phạm vi nhận thức” khác khả dĩ, về lời đáp của người khác.

Thách thức này đối với nền tảng luận, và cái “tiêu chuẩn nhận thức luận của hiện thực”, là cái mà Hegel hứa hẹn thực hiện tốt. Và một quan niệm như vậy về tính liên chủ thể ẩn tàng trong học thuyết nhìn nhận đối với tinh thần, là cái đem lại cho ông phương cách để thực hiện điều hứa này. Ưu thắng được đem lại cho tính liên chủ thể thông đạt, cho phép ông tiếp tục tư tưởng của mình từ truyền thống thông diễn, một truyền thống đồng thời thách thức tính ưu việt của nhận thức, bằng quan niệm về sự nhìn nhận, và tránh đi siêu hình học ẩn tàng của nó ¹⁹².

¹⁹² Một lần nữa ta thấy khía cạnh Plato mới trong cách tiếp cận Hegel đối với tinh thần. Tinh thần không thể được xem như sự vật xác định có thể nhận thức bởi lý tính biện luận. Với tư cách bối cảnh tất yếu cho sự tồn tại của chủ thể có ý thức và tự ý thức, nó vượt thoát sự vươn tới có tính nhận thức của chủ thể như vậy. Nó được nhận thức chỉ dưới hình thức của một nhận thức loại suy, “mâu thuẫn”. Nó cùng lúc, là đơn nguyên và đa nguyên, là cái Tôi và cái Chúng ta.



ÁC HÌNH THÁI CỦA SỰ NHÌN NHẬN

Chủ đề nhìn nhận trong *Hiện tượng học* của Hegel chắc hẳn là quen thuộc nhất với người đọc thông qua *Giới thiệu đọc Hegel* (Introduction to the Reading of Hegel) của Alexandre Kojève, một trong những bài giảng nhiều ảnh hưởng được trình bày tại Paris trong những năm 1930¹⁹³. Nhưng, dù thực tế là trong một số giới, các bài giảng dễ đọc của Kojève đã trở thành sự giải thích rõ ràng đối với bản văn khó hiểu và khó đọc của Hegel, chúng lại phạm phải những sai lầm chí mạng trong diễn dịch về giải thích của Hegel đối với sự nhìn nhận. Ý niệm về sự nhìn nhận xuất hiện theo những cách khác nhau và mâu thuẫn trong giải thích của Kojève. Việc truyền đạt nó một cách lòng vòng đã khiến vấn đề không thoát lên được¹⁹⁴.

Ở vài chỗ Kojève bàn về bối cảnh của sự nhìn nhận liên chủ thể như điều kiện cần thiết cho thể tự ý thức (chẳng hạn, “tính hiện thực con người có thể được sản sinh và được giữ gìn chỉ với tư cách hiện thực ‘được nhìn nhận’”), và cuộc đấu tranh dẫn đến thể chế chủ nô - nô lệ tự nó đem lại một mô hình đơn giản của bối cảnh nhìn nhận (“chỉ trong, và bằng cuộc đấu tranh như

¹⁹³ Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, ed Allan Bloom, trans. J. H. Nichols, Jr. (New York: Basic Books, 1969). Ý kiến của Kojève là điều chủ yếu trong việc định hình một “Hegel” mà ban đầu đã được theo đuổi tại Pháp trong những năm 40 và 50 của thế kỷ XX, để rồi sau đó bị phê phán ngày một nhiều vào đầu những năm 60. Gần đây “Hegel của Kojève lại một lần nữa nổi lên trong luận điểm của Francis Fukuyama về kết thúc của chiến tranh lạnh. Xem: Francis Fukuyama, “The End of History?”, *The National Interest*, 16, Summer 1989, 3-18, và *The End of History and the Last Man*, (New York: Free Press, 1992).

¹⁹⁴ Tôi đã trình bày điều này nhiều hơn trong “Hermeneutic or Metaphysical Hegelianism? Kojève’s Dilemma”, *The Owl of Minerva*, 22 (1991), 175-89.

vậy, hiện thực người được sản sinh, định hình, hiện thực hóa, và bộc lộ đối với chính nó và với chủ thể khác" ¹⁹⁵). Thế nhưng, ở nơi khác, ông bàn đến sự nhìn nhận như là mục đích của một loại ham muốn con người, riêng biệt và thực chất - cái "ham muốn nhìn nhận" ¹⁹⁶. Lòng vòng và mâu thuẫn rành rành trong những giải thích như vậy, đã theo sát giải thích của Kojève về cuộc đấu tranh "đầu tiên" và "nguyên thủy" cho sự nhìn nhận. Được hiểu như bối cảnh cơ bản nhất mà trong đó sự nhìn nhận có thể diễn ra, cuộc đấu tranh này đem lại *bối cảnh* ban đầu để từ đó tính hướng đích của con người có thể xuất hiện. Và và chẳng thì đối với Kojève, cuộc đấu tranh này này, tự nó được thúc đẩy bởi động cơ con người - cái ham muốn cho một kết cục "thực chất là ngoài sự sống còn" của cái "thanh thể thuần túy". Có nghĩa là trong khi đấu tranh được hiểu là được đem lại và được sinh ra từ ham muốn con người - ham muốn nhìn nhận, nó cũng được xem như đem lại điều kiện thiết yếu cho việc nổi lên, hay là sinh ra, cho duy nhất loại tồn tại có thể có động cơ đó.

Kiểu mâu thuẫn này trong các lý giải của Kojève đã được Stanley Rosen ghi nhận, chỉ ra rằng cách giải thích dường như theo hướng di truyền học của Kojève về sự tạo thành tự ý thức đã thật sự tiền giả định sự tồn tại trước của thể tự ý thức: "Để cho tôi 'nhìn nhận' chính tôi trong cái nhìn của một tôi khác, tôi trước tiên phải biết chính mình, hay là có ý thức về mình. Khác xa với kinh nghiệm có tính hiện tượng, ở đây không thể có bất kỳ giải thích nào về tự ý thức" ¹⁹⁷. Vì thế, theo Rosen, sự nhìn nhận liên chủ thể phải là

¹⁹⁵ Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 7-8, 9. Có sự tối nghĩa mang tính hệ thống trong vai trò này được Kojève quy vào cuộc đấu tranh. Một mặt, nó là bối cảnh cho việc nhìn nhận lẫn nhau, mặt khác nó chứng minh sự tồn tại của khả năng rủi ro đời sống của nó đối với mục đích nhìn nhận phi sinh học. Theo đó, tầm quan trọng nằm ở chữ "và" trong câu: "Giờ đây hiện thực con người được sáng tạo, được thiết lập, chỉ trong cuộc đấu tranh để nhìn nhận, và bởi sự rủi ro cuộc đời mà nó hàm ý" (12).

¹⁹⁶ Trong: "Introduction to the Reading of Kojève," Patrick Riley lưu ý rằng đối với Kojève nó là mong muốn nhìn nhận, cái "giải thích mọi thứ", *Political Theory*, 9 (1981), 15.

¹⁹⁷ Stanley Rosen, *G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, (New Haven: Yale University Press, 1974), 158.

cái thứ sinh trước một hình thức cơ bản hơn nào đó, hình thức tôn giáo của tự ý thức ở Thượng đế: “Ý nghĩa của Hegel, vốn chưa rõ ràng cho đến khi tôi nhận ra logic của nó, là tôi có thể nhìn nhận chính mình trong người khác, vì cả hai chúng tôi là những trường hợp cụ thể của cái tự ý thức của tinh thần tuyệt đối. Kết cấu quan hệ của tôi với người khác là phiên bản ngoại tại hóa của những ‘quan hệ’ của tôi đối với chính tôi. Và những ‘quan hệ’ nội tại này là sự thể hiện của cái tuyệt đối”¹⁹⁸. Trong khi cách tiếp cận có tính Marxist-Heidegger của Kojève đến Hegel lúc ban đầu đã dường như đem lại hứa hẹn về sự diễn dịch có thể tránh được một “Hegel siêu hình học” xưa cũ, cuối cùng lại có vẻ đã tiền giả định chính điều này.

Nhưng trên thực tế, giải thích mang phong cách “nhân loại học” và “di tuyến học” của Kojève dựa trên những diễn dịch có vấn đề đối với bản văn của Hegel. Khi ta nhìn vào *Hiện tượng học*, có ít bằng chứng ủng hộ cách giải thích bản chất luận và nhân loại học của Kojève về khẳng định “ham muốn

¹⁹⁸ Rosen, G. W. F. *Hegel*, 159. Rosen nhận rằng quan điểm của mình không được thúc đẩy từ *Hiện tượng học*, mà phụ thuộc vào *Logic*: “Phần lớn mọi người có thể nói rằng Hegel cực kỳ không rõ ràng dù có hay không tiến trình ‘liên chủ thể’ tạo ra tự ý thức, hay có hay không sự phát triển của hiện diện đã có, dù có tính giống loài, phiên bản của tự ý thức. Trình bày của tôi về logic chứa đựng những lý lẽ để khẳng định điều sau trong hai điều. Chắc chắn nó chỉ theo đặc tính này, điều mà đối với nó có sự bảo đảm cơ sở của Hegel, điều mà ta có thể cảm nhận được từ những trình bày trong *Hiện tượng học*. Không gì nghi ngờ rằng đối với Hegel, tương phản với Fichte và Schelling, cá nhân đạt được tự ý thức một cách ổn định chỉ trong và thông qua kinh nghiệm ngoại tại. Không có vấn đề rằng cái tôi của Hegel tách rời chính nó khỏi kinh nghiệm ngoại tại để quay trở về với chính nó bằng hành động trực giác tư duy. Dù có sự nhấn mạnh rất nhiều của ông lên hành động phủ định, Hegel không bao giờ theo bước *via negationis* (thông qua phủ định). Điều này cũng hiển nhiên từ thực tế là tự ý thức được ‘ổn định hóa’ chỉ trong gia đình, và theo đó mà trong nhà nước. Nhưng những khía cạnh ngoại tại hóa và ‘chính trị hóa’ của sự ổn định hóa tự ý thức, trên thực tế là sự ngoại tại hóa của cái ngã giống loài, hay của cái Tinh thần Tuyệt đối. Những người diễn dịch Hegel giống như Kojève đã đồng hóa logic của ông vào *Hiện tượng học*, đem lại cho chúng ta cách giải thích ‘nhân loại học’ đối với Hegel, đánh rơi cái ngã giống loài, hay là cái Tinh thần phổ quát. Vì thế, Kojève chẳng hạn, phải đối mặt với một công việc bất khả của sự phát sinh ý thức hữu hạn từ cuộc đấu tranh nhìn nhận” (160-61).

nhìn nhận” và ý tưởng song hành với nó, rằng cuộc đấu tranh “đầu tiên” được sinh ra, một cách đặc trưng, từ “ham muốn nhìn nhận” con người và ngoài vấn đề sự sống. Cụm từ chủ đạo của Kojève, “ham muốn nhìn nhận”, không xuất hiện ở bất cứ đâu trong phần về cuộc đấu tranh này và giải pháp của nó, nơi tác phẩm của Hegel, và khi Kojève khẳng định một cách liêu lĩnh: “Theo Hegel, Con người không là gì khác ngoài ham muốn nhìn nhận”, ông trích như một bằng chứng, lại là một câu khác của Hegel “*der Mensch ist Anerkennen*” - “con người là nhìn nhận”¹⁹⁹. Đúng ra, cái ta tìm thấy ở Hegel là đấu tranh và kết quả được thể chế hóa của nó đã thể hiện như những cấu trúc nhìn nhận liên chủ thể, cái cho phép sự tồn tại của ý thức cấu trúc kép cần thiết cho ý hướng tính. Nhưng trong khi đấu tranh, tự nó, không thể kiến tạo một cấu trúc nhìn nhận lâu bền, ổn định, thì quan hệ chủ nô - nô lệ lại có thể: nó thể hiện một mô hình được thể chế hóa tối thiểu, của sự nhìn nhận lẫn nhau (và từ đây, là một tinh thần được khách quan hóa), dù là trong hình thức tự mâu thuẫn và chưa đầy đủ.

Dù sao thì, từ cuối những năm 1970, đã nổi lên những giải thích xác đáng và tinh tế hơn về vai trò của sự nhìn nhận trong *Hiện tượng học*, và cả trong những trang viết “tiền hiện tượng học”. Đó là những thách thức trước hình ảnh Hegel như một nhà nhân loại học triết học theo kiểu Kojève, hay như một nhà siêu hình học giáo điều trước Kant. Vì thế, chẳng hạn trong tác phẩm *Sự nhìn nhận: Fichte và Hegel bàn về Chủ thể khác* (Recognition: Fichte and Hegel on the Other), Robert R. Williams lập luận rằng việc xem xét vai trò hệ thống của quan niệm này trong *Hiện tượng học*, cho ta thấy như

¹⁹⁹ Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, 192. Kojève phân tích “mong muốn nhìn nhận” như một “mong muốn một mong muốn” (5-7). Nhưng Gadamer đã chỉ ra rằng không giống như “*désir*” trong tiếng Pháp, từ “*Begierde*” trong tiếng Đức không thể cấu tạo thành “mong muốn có mong muốn”, và trên cơ sở của những vấn đề này mà Kojève phân tích phần có liên quan trong *Hiện tượng học*. Xem: Hans-Georg Gadamer, “Hegel’s Dialectic of Self-consciousness” in *Hegel’s Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, trans. P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1976), 62, n 7.

thế nào Hegel không thể bị hạ giảm thành triết gia “duy tâm siêu hình học” thiếu khả năng thừa nhận cái “thể dị biệt” không thể giản lược của thế giới, thành tư tưởng²⁰⁰. Williams đã giúp chỉnh lý chuỗi quan niệm sai lầm xuất phát từ giải thích không đúng của Kojève. Khía cạnh *liên chủ thể* của sự nhìn nhận, Williams khẳng định, làm suy yếu cơ sở của cách tiếp cận cá nhân luận kiểu Descartes đối với chủ thể tính, trong khi đồng thời không giản lược những tồn tại cá nhân hướng đích thành các “mômen” giản đơn của cấu trúc xã hội. Hơn nữa, khi hiểu tinh thần của Hegel như được tạo nên từ các quan hệ liên chủ thể nhìn nhận, ta sẽ thấy sai lầm của việc đánh đồng tinh thần với bất kỳ cái bản ngã siêu nghiệm hay bản ngã tuyệt đối nào* - cái sai lầm đã khuyến khích cách nhìn như Gadamer và Rosen thể hiện, cho rằng đối với Hegel, cuối cùng các quan hệ liên chủ thể bị bao gộp trong quan hệ “độc thoại” với bản thân, là điều không cho phép bất kỳ biến đổi nào²⁰¹. Williams tiếp cận sự nhìn nhận liên chủ thể trong khuôn khổ những cấu trúc hướng đích phức hợp có liên quan, và sử dụng sự phân biệt của Husserl giữa “thị giác học” (eidetics) và “kinh nghiệm học” (empirics), chỉ ra rằng cấu trúc nhìn nhận không thể bị giản lược thành tính chủ đích *ham muốn*, như được ngầm thừa nhận bởi Kojève và những người nói về phê phán của Hegel như là ông chối bỏ sự biến đổi²⁰². Mà cũng không nên đặt sự nhìn nhận đồng hạng với trường hợp cụ thể đơn lẻ, được tập chú trong “đấu tranh cho sự nhìn nhận” của Kojève. Nếu có trường hợp nhìn nhận nào là nguyên mẫu cho Williams, thì nó là “tình yêu”, cái thường thấy trong những trang viết của Hegel thời kỳ Jena hơn là trong *Hiện tượng học*. Sự “thị giác học” của

²⁰⁰ Robert R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, (Albany: State University of New York Press, 1992). Williams phác nên một nghiên cứu về đề tài này, quay về khoảng hai thập niên, đặc biệt về vai trò quan trọng của Siep thể hiện ở *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*.

* Nhấn mạnh của người dịch.

²⁰¹ Williams, *Recognition*, 2-6. Mục tiêu của Williams trong cuốn sách này không nhiều tính chất Gadamer bằng các nhà phê bình nói tiếng Pháp (đối với Hegel), đặc biệt là Emmanuel Levinas.

²⁰² Williams, *Recognition*, 155.

Williams cho phép ông xem xét có hệ thống những trường hợp nhìn nhận khác, hiện diện ở khắp các chương sau của *Hiện tượng học*, đặc biệt là hình thái ý thức tôn giáo của sự nhìn nhận được minh họa trong “sự tha thứ”, và cố gắng đưa ra ý kiến về “nhận thức tuyệt đối” với một tư cách khác hơn là hình thức tự quan hệ nhận thức.

Tập trung *Sự nhìn nhận* vào chủ đề “thể dị biệt”, Williams hướng đến những đoạn trong *Hiện tượng học* mà Hegel dường như đang đấu tranh để gìn giữ tính khác biệt chủ thể *trong vòng* của sự nhìn nhận, tức gìn giữ ý nghĩa rằng người khác không thể bị giản lược đến độ là khái niệm diễn giải của người nhìn nhận. Vì thế, chẳng hạn, trong đoạn then chốt mô tả vắn tắt hành động “kép” của sự nhìn nhận, Hegel tuyên bố rằng thể tự ý thức đang nhìn nhận “đem thể tự ý thức khác trở lại cho chính nó... và để cho chủ thể khác đó tự do” (PS, §181; W, 3:146)²⁰³. Williams lưu ý sự tương tự nhau của từ *entlassen* (“phóng thích”, hay “để cho là”) với thuật từ *Gelassenheit*, khái niệm thường được sử dụng rõ ràng với ý nghĩa trên bởi nhà thần bí Cơ đốc Meister Eckhart, và gần đây hơn là Martin Heidegger. Williams “đánh bóng” lại *entlassen* với “việc ban cho người khác tự do để nhìn nhận hay chối từ nhìn nhận... sự nhìn nhận thật sự tính đến là sự nhìn nhận từ người khác, mà không ở vào vị thế của bản thân”²⁰⁴.

Yếu tố “phóng thích”, hay “để cho là” như vậy, rõ rệt nhất là trong cấu trúc phức tạp của yêu thương, và cũng diễn ra trong tư tưởng tôn giáo của Hegel²⁰⁵. Nhưng từ những gì được phân tích về đấu tranh, dường như ngay cả phạm vi này cũng có khía cạnh “phóng thích” của nó. Ở đó, hiện thực áp đặt lên người tham gia đấu tranh, mà thế giới vốn không đơn giản hiện diện từ điểm nhìn chủ quan của họ: trước hết, người chiến đấu bao

²⁰³ Williams đặc biệt chú ý đến phân dịch khá đĩ về mặt ngữ pháp nhưng chắc là không đúng của Miller đối với đoạn chủ yếu này, Xem *Recognition*, 154.

²⁰⁴ Williams, *Recognition*, 209.

²⁰⁵ Stanley Cavell viết về sự thừa nhận, xem chú thích 22, chương 5, khía cạnh này của yêu thương là phổ biến, tập trung sự chú ý của ông.

gộp chính mình như một khách thể *trong* thể giới, và không phải như một chủ thể đang nhận thức *về* thể giới; kể đến nó bao gộp chủ thể khác *của* nó, vượt lên một khách thể có thể nhận thức được, và thậm chí còn hơn là một chủ thể có chủ đích phản ánh những mục đích của chính nó. Nó phải nhìn nhận người khác như chủ thể có mục đích mà *nó* là một khách thể trực tiếp đối với người đó, và đây là một hướng đích tính mà từ chính nó không bao giờ có thể trực tiếp. Thực tế, nếu yếu tố phóng thích tự thân là một hình thái cấu trúc của sự nhìn nhận, thì thực sự Hegel đã mô tả đúng ngay cái “hình thức” thứ ba của liên chủ thể tính mà Gadamer nói đến, về cuộc đối thoại đích thực. Và nếu sự nhìn nhận hóa ra là cấu trúc cơ sở của tư tưởng triết học Hegel, sẽ thấy thêm là Gadamer đã sai khi cho rằng liên chủ thể tính bị lu mờ trong tư tưởng Hegel, bởi những “trình độ thấp” của quan hệ này, vốn ngăn chặn sự biến đổi. Đây là những vấn đề sẽ còn quay trở lại, lúc này ta sẽ xem xét một hình thái khác của sự nhìn nhận, như chúng hiện diện khắp nơi trong tác phẩm *Hiện tượng học*.

Chủ nô và nô lệ

Trong cuộc đấu tranh, như đã thấy, mỗi chủ thể nhận diện chính nó trong người khác, với tư cách đồng thời là chủ thể và khách thể của một ý thức có ham muốn, cái “cho chính nó” cũng là cái “trong chính nó”. Trong thể chế nô lệ, mỗi nhân vật giờ đây có vai trò riêng: chủ nô nắm giữ vai trò của một thể “cho chính nó” có ham muốn, và nô lệ có vai trò của một đối tượng “trong chính nó” - người phải từ bỏ chủ thể tính có ham muốn của chính mình. Như một mô hình thể chế xã hội trên cơ sở sự nhìn nhận, chủ nô và nô lệ minh họa một bản thể xã hội có tính thông diễn đã được đơn giản hóa. Từng vai trò riêng biệt của họ thật sự là những “tượng tượng”, theo nghĩa là họ tồn tại chỉ vì họ được nhìn nhận. Cởi bỏ “lớp y phục của hình ảnh tượng tượng” này, mỗi người trong số họ cũng chỉ là một “người” mà thôi. Tuy thế, những vai trò này lại có thực. Bởi vì người chủ nô thì được đối xử như chủ nô, từ người mà anh ta cư xử như nô lệ, nên anh ta là

một chủ nô. Và bởi vì người nô lệ bị đối đãi như nô lệ từ người mà anh ta đối đãi như một chủ nô, nên anh ta là nô lệ. Câu hỏi ở đây, “*nhưng không kể quan niệm chung của họ, người này có thật sự là chủ nô, còn người kia có thật sự là nô lệ?*”, không có ứng dụng. Có khả năng không có gì khác đối với chủ nô hay nô lệ hơn là điều này. Và vì thế, để hiểu hình thái xã hội này, ta không thể đơn giản trừu tượng hóa tách khỏi những thành phần xã hội tương ứng, mà trong đó nó định nghĩa chính mình, vì họ, như các tư tưởng gia thông diễn học xã hội vẫn lặp đi lặp lại, là *cấu thành* của hiện thực đó. Nhưng điều này không nói lên rằng những con người người dự phần cấu thành, tự họ, nhất thiết phải hiểu được đầy đủ bản chất của chính các thành phần xã hội đó.

Ở đây, trông khác xa với những hình thức khác của ý thức hàng ngày, chúng ta, với *tư cách người dự khán*, có thể thấy được cấu trúc của trạng thái này hơn là cái trực tiếp sẵn có đối với những nhân vật chính trong trạng thái đó. Với mỗi nhân vật này, chủ nô là một thể tự ý thức “*thực chất*”, người duy nhất định đoạt, người đạt tới “*sự độc lập*”. Người nô lệ đã phải xua đuổi hay đè nén ham muốn của mình đối với các sự vật cụ thể. Nhưng chúng ta trong vai trò người dự khán, chỉ nhìn nhận ý thức *được thể hiện*; và trong chừng mực mà chủ nô trở nên “*bất động*”, trong khi nô lệ, bằng công việc thực hiện cho chủ nô, lại là hoạt động. Trong hoạt **động** của nô lệ mà ta nhìn nhận cái ý thức thực tế của người “*định đoạt*”.

Sự nhìn nhận này lại không sẵn có trực tiếp đối với chính nô lệ. Trong khi hoạt động của anh ta là một phần của thế giới khách quan, như nó được biểu thị đối với chúng ta, chúng không - ít ra là theo cách trực tiếp, là phần của thế giới khách quan như được biểu thị đối với *anh ta*. Người nô lệ trước tiên phải đối mặt với cái gì đó trong cái thế giới phô bày tác nhân của chính anh ta theo cách tương tự, và điều này sẽ được đem lại từ *kết quả* hay *sản phẩm* cuối cùng nơi hoạt động của anh ta. Vì thế, các phạm trù “*chủ nô*” và “*nô lệ*” gắn kết trong những cách thức phức tạp hơn, so với biểu kiến ban đầu đối với những người đã minh họa các phạm trù này. Địa vị chủ nô đi

đến chỗ được nhìn thấy trong hoạt động của người phục dịch, trong khi người được phục dịch bởi người khác có thể được xem như nô lệ của chính những ham muốn của họ.

Thêm nữa, tập trung vào thể chế này, ta sẽ không bị lầm đường bởi mức độ “thống nhất hữu cơ” biểu kiến của nó. Từ một điểm nhìn, chủ nô và nô lệ thực hiện chức năng giống như một cơ thể tự nhiên duy nhất: nô lệ là một *phần* của chủ nô (như “cánh tay mặt”) biến đổi các ham muốn thành hành động và kết quả - “vì cái mà người nông nô làm, thật sự là hoạt động của người quý tộc” (PS, §191; W, 3:152). Ngoài ra, thể chế này, tự nó phải được xem xét một cách chính thể, với vai trò tiền giả định lẫn nhau trước mỗi chủ thể: là một chủ nô có nghĩa là có nô lệ, và chính khi là một nô lệ thì cũng có nghĩa là có người chủ nô. Với thực tế như vậy, ta có thể thông hiểu sự lôi cuốn của thuyết hữu cơ xã hội đối với các tư tưởng gia thông diễn, với sự nhấn mạnh của họ về sự hợp nhất chức năng.

Nhưng tất nhiên, chủ nô, để là một chủ nô, cần có sự nhìn nhận của chủ thể tự ý thức *khác*, tại cách nhìn khác: người nô lệ không thể là “bộ phận” của chủ nô. Mà cũng không có “cá nhân siêu cá nhân” nào mà cặp chủ thể tự ý thức này, tự họ, lại đơn thuần là bộ phận của nó. Chính là có hai người trong mối quan hệ đặc thù của họ. Ở đó, tồn tại không phải là một ý thức hay một cách nhìn, đơn độc mà từ đó họ chia sẻ đơn giản. Với tư cách tiền giả định lẫn nhau, nhưng là những tự ý thức thể hiện và định vị *khác nhau*, họ được liên kết lại bằng sự nhìn nhận - một quan hệ duy trì sự khác biệt thực chất, họ không bị nhấn chìm trong một siêu tâm thức bao quát toàn bộ nào đó.

Khi có hai tâm thức cá thể và biểu hiện thân xác một cách hữu hạn, điều mà thể chế này cần đến là cơ chế giao tiếp để liên kết các thành viên của nó. Trong cuộc đấu tranh, người nô lệ (tương lai) phải có khả năng nhìn nhận những ham muốn của người khác, về mặt thông diễn, để *chống lại* chúng. Còn bây giờ, anh ta phải nhìn nhận chúng, để *thực hiện* chúng. Nếu trong cuộc đấu tranh, anh ta có thể nhìn nhận chúng trong các hoạt động nhằm

vào việc hoàn thành công việc, thì rõ ràng điều này không thể ứng dụng ở đây: toàn bộ quan điểm là việc có nô lệ là để *tránh* hành động dẫn đến thực hiện các ham muốn của một người. Vì vậy, các ham muốn ở đây hẳn là có thể được nhìn nhận bằng những nghĩa khác. Nó chắc hẳn là vấn đề về hình thức tượng trưng biểu tượng nào đó, mà có lẽ là tượng trưng của *ngôn ngữ chủ nô*²⁰⁶.

Hình thức tinh thần của sự nhìn nhận đối với sự kết nối thông đạt là chủ yếu ở đây. Trong thực thể của Spinoza, các cá thể người được liên kết trong một tổng thể xã hội, theo cùng cách thức mà các bộ phận của cơ thể được liên kết bên trong cá thể. Spinoza có thể sử dụng ý niệm “thông đạt” cho các quan hệ, tại cả hai trình độ này, vì ông đơn giản muốn nói đến “có những ảnh hưởng lên”. Nhưng đối với Hegel, hai con người được liên kết giao tiếp bên trong một tổng thể xã hội, không thể là tư tưởng thích đáng trong một khuôn khổ bản tự nhiên như vậy, vì ở đây, bất kỳ mô hình tác động nào đều được trung gian bởi những hành động nhìn nhận: tạo ra một tác động giao tiếp thông đạt là đã tiền giả định sự nhìn nhận bởi người nghe, đối với chủ đích của người nói²⁰⁷. Và với Hegel, sự nhìn nhận đem lại cái tạo bước chuyển Dilthey về sự nhìn nhận, ở mức độ nào đó, cái bản thân trong đó được nhìn nhận. Người nô lệ có thể nhìn nhận những diễn đạt ham muốn của người chủ, vì chính anh ta đã trải nghiệm những ham muốn tương tự:

²⁰⁶ Trong quan hệ giữa phục vụ, bản chất của lao động và sự tất yếu của ngôn ngữ đã được Kojève tổng kết: “Nô lệ lao động cho chủ nô, trấn áp những bản năng của anh ta trong quan hệ với một quan niệm, một khái niệm, anh ta chuyển đổi cái bản chất đã có, cái bản chất của anh ta, và anh ta làm như thể trong quan hệ với một quan niệm, với cái mà không tồn tại trong ý nghĩa sinh học của thế giới, trong quan hệ với quan niệm của một chủ nô, có nghĩa là với một ý niệm thực chất có tính xã hội, con người, và lịch sử” (*Introduction to the Reading of Hegel*, 48).

²⁰⁷ Điểm này được J. Bernstein đưa ra trong *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, ed. Z. A. Pelczynski (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

anh ta biết cái gì để có chúng, biết đến loại sự vật điển hình nào thỏa mãn chúng, và v.v.. Nhưng tất cả điều này khiến cho quan hệ chủ-nô phức tạp hơn là khi nó xuất hiện lúc ban đầu, đối với những người trong đó. Có hai cách nhìn liên quan đem lại một nghĩa lưỡng diện cho những thứ diễn ra giữa họ .

Người chủ nô tin chính mình là chủ nô vì nô lệ hành động theo những ham muốn *của anh ta*. Nhưng ta đã thấy trước đây, điều thuộc xác thực cảm tính của tôi không thể được đặt vào ngôn ngữ và duy trì ngôn ngữ *của tôi* một cách trung thực. Vì thế, ham muốn mà người nô lệ phụ thuộc vào thì, lạ lùng như nó dường như vậy, không thể là điều trung thực của chủ nô. Người nô lệ phải có khả năng nhìn nhận ham muốn của chủ nô trong diễn đạt và, thậm chí còn quan trọng hơn, phải có khả năng *thực hiện nó như cho chính anh ta* (ta có thể nói, *thừa nhận nó như của chính anh ta*), và có được nó trực tiếp từ hành động *của anh ta*. Trong khi chủ nô vẫn lĩnh hội thụ động đơn giản đối với “trực giác” ham muốn đã có, một cách tự nhiên, thì nô lệ, qua sự nhìn nhận năng động đối với diễn đạt của người chủ, đã nhận diện và hoạt động theo một ham muốn đã được quan niệm hóa. Và bằng việc thay ham muốn được *trực giác* của chính mình bằng ham muốn đó của người chủ, anh ta đã “bao gộp” trực giác vào trong khái niệm.

Cấu trúc hiện năng trong những trang viết theo kiểu Schelling trước đây của Hegel vẫn hiện diện để trình bày sự liên kết giữa tính mục đích của chủ nô và tính hành động của lao động:

“Lao động... là ham muốn được thực hiện trong ràng buộc, là tính nhất thời bị ngăn chặn; nói cách khác, lao động làm nên và định hình sự vật. Quan hệ phủ định đối với khách thể trở thành *hình thức* của nó, và là cái gì đó *thường xuyên*, vì nó chính là dành cho người lao động sự độc lập mà khách thể có. Cái trung gian phủ định, hay là cái hoạt động định hình này, cùng lúc với đơn nhất tính (*Einzelheit*), hay là cái tồn tại thuần túy cho chính mình của ý thức, cái mà giờ đây, trong lao động, ở bên ngoài nó, có được một nhân tố trường cửu. Theo cách thức này, vì vậy, ý

thức đó, với tư cách người lao động, nhận thấy trong tồn tại độc lập (của khách thể) sự độc lập của chính nó” (PS, §195; W, 3:153-54)²⁰⁸.

Thể ý thức phục dịch giờ có thể, trong những sản phẩm lao động của mình, nhìn nhận điều đã hiển nhiên đối với chúng ta, những người hoàn toàn bàng quan bên ngoài: anh ta giờ có thể nhận thấy *anh ta là mặt thực chất và độc lập của thể tự ý thức đã rẽ đôi*, mà không phải là người chủ nô thụ động, phụ thuộc, đã gắn chặt vào những ham muốn trực giác của chính mình. Tình trạng phục dịch của người nô lệ đã đảo ngược thành loại tình trạng thống trị của chủ nhân lên thế giới, thông qua lao động. Và vì chủ nô thực chất vẫn thuộc về thế giới tự nhiên này, người nô lệ đã có được vai trò thống trị tiềm tàng lên chính chủ nô. Chúng ta không trông đợi tình trạng phục dịch như vậy kéo dài.

Người xưng tội và linh mục: thể ý thức bất hạnh

Trong quan hệ nhìn nhận của mình đối với chủ nô, nô lệ đạt tới thể ý thức lưỡng diện cần cho việc thiết lập tính chủ đích, cách nhìn phức hợp mà trong đó mọi sự vật nhận được một ý nghĩa kép. Dù vậy, chính anh ta lại không ý thức được thực tế này. Anh ta nghĩ mình chỉ là hy sinh chủ quan tính của mình cho những mong muốn của người chủ. Một hình thái tiếp theo của thể tự ý thức, “ý thức bất hạnh”, là hình thể đầu tiên mà trong đó thể tự ý thức, một cách tiềm tàng, nhận biết sự tồn tại của tính lưỡng diện này. Người nô lệ đã nhìn thấy cái thực chất, hay cái ý chí của anh ta, ở chủ nô, một hiện diện cảm tính cụ thể. Ngược lại, ý thức bất hạnh là một hình thái của tự ý thức, phản ánh nhận thức như một hình thức của ý thức, nhận diện bản chất của nó trong một người chủ *tuyệt đối*, người được dịch chuyển một cách triệt để từ thế giới cảm giác, một người chủ mà, tương phản với người chủ của nô lệ, là cái *siêu cảm giác* cực đại.

²⁰⁸ Tôi đã theo những người dịch *The Encyclopaedia Logic*, dịch “đơn lẻ” cho *Einzelne*, và “đơn nhất” cho *Einzelheit*, đồng thời chỉnh lý những bản dịch khác phù hợp như vậy. Về vấn đề này xin xem *The Encyclopaedia Logic*, pp. xix-xx..

“Ý thức bất hạnh”, mà chương 4 kết thúc, là một hình thức của ý thức tôn giáo, mà dành cho nó là một bản chất bất biến và ngoại tại trước tồn tại của chính nó - Thượng đế siêu việt, vốn ở vị trí đối lập với hiện hữu cụ thể bất biến và cảm tính của nó. Hegel giải thích một số hình thái của đời sống tôn giáo như những nỗ lực vượt qua tính hai mặt không thể vượt qua này, và đạt tới sự đồng nhất với Thượng đế. Vì ý thức bất hạnh luôn nhận diện cái bản thân cụ thể của nó như phản đề phi bản chất của cái bản chất bất biến - Thượng đế, sự tìm kiếm tôn giáo làm nên hình thức của nỗ lực *giải phóng* cái bản thân khỏi tính cụ thể hiện hữu của chính nó. Cực đoan nhất có lẽ là nhà tu khổ hạnh, vì sự tồn tại cảm tính thể hiện thân xác của ông ta phải nội tại hóa cuộc đấu tranh, thù nghịch với chính ông, và cư xử với ông như là “kẻ thù” (PS, §209; W, 3:164).

Chừng nào mà hai cực này còn nằm trong đối lập lưỡng phân, ở đó không thể - tất nhiên là vậy - có cách giải quyết nào. Nhìn nhận bản thân trong một thể khách quan nhưng lại là một chủ thể hướng đích, là chìa khóa điều hòa những đối lập: nơi mà chủ thể khác được tiếp nhận như một tự ý thức siêu cảm giác trừu tượng, ở đó không có khả năng nào cho điều đó. Một người chỉ có thể nhận diện chính mình trong người khác, mà cụ thể là ở thể ý thức hiện hữu nơi thân xác và hết sức hữu hạn, vì thế đáp ứng hình thức của thể tự ý thức khẩn cầu này, chỉ có thể qua con đường của một người trung gian, có thể bằng cách nào đó liên kết thế giới cảm giác và siêu cảm giác. Người này, chính anh ta cũng là thể tự ý thức cụ thể, nhưng lại được xem như một đại diện của Thượng đế trên trái đất, có liên hệ trực tiếp với Thượng đế - người cha đạo. Phụ thuộc vào lời khuyên và chỉ bảo của linh mục, thể ý thức bất hạnh có thể từ bỏ những ham muốn đã có một cách trực tiếp của nó (PS, § 227-§228; W, 3:174-75).

Rõ ràng là quan hệ giữa cha đạo và ý thức bất hạnh tiếp tục một quan hệ nhìn nhận, tương tự về hình thức với quan hệ giữa chủ nô và nô lệ. Giống như nô lệ, thể ý thức bất hạnh phải gạt bỏ chính nó khỏi ý chí cụ thể vốn có của nó, hành động và niềm vui sướng của nó. Nó phải hạ phẩm giá của

mình thành một sự vật (PS, §229; W, 3:175-76) và hành động của nó được quyết định bởi người khác - người linh mục. Như trong biện chứng chủ nô - nô lệ, người này hiện diện trước những người có liên quan, như thể là tác nhân chỉ đến từ phía ngoài: đó là một Thượng đế không hiện diện, truyền đạt thông qua trung gian của những người đại diện có ở khắp nơi, có thể chỉ phối ý chí của người hồi lỗi. Và một lần nữa, cái "chúng ta" logic hiện tượng có thể trông vào các sự vật theo một cái nhìn tốt hơn, hoàn thiện hơn.

Ý thức bất hạnh nhìn thấy vai trò của mình là tiêu cực, vì nó thủ tiêu quyết tâm của chính nó. Nhưng ta thấy rằng đây là một mômen của hành động kép của *Anerkennung*, và rằng hành động của người hồi lỗi phải có vai trò *tích cực*, hay phủ định, chính như đã có ý nghĩa tiêu cực. Ý nghĩa tích cực, tức sự khẳng định của hành động này vốn có trong "sự ấn định ý chí (của nó) như ý chí của một chủ thể khác", và đặc biệt là của ý chí (của nó), không như một thể đơn lẻ (*einzelnen*), mà như một ý chí phổ quát". Điều này có nghĩa là người xưng tội thừa nhận tính quy phạm của ý chí người khác đối với nó (Thượng đế thông qua linh mục) với *tư cách* ý chí phổ quát. Hegel nói rằng sự hy sinh của ý thức bất hạnh thật sự "chứa đựng chính bên trong nó hành động của người khác" (PS, §230; W, 3:176), tức dường như chứa đựng trong nó sự tái chỉ phối của chính nó.

Người nô lệ chối bỏ chính mình trong bộ mặt của chủ nô, đại diện của phổ quát tính của thần chết. Ý thức bất hạnh thì chối bỏ chính nó trong bộ mặt của người linh mục, đại diện của Thượng đế; và luật lệ của Thượng đế thì khác với luật lệ của thần chết. Trong sự thừa nhận Thượng đế, ý thức bất hạnh khẳng định một ý chí phổ quát, cái sẽ được thể hiện trong một *luật* mà nó xác nhận như sự chỉ đạo hoạt động của nó, nhưng là cái nó vi phạm. Luật này lại không chỉ phối quan hệ của nó với người linh mục nhiều, như với những thành viên khác trong cộng đồng tôn giáo. Có một tính phổ quát nội tại trong hành động của ý thức bất hạnh, không vì nó tạo tiếp xúc với tồn tại siêu việt và phổ quát của Chúa, mà vì nó thừa nhận, thông qua người linh mục, một cộng đồng toàn vẹn, cai trị bằng luật lệ tôn giáo.

Nhưng tất cả điều này vẫn còn ẩn giấu đối với ý thức bất hạnh. Như nô lệ, nó tin rằng tất cả quyền lực thuộc về người khác. Nhưng ta có thể thấy bằng cách nào, nó giờ đây đi đến cái nhìn ngoại tại lên tình trạng của nó, cái gì đó na ná như tình trạng của chúng ta. Trong nhìn nhận người linh mục, nó có thể nhìn nhận nó - như đã vậy - từ một cái nhìn ngoan đạo. Nhưng nó nhìn nhận chính mình chỉ trong những câu chữ người cha đạo gởi đến nó, vì người cha đạo thì cũng như nó, là một tồn tại người. Và do, như trong trường hợp của nô lệ, người hồi lỗi chỉ là một người mà vốn thật sự *làm* điều gì đó, ta có thể thấy bằng cách nào nó có thể học hỏi để lĩnh hội, trong những hành động của nó, rằng điều đem lại sự đảo ngược từ tội lỗi thành vô tội, và có thể phát triển cái nhìn là quyền năng của Thượng đế thật sự hiện diện *chính bên trong nó*, hơn là trong thế giới siêu việt nào đó. Điều này kết luận rằng nhân vật chính của chúng ta sẽ trải khắp suốt, theo các chương dài về Lý tính và Tinh thần, cái sẽ đạt cực điểm trong hình thái tự ý thức "đạo lý tính".

Cực điểm của tinh thần khách quan trong đạo lý tính

Trong *Bách khoa thư logic*, Hegel nói về tinh thần như bao hàm "sự mở rộng" của nhận thức (EL, 20; W, 8:35), và cái mà ta thấy được biểu đồ hóa trong phần còn lại của *Hiện tượng học* là sự mở rộng không ngừng, hay là sự phát triển, của những mô hình nhận thức lý luận và nhận thức thực tiễn, cùng với sự phát triển những hình mẫu của sự nhìn nhận mà trong đó, chúng có thể thực hiện chức năng. Vì thế, trong phần "Lý tính" theo sau phần "Tự ý thức", sự phát triển những hình thức hướng đích thực chất là được biểu đồ hóa, mỗi bước phát triển là từ những vấn đề cấu trúc nội tại trong hình thức có trước của nó; trong khi ở phần sau, "Tinh thần", điều được tập trung nhiều hơn là bối cảnh của những hình mẫu thật, về mặt lịch sử, của tính liên chủ thể nhìn nhận, được nhận diện trong tiến trình lịch sử

Châu Âu, từ Hy Lạp cổ đại cho đến hiện tại thời Hegel²⁰⁹. Thêm nữa, có sự mở rộng ở đây, bao gồm sự nở rộng vùng liên chủ thể của những mẫu hình nhìn nhận này (một đặc trưng đang “phổ quát hóa” của xã hội hiện đại), và cả việc “đào sâu” của chúng, khi các cấu trúc nhìn nhận mở rộng này, đến lượt, lại “được phản ánh” trong cách nhìn của các chủ thể có liên quan. Cả hai khía cạnh này đạt cực độ trong việc quay lại thực chất vấn đề của Kant, về sự điều hòa cực siêu nghiệm (phổ quát) và cực kinh nghiệm (đơn nhất) của ý thức; nhưng tại phần kết luận của “Tinh thần” - “cái Tinh thần xác thực tự nó. Đạo lý tính” - sự nhấn mạnh được thực hiện nhiều hơn trên những khía cạnh liên chủ thể được tiền giả định, của quan niệm mang tính Kant này.

Trong “cách nhìn đạo lý về thế giới”, thể tự ý thức nhận thức *bốn phần* khách quan của nó là bản chất tuyệt đối đối với hành động của nó (PS, §599; W, 3:442). Phân tích theo cách thức cá thể kiểu Descartes, công trình này bị lên án. Chủ thể cho chính mình ở đây tin rằng nó có thể nhận thức thực chất đạo lý hành động và bốn phần của nó theo một kiểu cách trực tiếp; và khi lĩnh vực tự nhiên khách quan, từ cách nhìn này, là không thích đáng đối với hành động đạo lý, thì tự nhiên sẽ đơn thuần là được ấn định không khác đi. Dù vậy, cùng lúc, tự nhiên, trong hình thức của những xu hướng tự nhiên, được cần đến như một đối thủ có vai trò tích cực, mà đạo lý tính có thể đấu tranh chống lại và thể hiện tính hiện thực của chính nó.

Hơn nữa, với tư cách người quan sát của “cảnh diễn” có ý thức đạo lý hiện hiện, có thể thấy rằng đạo lý tính tồn tại trong một thế giới vốn đem lại bối cảnh mà trong đó các hành động của nó được mở ra: đối với người bàng quan bên ngoài, các hành động có thể nhận thức chính là do tính chủ đích, tính hướng đích của chúng đến những thành tố cụ thể hiện diện trong

²⁰⁹ Để có một giải thích cơ bản và bảo vệ những chuyển tiếp cấu trúc của *Hiện tượng học* từ cách nhìn đặc thù riêng của một ý kiến phi siêu hình học, xem: Robert Pippin, “You Can’t Get There from Here: Transition Problems in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*” in *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. Frederick C. Beiser (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

bối cảnh chúng bộc lộ. Nhưng dù điều này rõ ràng đối với chúng ta, nó lại không trực tiếp rõ ràng đối với chính ý thức đạo lý. Đối với thể ý thức này, thế giới duy trì như cái gì đó bên ngoài lĩnh vực của những suy nghĩ và suy xét của nó, bên ngoài tâm hoạt động của nó. Theo cách này, tự nhiên được để lại cho nó như một sự hiện diện tự trị, tự do: “Một *Tự nhiên* mà những quy luật của nó, như những hoạt động của nó, thuộc về chính nó, như một tồn tại khác với thể tự ý thức đạo lý, thì chính là cái sau không khác với nó” (PS, §599; W, 3:443). Đối với chúng ta, sự lưỡng phân như vậy giữa bốn phận và tự nhiên dựa trên những “tiền giả định hoàn toàn xung đột” như vậy là hiển nhiên, nhưng nó chỉ trở nên hiển nhiên đối với hình thức tự ý thức này như là kết quả của cái bẫy của nó trong mâu thuẫn.

Ta biết rằng cái được cần đến để ý thức đạo lý vượt qua mâu thuẫn như vậy, là để nó nhận ra mình trong hình thức quan hệ nhìn nhận nào đó với chủ thể hữu hạn khác. Trong chừng mực nó nhìn chính nó như được hướng đến cái lý tưởng phi trần thế nào đó, và miễn là lĩnh vực nghĩa vụ được nắm bắt trong sự đối lập lưỡng phân với hiện thực trần thế, điều này sẽ là khả dĩ. Vì thế, đó là sự thăng tiến khi hình thức tự ý thức đạo lý hiện diện, cái vốn tin rằng bản chất đạo lý trong hành động của nó tồn tại nơi *chính nó*. Nhân vật này tin rằng trong hoạt động *lương tâm* của mình, nó được thúc đẩy bởi một xác thực đạo lý thuần túy, nội tại (PS, §632; W, 3:464). Ta nay có một hình thức tự ý thức đạo lý, trong đó đạo lý tính có thể thể hiện một diện mạo con người đối với thế giới. Ta nay cũng có thể hình dung một hình thức tinh thần thể hiện trong cộng đồng của những tác nhân người mang lương tâm, nhìn nhận lẫn nhau. Nhưng việc khảo sát tư tưởng này cho thấy hy vọng đó là ngắn ngủi. Ở đây có những vấn đề thực tế không thể khắc phục, gắn với các quan hệ giao tiếp thông đạt giữa các thể ý thức có liên quan.

Sự nhìn nhận đối với “lương tâm tính” đòi hỏi nó có một hình thức thể hiện hiện tượng nào đó, và khi yêu cầu cái có thể tính đến như một thể hiện logic hiện tượng, ta nhanh chóng nhận ra rằng hành động này, *tự nó*, thật

sự không đủ. Nó là cái gì đó có mối liên hệ rộng khắp, đa dạng - những tiền đề, những phân nhánh, v.v., và là những điều mà chủ thể hoạt động không bao giờ có thể nhận thức đầy đủ. Nhưng chủ thể lương tâm tin rằng nó hoạt động theo sự thấu hiểu thuần khiết, trực tiếp và hoàn toàn, về *bốn phận* của nó. Điều này có nghĩa là điều được nhìn nhận bởi chủ thể khác phải là *ngôn từ* của nó, sự *tán thành* trung thực của nó về niềm tin đã cảm nhận mà nó thực hiện bằng bốn phận: “Cơ sở vững chắc đối với chủ thể tự ý thức, đó không phải là *hành động* với tư cách một *liên hữu*, mà là *niềm tin xác thực* (*Überzeugung*) rằng đó là một bốn phận, và điều này được thực tại hóa trong ngôn ngữ” (PS, §653; W, 3:479).

Nhưng một lần nữa, với tư cách người bàng quan bên ngoài, ta có thể thấy những vấn đề ở đây. Ngôn ngữ là một trung gian mà trong đó, điều *duy nhất* sẵn có ở cá nhân ngôi thứ nhất nào đó, có thể *không bao giờ* được diễn đạt như vậy. Đây là bài học về tính xác thực cảm tính đã được lặp lại, không lay chuyển, từ trước. Một đối tác giao tiếp phải có khả năng nhìn nhận điều gì đó về *chính anh ta* trong biểu tượng được thông truyền. Và vì thế, ở đây không có phương cách cho sự nhìn nhận, hay sự giao tiếp thông đạt, về một *niềm tin xác thực* thuần khiết trực tiếp, có thể diễn ra. Bất chấp những nỗ lực khi thông truyền niềm tin của nó, nhân tố này vẫn là cái “tôi” = “tôi” trừu tượng, không là một cực của cái Tôi - Chúng ta tinh thần. Ở đây, “Mọi đời sống, mọi thực thể tinh thần đã thoái lui vào cái bản thân này, và mất đi sự khác biệt của nó trước chính cái Tôi” (PS, §658; W, 3:483).

Thay cho bất kỳ đối thoại thật sự nào, ở đó, tất cả có thể có là cuộc chiến của những diễn dịch độc diễn về các động cơ hành động của những nhân tố người mang lương tâm. Trong cuộc đấu tranh này, một người tham gia - chắc chắn về sự thuần khiết của những động cơ của nó, đối mặt với một người phán xử đạo lý, vốn không thể nhận thấy ý nghĩa trong sự thể hiện niềm tin bằng lời nói, có thể *chỉ* phán xét chính những hành động. Sự phán xét này vẫn còn bị gán chặt với sự đối lập lưỡng phân của bốn phận thuần khiết và cụ thể trần tục, và vì thế, đó là người phán xét mà đối với anh ta

không có các hành động, vì sự vướng mắc của họ trong cái thế giới này, có thể từng minh họa cho nghĩa vụ thuần túy: “Đối với ý thức, cái giữ vững bốn phận, thể ý thức thứ nhất bị xem là *xấu xa*..., và vì thế... ý thức thứ nhất này tuyên bố hành động của nó là phù hợp với chính nó, là bốn phận và lương tâm. Nó bị chi phối bởi cái ý thức phổ quát, để là cái *đạo đức giả tạo*” (PS, §660; W, 3:485).

Nhưng, như ta thấy trước đây, các cuộc đấu tranh có khả năng tự nhìn nhận. Người phán xét, bằng sự lên án đối thủ *xấu xa* và *đạo đức giả* thì, tất nhiên, *cũng* hành động, và trong hành động mang tính phán xét này, nó viện đến sự xác thực trực tiếp của *chính nó* về cái tạo thành bốn phận. Và tương đương, vì nó *cũng* không thể như người thứ nhất, để thực hiện tốt cuộc đối thoại về cơ sở của sự phán xét, nó cũng vướng vào mệnh đề khó xử thế của người thứ nhất. Sự phán xét này, tự nó đã là “*đạo đức giả*, vì nó thực hiện sự phán xét đó không như một thái độ khác của tồn tại *xấu xa*, mà như một ý thức đúng đắn về hành động, sắp đặt chính nó trong tính phi hiện thực và tự phụ về nhận thức, về điều cho là tốt hơn so với những hành vi mà nó bất tín nhiệm, và muốn ngôn từ của nó không có những hành vi được thực hiện cho một loại *hiện thực* ưu việt hơn. Rồi thì, bằng việc đặt mình trong cách thức này, ở mức độ như vậy, với một người hành động mà nó đặt lên sự phán xét, nó được nhìn nhận (*erkannt*) bởi người sau, cũng giống cách thức của chính anh ta (PS, §666; W, 3:489) ²¹⁰.

Như trong cuộc đấu tranh một mất một còn ban đầu, sự thấu thị thông diễn ở đây dẫn đến hành động thông đạt *mới*. Người thứ nhất, ý thức đang hoạt động, “nhìn thấy (*anschauend*) bản vị này và bày tỏ nó, ... thú nhận

²¹⁰ “Thông qua phán đoán này (cái ý thức đang phán đoán) đặt chính nó... *bên cạnh* thể ý thức đầu tiên và cái sau, *thông qua sự giống nhau này*, đi đến chỗ thấy (*kommt... zur Anschauung*) cái bản thân của chính nó trong ý thức khác này” (PS, §664; W, 3:487).

điều này với người khác, và tương đương, trông chờ nơi người này, sau khi thực tế đã đặt chính anh ta ở cùng mức độ, sẽ cũng đáp lại bằng ngôn từ mà anh ta sẽ bày tỏ bản vị này với người đó, và trông đợi sự nhìn nhận giờ sẽ tồn tại thực tế (*das anerkennende Dasein eintreten werde*)” (PS, §666; W, 3: 489-90; chỉnh lý).

Trong diễn giải của Hegel, người “phán xét nhãn tâm” lúc ban đầu không tác động hỗ tương và duy trì “tồn tại cho bản thân không có tính thông đạt” của nó. Nhưng cơ hội cho sự thấu suốt thông diễn này cũng sẵn có đối với người phán xét, như đã vậy đối với người kia, và do đó, sớm hay muộn, người phán xét “từ bỏ suy nghĩ bất hòa... vì nó trong thực tế đã thấy chính nó (*sich selbst... anschaut*) nơi người thứ nhất” (PS, §670; W, 3:492). Vì thế, trong bối cảnh dung thứ lẫn nhau và lí giải, ta tiếp cận, từ một hướng khác, đến hình thức cộng đồng na ná cái đã tiếp cận trong cách giải quyết đối với ý thức bất hạnh, và ta đang tiếp giáp với cái tinh thần tuyệt đối của ý thức tôn giáo: “Thuật từ lí giải là cái Tinh thần tồn tại một cách *khách quan*, cái nhìn (*anschaut*) vào tri thức thuần khiết về chính nó *với tư cách* là bản chất *phổ quát*, trong sự đối lập của nó, nơi tri thức thuần khiết về chính nó *với tư cách* là cái đơn nhất (*Einzelheit*) riêng biệt và khép kín - một sự nhìn nhận lẫn nhau mà vốn là tinh thần tuyệt đối” (PS, §670; W, 3:493). “Cái Khẳng định lí giải mà trong đó hai “Tôi” đi đến (*ablassen*) tồn tại phản đề của họ, là sự *hiện hữu* của cái “Tôi” đã mở rộng thành một thể lưỡng diện, tại đó vẫn đồng nhất với chính nó, và trong sự đối lập và ngoại tại hóa hoàn toàn của nó mà chiếm hữu tính xác thực của chính nó: nó là Thượng đế được biểu thị trong họ, những người nhận thức chính mình ở dạng tri thức thuần khiết” (PS, §671; W, 3:494).

Ý thức tôn giáo và nhận thức tuyệt đối

Tôi đã lập luận rằng quan niệm của Hegel về tinh thần được đề cập không phải để nói đến ý thức cá thể vô hạn và chủ thể tự giác nào đó, tức một hình thức Thượng đế truyền thống, mà đúng ra là nói đến hình thức

của tính liên chủ thể nhìn nhận, tương ứng với chủ trương về sự hiện hữu của những chủ thể sống hữu hạn có ý thức đầy đủ và tự giác. Điều này, tất nhiên, không phải là ý kiến truyền thống về quan niệm của Hegel. “Tinh thần” của Hegel, hay chính xác hơn, “tinh thần tuyệt đối”, theo kiểu truyền thống, được hiểu như việc nói đến chính ngay chủ thể thần thánh như vậy; không phải là Thượng đế siêu việt của hữu thần luận Cơ đốc, loại Thượng đế được cần đến bởi tinh thần hữu hạn kiểu Descartes, mà đúng ra, là một Thượng đế ngoại diện hóa chính nó trong thế giới của tự nhiên và xã hội loài người, và là cái mà, thông qua tự ý thức của các thành viên xã hội, có thể tự nó trở thành thể “tự có ý thức về mình” *.

Phần cuối cùng của *Hiện tượng học* giải quyết vấn đề tôn giáo, và rồi nhận thức tuyệt đối, dường như đã đem lại bằng chứng vượt trội cho một ý kiến truyền thống như vậy. Phải chăng ngay cả ngôn ngữ trong câu đơn lẻ được trích ở trên, vốn đánh dấu sự bắt đầu mạnh mẽ của những bàn luận tôn giáo, đã đưa Hegel đến ý niệm nào đó về một Thượng đế thật sự theo kiểu nhân cách chủ nghĩa, sau khi trở thành chủ thể bằng xương bằng thịt trong cộng đồng tôn giáo? Phải chăng nó không hàm ý rằng cái Chúng ta của cộng đồng tôn giáo, để thay vì một cấu trúc mà trong đó sự nhìn nhận lẫn nhau của “Tôi” cá thể hữu hạn, cả trong sự liên thuộc và sự tách rời của họ; và không hàm ý rằng trong thực tế, nó đồng thời là phương tiện chuyển tải cho người khác, ở một trình độ cao, đã hợp nhất “Tôi”, một thể tự nhận thức vô hạn thần thánh? Thêm nữa, phải chăng nó không phải là trường hợp mà điều này cần để làm nên ý nghĩa của chính ngay ý tưởng về “nhận thức tuyệt đối”, sự nhận thức mà ý thức về chính bản thân nó của Tôi thần thánh này, một thể tự ý thức thông qua ý thức về hiện thực bên ngoài, trở thành cái mà nó đã diễn đạt chính nó?

* Nhấn mạnh của người dịch.

Chúng ta đã ghi nhận cách tiếp cận rất khác lạ của Robert Williams đối với khía cạnh tôn giáo trong tư tưởng Hegel, cái làm nên chủ đề chính ngay yếu tố nhìn nhận đó: khía cạnh “phóng thích” của nó, vốn cho phép các chủ thể được lí giải bởi “ngôn từ của sự lí giải”, trong cách thức mà đơn nhất tính của họ không bị che khuất, mà cũng không bị hấp thụ vào một thể tự ý thức hợp nhất duy nhất. Đối với Williams, điều này là thực chất khác biệt trong cách nhìn của Hegel về Cơ đốc giáo ²¹¹. Nhưng ta hiểu như thế nào “vấn đề mang tính tranh cãi” về sự cá nhân hóa trong bàn thảo của Hegel về Thượng đế? ²¹². Bước đi đầu tiên trong câu trả lời phi thân luận đối với ý kiến truyền thống ở đây, thường gọi nhắc quan niệm truyền thống rằng đối với Hegel, tôn giáo được thay bằng triết học, và rằng triết học thể hiện một cách đầy đủ trong khuôn khổ các khái niệm, về điều mà tôn giáo thể hiện ít đầy đủ trong khuôn khổ tượng tượng hay tranh ảnh. Điều này bao hàm một thủ thuật thông diễn truyền thống, trong đó lập luận rằng phải hiểu Hegel như sự biểu lộ “ẩn dụ” khi ông nói về Thượng đế, hay khi ông sử dụng bất kỳ phần nào khác của từ này. Nghị luận tôn giáo đối với Hegel là một “*façon de parler*” (cách nói), cái không phải được đề cập để tiếp nhận theo nghĩa đen. Nhưng đây cũng chỉ là động thái đầu tiên, và chưa thật sự kết hợp với khía cạnh quan trọng nhất của toàn bộ vấn đề này.

Có lập luận phổ biến rằng Hegel không có quan điểm Thiên chúa giáo truyền thống chuẩn mực về một Thượng đế siêu việt. Nhưng chính điều này đã giới thiệu vai trò uyên chuyên rất lớn trong các bản văn của Hegel:

²¹¹ Williams cũng thấy rõ thực chất yếu tố “kịch tính” của tư tưởng tôn giáo của Hegel, chính yếu tố mà Gadamer xem như thiếu vắng trong sự thông thái Hegel. So sánh: Williams, *Recognition*, chap., 10.

²¹² Dù ông mạnh mẽ chối bỏ sự cân bằng của “tinh thần” của Hegel với bất kỳ hình thức nào của cái ngã siêu nghiệm hay tuyệt đối, và dù ông nhìn Hegel như sự phê bình của bất kỳ “hữu thần luận siêu hình học” nào, Williams, trong tác phẩm này, duy trì tính bất khả tri về “những vấn đề được tranh luận nhiều, là có hay không Thượng đế là chủ thể, và có hay không ‘chủ thể tính’ như vậy là cá nhân”, Williams, *Recognition*, 226.

khi bước vào phạm vi của các tư tưởng *phi chuẩn* về Thượng đế, các khái niệm này quá mờ nhạt đến nỗi khó đề mà nhận biết ngay điều mà ai đó đang đưa chính mình đến sự diễn đạt về Thượng đế. Điều chủ yếu đối với chúng ta, là Hegel nói về Thượng đế như thế nào - ẩn dụ hay không ẩn dụ - tương ứng với những phần được nói đến chi tiết hơn về triết học của ông. Vì lý do này mà tôi muốn thay sự tập trung từ Thượng đế sang “tự ý thức” của Thượng đế - nhận thức tuyệt đối. Sau cố gắng thiết lập cái gì đó về điều này, tôi sẽ trở lại vấn đề về thể mang tri thức như vậy có thể là gì.

Đến những đoạn cuối của phần “Tôn giáo”, tại ngay ngưỡng của đích đến về “nhận thức tuyệt đối”, ta nhận thấy tình tiết về ý thức bất hạnh hầu như được thực hiện lại, lần này không phải ở phạm vi một ý thức đơn lẻ, mà trong khuôn khổ của điều đã được bộc lộ trước đó, khi chân lý lượng thứ của Chúa chuyển biến vào thế giới, tức cộng đồng tôn giáo. “Tôn giáo được bộc lộ” thể hiện cộng đồng tôn giáo Cơ đốc như một cộng đồng thấu hiểu được, trong khuôn khổ tôn giáo, sự tất yếu đối với một thể tự ý thức *cụ thể* làm trung gian cho quan hệ của nó với cái tuyệt đối. Đối với thể ý thức bất hạnh, tự ý thức cụ thể trung chuyển này là linh mục. Đối với cộng đồng Thiên chúa giáo, nó, tất nhiên, là Chúa *Christ*. Nhưng niềm tin này đã thể hiện, như nó là vậy, trong khuôn khổ quan hệ của một người cha với một người con, được kết nối bằng ngôn ngữ hình ảnh. Có cái gì đó về nội dung này ở đây, cái gì đó về vai trò trung chuyển tất yếu, được thực hiện bởi những chủ thể cụ thể trong quan hệ của một người với một cái phổ quát, mà triết học sẽ phải nhận thức bằng *tư duy lý luận* hơn là bằng sự ẩn dụ theo kiểu tượng tượng thần thoại. Nhưng với Hegel, những hình ảnh thần thoại này chỉ là sự so sánh khác xa “nhận thức tuyệt đối”, và sự chuyển tiếp, khi nó đến, thì khó khăn sẽ nhanh chóng theo sau.

Đối với chúng ta, trong khi dự khán, đây hẳn là phần cần đến nhất của cuộc trình diễn. Bám sát vào những gì đang diễn ra trên sân khấu, nhưng ở đó lại dường như có *quá ít* về nó. Chồm người ra phía trước từ ghế ngồi, ta hết sức cố gắng để hiểu tư tưởng tôn giáo là như thế nào, và bằng cách nào

nó được chuyển đổi thành nhận thức triết học tuyệt đối. Ta bốn chôn nhìn về Hegel, tại bực giảng, nhưng lại khó khăn để dõi theo những gì mà ông đề cập đến. Ta biết rằng tư tưởng tôn giáo kẹt lại bên bờ vực của nhận thức tuyệt đối vì “tư duy hình ảnh” của nó - cách thức phải bỏ lại phía sau, để tái tư duy về của nội dung của nó bằng khái niệm. Nhưng đột ngột nó dường như chấm dứt. Ta đang xem lại trong một tóm lược được dồn lại tất cả các cảnh đã được chứng kiến, về những gì đã diễn ra của ý thức, quan điểm về nhận thức tuyệt đối bằng cách nào đó đã đạt được, và rồi dường như ta đang được xem trước một hình ảnh về logic và phần còn lại của hệ thống.

Khi đọc những phần này, cần phải nhớ lấy điều mà ta đã tiếp thu về sự nhìn nhận, có ở khắp *Hiện tượng học*. Tại những điểm chính yếu của bản văn, ý thức vừa trải qua một hình thức công nhận, theo cách đã làm biến đổi nó và hoạt động quanh nó. Tôi cho rằng khi trong nhà hát, ta có thể theo bước những trải nghiệm của ý thức, vì ta có thể, về mặt nhìn nhận, đặt chính mình trong những điểm nhìn khác nhau mà ý thức khẳng định trong tiến trình này. Chắc là lúc đó ta cũng có thể nhìn nhận điều gì nơi chính mình trong những trải nghiệm của sự công nhận được hồi nhớ lại của ý thức. Có lẽ có điều gì đó của vận động phức hợp này đang tiếp diễn ở trình độ của sự nhận thức tuyệt đối, và việc xem lại toàn bộ vở kịch sẽ tạo lập *sự công nhận của chúng ta*? Điều này, đối với tôi, dường như giống như điều được tự giả định ở đây: đề cập đến để mang ý nghĩa mạnh mẽ nào đó về sự nhìn nhận của bản thân trên một phần *của chúng ta* - của những người đọc. Nhưng phải cẩn thận ở đây, khi điều này có thể được diễn dịch theo những cách rất khác nhau.

Như đã nhấn mạnh, *Hiện tượng học*, cho đến lúc này, là một bản văn thực hiện ở hai cấp độ riêng biệt, cấp độ của những trải nghiệm của ý thức ở những hình thái khác nhau, và cấp độ của “chúng ta logic hiện tượng”, những người quan sát tiến trình đó. Dù vậy, như đã được chỉ ra từ một số người luận giải, tại phần chính yếu của bản văn, kết cấu này dường như có thay đổi. Khi ý thức đạt tới nhận thức tuyệt đối, điều gì đó ở cấu trúc kép

đổ vỡ, khi cái chúng ta hiện tượng không còn đứng ở một điểm siêu nghiệm *bên ngoài* vở kịch, có thể quan sát những khía cạnh của tình trạng mà chính ý thức không nhận biết. Điều này là vì ý thức, *tự nó*, nay đã đạt tới tri thức triết học, và chúng ta giờ, bằng cách nào đó, được đặt ở *cùng* trình độ. Ta có lẽ sẽ hỏi điều này diễn ra như thế nào, và thêm câu hỏi về sự định vị của “trình độ” chung cuộc này. Câu trả lời trực tiếp nhất cho câu hỏi bằng cách nào sự phân biệt của các trình độ này phân rẽ trong nhận thức tuyệt đối, là để viện đến một nghĩa mạnh mẽ hơn nào đó về sự nhìn nhận “của chúng ta” đối với chuỗi các nhân vật trên sân khấu, hơn là đến mức đã được ám chỉ.

Đến đây, ta đã nói về sự nhìn nhận có liên quan, giống giống với cái diễn ra trong một vở kịch *tưởng tượng*, nơi mà khả năng nhìn nhận của một người dường như dựa vào khả năng của người viết kịch, ở việc trình bày những nỗ lực, những tình huống song quan... được chia sẻ rộng rãi, trong sự hư cấu *cụ thể*. Với tư cách những con người và sự kiện cụ thể, hư cấu, dù không phải là có thật trước thực tế, nhưng nếu thành công, lại có thể là sự thật theo cách khác, có ý nghĩa chung hơn - “sự thật đối với cuộc sống”. Nhưng khi hướng đến người đọc từ nền văn hóa Tây Âu hiện đại, *Hiện tượng học* chắc hẳn làm được nhiều hơn điều này: nó không chỉ được đề cập để thể hiện tình tiết *hiện thực*, thay vì tình tiết hư cấu trong đời sống tập thể của một cộng đồng. Cộng đồng được đề cập, đó là cộng đồng *của chúng ta*.

Theo nghĩa nào đó, *Hiện tượng học* chỉ ra cho chúng ta xem xét chính mình không như những nguyên tử tồn tại hoàn toàn độc lập, mà như những tồn tại hiện hữu - theo một nghĩa vững chắc - dựa vào sự phụ thuộc đối với cấu trúc nhìn nhận của một cộng đồng. Ngoài ra, suốt tác phẩm *Hiện tượng học*, ta có thể thấy những đường biên của cộng đồng này - cái “chúng ta” mà mỗi người như một “tôi” thuộc về nó - mở rộng để bao chứa một phạm vi ngày càng lớn hơn về lượng người, thời gian, nơi chốn - tất cả, của những người mà ta tính đến như bộ phận của lịch sử của chúng ta. Nó không phải là trường hợp mà ta thấu hiểu trong khi dõi theo diễn tiến vở kịch, khi mà những người trên sân khấu không *chỉ* là những con người người khác *giống*

như chúng ta, mà đúng ra họ là “chúng ta”, và cộng đồng lịch sử của chúng ta đã đi đến khẳng định một thể phổ quát nào đó? Ta đang chứng kiến vở kịch của chính chúng ta.

Theo tuyến suy nghĩ này, có thể bắt đầu thấy điều mà hành động đọc *Hiện tượng học* như đang trải qua, là một kiểu hồi nhớ. Dĩ nhiên, trong những trường hợp nhớ lại bình thường, tôi là người đã có những trải nghiệm nguyên thủy có thể được nhớ lại. Nhưng nếu tôi đến để xem sự hiện hữu của tôi như một phần của tồn tại cộng đồng, thì thực tế nó đã không phải là tôi một cách thật sự. Tôi như người đã sống cuộc sống riêng thông qua những trải nghiệm của chính mình, ở đây không còn quá quan trọng: có thể thông đạt đến tôi là những gì thông qua ngôn ngữ và văn hóa, liên kết tôi với người khác. Và nếu tôi bắt đầu xét vở kịch *Hiện tượng học* theo cách này, với tư cách một kiểu hồi tưởng tập thể, thì ta có thể bắt đầu thấy hai cấp độ rời rạc của nó có thể kết hợp lại với nhau như thế nào. Dõi theo tiến triển của nó, ta đã nắm bắt được những thông số của tiến trình tự định hình của chúng ta. Ta đã trở thành, trong sự hồi tưởng, những tồn tại tự giác trọn vẹn.

Dù vậy, tuyến suy nghĩ này chắc rằng đơn giản đưa ta quay về ý kiến chính thức đối với *Hiện tượng học*, điều mà tôi rất chú ý tập trung tranh luận, tức ý kiến phân tích tường thuật của tác phẩm như về sự phát triển của một loại đại chủ thể tự giác đơn thể, mà ta cung cấp cho nó vật chuyển tải tập thể. Nếu *Hiện tượng học* là một kiểu hồi nhớ tập thể về cái cộng đồng hợp nhất chúng ta, thì tại sao không mô tả điều này như về tiến trình mà trong đó một loại sự vật nhất thể nào đó hiện thân trong cái “chúng ta” đang nhớ lại này và trong văn hóa của nó - tinh thần - khiến cả hai trở nên hiện hữu, và đi đến tự ý thức? Có đúng đây không phải chính là cái được đề cập bởi thần luận lạ thường của Hegel?

Nhưng, trong khi diễn dịch này dường như có thể thuyết phục, thì việc xem xét, thẩm tra nó, lại không như vậy. Cái tốt nhất để đánh giá thực tế này là tập trung lại vào vấn đề về “định vị” của quan sát “chúng ta” này, bây giờ là sự hồi nhớ. Đã được khẳng định chung trong giới phê bình, rằng cái

chúng ta hiện tượng học, bằng cách nào đó, từ khởi đầu của *Hiện tượng học*, đã luôn được định vị ở trình độ của nhận thức tuyệt đối²¹³. Thật sự, khẳng định này đã định hình cơ sở cho sự phê phán đối với toàn bộ phương pháp này: có thể nói rằng, ở đây, tiến trình của ý thức đã bị đánh tráo ngay từ đầu²¹⁴. Ta được giả định là đã quan sát đơn giản tiến trình này, suốt những hình thái của ý thức, tự ý thức, lý tính, và v.v., mà không dự phần vào đó. Dù vậy, nếu ta đã luôn được đặt tại sự nhận thức tuyệt đối, tức nếu cái nhìn của ta luôn được tiền giả định ngầm ẩn cái bản thể học *Logic* của Hegel, thì kết cấu phạm trù của tư tưởng của ta chắc hẳn đã kìm giữ cái mà ta đã quan sát và học hỏi. (Và sau cùng, Hegel không chỉ là người dự khán, ông còn viết nên vở kịch này!)

Nếu đó là trường hợp mà “cái chúng ta” bằng cách nào đó đã được đặt ở trình độ nhận thức tuyệt đối ngay từ đầu, thì thực tế sẽ hoàn toàn sai bước với nội dung của những bài học mà ta đã thấy ý thức truyền đạt trong suốt vở kịch. Một bài học luôn được lặp đi lặp lại liên quan đến sự không đầy đủ của việc khẳng định một quan niệm có tính dự khán về tri thức. Bài học khác liên quan đến sự không tương xứng với khẳng định rằng *chân lý* ngôn từ được đặt ở nơi siêu nghiệm nào đó phía bên kia. Dù vậy, những điều này dường như đúng với các khẳng định được tiền giả định bởi cái “chúng ta logic hiện tượng” ở khắp vở kịch.

Khắp *Hiện tượng học*, chúng ta với tư cách người dự khán, đã quan sát tiến trình của ý thức như một sự thể hiện sân khấu, và cũng đã khẳng định suốt rằng thật sự là ý thức, tại mỗi giai đoạn của nó, ban đầu đã không thể nhận biết, do có sự bối cảnh hóa của chính nó trong thế giới của vở kịch, nhưng lại

²¹³ Chẳng hạn: “Người đọc, nhằm hiểu những phân khác nhau của tác phẩm, hẳn phải đã ở trong ‘yếu tố của triết học’. Cái ‘Chúng ta’ dường như rất thường biểu hiện không phải là những con người hằng ngày là những triết gia”, Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, (Boston: Beacon Press, 1960).

²¹⁴ Điều này thực chất là cách nhìn của Heidegger trong *Hegel's Concept of Experience*, trans. K R. Dove, (New York: Harper and Row, 1971).

đã trực tiếp và dễ dàng biểu lộ đối với chúng ta. Điều này có nghĩa là, nhìn với sự trọng thị trước những thể ý thức đó trong vở kịch, từ điểm nhìn được đặt ở một thế giới siêu việt, ta đã khẳng định rằng sự linh hội tự giác của chúng ta đối với vở kịch đã khiến bộc lộ ý nghĩa *thật* của nó.

Ngoài ra, sự nổi lên của một ý nghĩa mạnh mẽ về sự nhìn nhận mà trong đó ta thấy những sự kiện trên sân khấu như một kiểu thể hiện được hồi nhớ ở chính ta, không thể thay đổi các sự vật một chút nào cả. Ta có lẽ cho rằng do nắm bắt được điều là *chính chúng ta* được thể hiện trên sân khấu (giờ là sân khấu của ký ức), thì không còn là trường hợp chúng ta với tư cách người quan sát thuộc về thế giới siêu việt (bên kia) đối với những người trên sân khấu: “họ” chính là bản thân trước đó của chúng ta, thuộc về cùng một thế giới như bản thân hiện tại của chúng ta. Nhưng điều này không trợ giúp được gì. Ta đang quan sát từ hiện tại *của chúng ta*, và nếu là từ một chủ thể đang quan sát hoặc đang nhớ lại được định vị ở đây mà sự thật của quá khứ sẽ được bộc lộ, thì từ điểm nhìn của bản thân *quá khứ* của chúng ta, bản thân hiện tại có lẽ cũng trong một thế giới bên kia nào đó. Đối với Hegel, đó là điều *không thể* hiện diện trước những chủ thể tự giác, tính đến như thể siêu việt đang tồn tại; và trong khi cái *quá khứ* có thể hiện diện đối với chúng ta trong sự hồi nhớ, cái *tương lai* đơn giản là không có cách nào hiện diện cho đến khi nó diễn ra. (Điều này dường như được liên kết với thực tế là đối với Hegel, có thể không có sự thể hiện triết học về tương lai, tức không có dự báo triết học.)

Hơn nữa, khẳng định rằng sự thật về cái bản thân được bộc lộ trong kiểu quan hệ dự khán đối với chính quá khứ của một người, thì chắc chắn là mâu thuẫn với cái mà ta đã tiếp nhận rõ ràng từ chương 4 trở về sau: thể tự ý thức đó đạt được chỉ khi một tự ý thức nhìn nhận hoặc thừa nhận chính nó trong sự nhìn nhận hay thừa nhận đối với chủ thể khác. Do khi ta đang nhìn *nhận* cái gì đó của chính ta trong hành động và lời nói của các nhân vật trong vở kịch, chắc rằng không thể có cảm giác đang thừa nhận họ, hay họ thừa nhận ta. Đúng ra, ta đã xem lời nói hay hành động của họ

như sự thể hiện - “*Vorstellungen*” - từ một chủ thể nhận thức đặc thù ngôi thứ ba, hơn là sự thể hiện được gởi đến từ một “anh” ngôi thứ hai (và vì thế, theo cách thức này, suy nghĩ dự khán giống giống như suy nghĩ tôn giáo). Ta có thể là không hiện diện đối với, và vì thế có thể không bao giờ được thừa nhận hay được định danh, từ những người “trên sân khấu” này, vì trong khi họ hiện diện đối với ta, ta lại không bao giờ hiện diện đối với họ ²¹⁵. (Có thể nhớ lại “hiệu ứng xa lánh” kiểu Brecht ở đây, được sử dụng để bẻ gãy những khẳng định duy thực chủ nghĩa vốn đi cùng với việc xem một vở kịch và tính phổ quát của vị trí hướng thị.)

Cách nhìn rõ ràng của Hegel về cấu trúc nhìn nhận của tinh thần, vì thế, khó để thấy bằng cách nào cái “lập trường” chung cuộc, mà tại đó nhận thức tuyệt đối đã đạt được có thể là điều gì đó giống như người dự khán như vậy của vở kịch, hay thậm chí của ký ức, nếu những hoạt động của nó được nhận thức theo một hình mẫu kịch nghệ. Có thể không có cái “chúng ta” chiếm giữ lập trường của “nhận thức tuyệt đối” từ đầu đến cuối, mà cũng có thể không có điểm nhìn của nó như là đích đến của cuộc hành trình của ý thức. Nhưng nếu không phải là trường hợp mà tại nhận thức tuyệt đối, ý thức cuối cùng đạt được điểm nhìn, hay quan điểm, “của chúng ta”, thì nó có thể không là cái thuộc vận động đảo ngược đã diễn ra? Có lẽ nó là trường hợp mà tại mômen “chúng ta” cuối cùng, bằng cách nào đó, đã giáng xuống đến trình độ của những nhân vật có tính lịch sử được thể hiện - có nghĩa là “bị mang xuống tới đất”, đến nỗi chúng ta nắm bắt *chính mình* luôn trong những bối cảnh hiện hữu trần tục, vốn đem lại các điều kiện và những giới hạn đối với ý thức lý luận và ý thức thực tiễn?

Ta giờ có lẽ bắt đầu thấy đâu là vấn đề, trong việc xem nhận thức tuyệt đối như hàm chứa *sự thừa nhận*, mà không phải chính ngay sự nhìn nhận.

²¹⁵ Tôi tiếp nhận quan niệm này từ những bàn thảo của Stanley Cavell về sự nhìn nhận và sự thừa nhận, và những mô thức của nó trong quan hệ với trải nghiệm kịch nghệ và điện ảnh. Nên xem: *The World Viewed, Enlarged Edition*, enl., ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979).

Để thừa nhận lịch sử mà ta đã thấy, được thể hiện như lịch sử của chúng ta (và ngược lại, cho phép chính ta được thừa nhận bởi sự thuật lại có tính lịch sử đó, với tư cách là về chúng ta) thì chính là không để đi đến sự minh thị chung rằng với tư cách những người tư duy, ta phải sống trong những bối cảnh vật chất nhất định; mà đúng ra, để thừa nhận rằng ta có thể đi đến nắm giữ cái nhìn “phổ quát” chỉ trong đặc điểm thực tế là ta là thành viên của một cộng đồng tư duy nhất định, mà ta đã xem lịch sử của họ thể hiện ²¹⁶. Chúng ta có lẽ lại nói đến đấu tranh như một mô hình đơn giản của sự nhìn nhận và thừa nhận. Mỗi người dự phần đã có thể có được ý nghĩa về mình như một chủ thể hướng đích, vì mỗi người có thể nhìn nhận mục đích của mình là nhờ có thể nhìn nhận chính mình như *khách thể* mà mục đích này hướng đến. Điều này có nghĩa là việc nhận thức bản thân như một chủ thể đòi hỏi nhận thức chính mình như khách thể của một chủ thể có mục đích khác.

Ở đây, ta thấy cùng nghịch lý, rằng chủ thể tỉnh tự giác có được chỉ trong sự *từ bỏ* dự phóng tồn tại như một chủ thể thuần khiết, không vướng víu bởi những trở ngại vật chất. Đường đến một trình độ siêu nghiệm về cái “chúng ta” logic hiện tượng đạt tới không phải bằng việc thoát khỏi sự đè nén khách quan tính, mà bằng việc thuộc về *kiểu* khách quan tính nào đó, được cấu trúc bởi những hình mẫu liên chủ thể chuẩn mực nhất định, cái thích đáng cho việc hậu thuẫn các thành viên của nó, những chủ thể đang

²¹⁶ Chủ đề về vai trò mà trong đó nhận thức tuyệt đối về sự thừa nhận lịch sử này, như của chính một người, được thể hiện trong những trình bày của Terry Pinkard ở *Hegel's "Phenomenology": The Sociality of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 267: “Hiện tượng học tinh thần vì thế là sự suy ngẫm triết học về con người mà chúng ta là trong đời sống hiện đại. Nó là sự giải thích bằng cách nào chúng ta đã đi đến chỗ là một khối quần chúng mà sự ‘nhận thức tuyệt đối’ là dành cho họ - có nghĩa là sự đi tới của cộng đồng người đến một nhận thức phi siêu hình học có suy nghĩ về cái nó phải tiếp nhận như những nền có thẩm quyền cho niềm tin và hành động - nó không phải *chính* là một khả năng nhưng là cái gì đó mà thực chất định nền đặc điểm tự hiểu biết của chúng ta. Tự một mình lịch sử không nói được với chúng ta điều này”.

tư duy, càng tồn tại thì càng tự do. Có nghĩa là nó đạt được bằng sự thừa nhận là quy phạm, và bằng việc được thừa nhận là tác nhân dự phần vào, mà các thể chế tương xứng cho sự minh họa về quan hệ của sự nhìn nhận lẫn nhau, cần thiết cho sự tồn tại, cho sự tái tạo tự do và những hình thức tư duy của đời sống. Và đối với Hegel, những điều kiện thể chế cho các hình thức như vậy đã có được, ít nhất là đại thể, trong thế giới Phương Tây hiện đại, được hiểu như việc phát triển và thể chế hóa những tư tưởng vốn đã hiện diện trước tiên ở Hy Lạp cổ đại.

Hình thức được phát triển nhất, mà vốn các quan hệ được thể chế hóa này đã tiến rất xa trong lịch sử Phương Tây, là cộng đồng tinh thần Thiên chúa giáo, cái tôn giáo tuyệt đối, với thực tiễn tha thứ lẫn nhau của nó. Trong khi thành viên của cộng đồng minh họa một cách rõ ràng hình thức tinh thần này, chính họ hiểu nó, và cái quan hệ mà mỗi người trong số họ hướng về, là theo cái *Vorstellungen* của một ý thức biểu trưng. Điều này có nghĩa là các thành viên xem tinh thần tuyệt đối như cái gì đó đã định, tách rời, và đứng đối lập với họ, hơn là như cái mà mỗi người họ dự phần trong sự tạo tác của nó (PS, §785; W, 3:571). Điều cần được thêm vào đối với nội dung này là hình thức chủ thể tính tự giác, loại tự ý thức được phát triển trong thể tự ý thức đạo lý, cái đã mê hoặc Fichte, và là cái hiểu hoạt động của chính nó như là hiện thực. Tôn giáo tuyệt đối sẽ trở thành *nhận thức* tuyệt đối khi nhìn nhận chính nó trong sự nhìn nhận đối với những phản đề có ý thức tự giác trừu tượng của nó, một hoạt động - tất nhiên - vốn đòi hỏi phản đề này nhìn nhận chính nó trong nó. Đây dường như rằng ngay như ý thức tôn giáo phải xem tinh thần, mà nó tìm kiếm sự lí giải, khi được gây ra bởi hoạt động của nó, cái kiểu ý thức được nhìn trong đạo lý tính, phải nắm bắt hoạt động của chính nó không đơn giản như sự phủ định của một thế giới hữu hạn, đã có - cái đứng đối lập với nó, mà còn như sự bao hàm một kiểu "tha thứ", hay chấp nhận nào đó đối với thế giới này. Vì chủ thể ý thức tôn giáo và chủ thể tự ý thức đạo lý đi đến hiểu chính họ như được trung gian bởi người khác, mỗi người họ giờ đây phát triển không ở tính phiến

diện ban đầu của nó: “Mỗi người, vì người khác buông ra (*lässt...ab*) thể xác định độc lập, mà cùng với đó, nó tiến tới tương phản... Thông qua khuynh hướng vận động này, Tinh thần tiến tới phân cảnh của tính phổ quát thuần túy của nhận thức - cái tự ý thức, (và) với tư cách tự ý thức, nó là thể hợp nhất đơn giản của nhận thức” (PS, §798; W, 3:582; chỉnh lý).

Nếu điều này có gì đó giống như gần với ý nghĩa của Hegel, thì nhận thức tuyệt đối không thể là gì khác hơn một thành tựu của khối tri thức *toàn vẹn* và *chung cuộc*, hay là những nguyên lý cuối cùng mà một tri thức như vậy sẽ được đặt trên đó ²¹⁷. Đúng ra, nhận thức tuyệt đối sẽ bao gồm trong nó sự minh thị (kịch tính) rằng các cơ thể - cụ thể và xác định - mang tri thức *luôn* bị điều kiện hóa và có nhiều nét đặc thù chủ tính. Sẽ bao hàm trong nó sự thừa nhận rõ ràng và tự giác, rằng quan hệ phản ánh và dự khán, đối với cái bản thân và đối với thế giới, tự nó chỉ luôn là một “mômen” thuộc về tiến trình đầy đủ hơn của những gắn kết thực tiễn với các sự vật và chủ thể khác trong thế giới. Minh thị này sẽ không là cái thấu thị “hoài nghi” mà ta sẽ mãi mãi bị chối bỏ trước một tri thức toàn vẹn (dù có thể trông giống như nó vậy), nhưng sẽ bao hàm việc bỏ lại ảo tưởng về cái lý tưởng của chính “tri thức toàn vẹn”, vốn là thành quả của chủ quan tính *thuần túy* hay tính chủ quan gắn với sự dự khán *trường cữu*, vượt quá mọi điều kiện khách quan.

²¹⁷ Như được khẳng định, chẳng hạn, bởi Kojève - mà đối với ông, nhận thức tuyệt đối bao hàm việc đạt được “tri thức xác thực một cách *phổ quát* và *trường cữu*” - một tri thức của “*tính tổng thể*” của tồn tại” (*Introduction to the Reading of Hegel*, 33, 31). Ngược lại, Pinkard nhấn mạnh vai trò của sự đồng nhất với cộng đồng lịch sử Phương Tây, xem nhận thức tuyệt đối như được kết hợp và được định vị thế một cách tất yếu: “Triết học Hegel hiện đại, nhận thức tự nó khi đã nổi lên trong thực tế lịch sử như vậy, vì thế không thể khẳng định tiếp tục ở *bên ngoài* phần còn lại của nền văn hóa - như thể triết học nhìn vào các sự vật từ một lập trường phi cá tính thuần túy, “lập trường của tính trường cữu”, không bị ảnh hưởng bởi đời sống xung quanh - mà là hoàn toàn *bên trong* nó, bộ phận của nó và lịch sử của nó, trong cách thức tương tự với những cách thức khác, mà theo đó hình thức này của đời sống đã cố tái khẳng định với chính nó rằng nó đã đi trên con đường đúng”, *Hegel's Phenomenology*, 266.

Ý kiến này về những “xen” kết thúc của *Hiện tượng học* phụ thuộc vào cái “chúng ta” không được đặt vào trình độ của nhận thức tuyệt đối trong suốt mạch trình bày của bản văn. Vậy thì chúng ta đã ở đâu? Câu trả lời có thể được đem lại ở đây là chúng ta, người đọc *Hiện tượng học*, được “định vị” tại trình độ của lập trường văn hóa và triết học chiếm ưu thế vào thời điểm Hegel - chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm²¹⁸. Thực tế ý kiến như vậy vừa khớp với kiểu nhìn nhận được tìm đến trong sự nhận thức tuyệt đối về ý kiến được đưa ra ở đây. Loại duy tâm siêu nghiệm có được từ “sự hoàn thành” chủ nghĩa Kant của Fichte đã chỉ tương xứng với thể chủ thể-khách thể “chủ quan”, mà không thể nhìn nhận bất kỳ thể chủ thể-khách thể nào trong sự bộc lộ *khách quan* của nó. Nhưng điều này chính là cái “chúng ta logic hiện tượng”, cái tự nó đã là một loại chủ thể-khách thể chủ quan, cần đến trong nhận thức tuyệt đối - nó cần có để nhìn nhận hay thừa nhận *chính nó* như cái thuộc về một khối cụ thể, một cộng đồng lịch sử khách quan, với tư cách một mômen trừu tượng của cộng đồng đó. Nhưng nó là mômen quyết định - mômen cho phép cộng đồng vượt qua tôn giáo để đến với triết học.

Cách tiếp cận đến nhận thức tuyệt đối được phác thảo ở đây khác với cách nhìn truyền thống, vốn xem sự chuyển tiếp sang tinh thần tuyệt đối dẫn đến một điểm nhìn nguyên thể, mà cũng là đơn thể - cái nhìn của Thượng đế. Vì thế, như Charles Taylor chẳng hạn, nói đến phần bàn về tôn giáo như từ “chỗ đứng của *Geist*, hay ý thức của cái tuyệt đối về chính nó”²¹⁹. Taylor nêu quan điểm, tất nhiên thế, rằng đối với Hegel, tinh thần luôn hiện thể, vì vậy Thượng đế phải là bằng xương bằng thịt, hiện thân trong một cộng đồng sống. Nhưng, để được hiện thân là để có một điểm nhìn, và nếu cộng đồng mang cái “siêu” điểm nhìn đơn thể này, thì có lẽ những khác biệt nội tại của nó chắc hẳn là bằng cách nào đó được hấp thụ vào cái “chúng ta” tập thể đơn khối, mà không có sự khác biệt hay đối lập

²¹⁸ Tôi mang ơn George Markus vì ý kiến này.

²¹⁹ Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 197.

nội tại. Nhưng điều này sẽ không còn là tinh thần nữa vì nó sẽ mất đi cấu trúc nhìn nhận nội tại.

Khi đề cập quan điểm thông đạt hậu Kant của Hegel, tôi đã lập luận rằng những khám phá của ông về tinh thần được thúc đẩy bằng việc tìm kiếm những điều kiện tương xứng với thể hướng đích tự do và có lý trí. Nằm bắt trong các quan hệ nhìn nhận của tinh thần, chủ thể cá nhân có thể đạt được “tính lưỡng nghĩa” của hoạt động nhận thức và hoạt động ý chí, một tính chất tự mình nó cho phép chúng tính đến như là những hoạt động như vậy. Suốt *Hiện tượng học*, ta nhận thấy những cố gắng của các chủ thể đa dạng, tìm kiếm cái bản chất nhất thể nào đó hoặc của các khách thể của họ, hoặc của chính họ, để chối từ điều này hay điều khác từ những khía cạnh hiện diện trong các quan hệ nhìn nhận. Có nghĩa là, họ cố gắng chối từ cả khía cạnh “tự nó” của hiện hữu chính họ, và cả khía cạnh “cho chính nó” của họ. Những điều này chung quy là cố gắng trừu tượng hóa cái bản thân từ các quan hệ nhìn nhận cấu lập của nó, và chúng đã bền bỉ dẫn đến sự sụp đổ của nó. Những lý lẽ cơ bản về cấu trúc liên chủ thể tất yếu của tinh thần đã rõ ràng với chúng ta, từ chương 4.

Ở đây, bài học mà ta, với tư cách người gọi nhắc, tính đến, là các cố gắng nhằm bảo vệ cách giải thích “độc thoại” nhất thể về cái bản thân, hay cái thể giới như vậy, đã sụp đổ. Chúng là bài học về các cấu trúc thiết yếu đối với tự thân nhận thức và ý chí. Ý kiến siêu hình học về tinh thần giới thiệu một nhận thức và ý chí mới, nhưng chủ thể ở đây *không vì thế* mà ép buộc đối với cấu trúc này, và do vậy, dường như chống lại thực chất của tất cả các bài học này. Cái thay thế là điều mà tôi đã nói đến: tinh thần đó định danh không phải là một “siêu chủ thể” sở hữu ý thức và tự ý thức, bằng cách chối bỏ những chủ thể hữu hạn, mà là định danh những điều kiện cấu trúc phát triển trong cộng đồng người Châu Âu, và trong đó, chính những chủ thể hữu hạn chúng ta có thể có được ý thức và ý thức về bản thân một cách đầy đủ. Hãy nhớ lại lời lẽ của Hegel trong những đoạn ẩn tượng về sự chuyển tiếp từ đạo lý sang tôn giáo: ngôn từ lý giải là tinh thần đang tồn tại một cách

khách quan - “cái nhìn tri thức thuần túy về chính nó *với tư cách bản chất phổ quát*, trong tri thức thuần túy về chính nó *với tư cách... cái đơn nhất*”; nó là “sự tồn tại của cái ‘tôi’ vốn đã mở rộng thành một thể lưỡng diện, và từ đó mà duy trì sự đồng nhất với chính nó và sở hữu sự xác thực của chính nó” (PS, §670-§671; W, 3:494). Thần học Thiên chúa giáo, tất nhiên, từ lâu đã biểu tượng hóa Thượng đế với tư cách “ngôn từ” như thế, nhưng điều mà Hegel có thể đề cập đến bằng phương trình này là gì? Ta phải nhớ rằng, với Hegel, một từ luôn có hai mặt - với tư cách dấu hiệu thể hiện, nó được *gọi tới* người khác, về mặt nhìn nhận; với tư cách khái niệm ngữ nghĩa, nó là cái mà theo đó một cái gì khác có thể được bao gộp vào *về mặt biểu trưng*. Trong việc sử dụng ngôn từ có tính biểu trưng của tôi, thế giới tồn tại như cái gì đó đối với nhận thức của tôi, và vì thế phục tùng dưới sức mạnh của tôi. Nhưng khi gọi đi tính thể hiện, nó “phóng thích” thế giới khỏi sự độc quyền nắm giữ *của tôi* bằng việc nhìn nhận một nguồn khác biệt so với tôi của nó, một quan điểm khác không thể giản lược đối với chính tôi.

Đạt tới lập trường của “nhận thức tuyệt đối” thì sẽ trở thành một thể “tôi đang nói” tự giác, tức trở nên tự giác trong việc sử dụng của một người đối với ngôn từ của một người. Nhưng lời lẽ là về thế giới, và vì thế thể tự ý thức này sẽ đề cập thực tế việc hiểu thế giới, từ sự soi rọi của quan niệm về bản chất hai mặt của thế giới. Nó sẽ không đề cập gì thêm nữa việc đạt được một nhận thức trực tiếp và địa vị chủ nhân trực tiếp của bản thân, với tư cách người nói, và quyền năng kiến tạo thế giới của lời lẽ. Nhưng nó sẽ đề cập không ít, để thấu hiểu rằng điều này sẽ là để đạt được sự minh thị sâu sắc và chuyển tiếp về cái loại đã chạm tới một cách bình thường trong cái *Vorstellungen* trực tiếp của tư tưởng tôn giáo (hay là ở trình độ của xúc cảm trong nghệ thuật). Hegel có thể đã thật sự đem lại cho ngôn ngữ cái gì đó của quyền năng, mà như ta đã đem lại, theo kiểu truyền thống, cho Thượng đế, nhưng điều này không khiến những người sử dụng nó có bản chất thần thánh, mà cũng không giản lược họ thành những con rối đơn giản của một thể lực bên ngoài - ngôn ngữ không giống như loại thần thánh đó.

Tiến trình còn ở phía trước

Theo tôi, các hình thái của tinh thần có thể được nhận thức đầy đủ trong suốt bản văn *Hiện tượng học* bảo đảm ý kiến tương đồng về những đoạn mà Hegel, trong sự mô tả nhân cách hóa đối với tinh thần, dường như bận tâm nhất với kiểu nhìn vẫn được quy cho ông theo truyền thống. Chúng có thể được thêm vào cho bằng chứng tích lũy từ công việc của những người đọc đồng cảm như Williams, để nói lên rằng cái ý kiến truyền thống về Hegel "còn lâu" mới bảm đảo chắc chắn. Nhưng điều này đã đủ chưa?

Tôi cho rằng tính khả dĩ của ý kiến này đòi hỏi phải được nắm lấy những điều không chỉ ở *Hiện tượng học tinh thần*. Trừ khi chính *hệ thống* của Hegel không thể cho thấy sự tương hợp với một quan niệm như vậy về ông, với tư cách một triết gia mà, thông qua khía cạnh Copernicus và khía cạnh thông diễn, đã có thể thực hiện một tiến trình vượt qua Kant, thì cánh cửa đã luôn để mở cho đáp lời của Gadamer. Lời đáp đó bất chấp nội dung thông diễn phong phú trong triết học Hegel, cho rằng nó cuối cùng đã thất bại như một hình thức của tư tưởng thông diễn, do cái nguyên nhân cuối cùng kiểu Aristotle về "tư tưởng tự nó đang suy nghĩ", một nguyên nhân cuối cùng thể hiện hoàn toàn rõ ràng trong những chương cuối của *Hiện tượng học*, và là cái chi phối toàn bộ bộ khung bao bọc hệ thống này.

Như sẽ thấy, rõ ràng là nguyên lý nhìn nhận nổi lên một lần nữa trong phần thứ ba của hệ thống, phần *Triết học Tinh thần*. Nhưng cũng rõ ràng như vậy, là nếu *Logic* của Hegel không được nghiên cứu từ quan điểm này, thì ta sẽ mất đi giải thích là bằng cách nào *Triết học tinh thần*, một khi lại hiện diện ở phần sau của hệ thống, đã đem lại điều được đề cập là nó *xây dựng* trên nền tảng *Logic*.

Nhưng thậm chí không cần viện những lý do này để đòi hỏi ta nhìn vào *Logic* của Hegel, thì ngay cả sự cố kết từ những gì đã thấy, vai trò của sự nhìn nhận trong *Hiện tượng học*, đòi hỏi một mức độ gắn kết với *Logic*. Có thể thấy điều này như được minh họa ở khó khăn mà Williams gặp phải khi giải thích cho các quan hệ giữa những hình thức khác nhau của nhìn nhận. Chỉ

ra một điểm yếu trong giải thích của Ludwig Siep về sự nhìn nhận như là “hợp để của yêu thương và xung đột (*Liebe und Kampf*)”, Williams nhận xét rằng “Hegel không cố tổng hợp hay lí giải yêu thương và xung đột, thậm chí chỉ để cho thấy chúng là những loại hay những hình thái (*Gestalten*) khác nhau của sự nhìn nhận”²²⁰. Nhưng rõ ràng điều này không thể được đề cập theo bất kỳ nghĩa thường thấy, rằng tình yêu và xung đột là hai “loài” của cùng một “giống”, như Williams tiếp tục mô tả xung đột, hay đấu tranh, như là biểu hiện “*Anerkennung* trong thất bại (*Nichtanerkennen*), từ chối, bác bỏ. Xung đột là một hình thái khả dĩ của mối liên hệ liên chủ thể, nó biểu thị sự từ chối việc nhìn nhận”²²¹. Xung đột có thể là một kiểu quan hệ liên chủ thể, nhưng bằng cách nào mà sự *thất bại* của nhìn nhận có thể là một “kiểu” hay một “hình thái” của nhìn nhận thì không hề rõ ràng. Tuy nhiên, đối với tôi, dường như cách hiểu của Williams cơ bản là đúng - đấu tranh là một sự “phủ định”, mà cũng là một kiểu nhìn nhận. Nhưng để hiểu bằng cách nào mà có thể như vậy, cần phải hiểu về những thay thế logic của chính Hegel đối với các phạm trù về “logic của *Verstand*”. Với tất cả những lý do này, tôi, dù chỉ là cơ bản, quay sang bàn về *Khoa học logic* của Hegel.

²²⁰ Williams, *Recognition*, 85.

²²¹ Williams, *Ibid.*, 87.



Khi bàn đến cơ thể phức hợp của cấu trúc *Anerkennung* (thừa nhận) trong *Hiện tượng học*, Hegel thỉnh thoảng viện đến thuật ngữ logic của Aristotle. Theo cách đó, quan hệ bộ ba phức hợp giữa thể “ý thức bất hạnh”, Thượng đế và linh mục, với tư cách là một tam đoạn luận (*ein Schluss*) *, trong đó ý thức và “ý thức bất biến” của Thượng đế - các đối cực - được hợp nhất hay gắn kết với nhau (*zusammengeschossen*), với phương tiện là một “vật trung gian” - người linh mục (PS, §227; W, 3:174-75). Ở đây, hành động của người linh mục là “trung chuyển ý thức theo đúng nghĩa”, cho phép hợp nhất giữa chủ thể cảm tính ngôi thứ nhất *số ít* của ý thức bất hạnh với cái điểm nhìn *phổ quát* ẩn tàng trong ý thức, bằng cách đó mà giải quyết cấu trúc phân chia khác nữa của nó.

Dù không sử dụng từ “tam đoạn luận”, Hegel trước đó đã mô tả quan hệ giữa chủ nô và nô lệ thực chất theo cách như vậy: “Mỗi người đem lại cho người khác một vật trung gian, và thông qua nó, mỗi người tự mình trung gian hóa với chính mình và liên kết (hay gắn kết, *zusammenschliert*) với chính mình” (PS, §184; W, 3:147) ²²². Nhưng ngược lại, trong khi người cha xứ cho phép cực “ý thức bất biến” hiện diện trước thể ý thức bất hạnh đơn lẻ, nó là phổ quát tính của sự chết, “Chúa tể tuyệt đối”, cái hiện diện trước nô lệ trong

* Có sự phân biệt giữa tam đoạn luận - được hiểu như phương pháp suy lý với hai tiền đề và một kết luận, với tam (đoạn) thức của Hegel - là một tiến trình qua ba giai đoạn, một cấu trúc ba thành phần. Ở đây, tùy nơi mà “tam đoạn luận” sẽ được dịch là “tam đoạn luận” hay “tam đoạn thức”.

²²² Có ý nghĩa, câu này được lập tức theo sau bởi cái mà có lẽ là sự nói đến công khai nhất của Hegel đối với cấu trúc nhìn nhận của tình thân: “Họ nhìn nhận chính họ như sự nhìn nhận lẫn nhau đối với người khác”.

hình thể chủ nhân chính trị cụ thể của anh ta (PS, §194; W, 3:153)²²³. Lại nữa, nó là sự lí giải của “vật trung gian” vốn cho phép nô lệ vượt qua tính đơn nhất đã có một cách trực tiếp của chính anh ta, vượt qua xác định từ mong muốn đã có và cố định nào đó của anh ta, để nhận lấy tính phổ quát, theo bản vị ổn định và có thể phạm trù hóa, của một vai trò xã hội khách quan.

Cấu trúc tam đoạn thức, đơn nhất - đặc thù - phổ quát, của Hegel cho thấy sự tái diễn dịch của ông đối với logic Aristotle, điều mà ông sau đó đã thực hiện một cách rõ rệt trong cuốn 3 của *Khoa học logic*. Sơ lược về phần này của *Logic*, tương phản trên nền học thuyết về sự nhìn nhận, có thể giúp cả hai soi rọi thêm nữa về quan niệm này ở tâm điểm của tác phẩm trước, *Hiện tượng học tinh thần*, và làm sáng tỏ học thuyết “logic” lắt léo của tác phẩm sau. Trước hết, ta đặt cách giải quyết tam đoạn thức của Hegel tại *Logic* trong bối cảnh tổng thể của tác phẩm.

Phóng chiếu của Khoa học logic

Xem xét như một *ête*, hay như *yếu tố* mà trong đó chủ thể và khách thể nhiều “chủng loại” về mặt bản thể có quan hệ với nhau, ý thức tương đồng với không gian logic mà Hegel gọi tên là “cái khái niệm”; và tại điểm kết thúc của *Hiện tượng học*, khoa học về tiến trình trải qua của ý thức, đưa ta vào điểm xuất phát của sự khám phá không gian khái niệm đó, tác phẩm *Khoa học logic*²²⁴. Tác phẩm này được chia thành hai phần: phần thứ nhất,

²²³ “Ý thức (của nô lệ) có tính sợ hãi không phải về sự vật cụ thể này hay khác, cũng không phải lúc này hay lúc khác, mà đúng ra là sợ hãi đối với bản chất toàn thể của nó; đây là do nó đã trải nghiệm nỗi sợ hãi cái chết - người chủ nô tuyệt đối” (PS, §194; W, 3:153; chỉnh lý).

²²⁴ Để có cách giải thích về *Logic* của Hegel được phát triển theo tiếp cận “lý thuyết phạm trù” phi siêu hình học của Klaus Hartmann, xem: Terry Pinkard, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, (Philadelphia: Temple University Press, 1988). Gần đây hơn, Pirmin Stekeler-Weithofer đã tiếp cận *Khoa học logic* của Hegel theo cách của một lý thuyết ngữ nghĩa phê phán, trong *Hegels Analytische Philosophie: Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1992).

“Logic khách quan”, gồm hai quyển, “Học thuyết tồn tại” và “Học thuyết bản chất”; còn phần thứ hai, “Logic chủ quan”, chỉ có một quyển, quyển thứ ba của toàn bộ tác phẩm, “Học thuyết khái niệm”, là nơi phép tam đoạn luận được khảo sát. Vì *Logic* là một nghiên cứu cấu trúc phạm trù của tư tưởng, điểm xuất phát của nó sẽ là cái xác định tư tưởng trực tiếp nhất, được tiên giả định bởi tất cả những chủ thể khác: *tồn tại*, hay *das Sein* ²²⁵.

Căn cứ vào tương đồng giữa các kết cấu của ý thức và khái niệm, không có gì ngạc nhiên khi xuất phát logic này, bằng “tồn tại”, thể hiện sự tương đương với xuất phát của *Hiện tượng học*, bằng “xác thực cảm tính”. Và chính nỗ lực khiến cho nội dung mang vẻ trực tiếp đó của định thể ý thức đã đem lại sự phát triển biện chứng trong những hình thức khác nữa của ý thức, vì thế những nỗ lực nhằm xác định “tồn tại” đem lại một tiến trình biện chứng của những định thể tư duy khác.

Như trong *Hiện tượng học*, ở đây, kết quả biện chứng từ nỗ lực xác định phạm trù về tồn tại rõ ràng dựa trên tính bất trùng lặp của khía cạnh chủ quan và bất thông đạt, cùng khía cạnh khách quan và khả thông đạt của định thể tư duy này. Khi người tư duy này nói hay suy nghĩ “tồn tại”, anh ta “đề cập” đến nó như đối lập hoàn toàn với phạm trù tương phản: “*trông không*”. Tuy thế, hãy “*Để cho những người khẳng định rằng tồn tại và trông không là khác nhau đó xử trí vấn đề về tình trạng mà trong đó sự khác biệt này bao hàm (anzugeben, worin er besteht)*” (SL, 92; W, 5:95). Vấn đề là, căn cứ vào tính nguyên thủy của các phạm trù này, không có tư tưởng *khác* có sẵn để biểu thị sự phân biệt giữa chúng - sự khác nhau của chúng có thể được “đề cập” mà không được “diễn đạt”. Và vì thế, từ chính cách nhìn khách quan, cái cần đến hơn là một “ý nghĩa” trực giác chủ quan. Sự khác nhau đồ sộ: mỗi chủ thể đã tư duy bằng cách “bước sang”, vào trong tư duy người khác.

²²⁵ Do đối với tôi, ở đây không có sự khác nhau giữa việc trình bày trong *Khoa học logic* và *Tiểu logic* của *Bách khoa thư các khoa học triết học*, nên việc chọn các ví dụ là từ cả hai, theo sự thuận tiện có thể.

Vì lẽ đó, giống như những khách thể của ý thức, các định thể tư duy này có “ý nghĩa kép”, chứa đựng “mâu thuẫn” đặc thù chủ tính nội tại giữa cách nhìn của ngôi thứ nhất số ít và khía cạnh phổ quát có thể thông đạt. Mâu thuẫn này là động lực của tiến triển biện chứng đó, khiến nỗ lực tư duy về các phạm trù này vượt quá những lưỡng phân như giữa “tồn tại” và “trống không”, đến vị trí của những thể xác định mới mà trong đó các cực đối lập này được dung chứa, và trong trường hợp này, là tư tưởng về sự “trở thành”.

Tôi đã lập luận ở một nơi khác, rằng “logic tồn tại” của Hegel thực tế là mô tả cấu trúc phạm trù của tư duy tiền-khẳng định, cái dựa trên loại suy hay ẩn dụ để định hình các mệnh đề cơ bản của nó ²²⁶. Ngược lại, với cấu trúc phạm trù của “logic bản chất” ở quyển hai, logic tồn tại không có nguồn để khu biệt một thể nền cơ sở từ những thuộc tính của nó. Sự đóng kín nó có thể đi đến khẳng định là để đồng nhất (một cách ẩn dụ) sự khác nhau, như trong việc “bước sang” của các phạm trù của nó, vào trong những đối lập.

Như Robert Pippin nhấn mạnh, bất chấp thực tế là các phạm trù cụ thể của nó (như “tồn tại” đây) có thể có được một nội dung chỉ *trong đặc điểm* tương phản của chúng so với các phạm trù khác, cấu trúc phạm trù, *tự nó*, không có nguồn để *suy nghĩ* bằng cách nào mà điều này có thể khả dĩ. Loại tư duy này luôn xem định thể tư duy đơn thể, *tự nó*, như “nguồn căn” tính xác định của nó, và không thể hiểu rằng tư duy có thể là xác định là *do* quan hệ của nó với một cái khác thay vì với chính nó ²²⁷. Nó *dựa trên* các quan hệ, nhưng không thể cho rằng chúng vượt quá cái phương sách “bước sang” thô sơ. Với tư cách một cấu trúc phạm trù, nó vì thế mà bất hoàn thành.

²²⁶ Paul Redding, “Hegel’s Logic of Being and the Polarities of Presocratic Thought”, *The Monist*, 74 (1991), 438-56.

²²⁷ Robert B. Pippin, *Hegel’s Idealism: the Satisfactions of Self-Consciousness*, (New York: Cambridge University Press, 1989), 196-200.

Vậy thì dường như những vấn đề về điểm khởi đầu trước tiên của nó trong “tồn tại” có thể không bao giờ vượt qua được một cách thuyết phục, bên trong logic tồn tại. “Tồn tại” được thay thế bằng “trở thành”, cái đến lượt nó lại được thay thế bằng một phạm trù khác nữa, và cứ thế. Nhưng ta cũng có thể phản đối, khái niệm “trở thành” tự nó có thể giữ lại một mômen của tồn tại trực tiếp, cái bị “nhiễm” cùng những vấn đề như phạm trù “cha mẹ” của nó. Bằng “trở thành”, ta có lẽ đề cập một khái niệm tương phản với “trường tồn”; nhưng lại nữa, bằng cách nào ta có thể “nói” sự khác biệt này cốt ở điều gì? Cuối cùng thì cái “địa hình” khái niệm tổng thể này sẽ phải được vẽ lại, và sự tái bố trí này sẽ định hình nên logic bản chất.

Logic bản chất rõ ràng là phong phú hơn logic tồn tại. Các phạm trù “cha mẹ” của nó là cặp “bản chất - hiện tượng”, và ở đây, những nỗ lực điều hòa mâu thuẫn giữa khía cạnh chủ quan ngôi thứ nhất cá thể của các định thể tư duy của nó, với khía cạnh phổ quát có thể chia sẻ, sẽ đặt thành phần của các cặp đối lập như vậy trên những mặt bản thể khác nhau. Phạm trù “bản chất” là để nắm bắt cái phổ quát và đích thực, trong khi phạm trù “hiện tượng” sẽ nắm bắt cái có tính bối cảnh và chủ quan. Vì thế, không ngạc nhiên khi bộ khung logic bản chất tương xứng với những khuynh hướng có “tính Copernicus” ở các khoa học thực chứng, và do đó ta tìm thấy những cặp phạm trù như “nguyên do - hệ quả”, “nguyên nhân - kết quả”. Nhưng một lần nữa, như logic tồn tại, logic bản chất sẽ được chỉ ra là chưa phải hoàn thành cuối cùng²²⁸. Lần này, sự chưa hoàn thành là kết quả của thực tế nó được xây dựng trên nền phủ định đối với xuất phát điểm của logic tồn tại - cái đã có trực tiếp. Và đối với nó, cái đã có đó là một hiện tượng phải bị phủ định trong tiến trình tiếp cận cái “bản chất” nền tảng. Nhưng nếu hiện tượng được tính đến như là *trống không*, thì dường như là cũng trống không để mà bản chất *tính đến*.

Sự không hoàn thành của logic bản chất được thể hiện trong những thiếu sót của các giản đồ siêu hình học, vốn cần đến một bản chất cuối cùng

²²⁸ So sánh: Pippin, *ibid.*, chap. 9.

như là cái cơ sở của những gì hiện diện trong thế giới hiện tượng - những hình thức siêu hình học đặt căn bản trên tư tưởng về *chất thể*. Và do đó, ta nhận thấy ở suốt quyển hai, những phác họa về các hình thức khác nhau của các thực thể siêu hình học, tiến tới và bao hàm hình thức tiên tiến và hiện đại nhất của nó - triết học Spinoza. Ta đã thấy phê phán của Hegel đối với Spinoza, rằng mọi thể xác định và chủ thể tính cá nhân, cuối cùng bị "hòa tan" trong cái tuyệt đối nhất nguyên; phê phán về tính quy chuẩn của phương pháp hình học; về thiếu vắng của sự "phản ánh" từ cái tổng thể vào các cá thể với tư cách là "những mô thức hữu hạn". Hegel cũng nhắm vào hình thức lập luận khép kín trong Đạo đức học của Spinoza. Để thoát khỏi tình trạng trống không, quan niệm về chất thể cần thêm một thể xác định nào đó, một xác định mà nó tìm thấy trong việc phân tích chất thể thành những thuộc tính của tư tưởng và sự mờ rộng. Dù vậy, chất thể này, đối với Spinoza, không phải là *sub speciae aeternitatis* (góc nhìn vĩnh cửu) chân thật, mà chỉ là chân thật từ nhận thức đặc thù chủ tính của những mô thức hữu hạn của nó - tức chính chúng ta. Nhưng dù sao, nguồn xuất phát của những mô thức hữu hạn này, trong phương pháp hình học tiếp tuyến được cố gắng xây dựng của Spinoza, là tiếp sau việc rút ra các thuộc tính.

Tư tưởng siêu hình học phải được giải phóng khỏi logic bản chất một phía, với phạm trù chất thể của nó: nó phải được kết nối trong bộ khung của cuốn ba trong *Logic*, học thuyết về khái niệm. Lỗi suy nghĩ chất thể là hoàn toàn dựa vào tính hiện thực của nhận thức đặc thù chủ tính và chủ quan (và họ hàng của nó, "hiện tượng"), nhưng lại không thể tìm thấy nơi chốn cho nó. Vì lẽ đó, quyển ba bắt đầu với phạm trù về cái chủ quan, nhưng nay được hiểu theo cách khác.

Quan điểm siêu hình học thích hợp với cấu trúc khái niệm của logic khái niệm, sẽ là cái *tiếp* sau cuộc cách mạng Kant và sự phê phán của nó đối với siêu hình học giáo điều. Chủ quan tính, như trong quan niệm Fichte, không được hiểu là bất kỳ loại *chất thể* tinh thần nào, mà đúng ra, nó được đồng nhất với "cái khái niệm". Ở đây, thuật từ này đề cập đến cái gì đó giống

nghư không gian của nhữg “định thể tư duy” (hay là *các phạm trù*) *, đượ tạo thành từ sự “suy lý chính xác của các phạm trù” - một không gian đượ bố trí do sự mở ra có tính hệ thống của các cấu trúc khái niệm có liên quan, trong phạm vi của *phán đoán* và *suy luận*. Vì thế, biện chứng của quyển ba, từ “cái chủ quan” bước sang phán đoán, rồi *suy luận*, hay *tam đoạn luận*. Ta hãy trở lại với nỗ lực làm sáng tỏ liên hệ giữa tam đoạn luận với cấu trúc của sự nhìn nhận.

Phê phán của Hegel đối với logic học Aristotle

Trước tiên, hãy nhìn qua giản đồ lạ kỳ dành cho tam đoạn luận. Ở đây, Hegel theo bước Aristotle bằng việc trình bày suy luận theo một tuyến ba hạng từ, và khu biệt ba “hình thể” bởi vị trí mà ba hạng từ “trung gian” chiếm giữ đối với cực chính và cực thứ.

Với Aristotle, hình thể đầu tiên, đượ gọi là A, B, C, thể hiện một cặp của các tiền đề AB và BC; như thế, hạng từ trung gian B gắn kết hạng từ chính và hạng từ thứ thành kết luận AC. Trong ký hiệu của Aristotle, hai hạng từ thể hiện vị từ và chủ từ một cách riêng biệt trong mỗi ba định đề có liên quan; và quan điểm về một hạng từ khẳng định cái còn lại cũng đượ mô tả là cái còn lại đó “tồn tại trong” cái thứ nhất “như trong một tổng thể” (PR. An., 24b27)²²⁹. (Như sẽ thấy, quan niệm sau là chủ yếu đối với cách hiểu của Aristotle về chứng minh). Bằng hạng từ trung gian B, Aristotle nói lên rằng ông đề cập đến cái hạng từ “mà nó là chính nó trong cái khác, đồng thời chứa đựng cái khác trong chính nó: cũng ngay vị trí mà hạng từ này bước vào cái trung gian” (PR. An., 25b35) - ta có thể nói rằng nó là cái trung gian của ba thuật từ, ở cả nghĩa *ngữ nghĩa* và cả nghĩa *vị trí*, hay nghĩa *cú pháp*.

Sự trùng nhau này của hai nghĩa về “trung gian” là điều cốt yếu của hình thể thứ nhất, cái đượ xem là *hoàn chỉnh* (PR. An., 25b32 và 26b29), vì

* Nhấn mạnh của người dịch.

²²⁹ Có nghĩa là nếu A khẳng định cho B, thì B trong A như trong một tổng thể.

nó “cần đến không gì khác hơn là cái đã được nói đến để làm nên cái tất yếu hiển nhiên” (PR. An., 24b23). Nó là vị trí B trung gian giữa cái A đang bao hàm và cái C đã bao hàm, cái cho phép ta lập tức thấy rõ rằng C được chứa trong A, hay là A khẳng định cho C: “Bất cứ đâu mà một trong ba hạng từ được đặt trong quan hệ với một hạng từ khác, thì hạng từ thứ ba ở vào vị trí trung gian, như trong một tổng thể; và cái trung gian thì hoặc là bên trong hoặc không bên trong cái thứ nhất với tư cách tổng thể, các cực phải được đặt trong liên hệ từ một suy luận hoàn chỉnh” (PR. An., 25b32-35), hay, theo diễn đạt bổ khuyết: “Nếu A khẳng định cho mọi B, và B cho mọi C, A tất yếu khẳng định cho mọi C” (PR. An., 25b38).

Tại điểm này, xuất phát chất thể duy nhất của Hegel từ Aristotle cốt ở sự đồng nhất các hạng từ chính, thứ, và trung gian của Aristotle, với những hạng ngữ phổ quát, đơn nhất, và đặc thù, theo cách nhìn đặc thù ²³⁰. Tại cái nhìn đầu tiên này, dường như khó mà điều hòa với tam đoạn luận của Aristotle, nhưng suy nghĩ kỹ, động cơ của Hegel có vẻ rõ ràng. Cái mà Hegel dường như đang đi đến với các phạm trù phổ quát, đặc thù, đơn nhất, là một nỗ lực nắm bắt các quan hệ của *tính hàm chứa ngữ nghĩa* giữa A, B, và C của hình thể đầu tiên của Aristotle ²³¹. Ta có thể nghĩ đến, chẳng hạn, nhóm của *tất cả* những người Athens chứa đựng trong nó, “như trong một tổng thể”, nhóm cụ thể *một số* người Athens, và ngay trong nhóm này

²³⁰ Hegel cũng đảo ngược trật tự của chủ từ và vị từ trong các mệnh đề và, với điều đó, là trật tự Aristotle của các tiên đề chính và thứ. Điều này đưa đến sự khái quát hóa hình thể thứ nhất là đơn nhất - đặc thù - phổ quát thay vì phổ quát - đặc thù - đơn nhất. Khi thay đổi này có khuynh hướng làm mờ sự hiển nhiên nơi tính xác thực của hình thái tam đoạn luận thứ nhất, một hình thái tam thức quan trọng của Aristotle trong lý luận của Hegel, tôi đã hoàn trả trật tự Aristotle trong cách giải thích của Hegel.

²³¹ Chẳng hạn, Aristotle phân biệt những vị từ phổ quát và đặc thù hay những gì có liên quan (trong cái khẳng định và phủ định), thay vì những “hạng từ” phổ quát và đặc thù. Thêm nữa, bất chấp cái chết nổi tiếng của Socrates (ý nói đến tam đoạn luận: Mọi người đều phải chết - Socrates là người - Socrates cũng phải chết. LTH), những hạng từ *đơn nhất* hiếm khi được tìm thấy trong các tam đoạn luận của Aristotle.

có thể chứa trong nó một người Athens *cá thể* nào đó, Socrates chẳng hạn. Với lý giải này, liên hệ giữa phổ quát, đặc thù, và đơn nhất sẽ giữ vị trí như *mô hình* của mối quan hệ giữa những liên hệ hàm chứa như vậy, bất kể hạng ngữ của chúng có là những thành phần phổ quát, đặc thù, đơn nhất *có thật* theo nhận thức đặc thù chủ tính hay không²³².

Đến đây, ta có thể thấy suy luận tam thức có thể được xem như tương đồng như thế nào với cấu trúc của sự nhìn nhận, ví dụ, trong quan hệ của người xưng tội với linh mục. Chính hạng ngữ trung gian của tam đoạn thức, cái "đặc thù", cho phép hạng ngữ "đơn nhất" hợp nhất được với cái hạng ngữ "phổ quát" lớn hơn, cũng đóng vai trò là cái trung gian trong cấu trúc nhìn nhận. Ở đây, linh mục - giữ vai trò quan trọng - là một người *cụ thể giống như* thể ý thức bất hạnh, cho phép cái hạng ngữ nhỏ - chính là thể ý thức bất hạnh đó, vượt qua tính đơn nhất nơi định thể của anh ta và đạt được sự hợp nhất với cái nhìn phổ quát, cái đúng ra là một khía cạnh của chính ý thức, nhưng cũng là cái mà thể "ý thức bất hạnh" có quan niệm thần tâm đó phóng chiếu lên một Thượng đế siêu nghiệm và tách khỏi anh ta.

Nhưng Hegel không nói về quan hệ trung chuyển của sự nhìn nhận *giống như* một tam đoạn thức, ông nói rằng nó là một tam đoạn thức. Nhưng điều này có nghĩa là gì? Bằng cách nào mà quan hệ của những tồn tại sống và có mục đích đồng nhất được với quan hệ giữa những hạng ngữ của một suy luận logic? Để trả lời câu hỏi này, ta phải quay sang vấn đề Hegel xuất phát như thế nào từ quan điểm của Aristotle về tam đoạn luận và từ cách tiếp cận hoàn toàn là logic hình thức, để đi đến một phát triển mới mà nó đem lại.

²³² Ngoài ra, sử dụng của Hegel đối với khái lược này có lẽ được bảo vệ trên cơ bản rằng đối với Aristotle bất kỳ chuỗi tam đoạn luận nào, trong bối cảnh một chứng minh, cuối cùng phải giới hạn trong một phán đoán cái vị ngữ vốn không thể giữ vị trí chủ ngữ của một phán đoán khác (*Posterior Analytics*, book 1). Một hạng ngữ như vậy, có thể được lập luận, phải là hạng ngữ đơn nhất thay vì đặc thù.

Đối với Hegel, hình thái đầu tiên của logic Aristotle không phải là một hình thức tam đoạn thức mang tính “hoàn chỉnh”, mà đơn giản là hình thức “trực tiếp” nhất. Sự hiển nhiên trực tiếp của nó tương tự như sự hiển nhiên sự thật của những hình thức phán đoán ở nhận thức “tri giác” không suy nghĩ. Thực tế, phần về tam đoạn thức trong quyển ba của *Logic* được báo trước bằng việc bàn đến các phán đoán, mà trong đó vấn đề trung tâm là sự luận chứng “Copernicus” rằng nhìn bề ngoài các phán đoán tri giác trực tiếp có thể được hiểu tương đương như được “trung gian” bởi một tiền đề ẩn. Một phán đoán tri giác có thể được mở ra, và được chỉ ra, để chứa đựng một suy luận nội tại, tức là có một tam đoạn luận ngầm ẩn: “Tam đoạn luận”, Hegel viết, “là chân lý của sự phán đoán” (SL, 669; W, 6:359). Nay thì ta có thể nghĩ đến một cấu trúc tam đoạn thức mở nào đó, song song với sự mở như vậy của phán đoán trong phần trước. Điều này sẽ đưa “suy ngẫm” và “điều hòa” vào trong cấu trúc của tam đoạn thức và, có thể vậy, kết thúc trong sự hình thành của một tổng thể lớn hơn nào đó mà các hình thức tam đoạn luận khác nhau là các phần của nó, và là cái mà, suy nghĩ kỹ, có thể được chỉ ra là “nền” cho những tam đoạn luận “hình thức” ban đầu, ngay khi tam đoạn luận nổi lên với tư cách là nền của loại phán đoán cụ thể, có vấn đề. Điều này thật sự diễn ra: hình thái tam đoạn luận nguyên mẫu đầu tiên của Aristotle bước sang chuỗi những hình thái khác, và kết thúc trong “tam đoạn luận suy ngẫm”, và tam đoạn thức này đến lượt nó phát triển theo cách tương tự thành cái mà Hegel gọi là “tam đoạn luận tất yếu”. Vào lúc ta đi đến tam đoạn thức này, chính quan niệm về cái mà một tam đoạn thức là, đã thật sự trải qua sự tái diễn dịch đáng kể. Ý kiến tôi muốn nói đến ở đây, là “tam đoạn thức tất yếu” này, cái định nền của tam đoạn thức hình thức trước đó, cần được xem như một kiểu thực tế liên chủ thể đang thể hiện tư tưởng - kiểu “suy luận tam đoạn”, như nó đã là vậy, và rằng thực tế này là do tính tất yếu liên chủ thể và tất yếu nhìn nhận. Ta thể xem tam đoạn thức, xét về mặt hình thức, là sự trình bày khái quát hóa logic của hình thức được phát triển nhất trong sự nhìn nhận, mà trong đó con người

tư duy nhìn nhận người khác với tư cách là những người tư duy. Nhưng sự hình thức hóa có thể khái quát hóa chính tiến trình năng động này, vì cái sau là sự thể hiện của những quan hệ “tam thức” này - cái “từ” tam đoạn luận này đã được làm mới.

Phát triển biện chứng đó của phán đoán đã bao hàm việc xây dựng một trật tự giữa các kiểu phán đoán khác nhau. Trong khi bàn về tam đoạn luận, Hegel đi tới trong cùng một cách, bằng sự sắp xếp những hình thể tam thức khác nhau, như sự tiến triển mà trong đó các phán đoán cấu thành từng bước “được trung gian”. Tiến trình này tương quan với cách sử dụng các quy luật nghịch đảo của Aristotle để giản lược hình thái thứ hai, thứ ba thành cái thứ nhất - hai kiểu của cái thứ nhất hoàn chỉnh. Nhưng tương phản với quan niệm của Aristotle về điều này như một sự *giản lược*, Hegel xem xét nó bao hàm sự *phát sinh* của hai hình thái từ hình thái thứ nhất.

Hình thể thứ nhất (ví dụ, Barbara: A chứng minh cho mọi B, B chứng minh cho mọi C, vì thế A chứng minh cho mọi C) minh họa cấu trúc phổ quát, đặc thù, đơn nhất của Hegel²³³. Có thể thấy trước là Hegel đầu tiên đề cập các tiền đề chính và thứ như những phán đoán trực tiếp. Kết luận chỉ là “được trung gian”, sau khi các cực của nó được kết nối bởi cái hạng ngữ trung gian (nay đã biến mất). Nhưng ta biết rằng cách nhìn truyền thống về tam đoạn thức, cơ sở cuối cùng đặt tại những tiền đề trực giác trực tiếp, hẳn là sai lầm, vì “tam đoạn thức là chân lý của sự phán đoán”. Không gì ngạc nhiên khi mà sau đó Hegel liên kết phê phán tính trực tiếp của các khẳng định với đòi hỏi là các tiền đề của chính bất kỳ tam đoạn thức nào, phải được chứng minh, và “chúng, cũng như thế, sẽ được trình bày như những kết luận (Schlusssätze)” (SL, 672; W, 6:362).

Aristotle xem một quan niệm như vậy như một nguy cơ thoái lui vô tận, và vì thế, trong *Hậu phân tích* (Posterior Analytics) (quyển 1, chương 3), ông

²³³ Như được lưu ý ở trên, để giữ sự tương đương với Aristotle, tôi đã đảo ngược trật tự cấu trúc đơn nhất, đặc thù, phổ quát kiểu Hegel. Đường hướng của trật tự này tự nó không làm khác biệt đối với lập luận của Hegel.

khẳng định cách nhìn cho rằng các nguồn khởi thủy của tri thức là trực tiếp và không chứng minh được, và phê phán những người không thừa nhận tính khả dĩ của loại tri thức không chứng minh²³⁴. Hegel chấp nhận sự vô hạn hóa như vậy của tam đoạn luận, và xem nó như biểu thị “sự loại trừ đối với chính tiến trình này và hình thức nó đã đã được xác định, như một khiếm khuyết (*mangelhaft*). Hình thức đó là hình thức trung gian như cấu trúc phổ quát, đặc thù, đơn nhất” (SL, 673; W, 6:363). Điều này có nghĩa là sự phát triển của tam đoạn thức sẽ bộc lộ “tính khiếm khuyết” của hình thái thứ nhất “hoàn chỉnh”, chính như sự phát triển suy ngẫm của phán đoán đã bộc lộ sự khiếm khuyết của phán đoán tri giác trực tiếp.

Hegel bắt đầu sự phát triển của mình bằng việc đặt hình thái “thứ hai” của ông như là cái *thứ ba* của Aristotle. Trong *Hậu phân tích*, Aristotle mô tả hình thái này bằng cách sử dụng hạng từ trung gian: nó là cái mà hai hạng từ kia (lớn và nhỏ) được khẳng định trong các tiên đề, trong khi về mặt vị trí nó “đứng bên ngoài các cực và tồn tại đúng nơi” (PR. An. 28a12-15)²³⁵. Hegel bước cách giải thích như vậy, và sử dụng thuật ngữ của ông định danh tam thức này bằng sự liên tục của quan hệ phổ quát, đơn nhất, đặc thù. Ta có thể xem giản đồ này như một nỗ lực đối theo quan hệ của hình thái này với hình thái thứ nhất mà nó giản lược đến, chuyển đổi sau khi có

²³⁴ Aristotle bàn về hai cách nhìn đối lập của chính ông: “Đối với một bên, việc giả định rằng cách này không thể hiểu theo cách khác, khẳng định rằng chúng ta được đưa lùi trở lại *vô cùng* ... Phía bên kia lập luận về nhận thức; đối với nó, họ nói, diễn ra chỉ thông qua việc chứng minh. Nhưng họ lập luận rằng ở đây không có gì ngăn cản việc chứng minh mọi thứ; vì khả dĩ cho việc chứng minh diễn ra trong một vòng tròn và tương tác lẫn nhau” (Post. An., 72b8 ff.). Dù vậy, Aristotle tiếp tục lập luận rằng những chứng minh vòng tròn là trống rỗng, khi tất cả có thể là cuối cùng nó minh chứng những phán đoán giống như “nếu A là A, nó phải là A”. Vì vậy, đối với ông, sự thiếu vắng của những điểm đến hữu hạn trong việc truy nguyên một chuỗi suy luận có thể chỉ có những hệ quả hoài nghi.

²³⁵ Chẳng hạn, trong thuật ngữ trường lớp, Darapti: A khẳng định mọi B, C khẳng định mọi B, vì vậy A khẳng định C nào đó. Aristotle sẽ viết suy luận này là A, C, B.

kết quả trong việc nghịch đảo trật tự của hạng ngữ nhỏ và hạng ngữ trung gian ở tiền đề thứ ²³⁶.

Khai thác sự không rõ ràng trong tính trung gian của hạng ngữ trung gian, Hegel nói về tam đoạn thức này, rằng hạng ngữ đơn nhất nay đóng vai trò trung gian và vì thế trung chuyển cấu trúc đặc thù, phổ quát của kết luận bằng cách mà cái đặc thù đã thực hiện vai trò trung chuyển trong hình thể tam đoạn luận đầu tiên. Về mặt vị trí, hạng ngữ đơn nhất nay tất nhiên ở vị thế “trung gian”, nhưng về mặt ngữ nghĩa cái trung gian vẫn là cái đặc thù (cái khôi phục lại vị thế trung gian trong hình thể thứ nhất mà hình thể thứ hai giản lược thành nó). Điều này có nghĩa là sự mở rộng của tam đoạn luận này đã đưa đến kết quả là một cấu trúc mà trong đó hai ý nghĩa trung gian *không còn trùng khớp* nữa.

Cuối cùng, đối với hình thức thứ ba trong những tam đoạn luận kiểu logic hình thức của mình, Hegel thực hiện như cái thứ hai của Aristotle. Một lần nữa Aristotle mô tả hình thể này trong khuôn khổ của hạng ngữ trung gian, mà ở đây được khẳng định của cả hai chủ ngữ và là “đầu tiên về mặt vị trí”²³⁷. Trình bày khái quát của Hegel trùng với Aristotle khi ông khái quát tam đoạn luận này như cấu trúc phổ quát, đặc thù, đơn nhất. Một lần nữa ta có thể thấy rằng sự chuyển đổi của tam đoạn luận đang được đề cập thành hình thể thứ nhất sẽ đạt được bằng những quy tắc chuyển đổi khiến nghịch đảo chủ ngữ và các hạng ngữ vị ngữ trong tiền đề chính ²³⁸.

Hegel mô tả tiến trình hạng ngữ đơn nhất và hạng ngữ phổ quát đi đến chỗ chiếm lấy hạng ngữ đặc thù có vai trò “trung gian”, và bằng cách đó

²³⁶ Ví dụ Darapti có thể bị giản lược thành Darii trong hình thái thứ nhất (A khẳng định mọi B, B khẳng định C nào đó, vì thế A khẳng định C nào đó) bằng cách hoán đổi tiền đề thứ, tái thiết lập trật tự A, B, C (hay phổ quát, đặc thù, đơn nhất).

²³⁷ Ví dụ, Cesare: B không khẳng định A, B khẳng định mọi C, vì thế A không khẳng định C.

²³⁸ Ví dụ: Cesare giản lược thành Celarent trong hình thái thứ nhất (A không khẳng định B, B khẳng định mọi C, vì thế A không khẳng định C).

làm suy yếu cơ sở trực cảm trong tính hiệu lực của tam đoạn luận, như cách mà các hạng ngữ dần từng bước trở thành *hình thức*. Sự phát triển như vậy sau đó kết thúc trong một “hình thể thứ tư”, cái tam đoạn thức “toán” mà trong đó cả ba hạng ngữ được thể hiện như cái phổ quát, vì sự sắp xếp ngữ nghĩa của ba hạng ngữ này, tức “mối quan hệ vốn có, hay là sự bao gộp các hạng ngữ”, đã hoàn toàn mất đi (SL, 679; W, 6:371) ²³⁹.

Cắt xén này đối với tính trực tiếp, nơi các tiền đề, trong việc tạo dựng công phu cấu trúc tam đoạn luận, vốn là cốt yếu đối với Hegel. Ở đây ông đang phác thảo kết quả của điều đã được thấu hiểu tại điểm kết của phần phán đoán, sự thấu hiểu có tính Copernicus rằng không phán đoán nào có thể đứng vững như một đơn vị phán đoán độc lập trong quan hệ của nó với các phán đoán khác: bất kỳ tiền đề nào của bất kỳ tam đoạn luận nào có thể *luôn* được phân tích như kết luận của một tam đoạn luận khác nào đó. Đặt biệt, chính những tiền đề của hình thể hoàn hảo thứ nhất có thể được xây dựng như những kết luận của tam đoạn luận hình thể thứ hai và thứ ba. Vì thế, không phải là các phán đoán, mà cũng không phải là các suy luận có

²³⁹ Sau đó ta được cho một ví dụ cụ thể về kiểu phát triển này trong “sự chinh phục tam đoạn thức trước các phép tính hợp và giao” của Leibniz và “ý tưởng về *characteristica universalis* (đặc tính phổ quát) của các khái niệm - một ngôn ngữ của các biểu tượng mà trong đó mỗi khái niệm sẽ được thể hiện như một quan hệ tiến triển từ các khái niệm khác, hay trong quan hệ của nó với các khái niệm khác - như tư tưởng trong các kết hợp lý tính... một nội dung vẫn giữ lại cùng một định thể mà nó chiếm hữu khi đã cố định trong cô lập” (SL, 685; W, 6:379). Một nơi khác Hegel nói rõ về các vấn đề của sự cố định như vậy ở các khái niệm trong ký hiệu logic khi ông bình giải về nỗ lực của Euler và những người khác để thể hiện các quan hệ khái niệm trên phương diện đại số hay hình học. Tiến trình như vậy, ông khẳng định, đặt cơ sở trên sự lẫn lộn giữa các quan hệ của chính các ký hiệu với cái mà chúng chỉ báo - các khái niệm của chúng. Người ta cố thể hiện, chẳng hạn, quan hệ giữa sự bao hàm và tính cố hữu bằng sự xếp đặt không gian hình học. Nhưng các định thể tư duy “không là thực thể thụ động giống như những con số và đường thẳng, vốn quan hệ của chúng không thuộc về chính chúng; mà [định thể tư duy] là những vận động sống” (SL, 617/W 6.294). Đường như từ quan điểm của Hegel, cùng chung những chỉ trích sẽ hướng đến logic hậu Frege, bất chấp sự tuyệt giao hoàn toàn của nó với tam đoạn luận.

thể được nhận ra là có khả năng bắt rễ tiến trình lập luận trong sự xác thực trực cảm trực tiếp nào đó. Thay cho hình thức lập luận theo đường thẳng từ những tiền đề đáng tin, tư duy sẽ phải đối mặt với một vòng tròn - “vòng tiền giả định hỗ tương”:

“Ở vị trí thứ nhất, các tam đoạn luận tồn tại (*Schlüsse des Daseins*) (xác định), tất cả đều tiền giả định lẫn nhau với cái còn lại và các cực hợp nhất trong kết luận, là duy nhất chân thật, và tại chính chúng, do chính chúng được hợp nhất đến mức chúng được hợp nhất theo *cách khác*, bởi một sự đồng nhất có nền ở nơi khác... Nhưng yếu tố được tiền giả định này của mỗi trong số những trung gian lí giải thì không đơn giản là sự *trực tiếp* được đem lại nói chung..., mà tự nó là sự trung gian đối với mỗi một trong hai tam đoạn luận kia. Do đó cái mà chúng thật sự có trước chúng ta không phải là sự trung chuyển trên cơ sở sự trực tiếp đã có, mà là sự trung chuyển trên cơ sở trung gian... Cái vòng tiền giả định lẫn nhau (*der Kreis des gegenseitigen Voraussetzens*) mà các tam đoạn luận này hợp nhất để định hình với một cái khác, là sự trở về của hành động tiền giả định này vào trong chính nó, mà từ đây định hình một tổng thể, và vì thế là cái *khác* mà mỗi tam đoạn luận đơn lẻ trở vào, thì không được định vị thông qua sự trừu tượng *bên ngoài* vòng tròn này, mà là được bao hàm *bên trong* nó” (SL, 680-81; W, 6: 372-73).

Cái lại nổi lên ở đây là ví dụ khác của sự thấu thị mà ta đã thấy lần đầu tại cuối chương 3 của *Hiện tượng học* - cái thấu suốt mà một sự thật đạt đến bằng suy luận không phải theo bất kỳ một nghĩa cuối cùng thứ sinh hay phát sinh từ sự thật trực tiếp và bất suy luận - và ở đây Hegel đang ứng dụng tư tưởng này theo cách như vậy để tái diễn dịch cái được xem là diễn hình như một đe dọa đối với sự lập luận.

Lập luận, theo quan niệm Aristotle (và được sự ủng hộ của những người kế tục theo “chủ nghĩa nền tảng” hậu Descartes), tìm kiếm một điểm xuất phát trực tiếp cho tri thức và sự phát triển lý tính của nó. Do vậy, nó báo trước điều đe dọa là lập luận khám phá ra rằng mỗi điểm xuất phát được

trung chuyển như nhau, trong đó nó có thể được phân tích như là *kết luận* của một tam đoạn thức ngầm ẩn trước đó. Một khám phá thất vọng như vậy bao hàm sự phủ định đối với các tiền đề: dù khởi đầu đã được cho là những điểm xuất phát trực tiếp có thể được nhận thấy, giờ lại hiện ra là tất cả xuất phát điểm thật sự đều được trung chuyển. Nhưng cái “phủ định của phủ định” này đối với tính trực tiếp còn đi xa hơn: nó trở thành vấn đề về chính sự phân biệt tính trực tiếp hay trung chuyển, từ vấn đề đặt ra về *tính có thể nhận thức*, mà không phải ở vấn đề về sự khả dĩ của tính “trực tiếp” tuyệt đối. Ta không nên nghĩ “lập luận” mà không có một xuất phát điểm tuyệt đối là sự kéo dài trở lại vô hạn theo một chuỗi tiền giả định của tiền giả định, và lại của tiền giả định: quan niệm như vậy vẫn dựa trên hình ảnh một sự phân biệt tuyệt đối giữa giả thiết và kết luận. Hình ảnh truyền thống về một đường thẳng giạt lùi vô hạn vẫn phụ thuộc vào tính có thể nhận thức được đối với cái mà nó không thể có được, một điểm xuất phát tuyệt đối, vì thế tính có thể nhận thức được của nó đổ sụp với cái lý tưởng không thể đạt tới của nó.

Hình ảnh vòng tròn lập luận đưa ta một bước đến gần hơn cách của Hegel rời khỏi thế lưỡng nan của logic “*tiên Copernicus*”. Nó, tất nhiên, là loại vòng tròn mà người theo quan niệm Aristotle e ngại, một vòng tròn mà trong đó người tư duy ngầm tiền giả định cái gì đó mà anh ta sẽ kết luận. Nhưng vấn đề là người theo quan niệm Aristotle vẫn hiểu vòng tròn này *theo kiểu hình thức*, và tái diễn dịch của Hegel về vòng tròn tiền giả định lẫn nhau đặt tiền đề cho sự phê phán về quan niệm hình thức này đối với tư duy. Tại giai đoạn này trong trình bày của Hegel, các kết quả tái diễn dịch vẫn chỉ mới là những gợi ý, nhưng ta sẽ thử phác ra hai ẩn ý để có được ý nghĩa về điều mà sự phân tích này giữ vai trò chủ yếu.

Trong số những ý kiến về “cái khác” nơi câu cuối của đoạn vừa trích ở trên, tôi tiếp nhận nó là “cái khác mà các tam đoạn luận đơn lẻ trở vào”, trong cùng tuyến với sự phân tích “hình thức” đối với tư duy ở đây, có thể

được thực hiện khi quy về *vấn đề chủ quan* mà lý luận gắn kết với nó. “Cái khác” này không phải đặt bên ngoài vòng tròn (được lĩnh hội một cách độc lập), mà là “được bao hàm bên trong nó”: hệ thống các định thể tư duy giờ “không được xem như bộ khung trống rỗng, và chỉ có thể được lấp đầy từ bên trong, bởi những khách thể hiện diện từ chính nguyên do của nó” (EL, §192 đoạn thêm) - tự thân tam đoạn luận nay đã “chứa đầy nội dung” (SL, 695; W, 6:391). Vì vậy logic không còn là về những quan hệ giữa các hình thức của tư tưởng về những nội dung tồn tại một cách độc lập: ta có thể nói rằng nó lên quan những quan hệ đang hiện hữu giữa các sự vật, vì chúng là tư tưởng (hơn là cái được nhận biết hay hình dung một cách đơn giản). Tương tự, có thể nói rằng *cái chủ thể logic* cũng phải được “bao hàm bên trong” vòng tròn này: không một vị trí nào bên ngoài vòng tròn tư duy để chủ thể “tư duy từ đó”; không một *tư tưởng* nào có thể khởi nguồn từ bên ngoài vòng tròn. Có nghĩa là chúng ta, đã trong những vòng tròn như vậy, có thể nghĩ đến cái bên ngoài vòng tròn *như việc* có hình thức logic có thể hình dung ra nào đó. Suy nghĩ từ một quan niệm nội tại luận như vậy về tư duy, ta nay chắc là phải thay đổi ý nghĩa đã có đối với chính quan niệm về một “tiền giả định”

Nếu xem lập luận tất yếu xuất phát từ những tiền giả định đang có, ta có thể hỏi *từ đâu, do ai* mà những tiền giả định này - *Voraussetzen* - có thể được ấn định (*gesetzt*) trước khi có sự lần mò suy nghĩ ra từ người suy nghĩ, có nghĩa là trước khi có sự nổi lên của chúng từ một tiến trình thật của lập luận suy luận. Tư tưởng đơn giản là sự vô tận của những “tư tưởng” được giả định, sẽ gia nhập vào bất kỳ mẫu lập luận nào, dường như tự nó tiền giả định một cách nhìn về thế giới như đã được ấn định trước khi (*voraus*) có *bất kỳ* liên quan nhận thức con người nào đối với nó. Như thế là thế giới đã được đem lại bằng định thể tư duy, cái mà với suy nghĩ tập thể của chúng ta, đơn giản là đạt tới cái gần đúng, hay là cái phản ánh. Có nghĩa nó để xuất quan niệm về hoạt động tư duy con người như sự vận động bên trong

một không gian nhận thức đã *hiện hữu*, hay một loại *ête* mà những lõi mòn của nó đã được vạch ra sẵn. Nhưng từ cách nhìn của Hegel, không có bất kỳ “nhân tố ấn định” siêu nghiệm nào, không có bất kỳ “bên ngoài” nào đối với vòng tròn tư duy.

Chủ đề quen thuộc kiểu Hegel này ở đây được nối với một tuyến tư tưởng khác đang dẫn đến từ việc đặt vấn đề về sự lưỡng phân giữa cái trực tiếp và cái trung gian, hay là cái được tiên giả định (*vorausgesetzt*) và cái được ấn định (*gesetzt*). Hegel đang tìm kiếm một quan niệm tư tưởng nào đó như là một vòng tròn không có gì bên ngoài nó, cái tương tự như “chủ thể tự ấn định” tuyệt đối của Fichte, và, như ta đã thấy, một vòng tròn như vậy phải là cái mà trong đó những gì đã tiên giả định lẫn nhau thì cũng đã ấn định lẫn nhau. Nhưng đây cũng chính là đặc trưng của cái được gọi là “vòng tròn thông diễn” mà trong đó, theo Heidegger và Gadamer, tư tưởng luôn vận động. Trong xu hướng đi tới, tư tưởng luôn vận động trên căn bản những tiên giả định, mà theo thật từ của Gadamer, là những “tiền kiến” sẵn có, nhưng nó đồng thời cũng có thể là sự vận động thoái lui và sự tái diễn dịch có suy xét, có nghĩa là “ấn định” những tiên giả định đó dưới ánh sáng của những kết luận chúng đã dẫn đến²⁴⁰. Và một vòng tròn như vậy, tôi sẽ nêu lên, là cái mà ta cũng đã quen thuộc: ý niệm về một tinh thần động, với tư cách cấu trúc nhìn nhận lẫn nhau, bao gồm *một vòng tròn của những ấn định lẫn nhau đối với những tiên giả định*, không phải là như vậy sao?²⁴¹. Đây

²⁴⁰ Gần đây, quan điểm cho rằng tiến trình tái phạm trừ hóa hồi nhớ là đặc trưng trung tâm của suy nghĩ, đã được Edelman lập luận trên nền những vấn đề sinh học thần kinh. Xem: Gerald M. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind* (New York: Basic Books, 1992).

là sợi chỉ xuyên suốt mà ta phải lần theo trong “chuyến du ngoạn” ngắn ngủi đến logic của Hegel, nếu mong muốn khám phá những khả năng của một ý kiến về nó, đặt cơ sở thực chất trên một quan niệm thông diễn về tinh thần.

“Tam đoạn luận tất yếu” cụ thể

Như trình bày của Hegel về tam đoạn thức mở ra, suy luận trực tiếp của một tồn tại xác định phát triển thông qua tam đoạn luận suy ngẫm và những vấn đề trong “tam đoạn luận tất yếu”, mà trong đó ta thấy sự quay về của cấu trúc đặc thù, phổ biến, đơn nhất của hình thức tam đoạn luận

²⁴¹ Trong khi Robert Williams dường như nghĩ rằng quan niệm về sự nhìn nhận không hiện diện trong *Logic* của Hegel (Robert R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other* [Albany: State University of New York Press, 1992], 279, n. 62), luận điểm của tôi là “tam đoạn luận” đơn giản là giới hạn logic đối với cấu trúc của sự nhìn nhận. Để trả lời sự phản đối cho rằng điều này bao hàm sự nói trước không xác đáng của quan niệm mà chỉ được phát triển tiếp sau *Logic* trong *Triết học tinh thần*, liên quan đến vị trí của nó trong hệ thống Hegel, tôi nêu vấn đề hai điểm. Thứ nhất, trong những trang mở đầu cuốn ba của *Khoa học logic*, Hegel diễn giải về sự tương đồng giữa các định thể logic và tinh thần, theo cách: “Các định thể thuần túy của tồn tại, bản chất, và khái niệm, tạo nên mặt bằng và bộ khung đơn giản, nội tại của các hình thức của tinh thần; tinh thần với tư cách *trực cảm* và cũng với tư cách *ý thức cảm tính* thì trong hình thức tồn tại trực tiếp, và tương tự, tinh thần với tư cách *quan niệm* và với tư cách *sự nhận thức*, đã xuất phát từ tồn tại đến giai đoạn bản chất, hay suy ngẫm” (SL, 586; W, 6:257). Điều này tạo nên sự tương đồng giữa logic khách quan với phần A (chương 1-3) của *Hiện tượng học*, “Ý thức”; và vì thế ta có thể trông đợi rằng sự tương đồng sẽ tiếp tục diễn ra giữa logic chủ quan với phần B của *Hiện tượng học*, “Tự ý thức”, bằng sự giới thiệu của nó về học thuyết nhìn nhận của tinh thần. Thứ hai, ở đoạn thêm của §187 trong *Bách khoa logic*, Hegel lưu ý rằng ba “thành viên” của khoa học triết học, Ý niệm logic, Tự nhiên, và Tinh thần, tự chúng đã định hình một “tam đoạn thức tam bội” đến độ là mỗi bộ phận “nắm giữ vị trí của cả một cực và cả một trung gian đang trung chuyển”. Ngay như việc phớt lờ vấn đề gây bức bối về quan hệ của *Hiện tượng học* với hệ thống, ta cũng không nên nghĩ rằng vận động của logic thông qua triết học tự nhiên đến triết học tinh thần, như trong bất kỳ cách thức nào, giống như sự tiến hóa theo *đường thẳng*.

thứ ba, nơi tam đoạn luận tồn tại được đem lại trong “vòng giả định lẫn nhau”. Nhưng trong khi cái phổ quát có trong tam đoạn luận hình thức tồn tại là trừu tượng, thì ở đây nó trải qua sự “phản ánh vào thực chất” và trở thành *cụ thể*.

Trong trường hợp của tam đoạn luận tồn tại, ta có thể được trợ giúp từ giải thích đại cương của Hegel đối với logic Aristotle. Dù vậy, sức mạnh của logic, với tư cách một công việc chuẩn mực, đã bị làm yếu đi với sự chứng minh rằng không có những điểm xuất phát chắc chắn cho suy luận logic, và rằng tất cả những suy luận là theo một nghĩa vòng tròn nào đó, khi *quan tâm* của chúng ta là vào việc đạt được tính xác thực cho sự bảo tồn sự thật, các suy luận có lẽ sẽ bị làm nhỏ bé đi, bằng việc chối bỏ tính xác thực đối với bất kỳ sự thật ban đầu được “bảo tồn” nào. Nhưng nếu logic *không* phải là một công trình chuẩn mực, vậy nó là gì? Cái gì đối với một tam đoạn luận là “cụ thể” và “chứa đầy nội dung”, thay vì trừu tượng và hình thức?

Từ một điểm nhìn hiện đại, ở đây Hegel dường như rơi vào vùng nước tối tăm. Cái tất yếu có liên quan trong tam đoạn luận tất yếu của ông bao gồm cái *hiện hữu* tất yếu, và vì thế ta bước vào vùng của những lập luận siêu hình học truyền thống, như lập luận bản thể của Anselm. Nay sự phát triển logic là từ cái có tính “quan niệm” - tam đoạn luận như được xem xét theo kiểu truyền thống - đối với sự tồn tại của cái có tính *hiện thực*, và tam đoạn luận tất yếu đứng ở vị trí chuyển tiếp từ phần A của quyển 3, khái niệm chủ quan, sang phần B, “cái khách quan”²⁴². Với điều này, có thể hy vọng duy trì cách diễn dịch phi giáo điều, hay cách diễn dịch thông diễn học đối với Hegel không?

Theo đuổi câu trả lời tích cực, ta có thể giữ ý kiến rằng đã có kết quả từ logic hình thức - vòng tròn của sự tiền giả định lẫn nhau. Với quan điểm

²⁴² Đối với Hegel, vấn đề với lập luận của Anselm tất nhiên dựa vào sự chấp nhận của nó về một sự vật giống như quan niệm về Thượng đế. Tính đồng nhất của Thượng đế được tiền giả định và được khẳng định là một đồng nhất “an sich” (tự thân) (EL §193, đoạn thêm).

vòng tròn này, Hegel thực chất lặp lại ở cấp độ logic chuẩn đoán và giải pháp của ông đối với vấn đề về tính khép kín vòng tròn nay đã quen thuộc này²⁴³. “Tam đoạn luận tất yếu” cụ thể và khép kín, như tôi đã trình bày, cần được hiểu là *bối cảnh khép kín về mặt nhìn nhận*, cụ thể và thực tế, mà trong đó các chủ thể tư duy hữu hạn tồn tại một cách tất yếu. Theo đúng nghĩa, nó là vòng tròn mà tính khép kín của lập luận hình thức có thể được bù đắp, là vòng tròn mà trong đó cả chủ thể tư duy và khách thể được tư duy được bao hàm đến mức không thể có ý tưởng nào về vị trí tuyệt đối nào đó *bên ngoài* vòng tròn này, tức vị trí cho một chủ thể siêu nghiệm mà lý luận và tri thức của nó có thể giữ vị trí như cái lý tưởng, tương phản với tất cả lý luận và tri thức hữu hạn vốn được xem xét một cách hoài nghi. Trong việc nhận thức vòng tự phủ định của tư tưởng như một “vòng tròn thông diễn học”, tôi đã phân tích điều này - thô thiển sau khi Heidegger đã làm điều đó - đến chừng mực một vận động khép kín của sự diễn dịch sâu sắc. Nhưng có lẽ trong tư tưởng của Gadamer ta nhận thấy vòng tròn thông diễn được giải thích nhiều hơn là ở khuôn khổ của Hegel, vì đối với Gadamer vòng tròn thông diễn tất yếu là vòng tròn *đối thoại*: chính nó là đặc điểm của tồn tại được đặt trong bối cảnh của vòng tròn thông đạt và nhìn nhận với các chủ thể khác, cái vòng tròn mà tôi *có khả năng* là một tồn tại “đang tư duy”, có nghĩa là một tồn tại có thể phán đoán và suy luận có lý trí²⁴⁴.

²⁴³ Nay, dường như vấn đề của Spinoza không có gì cụ thể để làm với khái niệm thật sự về thực thể: đúng ra tính khép kín phải theo sát bất kỳ giải thích nào bằng những nỗ lực biện luận theo cách thức đường thẳng từ một điểm xuất phát tuyệt đối nào đó.

²⁴⁴ Ở Gadamer, cuộc đối thoại đang diễn ra này giữa các chủ thể về cái *Sache* (sự vật) của những quan tâm nơi họ, cái thay chủ thể tổng giác siêu nghiệm của Kant với tư cách điều kiện của nhận thức. Điều này có nghĩa là trong khi cấu trúc siêu nghiệm được hiểu như có sẵn về mặt lịch sử, và cụ thể, nó dù vậy phải thoát khỏi sự khái niệm hóa xác định với tư cách một kiểu “sự vật” hay câu trúc. Vì thế, ở đây quan niệm về tư tưởng của Gadamer đứng cùng hàng với tư tưởng trong quan niệm của Hegel và Cusanus, trong sự đối lập của họ với loại tư tưởng được nhận thấy ở Parmenides hay Spinoza. Từ trong bối cảnh tạo nên những điều kiện của tư tưởng và tri thức nơi một người, người ta không thể định hình một khái niệm cố kết về bối cảnh đó.

Vào lúc mà chúng ta đến gần tam đoạn luận tất yếu, vòng tròn này đã được tư duy thông qua “chủ thể tính” trong vòng tròn những tiền giả định của tam đoạn luận suy ngẫm. Nhưng như cái chủ quan, nó chắc hẳn cũng có thể được tư duy “một cách khách quan” (như đã là vậy, từ “đầu cực khách quan” của tuyến giải thích), và vì thế, như một tiến trình khách quan thể hiện trong thế giới khách quan. Do vậy điều mà sự mổ xẻ này nay phải làm đối với các định thể tư duy là vạch lại những vận động của nó, lần này là sự bộc lộ và sắp đặt những cấu trúc khách quan tương xứng với sự thể hiện của cái được chỉ ra một cách chủ quan. Ta hãy xem xét đầu là những cấu trúc khách quan tính như vậy sẽ phải tương xứng.

Có lẽ các cấu trúc và tiến trình khách quan này được khám phá cuối cùng sẽ phải có khả năng *thuyết minh cụ thể* cho những tiến trình suy luận tam đoạn của chính tư duy, nếu khác đi điều này sẽ bị quy thành một lĩnh vực siêu nghiệm không thể quan niệm được nào đó. Như thế có nghĩa là nó phải bao gồm những tồn tại hướng đích có thể thực hiện các phán đoán và thông đạt chúng với những tồn tại khác, và v.v.. Vì thế, điều này trông như chúng ta cuối cùng đang đi trên cùng một địa bàn như ở triết học tự nhiên Schelling, trong đó các tiến trình nhận thức đã có tác động đột ngột lên những tổ chức sống tự nhiên. Từ điều mà ta đã thấy trong *Hiện tượng học*, sẽ báo trước là hệ thống này là những gì mà chúng dự phần vào. Nói vắn tắt, hình thức tồn tại khách quan tính được nhắm đến trong phần trình bày này sẽ phải là một hình thức đời sống giao tiếp con người đủ phong phú để hậu thuẫn cho những tiến trình nhận thức phát triển nhất, và ta có thể nói, đó là hình thức đời sống-logic.

Cấu trúc phức tạp của thể tính khách quan

Tôi đã nêu ý kiến rằng trong tam đoạn luận này ta đã có được cái nhìn thoáng qua về loại nội dung mà hình thức như vậy chứa đựng - loại tư tưởng sống nào đó triển khai nơi các tương tác nhìn nhận và thông đạt lẫn nhau, giữa các tồn tại hữu hạn có chủ đích. Nhưng thẳng bước sang xem

xét về thể khách quan đang sống và đang tư duy sẽ phá vỡ mô hình phát triển của logic, vì tư tưởng về một hình thức phức tạp như vậy của tồn tại khách quan sẽ giả định tư tưởng về những hình thức đơn giản hơn. Và vì thế, xuất phát điểm cho việc xem xét thể tính khách quan sẽ lại là cái khách thể đơn giản được tư duy nắm bắt *trực tiếp*. Nhưng nay khách thể này có thể được “phát triển” bằng những công cụ nhận thức phức tạp đã nổi lên trong phần trước. Sự tiến triển ở đây sẽ từ một khái niệm thô sơ và trực tiếp về khách thể như một sự vật đơn giản, không phụ thuộc, với sắc thái riêng *tập trung* vào chính nó, thông qua cái ý tưởng phức tạp hơn về một khách thể được nắm bắt từ trong những khe hở của tư tưởng khoa học, đến những hình mẫu hệ thống sống và có mục đích ²⁴⁵.

Vì thế, ở đây *Logic* lặp lại những hình mẫu chung nơi các hiện năng của Schelling ở các trang viết thời kỳ đầu của Hegel. Bằng “cơ học luận”, Hegel tái xây dựng sự vận động trong tư tưởng đi từ một vũ trụ nguyên sơ, trong đó mọi khách thể được nhận thức trong quan hệ với khách thể trung tâm (mặt trời), cái minh họa cho tính khách quan tự thân, đến một hệ thống những khách thể mà trong đó bất kỳ “trung tâm” độc lập nào như vậy cũng đã bị loại trừ. Trong thế giới theo kiểu Newton này, nay cái lý tưởng của “quy luật” đem lại trật tự cho tất cả, nhưng điều này tự nó được xem như “bên ngoài” đối với hệ thống khách thể, có nghĩa là vật lý học Newton có một phần bổ sung mang tính thần học siêu nghiệm chủ nghĩa, mà trong đó

²⁴⁵ Ta có thể nhìn vào điều này theo cách khác, lướt nhìn trở lại suốt bản văn thay vì đi tới. Khái niệm trực tiếp về một khách thể thực chất giữ vị trí như cái đầu tiên, trừu tượng, phủ định đối với khái niệm trực tiếp. Phát triển biện chứng của nó sẽ là việc thực hiện phủ định “thứ hai”, và vì thế ta có thể trông đợi sự quay trở lại của cái chủ quan và cái khái niệm theo cách như vậy. Theo đó, sự đối lập trừu tượng của nó đối với cái khách quan sẽ được lí giải từ việc mở ra một địa hạt đáp ứng việc đặt nền một kiểu “chủ quan tính khách quan”. Vì thế, cũng trên những nền này, ta có thể trông đợi sự chuyển dịch từ kiểu tư tưởng vật thể, đến kiểu mà phương cách thông diễn viện đến quan niệm về những “khách thể chủ quan” - những tồn tại mà ta xét đến và mô tả là có những đặc trưng chủ quan và hướng đích, tức những tồn tại người thể hiện chủ đích.

“quy luật” được lĩnh hội như sự khởi đầu từ không gian lý tưởng của tinh thần của Chúa.

Với Hegel, bác bỏ đối với chủ nghĩa siêu nghiệm như vậy sẽ phát triển bằng việc tìm ra mảnh đất nội tại cho sự hợp nhất hệ thống vật lý. Vì thế, tương phản với cơ học luận, “hoá học luận” nắm bắt khách thể của nó, các phần tử “biến tổ”, theo đặc điểm của những “ái lực” (*Verwandtschaften*) hợp nhất với các đối lập của nó, để tạo nên những sản phẩm trung tính. Nhưng hình thức tư tưởng này cũng có mâu thuẫn tương tự như mâu thuẫn của cơ giới luận. Những tiến trình hóa học được cho hoặc là trong khuôn khổ hợp nhất tự nhiên của những phần tử giống nhau, hoặc là hoàn toàn chia tách của những sản phẩm trung tính do tác động cơ học của những phần tử tự do lên những sản phẩm như vậy. Nhưng ba tiến trình “tam đoạn” này đã bao hàm sự “tách mảng” (sự hợp nhất hình thức đầu tiên của những phần tử biến tổ, các sản phẩm của chúng kết hợp lại với nhau, sự chia tách của sản phẩm này), có nghĩa là các xuất phát điểm của bất kỳ tiến trình cấu thành nào cũng không phải là mọi chỗ đều trùng khớp với những sản phẩm của một trong hai cái kia - chúng không định hình một tổng thể khép kín. Vì thế, bất kỳ tiến trình nào được nhận thức cũng trở nên khép khiếm, trừ khi những điều kiện được ấn định từ *bên ngoài* nào đó gắn kết trước với hướng thực chất của tiến trình, sự hợp nhất của những phần tử biến tổ thành những sản phẩm trung tính. Có nghĩa là trong hệ thống cơ học được phát triển, tổng thể điều kiện của những điểm xuất phát không được sinh ra từ chính bên trong hệ thống, và đây là cái sẽ cần đến nếu hóa học luận đã có một học thuyết tồn tại tương ứng với cấu trúc của khách quan tính nói chung. Điều này khiến cho hệ thống hóa học có sự tương đương khách quan với suy luận tam đoạn khép kín logic hình thức: nó không “ấn định” những “tiền giả định” của chính nó²⁴⁶, và cái “khách quan” tuyệt đối đích thật sẽ phải là cái không có những “tiền giả định” nào, những cái không phải “được ấn định” từ chính hệ thống.

²⁴⁶ Tiến trình này không phải chính nó tự tái bộc phát, do đã có khác biệt chi đối với sự *tiền giả định* của nó và đã không tự nó *ấn định* nó” (SL, 730; W, 6:432).

Để khám phá mô hình khách quan tính như vậy, cái có thể “ấn định những tiền giả định của chính nó”, Hegel quay sang ý tưởng về một hệ thống hướng đích chứa đựng chủ thể có mục đích nào đó, vốn có thể ấn định mục tiêu và kết quả trong hành động của nó một thành quả mong muốn nào đó cho hệ thống. Ban đầu, sự hợp nhất này giữa phạm vi chủ thể (đang ấn định) và khách thể (được tạo ra), được kết nối trong mục đích thể, sẽ là “bên ngoài”, theo nghĩa thể tính khách quan gia nhập vào không chỉ như vật liệu bên ngoài hay như công cụ, mà *theo* đó mục đích chủ quan là để đạt cho được; mà còn như trạng thái tích cực của các sự vật, để có được đổi thay. Dù vậy, phát triển biện chứng của những cấu trúc này dẫn đến mục đích *nội tại* của các hệ thống *sống*, mà trong đó tính ngoại tại giữa chủ thể tính và khách quan tính đã bị vượt qua.

Trong quá trình bàn về mục đích thể sống và ngoại tại này, một lần nữa ta lại chạm trán với các tác nhân trung chuyển, hay là những “trung gian” của sự nhìn nhận, có từ những trang viết thời kỳ Jena - công cụ và kết quả. Phân tích vai trò của công cụ ở mục đích thể ngoại tại cho thấy, đối với Hegel, sự hợp nhất hiệu quả của chủ quan tính và khách quan tính được tìm kiếm trong mục đích thực tiễn, thì không được tìm thấy trong bất kỳ sự hiện thực hóa nào đối với mục đích được lĩnh hội theo kiểu chủ quan thuần túy nào đó, mà đúng ra là trong sự đồng hóa của một chủ thể thành những hình mẫu có thể chia sẻ, về chính hoạt động sử dụng công cụ. Từ thấu hiểu này mà phân tích về mục đích nội tại tiến triển. Ở đây, sinh thể, vốn là xuất phát điểm cho phân tích logic đời sống, có những *thành phần của riêng nó* với tư cách những công cụ để giải quyết vấn đề thể tính khách quan ngoại tại, đó là sự hợp nhất của các thành phần hữu thể, có nghĩa nó vừa là công cụ *vừa* là mục đích.

Điều này thực chất đem lại cho sinh thể một cấu trúc *khép kín*. Sự hợp nhất công cụ và mục đích hàm ý rằng nó là một sự vật tự tạo tác và tự ấn định. Theo đó ta có thể thấy hệ thống của cơ thể sống hứa hẹn vượt qua những giới hạn của hệ thống hóa học như thế nào, xuất phát từ cơ sở của

những “tiền giả định” phi ẩn định. Nhưng chừng nào mà ta còn đang xem xét tiến trình sinh thể hữu hạn *cá thể*, thì sự tự ẩn định như vậy sẽ còn bị giới hạn. Ngay khi những tiến trình cấu thành của cơ thể hóa học đi đến chỗ ngừng nghỉ, tiến trình của cơ thể sinh học cuối cùng sẽ đi đến một điểm ngừng tương tự khi, tại điểm chết của nó, nó sa trở lại vào những tiến trình cơ học và hóa học giản đơn nơi thể tính khách quan ngoại tại. Nhưng trong sự tự ẩn định, cơ thể không đơn giản là một sự vật đơn nhất: nó cũng tồn tại với tư cách trường hợp cụ thể của một loài sống; và trong bối cảnh của những tương tác đó, tương xứng với khía cạnh tồn tại của nó, ta có thể nhận thấy chính “sự kết luận” chân thực của cái tam đoạn thức đời sống.

Trong tiến trình “sống” đơn lẻ, sinh thể đối mặt với thể tính khách quan ngoại tại, mà sự khác biệt của nó được khắc phục bằng sự chiếm dụng riêng. Trong phạm vi hoạt động của “thủ tục loài”, hoạt động tái sản xuất dục tính, nó đối mặt không chỉ là một thể tính khách quan bất dị biệt, mà còn là với một thành viên *cụ thể còn lại* trong giống loài của chính nó. Bằng sự hợp nhất đạt được trong tiến trình, với thành viên còn lại đó, nó lại tạo ra một cá thể đơn nhất sống, nhưng đây không còn là *chính nó* mà là *kết quả* của nó ²⁴⁷.

Như một thể tự sản sinh và tái sản sinh, sinh thể có được sự tồn tại ngoại tại với tư cách cái phổ quát cụ thể - giống loài. Nhưng “dù cá thể thật sự là tự nó về giống loài, nó không rõ ràng hay không *cho chính nó* về giống loài”. Chỉ khi tìm kiếm thỏa mãn *trong* tồn tại cụ thể *kia* mà sự rõ ràng này có thể xảy ra. Nhưng “cái *cho* nó đến giờ vẫn chỉ là cá thể sống khác, cái khái niệm được phân biệt khỏi chính nó, cho khách thể, cái mà nó đồng nhất, không tự thân là khái niệm, mà là một khái niệm với tư cách một tồn tại sống cùng lúc có thể tính khách quan ngoại tại cho chính nó, một hình thức vì thế mà tương tác trực tiếp (*unmittelbar gegenseitig*)” (SL, 773; W, 6:485). Cá thể khác vẫn chưa là cái mà trong đó cái phổ quát - cái giống loài, có thể tồn tại *cho*

²⁴⁷ Hegel quan niệm về tái sản xuất nói chung theo mô hình tái sản xuất *tính dục* - một thiên lệch rõ ràng là phục vụ cho logic về những đối lập nghịch đảo của ông.

sinh thể. Sự liên hiệp tính dục cho phép sinh vật trở thành một phần thực tế của tiến trình giống loài. Đơn nhất và phổ quát được hợp nhất ở trình độ của cái “tự nó”, nhưng sự liên hiệp này vẫn chưa được phản ánh trong quan niệm về sinh thể²⁴⁸.

Ta có thể thấy điều gì đó về cấu trúc tam đoạn thức nổi bật rõ rệt ở đây. Trong cuộc sống, cá thể sinh vật nhận sự tác động trung gian của *một chủ thể sống cụ thể* khác để cho phép nó hợp nhất với chủng loài: trung gian của cái cụ thể đã “kết luận” cái đơn nhất và cái phổ quát. Nhưng điều này không làm nên đời sống cho một tam đoạn thức, vì cần đến là cái hơn thế. Trong lĩnh vực này, sự “ấn định” có thể đề cập chính là loại hướng đích tính thực tiễn mà ta nhìn nhận khi được gắn vào cấp độ cảm lặng của tình cảm. Cái toàn thể đã gắn kết với hệ thống sống, tự nó không thể là điều như vậy, những “tiền giả định” của nó được ấn định nội tại từ bên trong. Nó vẫn cần một chủ thể “ấn định” từ bên ngoài, nó không tồn tại theo nghĩa “cho” chính nó, nó chỉ tồn tại theo nghĩa “cho” ta, và hệ thống này vẫn không đủ phong phú để bao gộp chúng ta *trong* năng lực của chúng ta với tư cách những người tư duy. Sự minh chứng cụ thể cấu trúc tam đoạn thức chỉ đạt

²⁴⁸ Không giống như cấu trúc của yêu thương con người, ham muốn dục tính giữa hai tồn tại sống *giản đơn* không bao hàm sự nhìn nhận chính họ từ mỗi người *trong* ham muốn của người kia: “Trong tính riêng biệt của hai giới tính, các cực tạo nên những tổng thể của năng lực cảm giác, và trong nhu cầu tính dục, động vật tạo ra chính nó như một năng lực cảm giác với tư cách một tổng thể... Trường hợp này, dù vậy, giống với tiến trình đồng hóa, đối với cả hai phía - nay là những cá nhân độc lập. Nhưng khác biệt là họ không còn quan hệ với nhau như những tồn tại hữu cơ và cô cơ, vì cả hai tồn tại hữu cơ đều thuộc về giống loài, và họ vì thế chỉ tồn tại như một loại đơn nhất... Cái tự nhiên của mỗi người lan tỏa vào nhau, và cả hai tìm thấy họ trong phạm vi phổ quát tính này... Tại điểm giao nhau đó, Ý niệm về tự nhiên là thật sự giữa nam và nữ; cho đến nay sự đồng nhất của chúng ta và cái tồn tại cho chính mình của họ đơn giản là đã hiện diện trong suy nghĩ của chúng ta, nhưng họ nay được trải nghiệm bởi chính tính của mình trong phản ánh vô hạn của họ vào lẫn nhau. Tính cảm phổ quát này là mômen cao nhất của năng lực động vật, nhưng bên trong nó, phổ quát tính cụ thể không bao giờ diễn ra đối với nó như một đối tượng lý thuyết của trực giác. Nếu đã như vậy, nó sẽ là tư tưởng hay ý thức, trong đó tự mình mình giống loài đạt đến tồn tại tự do” (EPN, §68, đoạn thêm).

được trong tinh thần, và đó dường như là đường hướng chính xác mà trong đó mô hình tiến hóa của khách quan tính đang ở vị trí hàng đầu.

Không ngạc nhiên khi mà sự phân tích này sẽ tiến tới địa hạt tinh thần, đến cái mà ta có thể gọi là “đời sống có ý thức”; và ở đây Hegel xem xét động lực của lý tính thực tiễn và lý tính lý luận, mà cũng là lại quay sang phân tích phê phán đối với Kant. Phần này của *Logic* rất dài và phức tạp để được xem xét ở đây, nhưng có hai điểm có thể nhận ra. Thứ nhất, tiếp cận của Hegel đến Kant tiếp tục sự tập trung trước đó vào vấn đề công cụ, điều cho phép ông nêu chủ đề một cách phê phán đối với *chủ nghĩa công cụ* ngầm ẩn trong quan niệm của Kant về lý tính, mà ở đó tiến trình đi đến nhận thức sẽ có ý nghĩa trọn vẹn trong thành quả của điểm kết thúc đã nhắm đến - sự chiếm hữu tri thức. Nhưng ta đã thấy trong các phần trước về những phương cách sai và đúng để nhận thức quan hệ giữa mục đích chủ quan, công cụ, và thành quả khách quan. Vai trò thật của công cụ không nằm nhiều ở tư cách *phương tiện* cho việc hiện thực hóa kế hoạch nào đó, cái ban đầu vốn là chủ quan, mà đúng ra là ở cái mà nó có thể khiến cho chủ thể trở thành những hình mẫu hoạt động được hướng đích chung. Nó là cái *trung gian* giữa một chủ thể tư riêng và những tiến trình khách quan, mà trong đó chủ thể này có thể nhìn nhận những mục đích “công” và khiến trở thành cái của chính nó. Điều này hẳn có mối liên hệ mật thiết với bất kỳ tiếp cận “công cụ” nào đến vấn đề giống như vấn đề của Kant.

Thứ hai, như vẫn thường thực hiện, Hegel tiếp nhận một vòng tròn sau khi tiếp nhận tư tưởng của Kant và tái diễn dịch nó theo cách tích cực, bằng việc tập trung vào điều mà Kant thực hiện, là sự bế tắc “phiền phức” nhận thức luận chủ yếu cho những nỗ lực của cái tôi nhận thức chính nó. Nếu cái tôi tiếp nhận nó như một khách thể trong việc nhận thức chính nó, nó hẳn là, với tư cách chủ thể đang nhận thức, định hình thể của mình *như* một khách thể được nhận thức. Có nghĩa là hành động thiết lập khách quan tự phát của nó nhận được trên con đường nhận thức về cái tôi “thật sự” của nó: nó vướng vào một vòng tròn nhận thức do chính nó tạo ra. Nhưng

Hegel nghĩ rằng lối bịch để gán cái nhãn “phiên phức và, như thể đã có một ảo tưởng trong nó, một vòng tròn”, đặc tính cơ bản này của cái tôi là nó “tự mình tư duy (và)... không thể được tư duy mà không có sự tồn tại cái tôi luôn tư duy của nó” (SL, 777; W, 6:490). Điều lối bịch là do:

“Quan hệ mà thông qua đó, trong tự ý thức trực tiếp, cái tuyệt đối, bản chất vĩnh viễn của tự ý thức và khái niệm, tự nó biểu hiện chính nó, và sự thể hiện tự nó là vì nguyên do này, rằng tự ý thức chính là cái *hiện hữu* (*daseiende*) *khái niệm* thuần túy, và vì thế có thể nhận thức được theo lối kinh nghiệm, cái quan hệ tự thân tuyệt đối, với tư cách phán đoán tách rời, làm nên khách thể của chính nó và duy nhất tiến trình này nhờ đó tự tạo nên một vòng tròn. Một hòn đá không có sự *phiên phức* này” (SL, 777-78; W, 6:490).

Niềm tin rằng cái Tôi đi tới con đường tự tri thức của chính nó lộ ra sự câu viện cuối cùng của Kant đến một “nhà lý luận thực thể”, và từ đây giả định tiến phê phán về chính cái Tôi đang tư duy. Đối với Kant, như thể có một thực thể đang tư duy đặt cơ sở cho chính hoạt động này, và đang bị ẩn giấu bởi hoạt động đó. Quy chiếu của Hegel đến tự ý thức như “*daseiende*” thuần túy khái niệm, có nghĩa là khái niệm thuần túy được minh họa cụ thể trong hình thức phạm trù của “*Dasein*” (hiện hữu) trong logic tồn tại của quyển 1, là chủ yếu. “*Daseienden*” (hiện hữu) bước vào một cặp đối lập, và trong cặp như vậy “mỗi cái đồng đẳng với cái kia. Nó là phi vật chất như được gọi tên lúc đầu” (SL, 117; W, 5:125). Vòng tròn này của thể tự ý thức khả dĩ nhận thức được và hữu hạn, đối lập một cách đối xứng, đang được quy vào, có thể là cái gì khác hơn là một vòng tròn mà trong đó một thể tự ý thức hữu hạn nhìn nhận chính nó trong sự nhìn nhận đối với cái còn lại, cái mà nó nhìn nhận là đang nhìn nhận nó - vòng tròn của sự nhìn nhận lẫn nhau?

Ý niệm tuyệt đối

Đời sống tư tưởng với tư cách phương pháp triết học là đề tài chương cuối của *Logic*. Đầu đoạn ba của chương này, Hegel rõ ràng nêu ý rằng ở đây

phương pháp sẽ tiếp nhận vai trò khác với vai trò nó đã có trong chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm: “*Phương pháp* đầu tiên có thể hiện diện chỉ như một *cách thức* kỳ dị đối với tiến trình nhận thức, và như một vấn đề thực tế, nó có bản chất như vậy. Nhưng cách thức kỳ dị này, với tư cách phương pháp... là phương thức của nhận thức, và càng được ấn định như vậy nó càng được xác định bởi *khái niệm* và càng định hình” (SL, 825; W, 6:550-51). Được nhận thức về mặt công cụ như trong quan điểm của Kant, phương pháp sẽ được xem như đã gắn với một nội dung khác đã có, và vì thế được ứng dụng đơn thuần như một hình thức “ngoại tại”. Nhưng Hegel nói với chúng ta, tiến trình logic tự nó đã chứng minh sự bất ổn định của các hình thức nhận thức cũng như tính bất khả thi mà “một khách thể đã có... là nền tảng, cái mà cái hình thức tuyệt đối đứng trong một quan hệ đơn thuần là ngoại tại và ngẫu nhiên với nó”. Điều này có nghĩa là “*phương pháp* nổi lên như *khái niệm tự nhận thức vốn có* chính nó, như cái tuyệt đối, vừa có tính chủ quan vừa có tính khách quan, cho vấn đề chủ quan của nó, do vậy là cái tương xứng thuần túy đối với khái niệm và hiện thực của nó, với tư cách một tồn tại cụ thể vốn chính là cái ý niệm” (SL, 826; W, 6:551). Nếu không xét đến phương pháp về mặt công cụ, vậy thì ta nghĩ về nó *như thế nào*? Ở đây Hegel hướng ta đến ngôn ngữ: nó “chỉ như cái *từ gốc*”, ông nói, rằng “logic bộc lộ sự tự vận động của ý niệm tuyệt đối” (SL, 825; W, 6:550). Như một công cụ, ngôn từ ngưng kết và nguyên tắc hóa một hình mẫu xác định cho việc sử dụng - ở đây việc sử dụng từ ngữ là cái tiếp nối phương pháp triết học. Và bằng việc đặt vào vị trí thứ ba đối với công cụ mà kết quả là “*công cụ của lý tính và là đứa con của những tồn tại có tư duy*” của tác phẩm thời kỳ đầu của ông²⁴⁹ - ngôn từ, Hegel hẳn muốn nói nó được thực hiện như nhân tố trung chuyển của sự nhìn nhận, là công cụ mà theo đó một thực thể tư duy nhìn nhận và rồi thừa nhận thực thể tư duy khác.

 ²⁴⁹ SEL, 114; SS, 429.

Thật vậy, kết thúc đoạn đầu của “Ý niệm tuyệt đối”, Hegel đưa ra một khẳng định rõ ràng về thực tế là tiến trình nhìn nhận là hình thức vô hạn, vốn là thể giới khái niệm. Trên tất cả, “ý niệm tuyệt đối, với tư cách cái khái niệm lý tính”, là “cái quay trở về với đời sống” nhưng bằng phương cách mà “nó loại bỏ không ít hình thức trực tiếp này, và chứa đựng trong chính nó mức độ đối lập cao nhất” (SL, 824; W, 6:549). Ta sẽ nhớ rằng khi đời sống tiếp cận đến vị thế một hệ thống tự ổn định, cá nhân sống đã chỉ là “tự nó” giống loài, và có thể không nhìn nhận chính nó theo nghĩa như vậy trong một cá thể khác. Tìm kiếm thỏa mãn tính dục trong cá thể khác là cái đã cho phép nó đạt được một tính phổ quát *an sich* (tự thân), nhưng đã không nhận ra chính nó trong sự nhìn nhận của cá thể khác: “cái cho nó chỉ là cá thể sống khác” (SL, 773; W, 6:485).

Thể giới khái niệm phải trở thành cái “cho chính nó”. Nó phải có chủ đích nhưng “không đơn thuần là *tâm hồn* (*Seele*)”, vì nó cần một hình thức khách quan để là cái cho chính nó. Nó phải “có *cá nhân tính* - cái khái niệm khách quan, thực tế được xác định trong và cho chính nó, cái mà, với tư cách cá nhân, là chủ quan tính nhỏ nhất không thể bỏ qua - là cái mà, không ít hơn, không phải là cái đơn nhất chuyên biệt, mà rõ ràng là cái *phổ quát* và là một thể *nhận thức* (*erkennen*)” (SL, 824/ W, 6.549). Cái đơn nhất, như ta đã thấy, hợp nhất với cái phổ quát, xét ở tam đoạn thức, chỉ bằng sự trung chuyển của cái đặc thù: theo logic tam đoạn thức của Hegel, đây là cách *duy nhất* các đối lập này có thể hợp nhất. Nó là quan hệ nhìn nhận giữa các đặc thù, những cái mà ở đây cũng cho phép cái tồn tại đơn lẻ có mục đích đạt được cái *fürsichsein* (thể hướng nội) không sẵn có đối với tồn tại sống đơn thuần. Nó có một tồn tại khác tương phản, mà trong tồn tại này nó có thể nhận thấy chính mình như một khách thể: “Và trong cái [tồn tại tương phản] khác của nó, có khách thể tính *của chính nó* cho khách thể của nó (und in seinem Anderen *seine eigene* Objektivität zum Gegenstande hat). Tất cả những gì khác đi là sai lầm, lẫn lộn, tư kiến, quá sức, thất thường, và nhất thời” (SL, 824; W, 6:549).

Nếu việc trình bày *Logic* tự nó đã là một minh họa, một thể hiện của “cái ngôn từ”, và nếu ngôn từ tất yếu là một từ ngữ nhìn nhận gởi đến một cá thể khác, vốn nhìn nhận cá thể đó như một chủ thể đang nhìn nhận và đang nhận thức, thì quan hệ của chúng ta với bản văn này không đơn giản là những người mục kích bên ngoài của sự miêu tả. Sẽ là sai lầm, tôi cho là thế, nếu xem trình bày của Hegel trong tác phẩm này *cơ bản* như một miêu tả. Ta có thể tập trung vào điều này bằng việc xem xét tính khác thường của từ “từ” với tư cách một từ. Hầu hết các từ đều *không* là cái chúng đem lại ý nghĩa: “Cái ống” - một ví dụ phổ thông - không phải là một cái ống, nhưng “từ” tất nhiên lại là một từ: nó có một mômen tự tham chiếu trực tiếp bị mất vào tất cả các từ khác. Và rất nhiều tương đồng để gắn với sự trình bày của Hegel “về” phương pháp triết học. Sự bàn luận triết học về phương pháp không đơn giản là “về” phương pháp: nếu nó là triết học thì nó đồng thời là một *minh họa cụ thể về phương pháp*. Khi đồng thời là sự thể hiện hay biểu hiện (*Darstellung*) của tư tưởng, và cũng là sự phản ánh hay tái thể hiện (*Vorstellung*) về tư tưởng, thì nó là “tư tưởng tự thân đang tư duy”. Nhưng điều này không có nghĩa là một chủ thể đang tư duy nào đó đã đạt một hình thức tự thể hiện hoàn toàn chuyên biệt và tự quá ngưỡng mộ, mà hoàn toàn ngược lại. Đúng ra, những lạ thường tham chiếu này hiện diện để đánh dấu cái mà với sự chuyển tiếp sang ý niệm tuyệt đối, đã diễn ra sự chuyển đổi của quan hệ giữa chủ quan tính của người đọc với ngôn từ của chính bản văn. Ta có thể nghi ngờ rằng chúng ta được đề cập để hiểu ngôn từ của phương pháp triết học không như sự tham chiếu đến cái vượt quá chính chúng, mà như một thể hiện phương pháp, theo đúng nghĩa: ta không phải giáp mặt với sự trình bày về một phương pháp triết học trong ý tưởng, mà với chính phương pháp đó. Điều này có nghĩa là, thay vì chỉ đọc về lý luận, ta tham gia vào *trong* lý luận. Vì chúng ta là địa điểm mà ngôn ngữ của Hegel hướng đến, và theo đúng nghĩa, là những tồn tại được thừa nhận là tồn tại lý tính và có mục đích mà hành động của Hegel mới có thể có được ý nghĩa đối với ta. Chúng ta đang được mời tham dự vào thực tiễn

của tư tưởng triết học. Trong hành động nhìn nhận mà ở đó ta được ấn định như những tồn tại lý tính và như những tồn tại có *lợi ích* trong lý luận (đề tài của sự trình bày của nghị luận này), lý tính đang “ấn định những tiên giả định của chính nó”.

Q

UYỀN VÀ SỰ NHÌN NHẬN CỦA NÓ

Trong bản thảo được xuất bản sau khi mất của Wilhelm Dilthey về nhận thức luận thông diễn “Kiến tạo thế giới lịch sử trong các khoa học nhân văn” (*The Construction of the Historical World in the Human Sciences*), triết gia này cho rằng Hegel, với những gì đã được phát triển, với quan niệm về tinh thần khách quan, đã có cách giải thích rõ ràng nhất về hiện thực xã hội, ngấm ẩn trong tác phẩm của trường phái lịch sử-thông diễn Đức²⁵⁰. Đối với Dilthey, các thiếu sót của cách tiếp cận Hegel nằm ở nỗ lực của ông nhằm đặt nền cho quan niệm này trong *Logic*. Thay vì xuất phát từ lập trường triết học *priori**, Dilthey cho rằng Hegel nên trung thành với quan điểm khoa học kinh nghiệm và sử dụng khái niệm của ông để phục vụ cho những suy ngẫm nhận thức luận.

Những khẳng định tương tự về tác phẩm triết học thực tiễn chính của Hegel, *Triết học pháp quyền*, đã được tiếp lời từ những người cho rằng nó đứng độc lập và tách biệt khỏi hệ thống siêu hình học không thể chấp nhận được. Chẳng hạn, ở các tác phẩm đồng tình như vậy, như *Hegel* của Charles Taylor, và Alan Wood trong *Học thuyết đạo đức của Hegel* (*Hegel's Ethical Theory*), người ta có thể nhận ra những nỗ lực nhằm tách rời một Hegel

²⁵⁰ Dilthey, *Selected Writings*, ed. and trans. H. P. Rickman, (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 192-95.

* Siêu nghiệm.

“tốt” - triết gia xã hội, khỏi một Hegel “xấu” - triết gia hệ thống và siêu hình học²⁵¹. Thế nhưng, với tư cách là thành phần của triết học về “tinh thần khách quan”, *Triết học pháp quyền* được bao bọc trong một hệ thống vốn được xây dựng trên *Logic*.

Nền tảng logic của triết học xã hội

Chính xác cái nó đề cập để đem lại nền tảng cho triết học xã hội, dĩ nhiên, phụ thuộc vào cái được nói đến ở *Logic*. Nhưng ta đã thấy, logic của Hegel được đề cập để vượt qua “chủ nghĩa hình thức” mà truyền thống logic trên cơ sở Aristotle đã rơi vào, cùng sự phát triển của triết học “chủ quan tính” hiện đại - có nghĩa là việc giới hạn logic đến “hình thức” trình bày tư tưởng được hiểu như có thể tách khỏi và không quan tâm đối với “nội dung” mà nó được gắn kết²⁵². Theo đúng nghĩa, nó được nói đến để khôi phục điều gì đó của ý nghĩa của “khách quan” nguyên thủy mà *logos*

²⁵¹ Trong *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), Allen Wood mô tả một Hegel “vẫn sống và nói với chúng ta” với tư cách “không phải một nhà siêu hình học logic tư biện và duy tâm, mà như một sử gia triết học, một tư tưởng gia chính trị, xã hội, một triết gia của các vấn đề đạo đức và những khủng hoảng bản sắc văn hóa của thời đại chúng ta” (5-6). Wood nhận thức rõ rằng điều này không phải là Hegel đã nhìn và đánh giá tác phẩm của chính ông như thế nào, mà ở đây, Wood nghĩ, Hegel đơn giản là đã sai. Đối với Wood, sự lý luận hóa mang tính cách mạng của logic vào cuối thế kỷ XIX và đầu 20 đã cho thấy công trình logic của Hegel là một thất bại ngoạn mục, “chung cuộc và không thể bù đắp” (5).

²⁵² Hegel nhận định về tai tiếng mà logic truyền thống đã phải chịu trong thời đại của ông: “Đã thực sự bị nhìn nhận rằng các hình thức và những quy luật của logic cũ - định nghĩa, phân loại, và suy luận - ... là không tương xứng đối với khoa học biện luận” (PR, preface, 10). Dù vậy, tính không tương xứng của logic Aristotle với thế giới hiện đại chỉ được đáp lại để phủ định, “đã không bị nhìn nhận nhiều như thế, như đơn giản đã cảm thấy”. Từ bỏ tính nghiêm ngặt phương pháp của tư tưởng logic, những nghiên cứu pháp lý-chính trị đã rơi trở lại vào sự ngẫu nhiên và tư biện vô nguyên tắc, chủ quan.

đã có đối với người Hy Lạp cổ đại²⁵³. Nhưng đối với Hegel, *logos* * không phải là cái đơn giản ẩn chứa trong thế giới, độc lập - như nó đã vậy - của những chủ thể người hữu hạn đang tồn tại trong nó. Ta thấy khuynh hướng thông diễn đã tái giới thiệu điều gì đó về tính khách quan của các cấu trúc nhận thức, với quan niệm của Herder về cái “tinh thần” làm nên đặc điểm hiện hữu xã hội, và theo ý nghĩa này, *logos* cũng là “khách quan” đối với Hegel. Các định thể tư duy được ấn định trong thế giới từ chính các tồn tại người hướng đích đang tương tác này, mà vốn là một phần của nó. Nhưng chúng ta cũng thấy trong biện chứng của quan hệ xã hội giữa chủ nô và nô lệ chẳng hạn, như thế nào mà các cấu trúc phạm trù và động lực như vậy không thể đơn giản bị giản lược thành những quan niệm trực tiếp mà những vật mang của chúng có. Động lực của các cấu trúc phạm trù không thể đơn giản bị giản lược thành những đời sống “chủ quan” của những vật mang chúng, dù chúng cần đến sự tồn tại của những đời sống mang tính “chủ quan” như vậy.

²⁵³ Ở nhiều chi tiết, cách giải thích của Hegel về sự hình thức hóa hiện đại đối với logic Hy Lạp cổ đại giống như điều được John Dewey thực hiện trong thế kỷ XX ở tác phẩm *Logic: The Theory of Inquiry*, (New York: Henry Holt and Company, 1938). Dewey chỉ ra rằng việc hình thức hóa logic trong thời hiện đại kèm với những thay đổi cấu trúc rõ ràng trong việc chuyển từ khoa học Aristotle sang khoa học hậu Copernicus. Đối với Aristotle, logic đã không phải là “hình thức” theo ý nghĩa hậu Copernicus, tức nó không chủ yếu liên quan tới những quan hệ hình thức giữa những thể hiện chủ quan của thực tại độc lập nào đó. Đúng ra, tính hình thức của nó tập trung vào liên quan của nó với hình thức của chính các sự vật, có nghĩa là, “những hình thức của tồn tại trong chừng mực là tồn tại được nhận thức (khí phân biệt với tư tưởng được cảm giác hay rời rạc)” (81). Khi mà khoa học đã phá hoại cái nền của những bản chất, logic thuần túy trở nên “hình thức chủ nghĩa”. Do vậy, ông khẳng định, về nguồn gốc, một tam đoạn luận đã không đến mức độ là một hình thức suy luận hay lập luận, mà đúng ra là một “linh hội hay tầm nhìn trực tiếp của các quan hệ của sự bao hàm và sự loại trừ vốn thuộc về những tổng thể thực tại trong tự nhiên” (88).

* *Logos* theo nghĩa của Heraclitus là tính quy luật, tồn tại tất yếu trong tự nhiên. Với Hegel, nó gắn với ý niệm tuyệt đối, lý tính.

Những xem xét như thế này là ở phía sau, nơi sự đáp lại ngấm ẩn mà ta nhận thấy ở Hegel đối với phản đối kiểu Dilthey dành cho quan hệ của logic với nghiên cứu xã hội đã được nêu ở trên, và ta thấy sự đáp lại trong phản đối của Hegel, ở *Triết học pháp quyền*, đối với những tiếp cận đến “quyền” thịnh hành nơi những người đương thời có tính “thông diễn” hơn. Với Hegel, các khoa học lịch sử “thực chứng” nghiên cứu về “quyền” đã phân tán thành những định thể *lịch sử* đặc thù của nó. Từ bỏ tiếp cận triết học đối với chính khái niệm quyền, bộ môn này đã nghiên cứu “sự nổi lên và phát triển những định thể về quyền *đúng lúc chúng xuất hiện*”, nắm bắt các quyền và thực tế pháp lý cụ thể này không phải một cách trừu tượng mà, “trong bối cảnh của tất cả các định thể khác, vốn tạo nên đặc trưng của một quan niệm và một thời đại”. Nơi mà logic bước vào những nghiên cứu như thế, nó được đặt vào hoàn cảnh *nội tại* đối với những hệ thống được mô tả theo lối kinh nghiệm, suy ngẫm về “sự bất biến logic đối với các định thể bằng việc so sánh chúng với những quan hệ pháp lý tồn tại trước đó” (PR, §3, lời bình).

Thái độ hướng đến cách tiếp cận như vậy minh họa quan điểm của Hegel hướng đến các khoa học thực chứng dựa trên cơ sở *Verstand* (trí năng, nhận thức) nói chung. Nghiên cứu lịch sử đối với luật pháp là “xứng đáng và đáng ca tụng trong chính lĩnh vực của nó”, nhưng không nên cố tiếm quyền của tiếp cận triết học. Đặc biệt trong lĩnh vực này, tìm kiếm mảnh đất lịch sử cho luật pháp không nên bị lẫn lộn với công việc *minh chứng* (*Rechtfertigung*) triết học. Quan điểm của Hegel ở đây rất cuộc là sự phê phán cái “ảo tưởng di truyền” và những hệ quả hư vô chủ nghĩa của nó, khi tính quy phạm của quyền bị mất đi trong những tiếp cận ngôi thứ ba ngoại tại thuần túy như thế. Bằng việc tìm kiếm sự minh chứng của những định chế trong lịch sử (ví dụ của Hegel là định chế tu viện), người ta thực tế làm xói mòn tính khả dĩ của mọi minh chứng: “Nếu được cho rất cuộc là sự minh chứng chung của chính sự vật, kết quả đúng là ngược lại, vì từ khi mà những hoàn cảnh gốc không còn hiện diện nữa, một định chế vì thế mất đi ý nghĩa và quyền pháp lý của nó” (PR, §3, lời bình).

Tiếp cận thuần túy kinh nghiệm, với cách hiểu hình thức, ngang bằng đối với logic, bị giới hạn vào các cấu trúc khái niệm không đầy đủ của “logic bản chất” và phạm trù “nền” của nó. Vậy thì ta có thể trông đợi hình thức logic *Rechtsphilosophie* (Triết học pháp quyền) của Hegel sẽ phù hợp, theo phương thức toàn thể nào đó, với cấu trúc logic của logic chủ quan, và điều này thật sự là trường hợp rộng lớn. Bản văn xuất phát chính từ cái chủ thể thực tiễn trong hình thức hướng đích ẩn chứa (*an sich*) và trực tiếp nhất của nó - cái ý chí đơn lẻ, và hình thức này của hướng đích tính thực tiễn sau đó được dần mở ra theo cách thức mà nó được đem lại bằng những bối cảnh liên tục, rộng lớn hơn, mà trong đó có thể khẳng định một định thể rõ ràng hơn. Sự phát triển này kết thúc trong bối cảnh tam đoạn thức khách quan, mà chính chúng thực chất là những cấu trúc của sự nhìn nhận, và chủ đích của sự thể hiện (*Darstellung*) này sẽ là cái khách quan được phát triển đầy đủ nhất, có thể được xem như “ấn định những tiền giả định của chính nó” - nhà nước. Cách tiếp cận như vậy duy trì quan hệ chuẩn tắc đối với khách thể của nó, vì quan điểm về một hệ thống “đang ấn định” những tiền giả định của chính nó đơn giản là đề cập đến một thể mà bối cảnh nhìn nhận của nó có khả năng khiến hiện hữu trở thành những chủ thể có ý thức và tự ý thức về mình một cách đầy đủ - một loại chủ thể lý tính và tự do, có khả năng *hậu thuẫn* một hiện hữu xã hội như vậy, và có thể nhận được hậu thuẫn từ nó.

Tất nhiên, nếu *Logic* của Hegel, với tư cách một trường hợp chung, được hiểu như biến thể nào đó của siêu hình học chất thể tiền phê phán, thì cái được nói đến bởi khái niệm “nhà nước” sẽ chủ yếu bị sai lệch đi. Thật sự nhiều tài liệu thứ sinh thể hiện quan niệm “chất thể chủ nghĩa” như vậy về nhà nước với những hệ quả tương đối dự báo được. Nhưng một khi hạ tầng nhìn nhận cơ bản của “Ý niệm”, mà với nó những tận cùng *logic* được hiểu, thì đặc tính tương tác và nhìn nhận nhau của những phạm vi “vật chất” được gắn kết bên trong nhà nước sẽ trở nên dễ dàng để nhận thức.

Ý chí và quyền của nó

Trong logic khái niệm, định thể trực tiếp nhất, mà cùng với nó sự trình bày bắt đầu, là cái về chủ thể đơn trong sự xác định trừu tượng và trực tiếp nhất của nó, cái chủ thể an sich (tự thân). Tương tự, *Triết học pháp quyền* bắt đầu từ chủ thể trực tiếp và trừu tượng được linh hội về mặt thực tế - cái đơn nhất sẽ được nắm bắt trực tiếp từ quan điểm ngôi thứ nhất của chính nó. Vậy thì ta có thể trông đợi sẽ theo bước định thể đang phát triển của nó thông qua sự liên tục từ chủ thể, qua phán đoán, và đến tam đoạn luận, và từ đây trở thành những tam đoạn luận cụ thể mà, như đã lập luận, thực chất là các bối cảnh của sự nhìn nhận lẫn nhau. Ta có thể trông chờ một chuyển đổi như vậy trông giống gì?

“Phán đoán” là một định thể của chủ thể, theo đúng nghĩa, trong khuôn khổ phân chia nội tại mà trong đó chủ thể (hướng đích) trở nên độc lập và được xác định bởi một khách thể (hướng đích). Phần đầu dẫn nhập của *Triết học pháp quyền*, Hegel đã phác họa sự liên tục này. Ý chí trước tiên bao hàm “thành tố của sự *trực tiếp thuần túy*, hay thành tố phản ánh thuần túy của cái Tôi vào chính nó, nơi mà mọi giới hạn, mọi nội dung... bị hòa tan” (PR, §5), và cùng lúc “theo cùng một cách, ‘Tôi’ là cái chuyển tiếp từ tính trực tiếp vô định hình sang cái *định hình*, *xác định*, và là sự *ân định* của một tính xác định với tư cách là nội dung và khách thể” (PR, §6). Về mặt logic, ngay phán đoán có thể được phát triển theo kiểu tam đoạn thức, có nghĩa là ở đây *không* phán đoán nào - không một nhà nước hướng đích thực tiễn nào - có thể được tiếp nhận như sẵn có, hay như nền tảng. Nó luôn có thể được chỉ ra là được trung chuyển bởi phán đoán khác, và vì vậy luôn mở ra cho việc tái diễn dịch hay tái xác định. Năng lực này của ý chí nhằm thoát khỏi tính cố định có từ xác định *cụ thể* bất kỳ, dù sự bất biến này cần *cho* bản thân định thể, cái mà Hegel nắm bắt bằng tư tưởng về ý chí với tư cách cái hợp nhất cả hai mômen này (PR, §7), tức sự hợp nhất của sự trực tiếp và sự

trung chuyển. Ý chí luôn phải có một nội dung, một mong muốn xác định nào đó, nhưng năng lực duy nhất của nó là có thể rút chính nó ra khỏi nội dung này. Điều này không thể thực hiện mà không có sự trợ giúp của bất kỳ nội dung nào, mà đúng ra là có trợ giúp từ việc ấn định nội dung được tiên giả định của nó, theo cách thức nội dung đó được tái xác định. Nhưng tất nhiên điều này không thể nhận thức như một hành động cô lập của chủ thể ý chí đơn lẻ (sai lầm kiểu Fichte). Nó chỉ nhận thức được trong bối cảnh mà một ý chí cụ thể nằm trong quan hệ nhìn nhận nào đó với một ý chí cụ thể khác. Việc trình bày ý chí theo kiểu bối cảnh hóa và tái bối cảnh hóa ý chí như vậy thông qua những lĩnh vực nối tiếp nhau của tính liên chủ thể, hay là *Sittlichkeit* (đạo đức), cho đến khi lĩnh vực đó đạt đến sự đầy đủ tương xứng với quan điểm về một cấu trúc như vậy với tư cách sự tự ấn định.

Điều này bắt đầu với chủ thể trực tiếp, và "quyền trừu tượng" của nó đem đến cho *Rechtsphilosophie* cái nhìn kiểu Fichte vào lúc ban đầu, nhưng chỉ bằng việc lơ đi nét đặc biệt nơi những giả định logic của ông là người ta đã có thể hiểu sai Hegel như một người chủ trương "cá nhân luận cứng nhắc"²⁵⁴. Hegel tất nhiên không phải đang tuyên bố những sự thật hiển nhiên ở đây, điều mà từ đó phần còn lại của cấu trúc này sẽ được suy diễn, và sớm trở nên hiển nhiên rằng nội dung về quyền trừu tượng của ông là để được bối cảnh hóa trong một học thuyết mang thực chất nhìn nhận đối với quyền sở hữu.

Như ta thấy, Fichte đã bị giới hạn bởi quan niệm trừu tượng và hình thức của ông về việc nhìn nhận đối với một quyền. Với Hegel, nó đơn giản là không đủ để lĩnh hội chủ thể khác như những thể có "nhiều quyền"

²⁵⁴ Để có cách giải thích và phê phán ý kiến này, xem: K.-H. Ilting, "The Structure of Hegel's *Philosophy of Right*", in *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, ed. Z. A. Pelczynski (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

theo một nghĩa trừu tượng. Để có một quyền thì cần có một quyền để *thực hiện* điều mà người ta sẽ thực hiện. Vì thế, việc nhìn nhận một cách đầy đủ quyền của người khác phải bao gồm quan niệm về *cái gì* là điều họ sẽ thật sự thực hiện. Vấn đề, trong những trường hợp cụ thể, người ta phải có thể nhìn nhận về mặt thông điệp nội dung ý chí của người khác cốt để quyền của họ được thừa nhận.

Đó là lý do tại sao ý chí phải đi đến chỗ có một nội dung xác định được thể hiện trong địa hạt liên chủ thể. Loại thể hiện đầu tiên của ý chí được xét đến là cái mà ta đã thấy ở việc thể hiện mong muốn trong *Hiện tượng học - hành động*. Nhưng để nhìn nhận ý chí như cái xác định, hành động phải được hiểu như đã trực tiếp hướng đến *khách thể* xác định mà một tác nhân có ý chí thực hiện nỗ lực để tương xứng, hay làm nên chính cái của nó. Theo diễn đạt của Hegel, phải có một khách thể mà cá nhân có thể đặt (*legen*) ý chí của anh ta lên. Cái được điều này đề cập không phải là một thể vật chất xa lạ nào đó rời khỏi chủ thể có ý chí và ở trọ trong các sự vật, mà đơn giản đặc trưng là chúng ta có thể hiểu và diễn dịch ý chí của một cá nhân cụ thể nào đó trong khuôn khổ của “khách thể” này, hay là trạng thái các sự việc hướng đến cái được hướng đến. Đó là *sự nhìn nhận*, cái làm nên sự liên kết. Do vậy, Hegel đã lưu ý:

“Quan niệm về quyền sở hữu đòi hỏi một cá nhân đặt ý chí của anh ta vào một sự vật, và giai đoạn tiếp theo chính là việc hiện thực hóa khái niệm này. Hành động ý chí nội tại của tôi nói lên rằng cái gì là của tôi cũng trở nên nhìn nhận được (*erkennen werden*) bởi người khác. Nếu tôi làm cho một sự vật nào đó là của tôi, tôi đem lại cho nó sự khẳng định này, điều phải hiện diện ở nó dưới hình thức ngoại tại, mà không phải đơn giản chỉ lưu giữ trong ý chí nội tại của tôi. Thường các đứa trẻ nhấn mạnh ý muốn ưu tiên của chúng khi phải đối diện với sự chiếm đoạt từ những đứa khác; nhưng đối với người lớn, ý muốn này

vẫn chưa đủ, vì hình thức chủ quan tính phải được tháo bỏ, và phải mở lối để đi đến tính khách quan” (PR, §51 đoạn thêm).

Vì thế, đối với ý chí, Hegel viết về cái vượt quá mong muốn đơn thuần, cái mong muốn tự nhiên có thể quy vào những tồn tại sống tự nó ²⁵⁵. Tò ý chí là thể hiện và gắn với quan hệ hướng đích cụ thể, với khách thể cụ thể. Hegel lưu tâm đến loại hành động mà với nó ý chí tinh thần, hay ý chí hướng đích riêng biệt thực hiện việc chiếm giữ các sự vật khách quan trong thế giới, và do đó có thể được nhìn nhận bởi các chủ thể khác. Trong phạm vi của quyền trừu tượng, ta có thể xem toàn bộ các khách thể như “vật sở hữu” và hành động thích hợp là “chiếm hữu”, “sử dụng”, và “chuyển nhượng”.

Hình thức đầu tiên và trực tiếp của sở hữu là sự vật bị chiếm hữu. Hegel phân tích ba bộ phận sự chiếm hữu này. Trước tiên, ý chí có thể được nhìn nhận trong chính hành động chiếm hữu đối với một sự vật cụ thể nào đó ở việc “nắm giữ vật lý” ²⁵⁶. Nhưng tính trực tiếp của sự liên hệ vật lý giữa cơ thể và sự vật cũng là thiếu sót của nó: “Cách thức này nói chung chỉ là chủ

²⁵⁵ Như đã thấy, Hegel xem xét loại mong muốn đơn chủ tính, cái đơn giản trên nền một đối tượng và tiêu thụ nó như một hình thức tò ý chí nguyên thủy nhất và “ngoài con người”. Điều này không có nghĩa là con người chúng ta không thực hiện điều đó. Từng giây phút chúng ta chiếm dụng và sử dụng không khí trong việc hô hấp, chẳng hạn. Nhưng đây là một loại ham muốn sản có mà ta chia sẻ với mọi tồn tại sống khác, nó không khác biệt trong chúng ta với tư cách những con người. Theo đúng nghĩa, nó là loại ham muốn hay mong muốn không vượt quá tình trạng nhận thức của một cảm giác thuần túy, không liên hệ: nghĩ đến cảm giác mà anh có khi, với sự hô hấp của anh đang diễn ra, anh trải nghiệm sự *mong muốn* đối với không khí.

²⁵⁶ Wittgenstein trình bày ý tưởng tương tự, rằng hành động sở hữu là một loại bản tính tự nhiên trực tiếp, tương tự với sự thể hiện của mục đích: “Điều gì là sự thể hiện tự nhiên của một mục đích? - Hãy nhìn con mèo khi nó rình chụp một con chim”, Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, (Oxford: Blackwell, 1953).

quan, tạm thời, và hết sức giới hạn về phạm vi, cũng như bởi phẩm chất vốn có của khách thể” (PR, §55).

Ở đây ta có thể nghĩ về đội quân chiếm giữ một ngọn đồi trong một trận chiến, hay một đội giữ được quả bóng trong một trận đấu thể thao. Trong những trường hợp giống như vậy, mối liên hệ giữa người chiếm hữu với khách thể chỉ đơn giản là *bên ngoài*, sự ràng buộc trong quan hệ này “không là đời sống mà cũng không là khái niệm”, và nhất thời khi vận may thay đổi, ngọn đồi hay quả bóng lại mất đi. Điều này có thể chính là sự hữu dụng đối với đời sống con người của khái niệm quyền chiếm hữu, vượt qua những hình thức sơ đẳng mà trên đó những hành động qua lại như kiểu trận chiến và trò chơi thể thao đặt cơ sở. Nhưng nó có vai trò trong một đời sống xã hội có tổ chức khi được phản ánh trong châm ngôn “quyền sở hữu là điểm chín của luật pháp”.

Hình thức phát triển hơn, kế tiếp của hiện tượng chiếm hữu là việc mang lấy một *hình thức*. Ở đây liên hệ giữa tác nhân mang ý chí và sự việc trở nên phức tạp hơn (và chỉ có thể nắm bắt được bằng một hình thức nhận thức phát triển hơn, hình thức “tri giác”, hơn là hình thức xác thực cảm tính) và cho phép đối sự tách rời vật lý giữa hai loại đối tượng trong quan hệ này. “Khi tôi đem lại *hình thức* cho cái gì đó, đặc điểm xác định của nó, với tư cách cái của tôi, tiếp nhận một sự vật ngoài tại đang hiện hữu một cách độc lập và gây nên giới hạn đối với sự hiện diện của tôi trong khoảng không gian và thời gian *này*, và đối với tri thức và ý muốn hiện tại của tôi” (PR, §56). Vì thế, việc làm nông ấn định một hình thức trên mảnh đất đã nuôi trồng, và cây cối đang trồng trọt cùng động vật đang thuần dưỡng có thể xem như cách thức đang định hình chúng. Khi nhìn nhận một mảng của tự nhiên với tư cách cái được định hình theo cách thức như vậy, ta nhìn nhận trong đó *vết tích* ý chí của một ai đó. Chúng ta thấy ý chí như đang trú

ngụ trong sự vật, ngay cả khi có thể không tồn tại bất kỳ liên hệ vật lý nào giữa chủ thể và sự vật đó ²⁵⁷.

Bằng mô thức thứ ba, và là hình mẫu rõ ràng nhất của hành động chiếm hữu sự vật, cái *làm nên đặc trưng* đối với nó (PR, §58), vai trò cấu thành trong sự nhìn nhận của người khác đối với ý chí của tôi trở nên hiển nhiên hơn.

Thực hiện việc chiếm hữu bằng sự ấn định là mô thức toàn vẹn nhất, vì tác dụng của *biểu trưng* cũng ít nhiều ngấm ẩn (*an sich*) những phương cách hành động chiếm hữu khác. Nếu tôi chiếm giữ một sự vật hay cho nó một hình thức, ý nghĩa cuối cùng cũng là một biểu trưng, một dấu hiệu được đem lại cho người khác để họ loại trừ chúng ra và để cho thấy rằng tôi đã đặt ý chí của tôi lên sự vật. Đối với khái niệm về biểu trưng này, sự vật không tính đến (*gilt als*) cái nó là gì, nhưng đến cái mà nó đề cập để biểu thị.

²⁵⁷ Ý tưởng như vậy - sự chiếm giữ của ý chí giữ niềm tin rằng một người sở hữu cái mà người ta tạo ra - được nhận thấy, chẳng hạn, ở John Locke. Nhưng Locke có thể chỉ khái niệm hóa hình thức sở hữu này từ quan niệm bản tự nhiên chủ nghĩa rằng trong lao động người ta hòa trộn hoạt động của cơ thể với sự vật. (Điều tiền giả định là một người sở hữu cơ thể của mình và lao động của nó, thì chính là đặt cơ sở trên quan niệm rằng người ta phải trực tiếp sở hữu cơ thể của mình.) Nhưng trong khi Locke giải thích quyền sở hữu sự vật như xuôi từ quyền sở hữu trước tiên đối với cơ thể (quan niệm đặt cơ sở trên "sở hữu" vật lý của một người đối với cơ thể của mình), Hegel nghĩ rằng một người trở thành chủ nhân các thành phần của cơ thể theo cùng cách, và như một phần của cùng tiến trình mà trong đó một người trở thành chủ nhân của bất kỳ sự vật bên ngoài nào: "Chỉ thông qua sự phát triển thể xác và tư duy của chính mình, thực chất là thông qua sự *linh hội của tự ý thức của anh ta về chính nó với tư cách tự do*, mà anh ta thực hiện việc sở hữu đối với chính mình và trở thành tài sản của chính anh ta" (PR, §57). Ở đoạn này Hegel nói đến cái hiện tượng mà ta đã thấy ở người nô lệ. Trong tình trạng tự nhiên của một người, do những thôi thúc trực tiếp sẵn có, đến nỗi người đó không chủ tâm sở hữu đối với chính mình. Dù vậy, như đã thấy, nó một đặc điểm của tự ý thức để chống lại sự xác định từ bất kỳ cái gì được đem lại từ bên ngoài. Ta có thể diễn dịch ngược lại quan hệ mong muốn của chúng ta với các đối tượng, thành các quan hệ khác giống như quan hệ lao động. Ở điều này ta đang vượt qua tính sẵn có của thể xác, và trở thành những người chủ sở hữu đối với chính mình.

Phù hiệu chẳng hạn, biểu thị tư cách công dân trong một quốc gia dù màu sắc của nó không có liên hệ nào với đất nước, nhưng lại thể hiện không phải chính nó mà là đất nước này. Điều đó chính là thông qua khả năng làm nên một biểu trưng, và bằng việc làm đó nhận được các sự vật mà con người biểu thị địa vị chủ nhân của họ lên chúng (PR, §58, đoạn thêm).

Điều mà các biểu trưng bất kỳ thực hiện là chứng minh tính phi tự nhiên của quan hệ giữa các hình thức chiếm hữu của con người, một cách trọn vẹn, và chứng minh rằng sự chiếm hữu tồn tại chỉ ở thực tế nó được nhìn nhận từ chủ thể khác: biểu trưng là một chỉ báo cho cái gì đó chỉ ở thực tế nó được nhìn nhận và thừa nhận, theo đúng nghĩa.

Có vài điều trọng tâm cần ghi nhận ở đây, trong bàn luận của Hegel về biểu trưng. Trước tiên quan điểm của Hegel dường như rất gần với quan điểm của Sealer (và Chladenius) về vai trò trung tâm của *quy luật tổ chức* trong các tiến trình của đời sống con người, cái vai trò tách con người khỏi địa hạt tự nhiên. Đối với Sealer, các định chế là “hệ thống của những quy định tổ chức... của hình thức ‘X coi như là Y, trong bối cảnh C’”. Hegel cũng vậy, nó là cái mà dấu hiệu biểu trưng *coi như* cái quan trọng, và do X coi như là Y, nó hẳn không còn coi như cái sự vật mà nó vốn là, tức X.

Quan niệm về một dấu hiệu biểu trưng không tính đến cái nó vốn là, mà đúng ra “coi như” cái gì đó khác hơn mà nó không là, chính là ở nền tảng khả năng ngôn ngữ của con người. Ngôn từ là một “chỉ dấu” trong quan hệ phi tự nhiên, hay quan hệ không bó buộc đối với cái gì đó khác, cái “được chỉ dấu” của nó. Quan hệ này, với tư cách không bó buộc, diễn ra *chỉ* vì nó được nhìn nhận là đang diễn ra. Ở đây ta cũng có thể thấy, như Hegel liệu trước, trường hợp mà Wittgenstein chống lại bất kỳ quan niệm nào về loại ngôn ngữ hoàn toàn *riêng tư*. Điều mà cái gì đó “coi như” cái khác là một quan hệ chỉ tồn tại trong cái được nhìn nhận. Sự nhìn nhận như vậy *không bao giờ* có thể là một phía hay là riêng tư, nó phải luôn được trung chuyển bởi sự nhìn nhận của chủ thể khác. Vai trò của nó như “vật trung gian” giữa hai thể ý thức, là cơ sở nền tảng.

“Đánh dấu” lên sự vật là hình thức phát triển nhất của sự chiếm hữu, và vì thế quyền sở hữu dứt khoát là được thiết lập trong cơ chế nhìn nhận. Sở hữu và hệ thống động lực của nó, kinh tế, sẽ chỉ có thể được xem xét một cách nội tại với cấu trúc của tinh thần.

Ở mức độ nhất định, bằng việc thiết lập sự nhìn nhận với tư cách cơ sở hạ tầng của quyền sở hữu, Hegel dựa vào phân tích quan niệm về quyền đã có ở Kant và Fichte. Trong *Các thành tố siêu hình học của công lý* (The Metaphysical Elements of Justice), Kant xây dựng nguyên tắc duy tâm rằng sở hữu là một mục đích hơn là, như sự chiếm hữu giản đơn, một quan hệ tự nhiên. Tôi tiếp tục là chủ nhân của cái thuộc về tôi bất kể khoảng cách vật lý đối với nó. Hơn nữa, có một khía cạnh nhìn nhận lẫn nhau được xây dựng trong quan niệm của Kant về sở hữu: “Khi tuyên bố (bằng lời nói hay hành động) ‘tôi muốn một sự vật bên ngoài sẽ là của tôi’, bằng cách này tôi tuyên bố buộc người khác kiểm chế việc sử dụng cái đối tượng thuộc ý chí của tôi... Do vậy, hàm chứa trong khẳng định này là một nhìn nhận (hay thừa nhận, *Bekanntnis*) có ràng buộc hỗ tương đối với tất cả những người khác, khi thực hiện sự kiểm chế tương tự và đồng đẳng như vậy đối với cái thuộc của họ. Bốn phạm có liên quan ở đây đến từ một quy luật phổ quát của mối quan hệ pháp lý bên ngoài (tức xã hội công dân)”²⁵⁸.

Sự phát triển của Hegel ở đây, như ở một nơi khác, là để chỉ ra rằng quan hệ hướng đích diễn ra chỉ ở điều là nó có thể được nhìn nhận từ một cái nhìn bên ngoài. Đối với Kant, quan hệ sở hữu bao hàm việc thừa nhận chủ sở hữu như chủ thể tự do ý chí. Nhưng nhìn nhận này, tự nó được đặt trên cơ sở hành động đạo lý đối với người khác như “một mục đích của chính nó”, hơn là về mặt tự nhiên hay về mặt công cụ khi cái gì đó được sử

²⁵⁸ Immanuel Kant, *The Metaphysical Elements of Justice*, trans. John Ladd, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965), §8. “*Bekanntnis*” có một khía cạnh thể hiện khi các ý nghĩa trung tâm của nó là về sự *thủ nhận* lầm lỗi hay sự *bày tỏ* niềm tin.

dụng cho mục đích của tôi. Với tư cách chế định pháp lý, sở hữu vì thế đã được xử trí như có một nền tảng đạo lý phổ quát.

Đối với Hegel, phê phán đạo lý tính theo kiểu Kant - với sự lưỡng phân của nó thành địa hạt tự nhiên và lĩnh vực của những bốn phạm lý tương - tiếp cận như vậy không thể là xuất phát điểm của phân tích thiết chế. Nhưng không có nền tảng đạo lý, việc nhìn nhận quyền của người khác cần đến một cơ chế nào đó để đưa ý chí của các "cá thể" cá nhân vào sự phụ thuộc lẫn nhau. Bước đi của Hegel là tìm kiếm một hình thức tương tác bên trong xã hội có thể minh họa hình thức nhìn nhận này, mà không phải là tồn tại trong một mâu thuẫn của những nỗ lực từ các chủ thể có ý chí nhằm theo đuổi mục đích của chính họ. Hegel nhận ra cơ chế như vậy trong những tương tác của thị trường. Trên thực tế, bước đi của Hegel ở đây tương tự với bước đi trong *Hiện tượng học*, nơi ông xét đến bối cảnh cuộc đấu tranh khi người ta đã chấp nhận một hình thức nhìn nhận sơ khai đến không ngờ. Cách thức điều này phát triển trong *Triết học pháp quyền* dành để phân tích quan niệm về sở hữu, nhằm phát triển từ chiếm hữu, qua "sử dụng", đến *giao ước*: như các nhà kinh tế - chính trị học đã nhận xét, quyền sở hữu đầy đủ bao hàm không chỉ quyền sử dụng sự vật, mà còn là quyền bán nó đi.

Giao ước

Giao ước thể hiện cấu trúc nhìn nhận mà Hegel cần đến ở giai đoạn phân tích này. Một mặt, hành động *chỉ trả* cho hàng hóa mà một người nhận được trong trao đổi, là hành động thừa nhận người khác như người chủ sở hữu hợp pháp của chúng. Tương tự, từ điểm nhìn của người khác, hành động của họ thừa nhận tôi là người chủ hợp pháp của cái mà tôi sẵn lòng trả cho nó. Nhưng sự thừa nhận này, như Adam Smith nhận xét, không dựa trên bất kỳ kính trọng đạo lý nào, mà trên quyền lợi riêng tư. Giải thích rõ ràng của Hegel về giao ước kiểu như vậy, trong khuôn khổ của sự nhìn nhận, đã được trình bày ở phần 71 trong *Triết học pháp quyền*:

“Vật sở hữu, do tồn tại như một sự vật bên ngoài, tồn tại cho những sự vật ngoại tại khác... Nhưng với tư cách là tồn tại của *ý chí*, sự tồn tại của nó cho cái khác chỉ có thể là *cho ý chí* của người khác. Quan hệ giữa ý chí với ý chí là mảnh đất phân biệt chân thật mà trong đó tự do có sự *tồn tại* của nó. Nhờ trung chuyển này, sở hữu của tôi không còn đơn thuần là từ phương tiện của một sự vật và ý chí chủ quan của tôi, mà còn từ phương tiện và ý chí khác, và từ đây, trong bối cảnh của một ý chí chung, tạo nên phạm vi ảnh hưởng của *giao ước*.

“... Giao ước giả định rằng các bên tham gia giao ước *nhìn nhận lẫn nhau như những cá nhân và những chủ sở hữu* (*dass die darein Tretenden sich als Personen und Eigentümer anerkennen*), và vì nó là mối quan hệ của tinh thần khách quan, cái mômen nhìn nhận (*Anerkennung*) đã được chứa đựng và giả định trước trong nó” (PR, §71 và lời bình).

Quan điểm về sự dự phần trong ý chí chung dường như đặt Hegel vào vùng của quan niệm hữu cơ hay công xã luận. Nhưng như *zusatz* (phụ chú) làm rõ, “ý chí chung” của Hegel được phân tích trong khuôn khổ ý niệm tinh thần như một hệ thống nhìn nhận giữa các thể ý thức hữu hạn. Chắc chắn ở đây không bao hàm cái thực thể siêu cá nhân tồn tại riêng biệt, với ý chí của riêng nó. Những người tham gia vào một trao đổi muốn về cùng một sự vật, thì có “cùng ý hướng”: ý chí của họ có một đối tượng chung - chính là sự trao đổi. Theo nghĩa này, vận động của hàng hóa trong trao đổi là sự thể hiện khách quan của một “ý chí chung”, mục đích chung mà cả hai phía trao đổi cùng chia sẻ. Tuy vậy, cùng lúc, rõ ràng là mục đích chung này diễn ra theo hai mục đích khác nhau và tương phản về mặt suy chiều. Khi được nhìn từ quan điểm đơn lẻ của mỗi người tham gia, ý chí chung “ngã sang” hai “mômen” khác nhau. Ở đây “ý chí của tôi như được ngoại tại hóa, cùng lúc với ý chí khác. Từ mômen này, trong đó sự tất yếu của khái niệm là có thật, là sự *hợp nhất* của những ý chí khác nhau, và do đó mà từ bỏ sự khác nhau và tính khác biệt giữa chúng. Nhưng cũng ngầm ẩn (cùng giai đoạn này) trong sự đồng nhất của những ý chí khác nhau, là việc mỗi ý chí

đó vừa là mà cũng vừa giữ lại một ý chí riêng biệt cho chính nó, và không đồng nhất với cái khác" (PR, §73). Ý chí chung của một giao ước được giải thích trong khuôn khổ quan hệ giữa hai ý chí chia sẻ mục đích chung, và giữ lại những quan điểm đối lập về mặt suy chiếu của chính họ ²⁵⁹. Vì thế những thuật từ mà ta sử dụng cho vận động của hàng hóa - chiếm giữ và chuyển nhượng, mua và bán, v.v., định hình những cặp bổ sung nhau về mặt suy chiếu ²⁶⁰. Cái ý chí đầu tiên có ở mỗi người tham gia giao ước là khuynh hướng *ngã tâm* (đặt chính mình vào trung tâm) trước đối tượng được mong muốn, và với tư cách *phương tiện* của điều này, hướng *thạ tâm* (người khác làm trung tâm) đối với cái được trao đổi chỉ được tỏ ý chí bằng một phương cách thứ sinh hay phát sinh. Điều này có nghĩa là mỗi nhìn nhận của một chủ thể đối với ý chí của người khác, bằng việc đem lại ý chí đó cùng với đối tượng của nó, thật sự là một hành động công cụ được sử dụng cho mục đích làm thỏa mãn mong muốn của chính nó.

Vì thế, xem xét như một sự việc đơn lẻ, tự thân sự trao đổi là một đối tượng (hay khách thể) chung của những người tham gia giao ước, khi chính giao ước này, với tư cách sự nhìn nhận lẫn nhau giữa các quyền, là cái thực chất của tương tác. Thật vậy, ta có thể thấy cấu trúc đơn nhất, đặc thù, phổ quát của tam đoạn thức nổi lên ở đây. Ý chí của một chủ thể đơn nhất trước một sự vật đơn lẻ trở nên trực tiếp hướng vào cái gì đó "phổ quát" hơn - sự trao đổi, đối tượng của "ý chí chung", và điều này đạt được thông qua sự

²⁵⁹ Sự đối lập suy chiếu giữa những ý chí cụ thể ở đây vốn chủ yếu do nó đem lại cách thức mà cách nhìn cá nhân không được tiếp nhận trọn vẹn trong mục đích được chia sẻ này. Có những cách thức khác mà theo đó các mục đích có thể được chia sẻ, trong đó sự khác biệt này không được tạo ra - như khi, ví dụ, các thành viên của một gia đình đồng lòng trong quyết định chỉ mua một xe hơi mới. Nhưng, như ta sẽ thấy, kiểu "định hình ý chí" này thuộc về một loại khác của *Sittlichkeit*.

²⁶⁰ So sánh: *Bách khoa thư logic*, §119, đoạn thêm: "Vì thế, chẳng hạn, nợ và tài sản không phải là hai hình thái cụ thể, tự tồn tại của sở hữu. Cái phủ định đối với người mang nợ là khẳng định đối với người chủ nợ".

nhìn nhận của anh ta đối với ý chí của một chủ thể đơn nhất cụ thể khác. Nhưng ý chí của mỗi chủ thể còn chưa *đứt khoát* được hướng đến cái chung, với tư cách ý chí của người khác, nó vẫn chỉ là *công cụ* cho việc nhận được cái anh ta muốn. Vượt quá điều này nó sẽ không “tính” đến. Khía cạnh đơn nhất và khía cạnh phổ quát của ý thức đã không được hợp nhất *cho* ý thức. Về mặt khái niệm, giao ước này chỉ là sự nhìn nhận hay sự suy luận *ngầm ẩn*, và Hegel phải theo đuổi câu hỏi là bằng cách nào sự hợp nhất có thể đi đến chỗ tồn tại *cho* các thành viên của sự tương tác này.

Từ quyền đến sự xâm phạm

Việc xử trí giao ước kinh tế như một cấu trúc nhìn nhận lẫn nhau, trong đó các ý chí đối lập có thể tìm thấy nội dung chung, Hegel dường như đến gần tiếp cận tự do luận đối với chính trị và xã hội, một lập trường xem giao ước là nguyên tắc cấu thành cơ bản của nó. Dù vậy, sự tương tự này chỉ là bề ngoài. Tương phản với cách tiếp cận như vậy, Hegel không đi theo dòng bản chất luận trong việc xử trí giao ước như một mô thức liên kết, vốn là thực chất hay nền tảng của mọi quan hệ xã hội. Ông cũng không chú tâm xem xét vai trò của giao ước như một cơ chế mà trong đó các mong muốn cá nhân có thể được thực hiện đầy đủ. Ông quan tâm đến nó *như* một cấu trúc tinh thần, và vì thế công việc của ông là xem xét trong khuôn khổ tương xứng của nó với cấu trúc “tam đoạn thức” phức tạp đó. Cái điều này dẫn đến là sự chứng minh rằng giao ước tại vị nơi nhu cầu về một bộ khung phong phú hơn của tính liên chủ thể, cái mà đến lượt nó không thể bị giản lược thành những thu xếp giao ước.

Dù ý chí của người tham gia giao ước được xác định, như ta biết, bản chất của một chủ thể có ý chí là sự tái xác định. Tại phần bàn về mục đích ngoại tại trong logic khái niệm, Hegel gắng chứng minh bằng cách nào mà hành động hiện thực hóa một mục đích, được thực hiện một cách trực tiếp và chủ quan, có thể đưa đến tiến trình tái diễn dịch đối với chính mục đích này. Ở đây cũng vậy, sự khác biệt tồn tại giữa những ý chí tham gia giao

ước có thể dẫn đến một kết quả mà từ đó mong muốn có tính công cụ ban đầu có thể được tái diễn dịch.

Trong điều kiện giao ước “bình thường”, mục đích chủ quan và sự nhìn nhận của chủ thể khác - với tư cách người mang quyền, có thể khớp nhau. Có thể có những hoàn cảnh mà điều này không xảy ra, ví dụ, cơ hội nào đó cho việc trộm cắp thay vì bỏ tiền ra cho cái được mong muốn. Cách thức này đã mở ra khả năng của một lĩnh vực mới, lĩnh vực của sự “xâm phạm”, và từ đây lại thêm một vấn đề nữa, công lý và trừng phạt. Trong những hình thức này của tương tác đang tồn tại, cộng sinh cùng tương tác của kinh tế, có thể được nhận ra quan điểm thiết yếu đang nắm bắt nội dung chung của giao ước.

Điều quan trọng là phân tích của Hegel về “xâm phạm” - thực chất là vấn đề phạm tội, là một phân tích hệ thống, hay phân tích biện luận, mà không là phân tích kinh nghiệm, chẳng hạn như phân tích tâm lý học, xã hội học, hay sử học. Nó cũng không phải là tiếp cận đạo lý đối với vấn đề hình sự - cấu trúc đạo lý vẫn không được đưa vào phân tích này. Đúng ra, Hegel chỉ chú trọng vào loại cấu trúc nhìn nhận được thuyết minh bằng vấn đề phạm tội, động lực của những phạm trù về xâm phạm.

Ta đã thấy quan hệ giao ước được mô tả như cấu trúc mà trong đó hai ý chí đối lập cùng lúc được hợp nhất vào một ý chí chung, thể hiện trong chính giao ước. Từ cách nhìn *được phản ánh*, cả hai chủ thể đặt ý chí lên cùng sự vật, nhưng theo cách như vậy, mỗi chủ thể là sự đảo ngược của chủ thể kia. Dù vậy, tính khả dĩ của những hình thức khác nhau của xâm phạm minh họa một hình thức tương tác khác đối với sở hữu, ở đây ý chí chủ quan cá nhân thất bại khi liên kết với tính “vật chất” của tương tác - giao ước pháp lý.

Một lần nữa Hegel phác thảo chuỗi ba loại xâm phạm, nơi mà ý chí cụ thể phân ly khỏi ý chí chung. Thứ nhất, trong những trường hợp dân sự, khi có tranh chấp về quyền sở hữu, có *ý nghĩa* là các chủ thể đặt ý chí lên cùng sự vật. Họ tỏ ý chí rằng vật sở hữu thuộc về người chủ hợp pháp của

nó, nhưng đơn giản là không đồng ý về việc một người trong số họ là chủ nhân hợp pháp.

Trường hợp thứ hai, sự gian lận, cấu trúc trở nên rắc rối hơn. Trong một giao ước lừa lọc, lại cũng có ý nghĩa là cả hai người tham gia đặt ý chí lên cùng một trao đổi. Một người đồng ý mua hàng, nhưng hóa ra nó khiếm khuyết, dù đã đồng ý để mua món hàng thật đó: đã có một thỏa thuận hàng hóa với tư cách những sự vật đơn lẻ. Cái không được thỏa thuận là sự trao đổi những giá trị riêng rẽ (ta có thể nói rằng có sự đồng ý về các sự vật với tư cách những cái cụ thể cảm nhận được, mà không phải như những sự vật nhận thức được một cách phổ quát cùng một giá trị thực chất)²⁶¹.

Hình thức thứ ba của sự xâm phạm là phạm tội, chẳng hạn cướp hay trộm. Ở đây tương tác bao hàm sự phủ định rất mạnh mẽ đối với quyền. Trong khi ở gian lận ít nhất có mô tả về sự chuyển tiếp, mà trong đó ý chí của nạn nhân có sự thỏa thuận với ý chí của tội phạm, tội phạm “không bao hàm sự lí giải trong quan hệ của tôi... mà đi ngược lại với nó”. Trong phạm tội “không chỉ là cái cụ thể - tức cái bao gộp sự vật theo ý chí của tôi, là bị phủ định, mà cả yếu tố vô hạn và phổ quát trong sự khẳng định ‘cái của tôi’ - tức năng lực của tôi trong việc tiếp nhận các quyền [cũng bị như thế]” (PR, §95). Điều này có nghĩa là phạm tội - thực chất là xâm hại đến quyền của người khác - không chỉ là xâm phạm đến quyền của họ, mà còn đến chính nguyên tắc về quyền.

²⁶¹ Dù giao ước gian lận thể hiện chỉ như một hiện tượng viển vông của quyền, thì nó vẫn là một hiện tượng của quyền. Có nghĩa là trong quyền, nó được thể hiện theo cách mà nó có thể được nhìn nhận, dù dưới hình thức phủ định. Đối với Hegel, nó là một “*Schein*” (hiện tượng) của quyền, một khái niệm mà, tương đương với “hiện tượng”, có thể được sử dụng cả trong sự tương phản với thực tại và cả như sự biểu lộ, hay là “sự bày tỏ” của hiện thực. Vì thế một giao ước gian lận vẫn khẳng định tính đúng đắn của cái nó đang bắt chước, chính là, ví dụ, một sự nói dối làm nên sự thừa nhận công khai hay sự khẳng định về việc nói thật. Trong cả hai trường hợp này, tính đúng đắn của giao ước nói chung, hay tính đúng đắn của việc nói thật nói chung, phải là một yếu tố của cái nền chung mà tương phản với nó, sự gian dối hay nói dối phạm phải, và khi không có nền này những hành động đó sẽ không thể hiểu được. Một giao ước gian dối vẫn thừa nhận quyền dù nó làm như vậy theo một cách gian dối.

Sự cân bằng này của các khách thể trong một thay đổi có tính giao ước chứng minh rằng cấu trúc của các sự vật được sở hữu bởi từng chủ thể tham gia giao ước, đã bao hàm một yếu tố phổ quát. Yếu tố này là *giá trị* của sự vật. (PR, §63, §77). Điều này có nghĩa là có cái gì đó không thực tế đối với quan điểm rằng một người có thể gây phương hại hay xâm phạm đến ý chí của người khác đơn giản bằng việc trộm cắp những vật sở hữu *cụ thể* của người đó (mọi tên trộm đều có thể nhận là những “tồn tại” cụ thể, và là một tồn tại không có cấu trúc phạm trù thích hợp cho một đối tượng của quyền). Vì vậy Hegel nói rằng “khi sự xâm phạm đối với quyền, với tư cách là quyền, xảy ra, nó có một *tồn tại* ngoại tại *tích cực*, nhưng *trong chính nó* tồn tại này không còn giá trị nữa” (PR, §97). Cái cho thấy rằng hành động tội phạm tự nó là *nichtig* (vô hiệu), là nó sẽ đưa đến hủy diệt chính nó tại hành động trừng phạt, mà chính hệ thống các quyền nhắm vào các hành động phạm tội²⁶². Nó chỉ là cái mang vào hệ thống quyền với tư cách một mômen phủ định.

Một lần nữa ta không được hiểu sai điều đang được hướng đến ở đây. Hegel chú tâm vào những liên hệ này từ quan điểm về những liên hệ hệ thống của các phạm trù, tức các quan hệ công dụng của chúng trong những bối cảnh nhìn nhận được thể chế hóa khác nhau. Ông không chú trọng đến những nguyên nhân thật của bất kỳ trường hợp trừng phạt cụ thể nào²⁶³. Về mặt triết học, hình phạt phải được nhìn từ góc nhìn về vai trò mà nó thực hiện, như một cấu trúc nhìn nhận đối với hệ thống các tương tác đó, như trao đổi kinh tế và phạm tội, những cái nó cùng tương tác. Theo đúng nghĩa, hình phạt đại để thuộc về cách tiếp cận “báo thù”²⁶⁴; những giải

²⁶² Vì thế, với tư cách cấu trúc tinh thần, định chế về quyền sở hữu tự nó tạo nên nhu cầu logic đối với phủ định của nó - sự xâm phạm (do nhu cầu về chủ thể tính, cái “Tôi” đơn lẻ, được thể hiện trọn vẹn), và tồn tại của sự xâm phạm tự nó tạo ra nhu cầu logic cho phủ định của nó - trừng phạt (do nhu cầu về tính phổ quát, cái “chúng ta” cộng đồng, được thể hiện trọn vẹn).

²⁶³ Trong thực tế ông có ý rằng cả về mặt lịch sử và tâm lý, trả thù là lực thúc đẩy đằng sau sự trừng phạt (PR, §102 và đoạn thêm).

²⁶⁴ So sánh: Wood, *Hegel's Ethical Thought*, 108-110.

thích triết học đối nghịch với ý nghĩa này, như quan điểm ngăn chặn, quan điểm hướng đến cái cách, v.v., bị Hegel xem như cái thuần bề ngoài, vì chúng lẫn lộn các vấn đề kinh nghiệm của trừng phạt với vấn đề của *logic thiết chế* (PR, §99).

Quan niệm cho rằng tội phạm gây nên trừng phạt đối với chính nó phản ánh điều gì đó về bản chất tự mâu thuẫn của tội phạm, tức mục đích tội phạm. Hành động phạm tội được thúc đẩy bởi cùng những loại mong muốn vốn cũng thúc đẩy các tác nhân kinh tế khác - từ quan điểm của riêng mình, anh ta đang thể hiện cái "quyền" theo cảm giác chủ quan của anh ta đối với các vật sở hữu. Nhưng dù người khác không căn bản tỏ ý chỉ đối với nội dung chung của giao ước, thì cũng không phải là ý chí của họ mâu thuẫn với nó. Họ không *phủ nhận* nguyên tắc chung về quyền. Nhưng đó chính lại là cái mà tội phạm sẽ thực hiện, và vì thế, trong khi khẳng định quyền của mình, anh ta chối bỏ các quyền nói chung.

Với hành động tội phạm, người phạm tội đã từ chối nhìn nhận các chủ thể mang quyền khác mà anh ta có quan hệ tương tác, và vì thế đã cắt rời khỏi nguồn duy nhất mà anh ta có thể nhìn nhận một cách đầy đủ *chính mình*: sự nhìn nhận của họ đối với anh ta. Anh ta bị cắt khỏi nguồn cấu trúc kép tất yếu của tính hướng đích. Nhưng không phải là với cách này người phạm tội đơn giản *chấm dứt* việc được nhìn nhận từ người khác. Đúng ra là, bằng hành động phạm tội, anh ta đi đến chỗ được nhìn nhận như cái đối lập với một người mang quyền, có nghĩa là như một tội phạm, người mà các quyền của anh ta có thể bị phủ nhận, và khi hình phạt là sự phủ định đối với các quyền của tội phạm, anh ta vì thế đã gây nên sự trừng phạt của chính anh ta. Tội phạm phủ định quyền, hình phạt phủ định tội phạm, và ở sự phủ định thứ hai, hình phạt thể hiện một điểm nhìn mới, rằng cái thể hiện ra là một hệ thống với tư cách tổng thể đang vận hành.

Cái mà hình phạt khẳng định và khiến trở nên hiển nhiên đối với những người dự phần vào hoạt động kinh tế, là sự nhìn nhận cái quyền được ngầm chứa trong giao ước phải có một nghĩa sâu sắc hơn là cái đơn thuần

của giá trị công cụ, và nó thực hiện điều này bằng việc sinh ra một phạm trù xã hội mà sẽ đưa vào hệ thống một điểm nhìn cá thể, là *Richter* hay là thẩm phán, sau sự thể hiện cái hệ thống tự nó. Có điều này là vì hệ thống công lý cần đến một loại tác nhân không chỉ thực hiện việc trừng phạt, mà còn quan trọng hơn, *tuyên bố sự phán xử và trừng phạt*, vì hành động bằng lời này, một *Richterspruch* (lời phán xử) (PR, §228), công nhận người phạm tội ở *tư cách* tội phạm. Thái độ đầu tiên của người phạm tội là e sợ, và hình phạt có thể xem như cắt ngang sự hưởng thụ của anh ta, nhưng giờ đây anh ta có thể nhận ra trong hình phạt chính cái "thụ hưởng công lý" và sự "ban bố cái thuộc về anh ta" (*die That des Seinigen*) - sự nhìn nhận của anh ta như một nhân tố hợp pháp.

Vì thế, vai trò của thẩm phán trong hệ thống công lý đối với tội phạm có thể, chẳng hạn, được xem như tương tự với vai trò được cha xứ thực hiện đối với thể ý thức bất hạnh trong *Hiện tượng học*. Ở đó, người linh mục hiện thân thành một quan điểm cá thể được thể hiện như cái phổ quát - "luật của Chúa" - trong đó lời tuyên bố của nó về "tội phạm" có thể nhìn nhận chính người này với tư cách như thế. Vì vậy, ở đây, phán xử minh họa một quan điểm đối với hành động nhìn nhận mà trong đó người phạm tội có thể nhìn nhận chính mình là tội phạm. Xem hành động phạm tội của anh ta không còn từ quan điểm của ngôi thứ nhất cá thể, mà từ nhãn quan xuất phát nơi nhu cầu của cộng đồng với tư cách cái tổng thể. Giao ước, bằng sự đồng nhất của nó trong sự khác biệt giữa các ý chí tham gia vào đó, đã làm cho "ý chí chung" trở thành một tồn tại ngầm ẩn, nhưng nó không được những người tham gia giao ước nhìn nhận theo cách như vậy. Nhưng các định chế công lý chuyển sang thực hiện vai trò trung gian cụ thể khác, vai trò thẩm phán, người có thể đưa ra diễn đạt trực tiếp đối với ý chí chung, và là người có thể hành động như một phương tiện chuyển tải mà trong đó các tác nhân kinh tế nhìn nhận chính họ như những chủ thể của điều được diễn đạt trong tuyên bố của thẩm phán - chính là luật pháp.

Luật pháp và luật đạo lý

Trong trường hợp thể ý thức bất hạnh, cơ hội cho nó nhìn nhận mình trong sự nhìn nhận của cá nhân khác, người thể hiện luật tôn giáo, tức linh mục, đã mở ra con đường phức tạp của cấu trúc nội tại của ý thức. Một mặt thể ý thức này có thể, giống như người nô lệ, tiếp tục xem cái phổ quát (ở đây là Thượng đế) như cái vượt quá chính nó. Mặt khác, nó cũng có thể xác định lại quan niệm về nó giữa hai điểm nhìn sẵn có này đối với nó, và xem cái phổ quát như là *bản chất của chính mình*. Đây có nghĩa là con đường đã được mở ra cho sự chuyển tiếp đến ý thức đạo lý.

Một hệ kết nối tương tự được thiết lập trong *Triết học pháp quyền*, từ phạm trù tội phạm. Theo tiến trình bàn luận về tội phạm và trừng phạt, Hegel đi đến một khảo cứu cùng kiểu như đạo lý tính của Kant, đã được khám phá trong *Hiện tượng học*. Nhưng một lần nữa, tập trung vào là cấu trúc phạm trù, cái "logic" của những tiến trình nhìn nhận đang được khám phá này. Trong bối cảnh của cơ chế luật pháp, một chủ thể có thể có cái nhìn về hành động của chính mình từ điểm nhìn của một tác nhân - thẩm phán, người thể hiện và ứng dụng luật pháp. Điều này mở ra khả năng cho chủ thể kinh tế di chuyển khái niệm về chính nó, từ nhãn quan của ngôi thứ nhất cá thể đối với mong muốn trực tiếp của nó, sang một cách nhìn chung hơn nay đã có. Với tư cách chủ thể *đang mong muốn*, nó nhìn nhận mình trong những đối tượng mà nó đã mong muốn; như một chủ thể đạo lý, nó nhìn nhận mình trong những hành động của nó, mà nó phán xét là được xác định bởi "bản chất" của nó - cái quy luật đạo lý được nội tại hóa. Nhưng, như trong *Hiện tượng học*, vấn đề hiện ra lơ mơ đối với chính cái đạo lý, vì nó thực chất vẫn là quan niệm đơn nghĩa về cái bản thân. Đối với chủ thể đạo lý, một khía cạnh về chính nó, cái khía cạnh "tự nó" vốn có trong mong muốn của nó, được cho là phi thực chất và như tính đến không cho cái gì cả. Như một hình thức *tinh thần*, hoạt động kinh tế, hay là cái mà chúng ta đã nhìn về nó, không thể tạo ra một chủ thể hướng đích được cấu trúc tương xứng, và dù

một điểm nhìn chung đã nội tại hóa cần có đã có được từ đạo lý tính, tính chủ quan đạo lý về thực chất đã được phản chiếu ra ngoài những tương tác được trung chuyển khách quan đó, trong đó nó đã thể hiện nơi mong muốn của nó, trong tính cụ thể của nó.

Ta có thể nói ở đây, rằng trong khi lần theo bước của giao ước, thông qua sự xâm phạm và hình phạt, để đến đạo lý tính, Hegel đã khám phá hoạt động kinh tế và những hệ quả của nó từ mặt "chủ quan". Vẫn được khám phá từ mặt "vật chất", cho phép hoạt động kinh tế, chẳng hạn, nối tiếp với những hình thức của tính liên chủ thể nhìn nhận, để trở nên rõ ràng, hiển nhiên. Hơn nữa, khi chạm vào đạo lý tính, chúng ta đã thấy bằng cách nào một kiểu đạo đức cụ thể có thể có liên kết hệ thống với một bối cảnh nhìn nhận cụ thể, hoạt động kinh tế và những định chế đi kèm của nó. Tại chương kế, bên cạnh việc mục kích thêm nữa hoạt động kinh tế được xem xét như một hình thức đặc thù của "thực thể đạo đức", hay là "*Sittlichkeit*", ta sẽ thấy các khía cạnh chủ quan tính định hình trong những hình thức vật chất như vậy, có sự phân biệt của chính chúng giữa đặc trưng nhận thức luận và đặc trưng đạo đức như thế nào.



SITTlichkeit VÀ CÁC PHẠM VI CỦA NÓ

Các đoạn dẫn nhập đến phần ba của *Triết học pháp quyền*, "*Sittlichkeit*" (đạo đức), thường được tiếp nhận như sự trình bày quan niệm siêu hình học của Hegel đối với đời sống xã hội, và đặt biệt, về sự uỷ thác của ông đến một hình thức hữu cơ luận, một quan điểm phản cá nhân luận, hay chính là quan niệm "công xã luận" về quan hệ của cá nhân đối với cộng đồng hay nhà nước. Theo ý kiến như vậy, Hegel làm nên bản thể luận hữu cơ xã hội có trong quan niệm thông diễn lịch sử chủ nghĩa, và đem lại cho nó một tất yếu siêu hình học bằng nỗ lực chuyển hóa nó từ logic. Và, bản văn của Hegel không phải đã xác nhận điều này sao? Ông không phải đã mô tả cá nhân như những thể "ngẫu nhiên" của một thực thể đạo đức nào đó vốn là "thẩm quyền và quyền lực tuyệt đối" của họ hay sao? Ở đây, những dẫn giải bài giảng đã được sinh viên Hotho ghi lại dường như dành một ít chỗ để tranh luận với cách nhìn chung này:

"Khi những định thể của đạo đức học tạo nên quan niệm về tự do, chúng có tính thực thể, hay là bản chất phổ quát của những cá nhân mà quan hệ giữa họ đơn giản là các sự biến ngẫu nhiên. Dù cá nhân có hiện hữu hay không thì vấn đề cũng không quan trọng đối với đời sống đạo đức khách quan, vốn riêng nó đã có được sự trường cửu và là quyền lực mà theo đó đời sống của các cá nhân bị chi phối. Đời sống đạo đức vì thế đã được thể hiện như công lý nội tại đối với các dân tộc, hay như những vị thánh tồn tại trong và cho chính họ, trong quan hệ với những người mà những theo đuổi phù phiếm của các cá nhân đơn giản chỉ là trò chơi của các làn sóng" (PR, §145, đoạn thêm).

Nhưng ý kiến chấp nhận một cách không phê phán những khái niệm như “thực thể”, “bản chất”, “sự biến ngẫu nhiên”, v.v., và là những ý kiến khẳng định rằng Hegel chủ trương một kiểu đời sống xã hội lý tưởng, tại đó cá nhân bằng cách này hay các khác hòa tan cá nhân tính của mình trong đại dương của “thực thể đạo đức” cộng đồng, tiếp diễn như thế là *Logic* của Hegel đã dừng lại ở kết thúc của quyển 2, “Học thuyết bản chất”. Nhưng ta không phải viện đến toàn bộ bản văn của *Logic* để đặt vấn đề về cách diễn giải như vậy đối với quan niệm của Hegel về quan hệ của cá nhân với xã hội. Trong cùng các đoạn, ta nhận ra công thức quen thuộc của *Hiện tượng học*: tự thân chủ thể tính là “hình thức vô hạn” (PR, §144) và “hình thức tuyệt đối” (PR, §152) của thực thể, và “quyền của các cá nhân đối với tính cụ thể của họ” (PR, §154) được bảo đảm bằng bản chất thật sự của thực thể. Hơn nữa, đối với Hegel, trong khi việc chấp nhận *thông lệ hành vi* của tập quán là một phần tất yếu của đời sống đạo đức, thì sự thông lệ hóa *hoàn toàn* đối với hành vi được xem là có những hệ quả kinh khủng cho một tác nhân người: “Con người ta thậm chí chết đi do hậu quả của một thói quen, có nghĩa là nếu họ đi đến chỗ tập quán hóa hoàn toàn đối với đời sống, và bị bào mòn về mặt tinh thần (*geistig*) và cả vật lý, để rồi sự đối lập giữa ý thức chủ thể với hoạt động tinh thần biến mất” (PR, §151, đoạn thêm). Tất cả điều này nêu lên một nghi ngờ nào đó rằng có hay không một bức tranh “công xã luận siêu hình học” thích hợp với những trang ít ỏi được đề cập, ngay cả khi cô lập khỏi theo mạch diễn đạt và những nội dung tiếp theo.

Đề cập của Hegel về “thực thể” ở đây hẳn là đưa ta trở lại với những suy nghĩ của ông về khái niệm thực thể của Spinoza, trong *Logic*: đối với Hegel, nỗ lực cao nhất là để nhận thức cái toàn thể như một bản chất đang tự biểu hiện nào đó. Được gắn kết trong bộ khung nhận thức cố định của logic bản chất, khái niệm thực thể của Spinoza đã tự mâu thuẫn. Một quan niệm xác định (một “ý tưởng rõ ràng và riêng biệt”) về thực thể đòi hỏi sự phân biệt giữa thuộc tính của tư tưởng và thể xác, cái mà chính quan niệm được đặt nền trong nhận thức chủ tính của một mô thức hữu hạn. Để bù đắp, sự *phụ*

thuộc một chiều của mô thức hữu hạn “ngẫu nhiên” này của thực thể “bản chất” phải được vượt qua. Thay vì được nhận thức như sự phủ định của thực thể với tư cách tồn tại thực chất, cái mô thức chủ quan hữu hạn phải được hiểu như sự phủ định hay sự phản ánh trên nền tảng một thể “trống không” hay một “vực thẳm” không giới hạn. Điều này có nghĩa tự thân “thực thể” không theo nghĩa “thực thể”, mà *thực chất* là sự tự phủ định. Nó tồn tại chỉ ở chừng mực có những tồn tại hướng đích để “mang” nó, và nó là một khía cạnh bản chất của những tồn tại này, mà chúng có thể trừu tượng hóa chính mình từ nó. (Không thể chứng minh sự tất yếu rằng thực thể đó được cụ thể hóa vào những “mô thức hữu hạn”, là một trong những phản đối mà Hegel thường xuyên lặp lại đối với triết học Spinoza.)

Rõ ràng là quan niệm “phi thực thể vật chất” đối với “thực thể” đạo đức, cái đang được viện đến như là hình mẫu logic cho *Sittlichkeit*, là một hình mẫu không thể chỉ được rút ra trong những phạm trù của logic bản chất, mà cần đến bộ khung của logic khái niệm. Nó là thực thể mà trong đó “quyền của các cá nhân đối với cụ thể tính của họ” được bảo đảm, vì tồn tại xác định của chính nó phụ thuộc một cách logic vào tồn tại của các cá nhân đó, *trong tính cụ thể* của họ. Tất nhiên, không phải tự những cá nhân này có vai trò “thực thể” như vậy, và vì thế cũng không phải xã hội đơn giản là một sự trừu tượng, một cái tên để nói đến thực tế của một tập hợp hay một khối tập thể của các cá nhân (PR, §156, đoạn thêm). Đó là lý do tại sao việc tiếp nhận những bốn phạm trù được xác định về mặt xã hội, cái đối lập với ham muốn tự nhiên, có thể là một bước đi đến tự do cho cá nhân. Nhưng tự do như vậy không bao giờ được nhận thức như sự nhấn chìm cái tôi trong cái thực thể quy chuẩn của cộng đồng, dù cho “thực thể” như vậy là cái mà trong đó một người tồn tại tất yếu như một cá nhân. Nếu ý tưởng “nhấn chìm” này có bất kỳ phương cách ứng dụng được nào ở đây, thì nó là sự nhấn chìm trong một vực không giới hạn, hay một vòng rỗng không, có nghĩa là trong điều kiện định thể trực tiếp (hay “bản chất”) của một người luôn mở ra cho việc tái diễn giải.

Đời sống đạo đức phải được xét đến không trong khuôn khổ của cái “thực thể” logic bản chất. Nó có sự các định tam thức của logic khái niệm, nói cách khác, nó là một cấu trúc nhìn nhận. Tôi đã trình bày rằng trong “tam đoạn luận tất yếu”, ta nhận thấy cách giải thích logic của Hegel đối với cấu trúc khách quan như vậy được hiện thực hóa trong đời sống xã hội ²⁶⁵. Ở *Logic*, Hegel trình bày đoạn tam thức này là nơi mà cái phổ quát đóng vai trò trung gian. Ông mô tả nó có ba hình thức: thứ nhất, hình thức mà cái phổ quát là trực tiếp và khách quan; thứ hai, một sự “hợp nhất phủ định”; và thứ ba, cái “tổng thể của những cụ thể hóa của nó” (EL, §191). Trong phân tích về *Sittlichkeit*, ta nhận ra những cấu trúc này trong các định thể cụ thể hơn của chúng. Có ba lĩnh vực của đời sống xã hội trong hình thức hiện đại được phát triển, những lĩnh vực mà tự các chủ thể hậu thuẫn cần thiết của nó đã định hình và được hậu thuẫn trong các tiến trình nhìn nhận: đó là cấu trúc nhìn nhận của gia đình, “xã hội công dân” trên cơ sở kinh tế, và nhà nước.

Yêu thương và gia đình

Theo Hegel, gia đình “với tư cách là *thực thể tính trực tiếp* của tinh thần, được làm thành đặc trưng riêng biệt bởi tình yêu thương, vốn là tình cảm hợp nhất chính nó của tinh thần” (PR, § 158) ²⁶⁶. Với tư cách một hình thức của tinh thần, gia đình không thể được nắm bắt theo kiểu chủ nghĩa tự nhiên, chẳng hạn trong khuôn khổ của việc tái sản sinh sinh học của các

²⁶⁵ Henry S. Richardson, “The Logical Structure of *Sittlichkeit*: A Reading of Hegel’s *Philosophy of Right*”, *Idealistic Studies*, 19 (1989), 62-78, cũng liên hệ *Sittlichkeit* với tam đoạn luận tất yếu.

²⁶⁶ “Vì thế, sự sắp xếp (thích hợp đối với gia đình) là có thể tự ý thức cá nhân tính của một người bên trong sự hợp nhất này với tư cách một tính bản chất, cái tồn tại trong và cho chính nó, để một người hiện diện trong nó không với tư cách một con người độc lập (*eine Person für sich*) mà với tư cách một thành viên” (PR, §158).

loài, hay trong việc đáp ứng các nhu cầu tâm lý tự nhiên. Nhưng ở đây ta cũng phải đề phòng sự đối lập trừu tượng tinh thần với đời sống. Tinh thần được thể hiện một cách tất yếu trong các tồn tại sống, những người cần tái sản sinh chính mình, những người vốn là chủ quan đối với biến thể của những mong muốn khởi thủy tự nhiên. Ta có thể nói rằng, với tư cách một *geistig*, hay một định chế tinh thần, gia đình có ý nghĩa quan trọng trong vai trò mà nó thực hiện, không chỉ ở sự bất diệt và sự phát triển của đời sống các loài, mà còn chủ yếu ở sự bất diệt và sự phát triển của các mô thức đời sống con người, nơi mà khả năng lý tính và đạo đức của con người tìm thấy những hậu thuẫn khách quan của chúng. Vì thế, cả vai trò tái sản sinh sinh học lẫn vai trò giáo dục của gia đình trong sự phát triển của các thành viên mới trong cộng đồng, đều là cái cốt yếu.

Như một hình thức của tinh thần, gia đình cần đến một cấu trúc nhìn nhận để trung chuyển các quan hệ của nó, và điều này được đem lại bởi *yêu thương*, một hình thức *Anerkennung* (thừa nhận) mà Hegel đã bàn đến trong những trang viết thời kỳ Jena. Nhưng đặc trưng yêu thương với tư cách một hình thức của sự nhìn nhận, có nghĩa là gia đình bị giới hạn hay chỉ mang tính phiến diện: nó là tinh thần trong hình thức bán tự nhiên, trực tiếp và không phát triển. Yêu thương, với tư cách một hình thức của tình cảm, không có đủ sự phức tạp nội tại để minh họa cho cái "Tôi" vốn là "Chúng ta" và cái "Chúng ta" vốn là "Tôi", theo cách thức tránh cho một phía của quan hệ giữa "Tôi" và "Chúng ta" chiếm ưu thế. Điều này được phản ánh trên thực tế, là trong yêu thương cái cụ thể của những xu hướng có liên quan đó được hấp thu vào tính hợp nhất của cái cộng đồng gia đình thành hình: "Yêu thương có nghĩa là trong khuôn khổ chung, ý thức về sự hợp nhất của tôi với người khác, để tôi không biệt lập tự kỷ" (PR, §158, đoạn thêm).

Có phần giống như mong muốn tự nhiên, yêu thương là một hình thức của quan hệ nhìn nhận đối với người khác, trong đó khía cạnh khác biệt không thể hiện được một cách đầy đủ: tôi và người khác kết lại thành một

sự hợp nhất tình cảm²⁶⁷. Nhưng điều này không phải là tất cả đối với vấn đề, vì rồi thì nó sẽ ngừng hoàn toàn quan hệ tinh thần, và thật sự là một quan hệ tự nhiên. Đó phải là trường hợp mà yêu thương giữa các thành viên gia đình có một vai trò kép, và, thật sự, nó có “hai mômen” tất yếu.

Mômen thứ nhất chính là mong muốn, một mong muốn mà khi được so sánh với ham muốn kiểu như một người đang đói, thì dường như thực hiện theo hướng ngược lại. Thay vì tồn tại một mong muốn để kết hợp cái gì đó thành cái bản thân, yêu thương lại là một mong muốn để *mất* cái bản thân vào cái gì đó khác. Ở đây: “Tôi không mong muốn là một người độc lập... Giả sử tôi chỉ là tôi, tôi sẽ cảm thấy thiếu hụt và không trọn vẹn” (PR, §158, đoạn thêm).

Nhưng yêu thương không chỉ là mong muốn này (nếu không thì nó đơn giản là một kiểu “hóa học”). Mômen thứ hai là nơi “tôi đạt tới chính mình trong người khác, nơi họ tới tính đến cái mà họ tính đến nơi tôi (*ich in ihr gelte was sie in mir wiederrum erreicht*)” (PR, §158, đoạn thêm, chỉnh lý). Ở đây, từ “*gelten*” đặt ta vào tâm quỹ đạo của khái niệm *Anerkennung*. Giống như trong từ Anh ngữ, “tính đến”, nó có thể mang nghĩa rộng bản thể của sự *tồn tại có ý nghĩa* - cái nó “tính đến”, và nghĩa rộng liên quan đến bản sắc cụ thể của cái tính đến - cái nó “coi như là”. Trong những nhìn nhận yêu thương của người khác đối với tôi, tôi nhìn nhận rằng tôi tính đến và tôi coi như tôi là một người đơn thể mà tôi vốn là.

Ta có thể thấy mong muốn bản tự nhiên và hành động nhìn nhận tương xứng với nhau như thế nào, bằng việc nhìn vào một loại yêu thương cụ thể thuộc lĩnh vực này: tình ái vợ chồng. Như một tình cảm thuần tự nhiên, ham muốn phải tính có thể đơn giản là trạng thái nhắm vào một “đối tượng tính dục”, mà về mặt công cụ là đáp ứng như một cơ hội cho sự thỏa mãn

²⁶⁷ “Do vậy, có một đặc điểm “hóa học” nhất định đối với quan hệ này như được đem lại trong tựa đề *Elective Affinities* của Goethe. Trong *Khoa học logic* Hegel lưu ý rằng: “Trong thế giới sống, quan hệ giới tính nằm trong giản đồ (hóa học) này, và nó cũng tạo thành cơ sở *hình thức* cho những quan hệ tinh thần của tình yêu, tình bạn, và những gì giống như vậy” (SL, 727; W, 6:429).

tình cảm này. Nhưng để đáp ứng như một mômen thứ hai của yêu thương, nó phải được hướng vào và nhìn nhận thể tự ý thức (đang mong muốn) khác. Một mong muốn có thể chỉ coi như sự diễn đạt của yêu thương khi nó ngầm chứa sự thừa nhận rằng người được mong muốn kia, chính anh hay chị ta là một chủ thể đang mong muốn, không chỉ là một khách thể. Và những thể hiện mong muốn thứ nhất sẽ được hiểu bởi người được mong muốn kia theo cùng cách, như những thừa nhận của người khác với tư cách người được mong muốn ²⁶⁸. Nhưng điều gì có thể minh họa cho cấu trúc này?

Ở đây, có thể dọc theo đường song hành với con đường đang trải ra xuyên qua những phần trước về chiếm hữu và sở hữu, và nói rằng yêu thương trở thành sự nhìn nhận rõ ràng khi những thể hiện của nó đạt tới một trung gian *biểu tượng*, và vì thế trở thành cái gì đó mà, như những thể hiện đơn thuần của mong muốn, chúng không phải là. Quan điểm như vậy được hậu thuẫn từ sự nhấn mạnh vào nghi lễ ngữ nghĩa của hôn nhân, trong đó việc sử dụng ngôn ngữ, “cái tồn tại xác định mang tính tinh thần nhất của tinh thần”, đã đem sự ràng buộc hôn nhân đến hoàn tất (PR, §164; chỉnh lý).

Thế nhưng điều này không nên được tiếp nhận như sự khẳng định một bản chất theo kiểu Plato đằng sau diện mạo khoái cảm có thể nhận thức siêu nghiệm của tình ái. Trong bộ khung tinh thần, xúc cảm vật lý “bị giảm lược đến mức độ của một mômen tự nhiên” (PR, §163), nhưng điều này không có nghĩa là nó giảm giá trị. Đúng ra, giờ đây nó cũng nhận được ý

²⁶⁸ Nhưng điều này dường như đề cập đến điều là một người có thể chỉ yêu người khác mà người đó cũng yêu lại, có nghĩa là người khác mà trong những nhìn nhận của anh hay chị ta, một người có thể nhìn nhận chính mình như bất cứ người nào khác thay vì đơn giản là chủ thể đang mơ ước. Điều này phải chăng có nghĩa là đối với Hegel, *tình yêu* không được đáp lại không phải “buồn bực” mà là tự mâu thuẫn?

nghĩa biểu tượng, coi như một biểu hiện của yêu thương và không chỉ là mong muốn đơn nghĩa²⁶⁹.

Như tình cảm và sự ràng buộc gia đình, tình yêu rõ ràng vận động bên trong vòng tròn tinh thần, theo đường hướng của việc rơi cái "Tôi" vào cái "Chúng ta". Khi bàn đến trong *Logic*, cái thứ nhất của tam đoạn thức tất yếu, *tam đoạn luận phạm trù*, Hegel mô tả sự hợp nhất được thiết lập giữa đơn nhất và phổ quát như "sự đồng nhất thực thể hay *nội dung*", cái "vẫn không cùng lúc đồng nhất về *hình thức*" (SL, 697; W, 6:394). Vì thế, dường như với tư cách một thể hiện khách quan của tinh thần, gia đình không phải là tất cả nó có. Trong một nhà nước hiện đại, chúng gia nhập vào từ một lĩnh vực khác của *xã hội công dân*, và ngay khi rời khỏi gia đình, những đứa trẻ đã phát triển hơn, gia nhập vào nó (PR, §§162, 177)²⁷⁰. Không ngạc nhiên khi mà sau đó kiểu đồng nhất với cái phổ quát có được từ những cái đơn nhất trong phạm vi thứ hai này, sẽ không là một phạm vi của nội dung, mà là phạm vi của *hình thức* không có nội dung - sự hợp nhất Hegel mô tả

²⁶⁹ Vì ý nghĩa một cảm xúc đang hình thành về mặt sinh học cho một ý thức đang hiện hữu bên trong quan hệ nhìn nhận của tình yêu không thể tự nó là cái gì đó được đem lại từ tự nhiên, tình yêu không thể được xem như được đặt nền trong tự nhiên. Hegel gợi ý ở một phê phán đối với sự lãng mạn hóa hiện đại đối với tình yêu ở các tư tưởng gia lãng mạn chủ nghĩa như Friedrich Schlegel và Schleiermacher (PR, §164, đoạn thêm), điều *song song* với cái chúng ta sẽ thấy như sự phê phán của ông đối với cách giải quyết vấn đề kinh tế của các nhà kinh tế - chính trị học hiện đại. Sự lãng mạn hóa hiện đại đối với tình yêu cổ đặt một nền thể chế văn hóa giống như sự kết hợp trong tình yêu tự nhiên, là theo cùng cách thức mà nhà kinh tế - chính trị học cổ đặt nền thể chế văn hóa của thị trường trong những mong muốn tự nhiên đối với các sự vật.

²⁷⁰ Dù vậy, Hegel nay dường như trực tiếp làm suy yếu những tiền giả định lý luận của ông do câu tiếp sau: "Những người con trai là các chỉ huy của các gia đình mới, những người con gái thì đóng vai trò của những người vợ". Bằng động thái này, người phụ nữ bị chối bỏ sự thể hiện trực tiếp trong phạm vi của xã hội công dân. Gia đình là phạm vi của người phụ nữ, xã hội là môi trường của người đàn ông. Trong khi quan niệm như vậy, Hegel đang xâm phạm chính những nguyên tắc của ông và tạo nên sự phân biệt đối với tinh thần khách quan, phụ thuộc vào cơ sở tự nhiên, một sự phân biệt tự nhiên về giới tính.

như cái “hợp nhất phù định” đặc trưng của tam đoạn luận giả thiết²⁷¹. Cấu trúc nhìn nhận của địa hạt dân sự trên cơ sở kinh tế, như có thể trông đợi, sẽ có bằng nhiều cách, là cái đảo ngược, hay hình ảnh phản chiếu điều này của gia đình, và trong nhiều khía cạnh, hai thế giới này đối mặt nhau với tư cách những thế giới đối ngược.

Xã hội công dân

Như đã thấy, Hegel đã tỏ dấu hiệu rõ ràng về xử thế của ông đối với tương tác kinh tế trong khuôn khổ của tinh thần, tại phần nói về “Quyền”:

“Vật sở hữu, khi nhìn sự tồn tại của nó như một sự vật (*Sache*) bên ngoài, nó tồn tại cho những sự vật ngoại tại khác... Nhưng với tư cách là tồn tại của *ý chí*, nó tồn tại cho người khác chỉ là *cho ý chí* của người khác... Sự trung chuyển này... tạo nên lĩnh vực hoạt động của *giao ước* (PR, §71).

“Giao ước giả định rằng những người tham gia giao ước nhìn nhận lẫn nhau (*anerkennen*) như những cá nhân và các chủ sở hữu, và do nó là một quan hệ của tinh thần khách quan, mômen nhìn nhận (*Anerkennung*) đã được chứa đựng và giả định trong nó” (PR, §71, lời bình).

Nhưng ở đây bản chất của hành động nhìn nhận hoàn toàn ngược với điều này ở gia đình. Trong mô thức tương tác đó tại tâm điểm của xã hội công dân - trao đổi theo giao ước, người khác chắc chắn không phải là đối tượng mong muốn của tôi, mà vị trí này dành cho cái mà người đó có. Ở đây không có sự hợp nhất được cảm nhận với một chủ thể đơn thể và đơn lẻ khác²⁷².

²⁷¹ “Tam đoạn luận giả thiết trong minh họa thứ nhất cho thấy *quan hệ tất yếu* với tư cách mối liên hệ thông qua *sự hợp nhất hình thức* hay *hợp nhất phù định*, chính như tam đoạn luận phạm trù thể hiện thông qua *sự hợp nhất khẳng định*, cái *nội dung* thực thể, phổ quát tính khách quan” (SL, 700; W, 6:397).

²⁷² Cách khác của việc sắp đặt điều này là không xem họ có quan hệ với những người *xác định* khác theo cách này, ví dụ, rằng một cô con gái có thể xem mình là con gái của người mẹ cụ thể của cô ta, hay ngay cả một chủ nô có thể xem anh ta như chủ nô của một nô lệ cụ thể của mình. Ở đây không có sự nhìn nhận đối với việc được *gắn kết* thành một nhóm xã hội cụ thể với người khác.

Như một hình thức đối lập của sự nhìn nhận, được trung chuyển do vận động của các đối tượng được mong muốn, có cái gì đó thuộc cấu trúc chuẩn thức của quan hệ chủ nô - nô lệ. Ở đó cũng đã có cái gì đó được trao đổi, tự thân đời sống, là cho sự cung cấp hàng hóa của nó. Nhưng tất nhiên có những khác biệt quan trọng. Ở quan hệ chủ nô - nô lệ, chủ yếu mỗi loại chủ thể đã đồng nhất và nhìn nhận với chủ thể kia trong khuôn khổ những vai trò hay phạm trù đối lập, trong khi ở đây sự nhìn nhận là hỗ tương trong khuôn khổ một phạm trù: “chủ sở hữu”. Dù vậy, các yếu tố của cấu trúc chủ nô - nô lệ vẫn có thể nhìn thấy. Giao ước kinh tế bao hàm mỗi người tham gia, cả với tư cách được nhìn nhận bởi người khác như một *ý chí*, tức như một chủ sở hữu, lẫn với việc được xử thế về mặt công cụ như một *phương tiện* bảo đảm sự thỏa mãn của chính họ. Mỗi người vừa là người chủ vừa là nô lệ đối với người kia.

Và vì thế, một lần nữa, ý nghĩa kép trong hành động của mỗi người là hiển nhiên đối với các suy ngẫm (nhưng không trực tiếp đối với chính những người tham gia). Trong việc nhìn nhận người khác như chủ sở hữu, một người nhìn nhận anh ta như một *ý chí chung* trọn vẹn, như anh ta chứng minh chính mình là vậy từ việc rút khỏi đối tượng của anh ta, từ việc cho thấy anh ta là tự do trước những xác định cụ thể của nó. Vì thế, bằng hành động của họ, họ cho thấy chính mình là người chủ của cái gì đó chung trọn vẹn - một giá trị trừu tượng. Tuy vậy, anh ta có thể phóng thích đối tượng khỏi sự nắm giữ của *ý chí* anh ta, vì vị trí này được tiếp nhận bởi đối tượng cụ thể *khác* - cái sẽ nhận được trong trao đổi.

Tất cả điều này có nghĩa là mỗi người phải nhìn nhận chính mình trong sự nhìn nhận của người khác ở cùng cách thức kép này. Trước hết, cái chất trừu tượng của phạm trù “chủ sở hữu” cho phép mỗi người nhìn nhận chính mình và những người khác như các trường hợp đơn giản của một giống loài trừu tượng chung, vì thế sự xuất hiện lịch sử của xã hội công dân làm nổi lên quan niệm về một bản chất con người chung và phạm trù giống loài “người” (PR, §190, lời bình, và §209). Và do vậy, ta có thể xét đến

mỗi người như việc nhìn nhận chính anh ta với tư cách chủ sở hữu trong sự nhìn nhận của người khác theo cách mỗi người nhìn thấy bản sao của chính mình qua một tấm gương. Nhìn vào theo cách như thế, *tự thân* hình thức này của sự nhìn nhận dường như để minh họa cấu trúc kiểu Fichte "'Tôi' = 'Tôi'".

Nhưng tương tự, mỗi người phải xem chính mình *chỉ* như mong muốn cụ thể được người khác sử dụng trong sự thỏa mãn mong muốn *của anh ta*, và vì thế như là cái gì đó đơn thuần khách quan và thuần túy tự nhiên. Có nghĩa là trong khuôn khổ của việc nhìn nhận chính anh ta trong người khác, mỗi người sẽ được ấn định bằng vấn đề về tính hai mặt không được giải quyết và không thể giải quyết, điển hình được thấy trong chủ nghĩa Kant. Chúng ta do đó có thể đánh giá cái mà Hegel đề cập bằng quan niệm rằng xã hội công dân là hệ thống *Sittlichkeit*, "đã mất ở các cực của nó" (PR, §184), với cái phổ quát và đặc thù sau khi đã tách rời. Ở đây cá nhân không còn xem mình như được nối với người khác trong sự phóng chiếu *chung* nào đó.

Tất nhiên điều này không dẫn đến suy nghĩ rằng xã hội công dân không là cấu trúc tinh thần mà là cấu trúc của một cái gì khác, tự nhiên chẳng hạn. Nó là một mô thức của tinh thần nhưng có thể, không hơn so với địa hạt gia đình, được xem là một thể tự cấp tự túc. Trong khi ở địa hạt gia đình đã không thể đem lại sự thể hiện tương xứng đối với tính chia tách của những "Tôi" trong một "Chúng ta", thì ở xã hội công dân, một cực khác phải đối mặt: ở đây "Chúng ta hiện diện đơn thuần như một số nhiều của những "Tôi" riêng biệt ²⁷³.

Gia đình và xã hội công dân là những cực mà *Sittlichkeit* rơi vào. Chúng cuối cùng tìm thấy sự trung chuyển ở nhà nước nhưng, như có thể được trông đợi, có nhiều mức độ trung chuyển khác nhau mà trong đó điều này

²⁷³ Vì thích hợp với một tam đoạn luận giả thiết, cái "phổ quát" ở đây không có nội dung thực thể, mà đúng ra có sự hợp nhất "hình thức" hay hợp nhất "phủ định".

bao bọc toàn bộ cấu trúc. Trung chuyển đầu tiên của sự lưỡng phân trừu tượng giữa gia đình và xã hội công dân có thể quan sát thấy khi xem xét những “đẳng cấp” riêng biệt mà toàn bộ sản xuất và trao đổi làm cho khác biệt, trong nền kinh tế. Cái nổi lên ở đây là những “đẳng cấp” (*Stände*) khác nhau, phạm vi mà tại đó các cá nhân làm việc và tiếp nhận nhân dạng xã hội của họ:

“Cá nhân có được thực tại tính, chỉ bằng việc gia nhập vào *hiện hữu* (*Dasein*) nói chung, và từ đây, vào cụ thể tính xác định; anh ta phải vì vậy mà giới hạn chính mình một cách *riêng biệt* đến một trong những phạm vi cụ thể của nhu cầu... Chỉ thông qua sự trung chuyển này, với cái phổ quát, anh ta đồng thời đem lại cho mình và nhận được sự nhìn nhận cho chính mình từ những người khác (*so wie dadurch in seiner Vorstellung und der Vorstellung Anderer anerkannt zu sein*)” (PR, §207; chỉnh lý).

“Khi nói rằng một tồn tại người phải là một ai đó (*etwas*), ta muốn nói rằng anh ta phải thuộc về một tình trạng cụ thể, vì ai đó đang tồn tại có nghĩa là anh ta có một tồn tại thực thể. Một con người mà không thuộc bất kỳ đẳng cấp nào (*ohne Stand*) thì chỉ là một cá nhân riêng tư đơn thuần và không được đặt trong một tình trạng (*steht nicht*) nơi thể giới hiện thực” (PR, §207 chỉnh lý).

“Phù hợp với khái niệm”, các đẳng cấp được phân biệt thành đẳng cấp nông nghiệp (vì thực chất nó “có nguồn tài nguyên của mình trong những sản phẩm tự nhiên của đất mà nó gieo trồng”); đẳng cấp kỹ thương* (*Stand des Gewerbes*) thì đem lại hình thể cho các sản phẩm tự nhiên được sản xuất từ đẳng cấp thứ nhất; và “đẳng cấp phổ quát” hình thành từ giới công chức, những người mà trong khi làm việc cho nhà nước đồng thời cũng làm việc cho “cái phổ quát” (PR, §202-§205). Đẳng cấp thứ nhất và thứ hai cho thấy những quan hệ khác nhau giữa các nguyên tắc đối lập của gia đình và xã hội công dân, thực hiện *bên trong* xã hội công dân. Đẳng cấp nông nghiệp,

* Hoạt động thương mại và công nghiệp (kỹ nghệ).

gắn bó với tự nhiên, có “nói chung là thiên hướng của một đời sống đạo đức trực tiếp trên cơ sở quan hệ gia đình và trên sự tin tưởng”²⁷⁴. Đối với đẳng cấp thứ hai, bao gồm những công ty, hiệp hội trên cơ sở một nghề nghiệp chung, cái mà, trong việc bảo hộ và giáo dục các thành viên, đến lượt nó, thực chất là khẳng định vai trò của một “gia đình thứ hai” đối với các thành viên (PR, §252).

Các đẳng cấp được nói đến ở đây là từ cách nhìn của xã hội công dân, có nghĩa là, trong khuôn khổ những cách thức chúng ảnh hưởng đến nhu cầu và lợi ích của các cá nhân, còn có những chức năng *chính trị* quan trọng mà chúng ta sẽ xem xét. Với mômen này, dù sao cũng quan trọng để suy xét thêm về ý nghĩa đối với Hegel, trong sự khác biệt được quan sát chung ở *thiên hướng* được nhận ra giữa chủ thể của hai loại đẳng cấp chính. Như đã ghi nhận, các thành viên của *Stand* nông nghiệp có thiên hướng đặt “trên cơ sở quan hệ gia đình”. Ở đây “con người phản ứng... với tình cảm trực tiếp khi anh ta chấp nhận cái mà anh ta nhận; anh ta tạ ơn Chúa vì điều đó và sống trong niềm tin rằng điều tốt đẹp này sẽ tiếp diễn. Cái anh ta nhận được thì đủ cho anh ta, anh ta sử dụng nó, vì nó sẽ được tái cung cấp... Ở loại đẳng cấp này, phần chủ yếu được thực hiện bởi tự nhiên, kỹ nghệ của con người là phụ thuộc vào nó” (PR, §203, đoạn thêm). Ngược lại, thành viên của đẳng cấp thứ hai tiếp cận tự nhiên không như cái được đem lại, mà như cái gì đó được biến đổi về mặt nhận thức và thực tiễn. Ở đây, cá nhân “vì sinh kế của mình, dựa vào lao động của nó, vào *suy tư* và hiểu biết, và thực chất là vào sự trung chuyển của nó trước những nhu cầu và lao động của người khác” (PR, §204)²⁷⁵. Sự tự lực sinh trưởng bằng lao động đặc

²⁷⁴ Trong phần thêm vào của đoạn này, Hegel thừa nhận rằng trong thời đại của ông kinh tế nông nghiệp có khuynh hướng hoạt động kiểu nhà máy, và “tiếp nhận một đặc điểm giống như của đẳng cấp thứ hai”. Dù vậy, nó sẽ “luôn giữ lại lối sống gia trưởng và thiên hướng thực thể đã gắn kết với nó” (PR, §203, đoạn thêm).

²⁷⁵ “Ở đẳng cấp thứ hai... chính nhận thức là thực chất, và các sản phẩm của tự nhiên có thể được xem như những vật liệu thô” (PR, §203, đoạn thêm).

trung của đẳng cấp thứ hai có nghĩa là “tình cảm dành cho bản thân ban đầu được nối với nhu cầu về một điều kiện mà trong đó các quyền được bảo vệ. Ý nghĩa về tự do và trật tự vì thế đã nảy sinh chủ yếu từ các thành thị”. Trong khi đẳng cấp thứ nhất “nghiêng về sự phụ thuộc”, thì đẳng cấp thứ hai thiên hơn về tự do. Nói vắn tắt, đây là hai địa hạt nuôi dưỡng những chủ thể của những khuynh hướng nhận thức khác nhau.

Phạm vi của *Sittlichkeit* với tư cách những bối cảnh nhận thức:

1. Gia đình và sự thân thuộc

Cái tách biệt những hình thức sống của *Sittlichkeit* khỏi hình thức của tự nhiên thuần túy, là cái mà những cấu trúc và tiến trình khách quan nơi chính đời sống đạo đức được phản ánh trong những đời sống hướng đích, chủ quan - các thể có ý thức, của những thành viên sống cụ thể của nó. Nhưng thể ý thức này phải được chứng tỏ bằng một quan điểm cụ thể mà từ đó các thành viên suy nghĩ về cái thế giới mà họ thuộc về nó. Hegel bác bỏ quan niệm Spinoza về quan hệ của những cái nhìn đặc thù chủ tính này với cái tổng thể mà chúng mở ra: không thể có “chân lý” về *Sittlichkeit*, điều vốn là mục đích của thắng lợi đầy phiến diện của nhận thức đặc thù chủ tính. Quan niệm của ông về điều này giống với Leibniz hơn. Cái được nắm bắt đặc thù chủ tính không phải là sự phủ định thứ nhất, một sự cắt rời nhẹ nhàng ra khỏi cái toàn thể, mà chính ra nó là cái toàn bộ được phản ánh từ, hay vào điểm nhìn này. Hiểu cái toàn thể là hiểu bằng cách nào các điểm nhìn có thể hài hòa theo hướng mà cụ thể tính của mỗi cách nhìn không đơn giản bị mất đi.

Và vì thế *Sittlichkeit* phải được nhận thức không “về mặt thực thể” (theo nghĩa của Spinoza) và không thể quan niệm được trong sự trừu tượng từ mọi nhận thức đặc thù (có nghĩa là được xem xét *sub specia aeternitatis*, ở góc nhìn vĩnh cửu); mà đúng ra việc nó được phản ánh vào những cách thức được xem xét mang tính chủ quan riêng biệt, là cần thiết cho sự tồn tại của nó với tư cách *Sittlichkeit*. Hơn nữa, ngay như trong xem xét trực tiếp

về *Sittlichkeit* với tư cách những lĩnh vực khách quan của đời sống xã hội, ta nhận ra nó đã phân chia vào những khối hình thức tương tác riêng biệt - gia đình và công dân - khi hiểu đời sống xã hội được phản ánh trong tính chủ đích của các thành viên của những khối đồng này như thế nào, ta nhận thấy hình thức được phản ánh của nó cũng rất chia tách.

Một hệ quả của việc xem gia đình và xã hội công dân như những cấu trúc tinh thần trở thành cái chủ đề về vai trò của chúng với tư cách bối cảnh cho việc *giáo dục* các cá nhân: sự “nâng mình” lên của họ khỏi tồn tại đơn lẻ trực tiếp, thành một cơ cấu tinh thần “phổ quát” hơn nào đó. Điều này là hiển nhiên trong trường hợp của gia đình, nơi mà sự quy nạp một tồn tại mới, có tính sinh học lúc ban đầu, vào hiện thực xã hội đang tồn tại, diễn ra trước tiên. Nhưng nó ứng dụng tương tự với địa hạt xã hội công dân. Chính như bối cảnh gia đình, các đứa trẻ phải học để thừa nhận sự tồn tại của người khác, xã hội công dân cũng vậy, các chủ thể kinh tế được yêu cầu tiếp tục đi đến thỏa thuận các điều khoản với người khác, với tư cách những chủ thể có mục đích trong giao dịch kinh tế với họ. Thật sự, nơi nhà nước của Hegel, các công ty trong xã hội công dân được chính thức đem lại vai trò giáo dục, nơi những kỹ năng có liên quan dưới hình thức công việc mà chúng thể hiện.

Nhưng những khác biệt trong cấu trúc nhìn nhận giữa gia đình và xã hội công dân dường như bảo đảm rằng có những khác biệt về chất trong tiến trình giáo dục và trong những sản phẩm của chúng - các kiểu chủ thể nhận thức và hành động được định hình. Chúng ta có thể nói rằng các lĩnh vực khác nhau của *Sittlichkeit* có những kiểu nhận thức và đạo lý riêng biệt của chúng. Những gợi ý của Hegel ở đây, dù ngắn gọn, phù hợp với tiếp cận hệ thống của ông đến chức năng nhận thức ở cả *Hiện tượng học* và *Logic*.

Trong bối cảnh gia đình, giáo dục được xem như sự phát triển lên từ tính đơn nhất, hay tính hẹp hòi cục bộ của một nhà nước trực tiếp có sẵn của cá nhân - ở đây là tự nhiên, trở thành một địa hạt tinh thần trực tiếp có sẵn và cụ thể. Chính là trong bối cảnh của gia đình nói chung, sự hợp nhất

thực thể thẳng thừng trước những khác biệt chủ quan: Hegel muốn nói rằng tiến trình giáo dục được tập trung vào sự chuyển giao qua con đường kỷ luật của một nội dung trực tiếp và vật chất. Cha mẹ thiết lập (*ausmachen*) các yếu tố phổ quát và bản chất của các sự vật cho con cái của họ (PR, §174, đoạn thêm), mà đối với chúng cái đạo đức được đem lại “dưới hình thức tình cảm” và “không có đối lập” (PR, §175). Ta có thể nói rằng, bằng việc được sinh ra trong một gia đình, đứa trẻ trở thành người kế thừa những cách thức suy nghĩ chung nào đó, và sống trong một thế giới, theo tập hợp những tình cảm nào đó, được chuyển giao từ cha mẹ, cho sự tổng hợp và đánh giá các sự vật, và cho sự chi phối hành vi của đứa trẻ hướng đến các sự vật này. Sự nhấn mạnh đã có của Hegel về vai trò nền tảng của ngôn ngữ trong sự kết nối phạm trù giữa các sự vật có thể nhận thức trong thế giới, là điều bảo đảm chắc chắn cho việc xem sự tiếp thu ngôn ngữ như phần thực chất của tiến trình chuyển giao này. Và trong khi một số ít chối bỏ thực tế *kinh nghiệm* đơn giản rằng điều bình thường là các đứa trẻ tiếp thu ngôn ngữ trong bối cảnh liên chủ thể nào đó, thì điển hình đối với gia đình, Hegel không đơn giản quan tâm vào sự tường thuật hay phân tích những thực tế “tâm lý” *kinh nghiệm*. Khi ta gặng nghĩ về chúng từ trong cấu trúc học thuyết tinh thần của Hegel, thì những thực tế khá là trần tục này lại đảm nhận một vai trò mới.

Tôi đã lập luận rằng thấu suốt cơ bản của *Hiện tượng học* là một chủ thể cá nhân tất yếu tồn tại trong cấu trúc của những nhìn nhận liên chủ thể, và những nhìn nhận này giả định loại *langue* (ngôn ngữ) nhận thức nào đó. Diễn giải theo những tuyến này và đi xa hơn một quan niệm tâm lý đơn thuần, quan điểm của Hegel cho rằng chủ thể có mục đích trước tiên phải tồn tại trong bối cảnh thực thể cụ thể của gia đình. Điều này dường như có nhiều cái chung với quan niệm thông diễn trước đó, do Hamann nêu lên trong thế kỷ XVIII, và được Heidegger và Gadamer lặp lại trong thế kỷ XX. Đó là quan niệm cho rằng chủ thể đang nhận thức luôn tồn tại bên trong và tương phản với nền của các tiền giả định và những tái diễn dịch

được chuyển giao về mặt lịch sử, bởi những quy ước của “ngôn ngữ mẹ đẻ”. Những mô tả nổi tiếng của Heidegger về *Dasein* (hiện hữu, tồn tại) con người có thể đáp ứng như sự mở rộng đầy đủ ban đầu đối với quan điểm được nêu lên từ Hegel về một thể tự ý thức được tạo dựng về mặt gia đình. Thể tự ý thức như vậy sẽ là cái “tăng trưởng trở thành, và cả tăng trưởng trong, một cách thức truyền thống của việc tái diễn dịch chính nó”, và là cái “gần nhất hiểu chính nó và, trong một vùng nhất định, hiểu một cách nhất quán” trong khuôn khổ tái diễn giải này ²⁷⁶. Kinh nghiệm và tư duy của chủ thể như vậy sẽ vận động trong một “vòng thông diễn” - một “thể cấu trúc” đã được kết nối bởi những diễn dịch được chuyển giao theo kiểu truyền thống đó, sau khi xác định bản định, ý nghĩa, và giá trị của các sự vật ²⁷⁷. Như Hegel, Heidegger nghĩ về sự tồn tại bình thường của chủ thể như trong một thế giới các sự vật vốn đã tẩm mình trong cấu trúc hướng đích của người khác. Nhưng tương phản với điều này, giờ chính là cách nhìn không phổ biến về những điều kiện tất yếu của chủ thể tính. Ta có lẽ nên tách ra thêm chi tiết về cái nhìn Hegel đối với cơ sở của những dẫn giải ngắn gọn trong *Triết học pháp quyền*.

Quan điểm cho rằng điều đầu tiên của hệ thống nhìn nhận mà một chủ thể đi đến chỗ tồn tại trong chính ý chí, có một cấu trúc phạm trù xác định, được liên kết với một điểm đã được nhấn mạnh ở suốt tác phẩm này: tương phản với cách sử dụng của Fichte về ý niệm, Hegel đem đến cho sự nhìn nhận một mômen *nhận thức luận* xác định. Mở rộng điều này, đứa trẻ được sinh ra trong môi trường tinh thần của sự tương tác thừa nhận với cha mẹ, nó sẽ được đưa vào một cấu trúc phạm trù, cái sẽ xác định cái được nhìn nhận sẽ được nhìn nhận là gì. Vậy thì ta có thể đề cập đến câu hỏi về một nhận thức luận *riêng biệt* của đời sống gia đình, bằng việc nhìn vào sự đặc

²⁷⁶ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans J. Macquarrie and E. Robinson (Oxford: Blackwell, 1967), 41.

²⁷⁷ Đặc biệt xem Heidegger bàn về “cái người ta” (*das Man*) và hiện tượng “sa ngã”, trong *Being and Time*, 164-68, 219-24.

trung hóa của Hegel đối với loại nhìn nhận diễn ra ở đây. Những đầu mối để từ đó đi tới có thể được nhận ra trong khẳng định của Hegel về vai trò của *tình cảm* như sự trung gian của nhìn nhận và tính xác định của cách thức người khác được phân tích với tư cách khách thể có mục đích “bên trong” những tình cảm này.

Khi bàn đến “tình cảm” như cái trung chuyển các quan hệ trong gia đình, Hegel rõ ràng không đề cập đến điều được tiếp nhận đơn giản như một tình trạng tâm lý. Đúng ra, tình cảm ở đây được bàn đến như một kiểu “hướng đích tính”: nó là một định hướng của chủ thể đến người khác, theo đó chủ thể này làm nên quan hệ của chính mình với người khác theo một cách xác định²⁷⁸. Phân tích hướng đích như vậy đối với tình cảm làm nổi bật yếu tố nhận thức có liên quan trong sự xác định của nội dung hướng đích này - một người yêu thương cha mình *với tư cách* người cha, người chị mình *với tư cách* người chị, v.v., và những phạm trù như vậy rõ ràng không đơn giản là mô tả. Chúng là sự “dẫn đường hành động”: có những cách thức xác định để cư xử với người cha, người chị, v.v., và để hiểu cái gì dành cho người khác là người cha hay người chị, bao hàm cách hiểu là cư xử như thế nào với họ *với tư cách như vậy*²⁷⁹.

Được nối với khía cạnh hướng dẫn hành động của các phạm trù, là sự đặc thù chủ tính, hay tính quy chiếu cụ thể của họ. Cha tôi tồn tại cho tôi với tư cách là cha của tôi - ông không đơn giản là một người cha chung chung, người đồng thời cũng ngẫu nhiên là của tôi. Quan niệm suy chiếu này nắm giữ điều mà Hegel nói về cách thức các phạm trù nắm bắt khách thể của nó: “Yêu thương nói chung đề cập đến ý thức về sự hợp nhất của tôi với người

²⁷⁸ Xúc cảm, như đối với Locke chẳng hạn, không đơn thuần là “những mô thức của vui thú hay nỗi đau”. So sánh: *An Essay Concerning Human Understanding* (New York: Dover, 1959), book 2, chap. 20, “Of modes of pleasure and pain”.

²⁷⁹ Trong chương 8 của *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana, 1985), Bernard Williams bàn về những vị ngữ “đầy đặc” tính đánh giá của nghị luận đạo đức theo cách này. Nhưng cùng thuật từ có thể được ứng dụng với cái mà các tác gia khác gọi là những “khái niệm cơ bản” (xem chú thích 17).

khác" (PR, §158, đoạn thêm; nhấn mạnh của Redding). Và tính quy chiếu rõ ràng như vậy được nối với khía cạnh hiển nhiên khác của hình thức hướng đích tính này - *chủ thể tính* (kiểu Nagel) mạnh mẽ của nó. Đặt dấu nhấn vào *tình cảm* ở đây, là nói rằng có sự xác định của "cái nó giống như" để hướng một khách thể theo cách này.

Như hành động mà trong đó sự xác định nhận thức diễn ra, ta có thể xem một hành động nhìn nhận là sự chứa đựng, hay bao hàm một hình thức phạm trù hóa ngầm ẩn, một hình thức suy đoán ngầm ẩn: thừa nhận luôn là để thừa nhận "là" ²⁸⁰. Sử dụng thuật từ "suy đoán" ở đây dường như kỳ lạ nếu ta không nhớ rằng đối với Hegel, một "suy đoán" (*Urteil*) cơ bản không phải là hành động nhận thức chủ quan mà, vì ông có phần làm cho nó rối rắm, là sự ấn định của những thể xác định của khái niệm "theo" hay "bằng" chính các khái niệm: "Suy đoán, vì thế là một chức năng *khác* so với sự lĩnh hội, hay đúng ra nó là một chức năng xác định khác của khái niệm với tư cách sự xác định của khái niệm bởi chính nó" (SL, 623; W, 6:301-02). Nhưng điều này phù hợp với kinh nghiệm hằng ngày của chúng ta. Nó không đến nỗi là khi định danh cha tôi là "cha" thì tôi đang thực hiện một suy đoán, mà đúng ra tôi đang biểu lộ cách nói thông thường vốn là một phần của cái nền thực tế tất yếu, mà ở đây cho phép là những người được gọi là những người "cha". Theo nghĩa này, một suy đoán như vậy không đơn giản là hành động của tôi, nếu nó chỉ là một "hành động", người ta có thể gán nó cho chính những nền thực tế phi cá thể. Herder dường như đã có loại sự vật này trong ý tưởng khi ông mô tả người nói, bên cạnh những người sáng tạo ngôn ngữ, như những tạo vật. Từ một điểm nhìn nhất định, ta có thể xem chính ngôn ngữ như sự đem lại cấu trúc phạm trù này của cái thể giới được giả định bởi mỗi người phát ngôn. Trong thế kỷ XX, Heidegger

²⁸⁰ So sánh quan điểm của Heidegger trong bối cảnh thực tế của nghề mộc chẳng hạn, việc diễn giải "Cái búa này quá nặng" không nhất thiết chỉ được diễn tả bằng lời. Chính hành động đối cây búa lấy một bật lửa, tự nó đã là một diễn giải như vậy, rằng cây búa "nặng" (*Being and Time*, 196-97).

cũng đã nói đến sự “phát ngôn” của ngôn ngữ đằng sau sự phát ngôn của những người nói cá thể, và ở đây chúng ta thấy sự báo trước của Hegel về điều này trong quan điểm về cái “khái niệm” xác định chính nó trong các suy đoán, hay sự phân rẽ của nó: bất kỳ khi nào tôi phát ra một từ như “cha”, trong những tương tác nhìn nhận của tôi, “ngôn ngữ” tự nó (“cái khái niệm”) phát ngôn (“xét đoán”) thông qua tôi và định dạng cái thế giới mà những người cha có một vị trí trong đó.

Điều mà nay ta có thể nói về kiểu “suy đoán”, chẳng hạn, khi tôi định danh cha tôi bằng “cha”, là gì? Dù rõ ràng có một yếu tố nhận thức liên quan (cha của tôi được xác định *như* một người cha), nó không chiếm ưu thế, không “bao gộp” cái sự vật cụ thể trực cảm - cha của tôi, đối với tôi không đơn giản là một trường hợp cụ thể của “tầng lớp” những người cha. Hegel có thể nắm được cấu trúc phạm trù của loại khách thể như vậy bằng quan niệm rằng ở đây cái phổ quát (phạm trù phổ quát “cha”) và đơn nhất (con người thực tế *này*) nằm trong một sự hợp nhất *trực tiếp*: cái phổ quát có hình thức “tồn tại” bằng sự tồn tại trực tiếp được thể hiện cụ thể trong một “cái này”, một “*Dasein*” của logic tồn tại. Đối với tôi, thay vì đơn giản là thành viên của một tập hợp (một “loài” của một “giống”) những người “cha”, cha của tôi, ít nhất là theo một nghĩa ban đầu, trực tiếp nào đó, có thể được mô tả chính xác hơn, như một “*bản mẫu*”, hay thậm chí là “*nguyên mẫu*” của “thành phần” cha, hay tồn tại nào mà người cha được “tính đến” hay “coi như”.

Tôi đã giải thích quan điểm của Hegel rằng cha mẹ *thiết lập* cái phổ quát và những yếu tố thực chất của các sự vật cho con cái của họ (PR, §174, đoạn thêm), nơi quan niệm cho rằng đứa trẻ học hỏi để nhìn thế giới ở những gì được phạm trù hóa, minh họa trong những điều được định danh và giải thích từ cha mẹ về thế giới. Dường như *tính trực tiếp* của khía cạnh được mô tả, từ những cấu thành thừa nhận trong phạm vi này, sẽ tràn vào cách thức mà thế giới được biết đến. Thế giới của đứa trẻ sẽ nhanh chóng được trang bị bằng các “nguyên mẫu”, những trường hợp của các loại sự vật đã

minh họa cái đã là loại sự vật đó²⁸¹. Đối với đứa trẻ, những minh họa như vậy được thể hiện từ cha mẹ, trong những cái tên, những mô tả, những giải thích của họ, những điều sẽ mang lại tình cảm không chỉ cho việc cá nhân hóa và sự giải thích cho sự tồn tại, mà còn cho việc đánh giá nó. Điều này là vì ở đây sự minh họa và đồng nhất sau đó phải luôn hoạt động thông qua những phẩm chất có thể nhận biết được, và vì ngôn ngữ của đời sống hằng ngày sẵn có cho sự mô tả này “sức mùi” của những phạm trù “đậm đặc” về chất, trong đó các yếu tố đánh giá và mô tả được hợp nhất²⁸².

Từ vựng Anh ngữ cung cấp cho ta một khái niệm có sẵn, mà với nó, tính riêng biệt nhận thức luận của địa hạt chủ đích đã mở ra cho chủ thể trong bối cảnh gia đình có thể được nắm bắt: thân thuộc gia đình, địa hạt của những sự việc mà trong đó, theo Từ điển *Anh ngữ Oxford*, một chủ thể “được hiểu biết rất rõ hay rất thường xuyên”²⁸³. Và, như đã trình bày, khi ta hỏi đến *hình thức* của ý thức nhận thức, cái sẽ là kết quả từ sự quy nạp này của

²⁸¹ Quan niệm như vậy về “nguyên mẫu” được phát triển trong tác phẩm của Elinor Rosch. Để có cái nhìn chung về công việc có tính kinh nghiệm ở sự phạm trù hóa, bao gồm lý thuyết về các “nguyên mẫu” và các “phạm trù cơ bản”, xem: George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, (Chicago: Chicago University Press, 1987).

²⁸² Xem: Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, chap. 8. Hơn nữa, chỉ trong chừng mực các yếu tố của thể giới - các đối tượng, những hành động - được phân tích là tốt hay xấu mà đứa trẻ có thể học hỏi về cái gì là tốt hay xấu đối với những mong muốn của nó, và vì thế mà học được loại hành vi nào thì thích hợp, có nghĩa là học kiểu sống nào cần phải đi đến với tư cách sự vật mang vai trò xã hội của nó.

²⁸³ Trong số các nghĩa của tính từ này, Từ điển có liệt kê nghĩa “được hiểu biết rất rõ hay thường xuyên”. Ở đây việc sử dụng từ “được hiểu biết” thay vì chung hơn, là “được biết”, đặt sự nhấn mạnh lên tính trực tiếp và tính gần gũi của một quan hệ nhận thức trên cơ sở kinh nghiệm trực tiếp. Tính trực tiếp này là điều Russell muốn có để nắm bắt sự tương phản của “tri thức có từ hiểu biết” với hình thức gián tiếp hơn của “tri thức có từ mô tả”. Cùng tính trực tiếp như vậy trong từ vựng Pháp ngữ là “*connaitre*”, và trong Đức ngữ là “*kennen*”, tương phản tương ứng với những từ “*savoir*” và “*wissen*”.

chủ thể đang nổi lên thành địa hạt ngôn ngữ và xã hội của gia đình, thì câu trả lời ở đây dường như hiển nhiên sẽ là nhận thức *tri giác* ²⁸⁴.

Thật vậy, công trình có tính kinh nghiệm về cấu trúc phạm trù hóa dường như xuất hiện ý kiến cho rằng có cái gì đó khác thường về mặt phạm trù của những danh xưng đầu tiên được các đứa trẻ tiếp nhận. Các nhà tâm lý học khẳng định rằng những từ vựng đầu tiên được học, và sau đó được sử dụng thường xuyên hơn, là những gì thể hiện cái đi đến chỗ được gọi là các “phạm trù cơ bản” ²⁸⁵. Những đối tượng được phạm trù hóa bởi các phạm trù cơ bản - chẳng hạn, mèo và chó, nhưng không phải là những động vật theo đúng nghĩa; bàn và ghế, nhưng không phải là thành phần vật dụng - là những sự vật có hình thể toàn thể có thể nhìn nhận, và có thể được vẽ nên một cách dễ dàng. Tồn tại theo “tâm cơ người” và, như đã là, chuyển sang bộ khung của những ý nghĩa và thực tế không được trung chuyển của chúng ta, chúng có tính đặc thù nhận thức cao ²⁸⁶.

²⁸⁴ Tri giác, với Hegel, là hình thức của sự linh hội hằng ngày về thế giới đối với những sự vật riêng biệt cùng những phẩm chất của chúng. Trong các phạm trù của *Logic*, những đối tượng của tri giác trùng khớp với những “tồn tại” thuộc về phạm vi hằng ngày của sự “hiện hữu” (*Existenz*), hình thức trực tiếp nhất của sự hợp nhất giữa bản chất và tồn tại. Sự dự phần này của cái phổ quát, hay bản chất, cái làm nên tri giác, như chúng ta đã thấy trong *Hiện tượng học*, nhiều hơn là sự tiếp nhận thô của bất kỳ nội dung cảm giác trực tiếp nào. Trong tri giác, người tiếp nhận đã phải rơi vào kinh nghiệm của chính mình, thành cái được khẳng định một cách “phổ quát”, đến nỗi kinh nghiệm trực tiếp và khẳng định chung bị ràng buộc trong một hợp nhất trực tiếp. Ở đây, nơi mà nó phân rẽ, cái tư chất và cái đơn nhất được xử trí như một *sai lầm*. Đối với trẻ nhỏ, tất nhiên, cái “phổ quát” đang hình thành được thể hiện trong những diễn dịch của cha mẹ.

²⁸⁵ Có thể xem: Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things*.

²⁸⁶ Lakoff nói về các phạm trù cơ bản: “Chúng phụ thuộc không vào chính các khách thể, độc lập với mọi người, mà vào cách thức người ta tương tác với các đối tượng: cách thức mà họ linh hội chúng, hình dung chúng, hệ thống hóa thông tin về chúng, và tác động đến chúng bằng thể xác vật lý của mình. Những đặc tính thích hợp sâu kết lại với nhau để định nghĩa những phạm trù như vậy vốn không sẵn có đối với các đối tượng, nhưng là những đặc tính có tính tương tác lẫn nhau, phải thực hiện bằng cách thức người ta tương tác với khách thể”, Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things*, 51.

Ta có thể sử dụng các phân tích của Heidegger về những nét riêng biệt hiện tượng học của địa hạt đời sống hằng ngày trực tiếp, để đưa ra thêm điều gì đó về nó, cái mà, nếu không rõ ràng trọn vẹn, thì rất gần với vẻ ngoài trong cách giải thích của Hegel. Trong *Tồn tại và thời gian*, Heidegger hướng đến nét riêng biệt bản thể luận của địa hạt này: nó được cấu trúc từ cái mà ông gọi là “có cấu trúc thông diễn”, không thể giản lược thành một thể có cấu trúc “apophantic” (“xác quyết”) ²⁸⁷. Heidegger thực chất muốn nói rằng về mặt logic hiện tượng, nó không phải là một sự vật của thế giới hằng ngày, vốn *xem như* tồn tại trên cơ sở tiêu chuẩn rõ ràng hay đặc điểm riêng biệt nào đó. Có tính “phi căn cứ” nhất định nào đó ở đây nếu xem bản sắc được xét cần đến việc đặt nền theo một thuộc tính hay một hệ những thuộc tính cụ thể. Nói một cách thô thiển, sự vật có một thể giống cấu trúc “thông diễn” hơn là “apophantic” nếu bản sắc của nó xuất phát từ vai trò nó thực hiện trong một thực thể hướng đích. Cái “thông diễn như” là cái cấu trúc phạm trù mà một khách thể có trong đặc điểm tồn tại của nó, được nắm bắt từ điểm nhìn của một chủ thể hướng đích thực tiễn hơn là chủ thể hướng đích lý luận.

Thật sự ý tưởng của Heidegger về cấu trúc phạm trù của cái “thông diễn như” và ý tưởng về cái “phạm trù cơ bản”, cả hai, vừa khớp với cái mà ta có thể trông đợi hình thức này ở sự phạm trù hóa có thể gần với các sự vật “đang hiện hữu” (*existerende*) trực tiếp nơi *Logic* của Hegel ²⁸⁸. Với cấu trúc phạm trù riêng của chúng, những sự vật như vậy sẽ không gia nhập vào các tiến trình trừu tượng và khái quát hóa, vốn làm nên cái điển hình mà chúng ta xem như “lý luận”. Nơi có một bản sắc phổ quát và đơn nhất trực tiếp, cái phổ quát không thể được viện đến trong bất kỳ suy nghĩ phê phán nào về sự vật. Chẳng hạn, tôi không thể suy nghĩ - đánh giá và suy xét - về hành

²⁸⁷ Heidegger, *Being and Time*, 200-201.

²⁸⁸ Xem: *Hegel's Science of Logic*, bk. 2, sec. 2, chap. 1.

vì của cha tôi với tư cách một người cha nếu ông, đối với tôi, là bản mẫu sống của cái vốn là một người cha²⁸⁹.

Đó là ưu thế của sự hợp nhất trước sự tách biệt cá nhân, cái truyền đạt đến gia đình đặc điểm bảo tồn trọn vẹn của nó với tư cách lĩnh vực giáo dục nhận thức và đạo đức. Ta có thể nghĩ đến ở đây, là bằng cách nào quan hệ giữa những người thân tình, gắn bó đó, hay là các thành viên của gia đình, cần một phong nền niềm tin và những giá trị có thể chia sẻ và không thể nghi ngờ về mặt quan hệ. Đưa những điều này ra xem xét có phê phán, có thể đạt kết quả xa rời, mà ở đây là không đúng chỗ, “không cần bàn đến”. Và cũng khá rõ ràng là bằng cách nào mà các xã hội bảo thủ, với một “chúng ta” cụ thể, tương tự với sự bảo tồn của gia đình, có thể tái sản sinh cấu trúc nhận thức này²⁹⁰. Từ cách nhìn này, người ta có thể đánh giá mối liên hệ giữa kiểu nhận thức như vậy với cấu trúc của một xã hội mà các cấu trúc gia đình đã thắng thế. Điều này đã, tất nhiên, là kiểu xã hội và văn hóa được Burke và Hamann viện đến trong phê phán của các ông đối với nền văn hóa “được khai sáng” đang được đặt ra một cách triệt để khi đó, ở thế kỷ XVIII, và nơi tiếng vọng của điều này, ở việc viện đến cộng đồng vật chất, nghe thấy vào thế kỷ XX của chúng ta, trong tư tưởng thông diễn của Heidegger.

Dù vậy, từ quan điểm *hiện đại*, rõ ràng kiến thức *không* được xem như kho chứa của những điều uyên bác được chuyển giao qua các thế hệ, như

²⁸⁹ Tuy thế, thậm chí “logic tồn tại” cũng có những tiến trình lý luận ngầm ẩn của riêng nó, cái diễn hình thực hiện hình thức so sánh và tương phản tương tự. Điều mà logic này có thể cho phép, là sự so sánh tương tự đối với cách thức cha tôi cư xử với tôi bằng cách thức mà một người cha khác cư xử với con của chính ông ta. Về vai trò của loại suy trong logic tồn tại, xem: Paul Redding, “Hegel’s Logic of Being and the Polarities of Presocratic Thought”, *The Monist*, 74 (1991), 438-56.

²⁹⁰ Hegel ví dân chúng sống dưới những nhà nước gia trưởng với những đứa trẻ được “nuôi dưỡng từ những kho lương tập trung và... không được xem như những người lớn biết tự mưu sinh, định đoạt” (PR, §174, đoạn thêm). Ta cũng có thể đọc ý tưởng “nuôi dưỡng” như vậy với ứng dụng ở mức độ nhận thức.

hướng nó được xem như vậy trong các xã hội tiền hiện đại. Vào thời hiện đại, sự uyên bác truyền thống trở thành “định kiến” phi lý, và những “nền” của tri thức phải lệch tâm khỏi các tập quán chung của “chúng ta” thực thể, đến một loại “Tôi” trừu tượng mà ta đã xem như đặc điểm của thị trường. nỗ lực của Descartes - vốn nghi ngờ mọi niềm tin được cho qua trên bình diện xã hội, và tìm kiếm các nền tảng của tri thức trong chính cái “Tôi” đang nhận thức - được các tư tưởng gia thông diễn tiếp nhận về đặc điểm, như biểu tượng của sự tái cấu trúc nền tảng của tri thức trong thời hiện đại. Và như đã thấy, kiểu thách đố quyết liệt và đáng suy ngẫm đối với các “hiện tượng” đã cho qua về mặt xã hội, tự nó, là đặc điểm trung tâm của khoa học hiện đại.

Nhưng ngay cả Descartes cũng đã không thể phân tích cái “Tôi” *hữu hạn* như là nơi chốn của tri thức nào đó: cái tôi đã phải tồn tại trong quan hệ với một chủ thể toàn thông vô hạn. Rồi đến lượt diễn dịch mang tính Copernicus của Kant về tri thức đã mở ra quan niệm thông đạt về quan hệ của cái Tôi hữu hạn đơn thể với người khác trong một cộng đồng giao tiếp. Nhưng cộng đồng giao tiếp này phải được cấu trúc theo những cách thức hoàn toàn khác với giao tiếp gia đình. Ở đây, chủ thể cá nhân chính là không *quy phục* trước những diễn dịch của người khác, mà đòi hỏi được thuyết phục *về mặt lý tính*. Rõ ràng là nếu mong đợi một hình thức cụ thể của *Sittlichkeit* như là cái đem lại cơ sở hạ tầng cho kiểu tư duy Copernicus này vượt qua nhận thức tri giác, bằng việc khẳng định một khuynh hướng phủ định hoàn toàn đối với cái đã có, một kiểu tư duy gắn bó với những cấu trúc của *Verstand* (cái “nhận thức” của chương 3 tác phẩm *Hiện tượng học*), thì chú ý của chúng ta cần hướng đến không phải là gia đình, mà là xã hội công dân.

Phạm vi của *Sittlichkeit* với tư cách những bối cảnh nhận thức:

2. Nhận thức luận và logic của Bürger (tư sản)

Xã hội công dân là một địa hạt *mục đích luận ngoại tại*, điều này có nghĩa việc định đặc điểm của nó là từ sự theo đuổi của các cá nhân đối với những

mục đích cụ thể của chính họ, trong đó các sự vật và người khác đảm nhận vai trò *công cụ* (hoặc chương ngại vật) đối với việc đạt những mục đích này. Nhưng do việc sử dụng những thể khác biệt như vậy giả định một loại kiến thức nào đó về chúng, địa hạt này cũng định hình bối cảnh của *Bildung*, sự giáo dục hay việc định hình các cá nhân bên ngoài "tính trực tiếp và cá thể", hay "tính thô mộc tự nhiên" của họ (PR, §187, lời bình). Nhưng "ứng viên" cho địa hạt *Bildung* (giáo dục) này không thể là tồn tại "tự nhiên" đích thực; căn cứ vào tất yếu *logic* mà mọi chủ thể được đưa vào cái *Sittlichkeit* thực thể của các quan hệ gia đình, phải từ "tính cá thể và trực tiếp đơn nhất" của bối cảnh gia đình, mà chủ thể được nâng lên và bước vào xã hội công dân. Thực chất hình thức này của *Bildung* có nghĩa là tính hướng đích lý luận và thực tiễn của chủ thể được phát triển theo hướng của một vận động "khách quan", thoát khỏi văn hóa và lối tư duy mang tính cục bộ và đặc thù của gia đình. Vì các tác nhân người ở đây phải bước vào xem xét vùng của người khác, vốn không chia sẻ nhận thức đặc thù chủ tính của họ, việc thỏa mãn những mục đích sẽ đạt được "chỉ trong chừng mực mà chính họ xác định kiến thức, ý muốn của mình, và hành động theo cách thức phổ quát chung, khiến chính họ liên kết trong mắt xích của chuỗi liên tục (*Zusammenhang*) này" (PR, §187). Hegel xác định hình thức lý tính mà các cá nhân này được giáo dục (*gebildete*) để trở thành: nó là *der Verstand* - một thực thể có "nhận thức".

Và vì thế, cùng với nhiều tư tưởng gia sau này, Hegel xem nhận thức trừu tượng được gắn kết với một loại lý luận "mục đích-phương tiện", hay "lý tính công cụ". Nhưng giải thích của Hegel về những gắn kết của thực thể nhận thức đó với bối cảnh xã hội công dân thì rõ ràng hơn điều này. Ta có thể thấy sự thay đổi thành những cấu trúc của *Verstand* (trí năng, nhận thức) được gắn kết với hình thức phạm trù của loại nhìn nhận đặc trưng thuộc địa hạt này như thế nào. Trong khi hình thức nhìn nhận tại gia đình có cấu trúc xác định của suy xét trực tiếp về tri giác, cái suy đoán của hiện hữu (*Dasein*) trực tiếp (SL, 630ff; W, 6:311ff), thì ở địa hạt này, nó là phán đoán phản ánh (SL, 643ff; W, 6:326ff), cái làm nên đặc điểm cho sự xác định

hình thức ngầm ẩn trong hoạt động nhìn nhận điển hình của phạm vi công dân, là cái gắn nó vào hình thức lý luận trừu tượng riêng biệt của nó.

Nhận thức tri giác nắm bắt sự vật đơn lẻ với tư cách một trường hợp cụ thể trực tiếp của phạm trù phổ quát nào đó. Tuy vậy, trong trường hợp của phán đoán phản ánh, khách thể được xác định trong khuôn khổ của cái phổ quát ban đầu, không rõ ràng và “làm cơ sở” nào đó. Các thuộc tính như vậy là những *khuyh hướng*, như được nhận thấy, chẳng hạn, trong phán đoán “cây này chữa bệnh được” (EL, §174), và cần có sự trung chuyển của một đối tượng thứ ba cho sự bộc lộ của chúng. Vì thế, đặc điểm “chữa bệnh” là thuộc tính của một cái cây không phải là cái tôi linh hội trực tiếp (một cách điển hình); cái được linh hội là tác dụng của cái cây trên một trung gian thứ ba, chẳng hạn, con vật nào ăn nó. Tương tự, sử dụng một ví dụ Hegel đã nêu trong *Triết học pháp quyền*, đặc điểm trồng trọt được của đất chỉ được thể hiện trong bối cảnh ta trồng trọt cây trồng²⁹¹. Điều này cần đến một khách thể thứ ba làm trung gian nào đó, cũng như định nên đặc điểm cấu trúc của một loại tương tác nhìn nhận tại tâm điểm của địa hạt xã hội công dân - quan hệ trao đổi.

Ở quan hệ trao đổi, một người, như trong bối cảnh gia đình, không nhìn nhận người khác trong tính đơn nhất của anh ta. Tôi không khẳng định quan hệ với người cụ thể *này*, mà thực hiện giao dịch với “bất kỳ ai” đáp ứng được những lợi ích cụ thể của tôi. Ở đây tôi thực hiện việc nhìn nhận người đó đơn giản như một trường hợp của một phạm trù chung: tôi nhìn nhận anh ta *với tư cách* một chủ sở hữu²⁹². Thêm nữa, cái lựa chọn ra người

²⁹¹ “Quan hệ của việc sử dụng với vật sở hữu cũng giống như quan hệ của thực chất với ngẫu nhiên, nội tại và ngoại tại, hay giữa sự ép buộc với sự thể hiện của nó. Ngay như sự ép buộc tồn tại chỉ trong sự thể hiện tự nó, vì thế đất trồng là đất trồng chỉ trong việc sinh sôi cây trồng” (PR, §61, đoạn thêm).

²⁹² Dĩ nhiên trong trường hợp thứ nhất, sự nhìn nhận này đối với quyền của người khác, trong liên hệ với bản chất của địa hạt kinh tế, hoàn toàn mang tính công cụ. Dù vậy, ta đã thấy trong phần về tội phạm và đạo lý, bằng cách nào mà sự “gian trá lý tính” có thể có kết quả trong sự tái diễn giải về điều thúc đẩy hành động nhìn nhận một quyền như vậy.

đó không phải là câu hỏi đó là người nào, nó chỉ phải liên hệ đến câu hỏi người đó có cái gì. Trong mỗi quan hệ trao đổi cụ thể, người khác được nhìn nhận với tư cách chủ sở hữu của *sự vật cụ thể* - cái được trao đổi theo giao ước. Chính *bằng* việc trao đổi cái gì đó cho sự vật này, không phải đơn giản là lấy nó chẳng hạn, mà tôi thừa nhận quyền sở hữu của người khác đối với nó. Và khi ta nêu câu hỏi bằng cách nào sự vật thuộc về chủ sở hữu thì người chủ sở hữu được xác định về mặt nhận thức. Câu trả lời chắc hẳn chính là *cái tương đương* mà tôi trao đổi để có nó.

Vì thế, hành động nhìn nhận chứa đựng một hạng vật thứ ba làm trung gian, tương tự cái hạng ngữ thứ ba làm trung gian trong phán đoán phản ánh. Ngay như ở trường hợp cái cây "chữa bệnh" ở trên, vị trí ở giữa của hạng thể thứ ba cũng đã nói lên và làm rõ đặc điểm (hay năng lực, hay "lực") cơ bản của việc chữa bệnh, do vậy ở đây vị trí trung gian của đối tượng xa lạ trong sự nhìn nhận của tôi đối với người khác đem lại sự xác định cơ bản nào đó về cái anh ta có là gì: *giá trị* cơ bản của nó. Vì lẽ đó, tại quan hệ trao đổi, nơi tôi khẳng định người khác với tư cách chủ sở hữu của sự vật, không phải là một khách thể *cụ thể* nào cả, mà chính là *giá trị* của sự vật đó. Và tất nhiên là cũng như vậy khi áp dụng chính vào cái nhìn của người bên kia trong quan hệ trao đổi. Cái mà người khác sẵn lòng trao đổi cho cái tôi nêu lên giá trị của nó đem lại ý niệm giá trị tính quan hệ cố hữu. Trao đổi của A cho B xác định giá trị của A như B, và giá trị của B như A. Nhưng tất nhiên có độ phức tạp hơn nơi sự xác định đã phát huy tác dụng trong quan hệ này. Thực tế, đối tác giao ước của tôi không cố định, mà là "bất kỳ" chủ sở hữu nào thích hợp với lợi ích của tôi, có nghĩa là anh ta so sánh với tất cả các thành viên khác của cái "giống loài" chủ sở hữu cùng những cái có thể đem ra trao đổi của họ. Vì vậy, không đơn giản là bất cứ cái gì người khác có là có thể xác định ai là người tôi sẽ giao dịch, cái "bất cứ cái gì" này đứng trong quan hệ với cái mà mọi chủ sở hữu khác có. Giá trị của A không đơn giản là B, nhưng B là *bất cứ cái gì khác A*, mà tôi có thể đổi A để lấy. Cái diễn ra trên thị trường, tất nhiên, là điều hiển diện mà mục đích

duy nhất của nó là biểu hiện giá trị trừu tượng này, vốn có kết quả từ sự cân bằng của mọi hàng hoá xuyên qua các quan hệ trao đổi: tiền. Tất cả điều này có nghĩa là sự vật cụ thể được mong muốn ban đầu, do những thuộc tính cụ thể của nó, đi đến chỗ có một cấu trúc “được phản ánh”: đằng sau hay bên dưới những thuộc tính này là một “bản chất”, một giá trị trao đổi không còn được nhận thức trên cùng một trình độ với những thuộc tính cảm giác của nó ²⁹³.

Cùng sự trừu tượng đó định nên đặc trưng cho tác nhân của lĩnh vực này với tư cách là chủ thể mong muốn và nhận thức. Ta có thể nói rằng trong khi nhận thức tri giác bên rễ trực tiếp từ những mong muốn và giá trị thực thể và có sẵn, vốn đã được định hình trong trường hợp của bối cảnh gia đình, thì *nhận thức* đặt căn nguyên trên một chủ thể mà nét đặc trưng là đặc thù chủ tính của nó đã được gạt giữa bằng việc được trung gian bởi người khác, và chủ thể này vì thế nắm bắt các sự vật trong khuôn khổ của ý nghĩa hay giá trị trừu tượng và cơ bản nào đó. Trong một thế giới như thế, sự tước bỏ này đối với “nội dung” thực thể là tước bỏ về giá trị công cụ. Được nắm bắt trong bộ khung kinh tế của trao đổi thị trường, một chủ thể phải có khả năng đáp ứng cho mong muốn của người khác, khác với cái anh ta có. Mỗi người phải học hỏi để nhìn nhận mong muốn của người khác, học hỏi để thấy điều gì đó có thể “đáng mong muốn” ra sao từ một điểm nhìn không nhất thiết là của bản thân mình. Điều này có nghĩa quan niệm của một người về mong muốn phải được tách riêng ra khỏi tính cụ thể từ những mong muốn xác định của chính mình; ngay trong nhận thức,

²⁹³ Và điều này, đến lượt nó, gắn chặt với tính trừu tượng của sự xác định của chính người chủ sở hữu. Từ điểm nhìn này, các chủ sở hữu không còn là chủ nhân của những “sự vật” cụ thể mà với chúng ta có thể đọc những mong muốn thực thể thật sự của họ. Họ là những người chủ sở hữu trừu tượng của giá trị trừu tượng, với những mong muốn trừu tượng đối với “giá trị” - “những con người” - thay vì những người cụ thể với những tiến trình sinh sống cụ thể cần đến những sự vật cụ thể, và bị chi phối bởi những mong muốn cụ thể. Họ đã không còn là “những người Ý, những người Do Thái, những người Đức”, v.v..

quan niệm của một người về sự vật phải được tách khỏi tính cụ thể hiện tượng của nó. Một tác nhân kinh tế thành công phải biết học hỏi để nhìn thấy mong muốn từ một kiểu "ngôi thứ ba", hay là từ điểm nhìn "nửa tự nhiên" so với bản thân. Khi giá trị trở nên trừu tượng hơn, nó cũng tất yếu trở nên tương đối²⁹⁴.

Và do đó, ở đây, người sản xuất có lý trí - về kinh tế, sẽ ở trong một tình trạng tương tự như tình trạng của người nô lệ. Mỗi nhà sản xuất sẽ phải thay ý chí riêng biệt của anh ta bằng ý chí khác, ở đây là ý chí của một người khác được khái quát hóa, một ý chí không có những đặc trưng cố định, mà là cái luôn chủ quan trước những dao động và thay đổi không thể đoán được. Ta có thể nói rằng ở đây, *thị trường* đóng vai trò chủ nô.

Và rồi ta có thể thấy bằng cách nào mà sự thay đổi như thế trong cấu trúc phạm trù, ngấm ẩn ở hoạt động nhìn nhận, phải tạo kết quả thay đổi trong thế giới như đã được trải nghiệm, đã mong muốn và đã nhận thức. Từ điểm nhìn của chủ thể này, thế giới sẽ không còn được nắm bắt trong khuôn khổ những sự vật tri giác mang chất lượng riêng rẽ được đặt gốc rễ theo kiểu đặc thù chủ tính, loại chất lượng sẽ thích hợp cho sự thỏa mãn của những mong muốn *trực tiếp*. Thế giới vẫn sẽ được hiểu theo kiểu "công cụ", và vì thế trong khuôn khổ của các phạm trù, việc phân tích nó vẫn như sự tương xứng cho việc thỏa mãn mong muốn, nhưng mong muốn này nay được hiểu như một mong muốn phổ quát, phi cá nhân và không cố định, được thể hiện bởi thị trường. Thêm vào, chỉ giá trị của khách thể đối với mong muốn của con người là cái nay thích hợp. Hàng hóa đi đến chỗ được định giá trị trong khuôn khổ giá trị công cụ, tức giá trị sử dụng của chúng,

²⁹⁴ Nhưng có lẽ lập luận rằng sự thật là điều này không bao giờ thoát khỏi sự liên kết *c cuối cùng* với thực tế là người ta có các mong muốn. Hiểu người khác như những tồn tại đang mong muốn hẳn cuối cùng luôn có một cấu thành thông diễn, mà trong đó một người nhìn nhận *cái gì đó* về chính mình nơi họ.

bên trong chính tiến trình sản xuất - cái “mong muốn” của hệ thống cần phải được tính đến ²⁹⁵.

Được diễn đạt trong các cấu trúc phạm trù của logic bản chất, điều này thể hiện bước chuyển từ các định thể hiện hữu (*Existenz*) sang các định thể hiện tượng (*Erscheinung*) ²⁹⁶. Khi cái đơn nhất và phổ quát tách rời, mọi thành tố của hệ thống kinh tế - gồm hàng hóa, chủ sở hữu, nhu cầu - mất đi tính thực thể của “sự vật hiện hữu” tri giác, và đến chỗ được nắm bắt như những yếu tố của địa hạt “hiện tượng”, vì các yếu tố mà ý nghĩa của chúng nằm ở những năng lực thể hiện một hiện thực cơ sở, một “vai trò lực” thúc đẩy từ các mong muốn phi cá nhân, bộc lộ trong các cơ chế của thị trường. Và cấu trúc tam đoạn thức mà trong đó sự trừu tượng như vậy diễn ra, là tam đoạn thức giả định, nơi “sự tồn tại của A được nắm bắt không đơn thuần như cái trực tiếp, mà thực chất như hạng ngữ trung gian của tam đoạn thức” (SL, 699; W, 6:395). Nhưng ta phải nhớ rằng các nhân tố hướng đích, mà sự chuyển đổi như vậy diễn ra đối với họ, *chính họ* là người dự phần vào “tam đoạn thức” xã hội công dân này, và vì thế, tiến trình trừu tượng hóa này cũng sẽ định nên phương cách mà thế giới được nhận thức lý tính bởi họ.

Tương phản với tư tưởng loại suy đặc trưng của địa hạt thân thuộc gia đình, được cấu trúc bằng những bản sao và nguyên mẫu của nó, giờ đây, sau sự tách rời có tính “phản ánh” của cái phổ quát và đơn nhất xảy ra

²⁹⁵ Hiểu biết về muối như một loại vật chất có dạng tinh thể, màu trắng, với những chất lượng khác nhau, sẽ cho phép người ta sử dụng nó cho các mục đích cụ thể được liên kết trực tiếp với những chất lượng này, chẳng hạn, cho việc nêm nếm. Khi bắt đầu trung chuyển quan hệ tri giác của chúng ta với nó, bằng những thực thể vật chất khác, ta làm rõ những chất lượng “cơ sở” khác, chẳng hạn có thể phát hiện các thuộc tính bảo quản của nó. Cuối cùng, việc hiểu biết nó như một phân tử *sodium chloride* (cái “nội tại” không thể linh hoạt được) là có cùng nguồn với hiểu biết về vị trí của nó trong một con số vô hạn của những bối cảnh khác nhau - các quan hệ và tương tác hóa học, những tiến trình điện tử, các cánh thức trao đổi chất, v.v.. Chúng ta nay thực chất đã dời chuyển mọi giới hạn trên những kết quả đó, đến cái mà nó có thể được đặt.

²⁹⁶ Xem : *Hegel's Science of Logic*, bk. 2, sec. 2, chap. 2.

không chủ động trên khách thể trực tiếp của tri giác, đem lại cho nó một cấu trúc “phản ánh nội tại”; “khách thể” này có thể gia nhập vào các mô hình suy luận logic hình thức. Nay đối tượng là một trường hợp của cái phổ quát, thay vì một nguyên mẫu của nó; “được bao gộp” trong cái phổ quát, nó giờ ở cùng trình độ như các sự vật khác cùng loại mà nó chia sẻ những thuộc tính xác định. Không còn tập trung vào chủ thể cụ thể mà đối với anh ta thế giới có tính thân thuộc; nó tập trung vào một chủ thể nắm bắt chính mình một cách trừu tượng, với tư cách một trong số nhiều người mà đối với họ thế giới có thể hiện diện khác hơn nó hiện diện đối với người khác. “Hiện tượng” rồi sẽ có một nghĩa rộng, phủ định - nó không phải là sự thật của các sự vật, mà chỉ là bề mặt đang bao phủ lên một bản chất không thể quan sát.

Chúng ta có thể thể hiện sự tách rời này của phổ quát và đơn nhất trong khách thể được nhận thức, bằng việc nói rằng nó đã “được xác nhận” một cách trọn vẹn. Trong khi “thân thuộc” với các “sự vật”, cái mà chúng ta “nhận thức” theo nghĩa của *Verstand* là ngay đến chính các sự vật cũng không là những sự thật thực tế về chúng, và thực tế này nằm trong các quan hệ suy luận của logic hình thức, không phải trong các sự vật ²⁹⁷.

Với điều này, nổi lên khía cạnh khác trong hướng phê phán của Hegel nhắm đến logic hình thức của truyền thống triết học. Bất chấp thực tế là logic hình thức có thể xem như được ứng dụng với mọi và bất kỳ nội dung nào, nó không hề là trung lập về mặt bản thể luận. Như một phần của định hướng nhận thức cụ thể hướng đến thế giới, nó giả định rằng thế giới có một cấu trúc “phản ánh” của bản chất. Nhưng logic tồn tại và logic bản chất giả định lẫn nhau, như làm nên bản thể luận sự vật và bản thể luận thực

²⁹⁷ Điều này được chuyển tải trong *Logic* bởi điều mà Hegel nói về hình thức của phán đoán - cái đơn nhất là cái phổ quát. Hẳn phải có hai cách hiểu động từ liên kết này. Thứ nhất, theo các định thể của logic tồn tại, đơn nhất và phổ quát sẽ được hiểu như đồng nhất trực tiếp. Nhưng hiểu về mặt phản ánh trong khuôn khổ các thể phạm trù-bản chất, ý kiến này sẽ được hiểu là cái đơn nhất có cái phổ quát (EL §166).

tế, nhận thức luận tri giác và nhận thức luận nhận thức, và các “suy luận” của tam đoạn thức phạm trù và tam đoạn thức giả thiết. Xem xét tri thức *chỉ* trong khuôn khổ của nhận thức, và xem xét logic *chỉ* trong khuôn khổ của logic hình thức, thì cũng tương tự như xem xét các chủ thể người *chỉ* như những thương nhân trên thị trường. Nhưng tất nhiên, đây đích thực là cách thức mà các chủ thể người được xem xét trong các chiều hướng nhất định của nền văn hóa hiện đại.

TÁN DƯƠNG VÀ PHÊ PHÁN XÃ HỘI CÔNG DÂN: HEGEL, ADAM SMITH, VÀ JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Sơ bộ về cái nhìn phức tạp của Hegel đối với các tương tác của *Verstand* (trí năng, nhận thức) và tâm điểm kinh tế của xã hội công dân được đem lại từ những bình giải của ông về kinh tế - chính trị học hiện đại. Trong lời bình ở phần 189 của *Triết học pháp quyền*, Hegel nói về ngành khoa học bắt nguồn từ thời hiện đại này. Dường như với Hegel, các nhà kinh tế - chính trị học thật sự là những tư tưởng gia Copernicus: Trong đoạn được viết thêm ở phần 189, hệ thống kinh tế đã được liên kết với hệ thống các hành tinh! Công việc của tư tưởng là trình bày “những liên hệ hỗn độn và những vận động hỗn độn trong tính xác định và tính phức tạp về chất và lượng của nó” (PR, §189 lời bình). Nhưng trật tự này không thể lĩnh hội một cách trực tiếp: như trong trường hợp hệ thống các hành tinh, nó “thể hiện chỉ là những vận động không theo quy tắc đối với mắt người”, vì hoạt động kinh tế, bị chi phối rất nhiều bởi những ngẫu nhiên của hoàn cảnh, nên “dường như rời rạc và không có yếu tố tư duy”. “Khám phá tính tất yếu của sự việc, mà ở đây là đối với đối tượng của kinh tế - chính trị học, một khoa học làm nên sự tin tưởng vào tư duy vì nó phát hiện những quy luật bên dưới biểu hiện hỗn độn của những sự kiện ngẫu nhiên” (PR, §189 đoạn thêm).

Trong thiên văn học, đó là tính định vị hóa của người quan sát bên trong hệ thống, cái làm cho động lực thật của nó không hiện diện trực tiếp trước mắt người. Tương tự, trong trường hợp kinh tế - chính trị học, nhận thức của chúng ta bắt đầu từ điểm nhìn (*Gesichtspunkten*) ngấm ẩn bên trong

chính hệ thống kinh tế. Với tính chất được định vị này nó lại *tiếp tục* những giải thích của nó. Dù sao, hẳn phải có một trật tự khác về sự riêng biệt giữa kinh tế - chính trị học và phạm vi đối tượng của nó, với điều nằm bắt trong trường hợp thiên văn học hiện đại. Điều này là do kinh tế - chính trị học tự nó là một hệ thống nhận thức trừu tượng, nhìn nhận (*herausfinden*) với tư cách hoạt động bên trong hệ thống kinh tế, và có trách nhiệm trước trật tự của nó - tự nó đã là *các hoạt động nhận thức*. Có nghĩa là không chỉ nhà kinh tế, người mà để có được ý nghĩa của những quy tắc về các vận động hỗn độn của nó, phải trừu tượng khỏi vị trí ngẫu nhiên của anh ta bên trong hệ thống; mà tác nhân người hiện thực bên trong hệ thống cũng phải làm điều gì đó giống như vậy. Và thật sự, như đã thấy, đây chính xác là điều mà tác nhân kinh tế phải làm để thực hiện chức năng trong hệ thống. Không phải chỉ là nhà khoa học, mà cả tác nhân kinh tế cũng là một người "Copernicus".

Chúng ta đã thấy trong *Hiện tượng học* bằng cách nào sự trừu tượng, từ tri giác trở thành nhận thức, đem lại một vận động đối lập. Trong việc tìm kiếm tính toàn diện, nhận thức làm nổi lên một thế giới hợp nhất trừu tượng, nhưng thế giới này lại làm nổi bật hẳn một "thế giới nghịch đảo", cái chứa đựng mọi đặc điểm của kinh nghiệm mà thế giới của nhận thức bỏ qua. Sản phẩm của một thế giới đảo ngược cũng dường như là kết quả của việc định hình tri giác thành nhận thức. Hegel khẳng định sự nhìn nhận các hoạt động của nhận thức trong địa hạt kinh tế đem lại một tác dụng lí giải, và ngược lại, "đây cũng là lĩnh vực mà trong đó nhận thức, với những mục đích chủ quan và các quan niệm đạo lý của nó, khiến thoát đi những bất bình và cái giận đạo lý cũng của nó" (PR, §189, lời bình).

Nhiều diễn dịch khác nhau mà ta có thể tách ra từ điều này. Một trong đó có thể là quan điểm cho rằng sự tán dương hệ thống kinh tế hiện đại và cả sự tố cáo đạo lý của nó là hai cách nhìn trái ngược có kết quả từ lập trường ban đầu về chính loại chủ thể tính mà nền kinh tế hiện đại đã giúp định hình. Ở phía khác, bằng việc xem hệ thống này như một thể lý tính,

chẳng hạn Adam Smith sẽ nhận ra sự “lí giải” bên trong hệ thống bất chấp sự hiện diện của những khổ đau mà nó có thể bị quy buộc²⁹⁸. Một phía khác nữa, từ điểm xuất phát tương tự (cái thiện con người cuối cùng được xác định trên một loại tư lợi làm cơ sở, hay là *amour de soi* [thương yêu bản thân, ngã ái]), một Jean-Jacques Rousseau có thể vạch trần hệ thống này, một tổ cáo gắn liền với sự bất lực của hệ thống trong việc thỏa mãn ngay chính những lợi ích đó. Những cách nhìn đối lập như vậy có lẽ trôi đi để hòa vào khẳng định rằng mỗi lập trường sẽ có được sự hợp lý của chính *Verstand*. Diễn đạt theo thuật ngữ Hegel, trong khi Smith (xem con người về cơ bản như những thương nhân) sẽ xem *Verstand* như cái bản chất của lý tính con người, thì Rousseau xem nó như sự phủ định trực tiếp của một hình thức có tính nền tảng hơn của đời sống nhận thức.

Chúng ta có thể ngờ rằng cách nhìn đảo ngược trên bản thân nó, mà *Verstand* dường như dẫn đến, sẽ là cái chủ yếu cho việc hiểu quan niệm riêng của Hegel về quan hệ giữa *Verstand* với chính lý tính, *Vernunft*, và, được kết nối với điều này, là quan hệ của kinh tế với bối cảnh tinh thần bao trùm, tức nhà nước. Thật vậy, ta có thể thấy cách nhìn của Hegel về tính hiện đại và những đặc điểm nhận thức luận cũng như logic đặc trưng của nó, như bao hàm cái gì đó giống như việc nắm bắt sự “đồng nhất của đồng nhất và khác biệt” đang diễn ra trong cách nhìn của Smith và Rousseau.

Hegel, Smith, và lý tính của xã hội công dân

Đối với Hegel, một trao đổi kinh tế là một tương tác, trong đó hai chủ thể ý chí tìm được sự điều hợp mà không mất đi tính đặc thù của họ: “Ý chí của tôi như được ngoại tại hóa, cùng lúc với ý chí khác... Nhưng nó cũng ngầm ẩn (ở giai đoạn này) trong sự đồng nhất của những ý chí khác nhau mà mỗi trong số chúng là, và vẫn là một ý chí phân biệt với chính nó, mà

²⁹⁸ Từ những ý nghĩa tôn giáo của “sự lí giải” có thể phát huy tốt ở đây, hình tượng “ý trời” của “bàn tay vô hình” khó mà lờ đi ở Smith.

không đồng nhất với người khác" (PR, §73). Đối với Smith, quan điểm cho rằng một trao đổi kinh tế cho phép cả hai nhận được cái mà họ muốn, một cách tách rời, là chìa khóa đối với tính hợp lý của nền kinh tế hiện đại. Các cá nhân, trong những trao đổi với họ, có thể gián tiếp thúc đẩy lợi ích của người khác, đơn giản bằng việc theo đuổi lợi ích riêng của mình, vì trong trao đổi một người thỏa mãn lợi ích của chính mình chính bằng phương tiện làm thỏa mãn lợi ích người khác. Những lời nổi tiếng của Smith: "Không phải là lòng nhân từ của người giết mổ, người nấu rượu, người làm bánh mà chúng ta trông chờ cho bữa ăn của mình, mà từ cái nhìn của họ đối với lợi ích của riêng họ. Ta nói với chính mình không phải về lòng nhân đạo của họ, mà về sự yêu thương bản thân của họ, và không bao giờ nói với họ về những cần thiết của chính ta, mà hãy nói về những lợi lộc của họ"²⁹⁹. Khái quát hóa, trao đổi như vậy sẽ dẫn đến tình trạng là lợi ích của tất cả sẽ được thỏa mãn ở mức tối đa:

"Đó là sự nhân lên to lớn các quá trình sản xuất của tất cả các kỹ năng khác nhau, kết quả của sự phân công lao động, điều mà, trong các xã hội cai trị tốt, đem lại cơ hội mở rộng sự thịnh vượng chung đến các thành phần thấp kém nhất trong xã hội. Từng người lao động có được một lượng lớn công việc của mình, vượt quá cái mà chính anh ta có nhu cầu; và những lao động khác cũng trong cùng một điều kiện như vậy, anh ta được trao cho khả năng trao đổi một lượng lớn hàng hóa của mình để lấy một lượng lớn hàng hóa khác. Hay cũng cùng kiểu như vậy, để lấy phần giá trị tiền tệ của một lượng lớn từ họ. Anh ta cung cấp nhiều thứ mà họ có nhu cầu, và họ cung cấp cho anh ta đầy đủ những cái mà anh ta cần, và sự sung túc chung tự nó sẽ lan tràn ra khắp mọi thành phần trong xã hội"³⁰⁰.

²⁹⁹ Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Harmondsworth: Penguin Books, 1970), 119.

³⁰⁰ Smith, *The Wealth of Nations*, 115.

Ở mức độ phân tích nào đó, Hegel đồng ý: “Mục đích của nhu cầu chủ quan là sự thỏa mãn của cái *cụ thể* chủ quan, nhưng trong quan hệ giữa điều này với những nhu cầu và ý chí tùy thích tự do của người khác, cái *phổ quát* khẳng định chính nó” (PR, §189).

Điều mà sự lý giải này được dẫn đến chứng minh rằng nhận thức vượt khỏi nguyên tắc chủ quan, mà với nó các thành viên của xã hội công dân hoạt động. Nó thể hiện chính *bên trong* hệ thống. Đối với Smith, *dường như* hệ thống xã hội đã được thiết kế bởi một ý chí lý tính để cho kết quả chung tốt đẹp, cái gì đó đã là vì cái tốt cho tất cả, đã là kết quả từ điều kiện như vậy bất kể thực tế là không một ai trong số các cá nhân thật sự tỏ ý chí về nó. Đường như mỗi cá nhân trong hệ thống này đã được “dẫn dắt bằng một bàn tay vô hình để thúc đẩy một kết cục không nằm trong chủ đích của anh ta”. Đó là năng lực dành cho cái tốt chung xuất phát từ việc theo đuổi sự thỏa mãn cá nhân mà Hegel lý giải, ít nhiều theo kiểu Smith, rằng:

“Trong sự phụ thuộc và trao đổi qua lại này giữa lao động và sự thỏa mãn các nhu cầu, tính *vị kỷ chủ quan* trở thành một đóng góp hướng đến sự thỏa mãn *nhu cầu của người khác*. Bằng vận động biện chứng, cái *cụ thể* được trung chuyển bởi cái *phổ quát*, để mỗi cá nhân, trong sinh kế, sản xuất, và hưởng thụ trên chính lợi ích của anh ta, bằng cách đó làm ra tiền bạc và sản xuất cho sự thụ hưởng của người khác. Điều tất yếu này là vốn có trong sự phụ thuộc được liên kết nội tại của mỗi cá nhân vào tất cả, nay hiện diện đối với mỗi cá nhân trong hình thức của *những nguồn phổ quát và thường xuyên*, mà trong đó thông qua kiến thức và kỹ năng của mình, anh ta có cơ hội để chia sẻ; bằng cách này, anh ta bảo đảm cho cuộc sống của mình, ngay khi những tài nguyên phổ quát được duy trì và gia tăng bằng thu nhập mà anh ta kiếm được từ công việc của mình” (PR, §199).

Ở đây mỗi thành viên của xã hội công dân đã hướng dẫn hành động của mình bằng các nguyên tắc nhận thức, rằng lập trường hay sự đặc thù chủ tính nhận thức luận đã đạt được trong phạm vi của chính xã hội công dân;

theo nghĩa này, kết quả là hệ thống xã hội là hợp lý tính. Theo đúng nghĩa, *tự* nó có thể được nhìn nhận như một tổng thể vận hành hợp lý, và được nghiên cứu bởi nhận thức.

Tuy vậy, ta hãy xét sự khác nhau trong xuất phát điểm giữa Smith và Hegel. Về mặt triết học, Smith có điều gì đó mang lập trường Leibniz trong thuật từ mà khả năng của ông không thể giải thích cho sự hài hòa của những mục đích thực tế khác nhau của thị trường: “Bàn tay vô hình”, nó có thể là một ẩn dụ nhưng viện đến quan niệm về một trí năng siêu nghiệm nào đó có trách nhiệm đối với sự hài hòa các hoạt động tư lợi của các tồn tại cá nhân. Thực tế, trong *Học thuyết về tình cảm đạo đức* trước đó, Smith công khai hơn trong việc viện đến một trí năng phong ban trật tự đối với tự nhiên: “Vì thế sự tự bảo tồn và sinh sôi của các loài là những mục đích vĩ đại mà Tự nhiên đã dự tính trong việc định hình tất cả các động vật... Tự nhiên đã hướng ta đến phần vĩ đại hơn của những điều này bởi các bản năng trực tiếp và nguyên thủy. Đói, khát, xúc cảm hợp nhất hai giới tính, yêu thích hưởng thụ, sợ hãi đau đớn, thúc đẩy chúng ta gắn kết các phương tiện đó cho những mục đích của chính chúng, và không có bất kỳ sự xem xét nào về xu hướng của chúng hướng đến những mục đích từ tâm đó, mà Người hướng dẫn Vĩ đại - Tự nhiên - đã có ý định tạo ra thông qua chúng”³⁰¹.

Đối với Hegel, như đã thấy, quan niệm tổng hợp như vậy về cái gì đó không thể là một quan niệm tương xứng, vì tính rời rạc của nó cần đến một trí năng siêu nghiệm và trực tiếp ở “bên ngoài” hệ thống mà từ đó cái tổng thể được ấn định. Vì thế, trong *Logic* Hegel lưu ý rằng sự hài hòa của các đơn từ của Leibniz “rơi ra ngoài chúng, và cũng như vậy, được kiến lập trước bởi một tồn tại khác, hay là trong sự *tự nó*” (SL, 539; W, 6:199). Một quan niệm tổng hợp về mặt triết học đối với thực tại phải hiểu thực tại đến mức nó là sự tự xác định và thật sự tự nó phải là một phần của tiến trình tự

³⁰¹ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Oxford: Oxford University Press, 1976), 77-78.

xác định này. Nói cách khác, nó phải nhận thức thực tại trong khuôn khổ cấu trúc nhìn nhận hay cấu trúc tam đoạn thức của “tinh thần”. Giải thích của Smith cuối cùng hẳn là dựa trên một biến thể của những tiền giả định được chấp nhận một cách giáo điều, về thế giới và những tồn tại trong nó: con người được điều khiển một cách tự nhiên giữa những lực điều khiển xác định, mà có thể được khái quát hóa là “tư lợi”; trong giao tiếp với thế giới, họ sử dụng một cách tự nhiên các loại lập luận công cụ về phương tiện và mục đích, mà ta thấy ở thị trường; do tư lợi và lập luận này, họ sẽ tự nhiên gia nhập vào các quan hệ thị trường với người khác, và v.v.. Nhưng trong diễn dịch lại của Hegel đối với kinh tế học Smith, không có giải thích *tuyến tính* nào từ những tiền giả định đã được chấp nhận ở đây: không đơn giản vì con người có tư lợi và lý tính theo cách này nên họ gia nhập vào các quan hệ thị trường, mà đúng ra, tương tự, có thể nói rằng họ tư lợi và có lý tính theo cách này là vì họ gia nhập vào cấu trúc nhìn nhận của các quan hệ thị trường. Vậy thì họ vượt thoát tình trạng xấu xa của vòng tròn này như thế nào, và giải thích về mặt triết học sự tồn tại của kiểu xã hội này và cả các loại chủ thể này như thế nào? Câu trả lời ở đây là người ta giải thích bằng việc chỉ ra chúng là những hình thể khả dĩ và xác định của các quan hệ *Anerkennung* như thế nào, các quan hệ vốn là điều kiện cần thiết cho sự tồn tại của xã hội và chủ thể tính như vậy. Nhưng thực tế, tái diễn dịch nhìn nhận của Hegel đối với thị trường làm nổi lên khía cạnh thông điệp ngầm ẩn, hiện diện trong quan niệm của Smith.

Quan niệm của Smith về khả năng tâm lý cần có để gia nhập vào quan hệ thị trường, đã xây dựng trong nó một khả năng nhận thức thông điệp. Để “gợi chính chúng ta” đến sự yêu mình của người khác và “nói với họ... về những lợi lộc của chính họ”, ta chắc hẳn có thể hiểu tư lợi của người khác cốt là ở đâu. Do tâm lý học thông điệp cần thiết cho kinh tế học của mình, Smith đã có thể viện đến tác phẩm tâm lý học đạo đức trước đó của ông, *Học thuyết về tình cảm* đạo đức, trong đó có sử dụng ý tưởng cận thông điệp về sự nhìn nhận “đồng cảm” của người khác, một ý tưởng đã hiện diện

trong lý luận tình cảm-đạo đức Scotland thế kỷ XVIII, và là cái tạo khởi nguồn ở mức độ lớn đối với những trang viết của Anthony Ashley Cooper, đệ tam bá tước Shaftesbury. Smith không sử dụng từ “đồng cảm” trong *Sự thịnh vượng của các quốc gia*, nhưng, như nhiều phân tích đã chỉ ra, nó hoạt động như một năng lực nhận thức thiết yếu cho học thuyết kinh tế được chứa đựng ở đây. Như Patricia Werhane trình bày, đối với Smith, sự đồng cảm có thể cho phép ta “hiểu những xúc cảm và lợi ích của người khác, dù là chúng ta cảm thấy oán giận hay thậm chí ghê tởm đối với những xúc cảm này hay đối với con người này”³⁰².

Bộ khung chính thể luận có nguồn gốc khắc kỷ và có phần phiếm thần của Shaftesbury đã đem lại một chỗ cho những hoạt động được thúc đẩy từ những cảm thông “xã hội” phi vị kỷ. Nhưng một quan niệm như vậy về sự đồng cảm, như là một loại tình cảm phi vị kỷ, thực chất đã mâu thuẫn với quan niệm hiện đại và có tính cá nhân luận kiểu Descartes, mà từ đó mọi động cơ dường như phi vị kỷ đã được giải thích trong khuôn khổ những động cơ vị kỷ. Trong cách tiếp cận vị kỷ giảm thiểu như vậy, mà tại thế kỷ XVII động cơ cảm thông của “lòng trắc ẩn” đã được mô tả bởi Hobbes như “điều tưởng tượng hay hư cấu về tai ương tương lai đối với tiến trình của chính chúng ta, từ ý nghĩa về tai ương của một con người khác”, và bởi Rochefoucauld như là “cảm thấy nỗi đau của chính ta trong nỗi đau của người khác” và như một “sự phòng ngừa thông minh trước những bất hạnh có thể xảy đến cho chúng ta”³⁰³. Ý tưởng này được Mandeville lặp lại ở thế kỷ XVIII, trong phê phán có ảnh hưởng của ông đối với Shaftesbury; và dù quan hệ giữa tâm lý học đạo đức của Smith trong *Học thuyết về tình cảm đạo đức* và học thuyết kinh tế trong *Sự thịnh vượng của các quốc gia* thì còn

³⁰² Patricia H. Werhane, *Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 34. Về khía cạnh thông diễn rõ rệt của truyền thống Scotland, xem: Donald W. Livingstone, *Hume's Philosophy of common Life*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984).

³⁰³ Thomas Hobbes, *English Works*, Molesworth ed., 4:44. Duc de la Rochefoucauld, *Maxims*, trans. Leonard Tancock (Harmondsworth: Penguin Books, 1959), Maxim 264.

khá xa mới rõ ràng, có điều gì đó giống như sự tái diễn dịch quan niệm Shaftesbury về cảm thông theo kiểu vị kỷ và công cụ như thế này, dường như sẽ tiếp diễn trong tác phẩm của Smith.

Như David Marshall đã chỉ ra, đối với Smith, tình cảm đạo đức được giải thích từ thực tế là người khác phục vụ không phải theo kiểu “tính người khác” thật sự của anh ta, mà đúng ra, như một kiểu màn ảnh mà các tình trạng của bản thân đã hình dung được phóng chiếu lên đó. Đời sống xã hội vì thế được lĩnh hội như một vở diễn của các quan hệ “được cường điệu hóa”, trong đó mỗi người nhìn về người khác như một khán giả xem một diễn viên trên sân khấu, và đến lượt hình dung chính anh ta được nhìn từ người khác theo cùng cách như vậy. Trên cơ sở của bước sau, giải thích cách người khác sẽ tiếp nhận và đáp lại những hành động của anh ta, mà mỗi người sẽ học hỏi việc chế ngự hành vi vị kỷ trực tiếp của mình. Theo cách này, cảm thông, thay vì vấn đề đạo lý bất vị kỷ để chịu đựng người khác, trở thành một loại công cụ của sự tư lợi có lý trí.

Điều này có gì đó giống như cách tiếp cận nhìn nhận của Hegel đối với kinh tế, dù tất nhiên, đối với Hegel, sự nhìn nhận không đơn giản là một năng lực nhận thức, một thuộc tính của những chủ thể xác định và tồn tại thật, cái cho phép họ *thể hiện* với chính mình những tình trạng của người khác. Đúng ra, đó là hoạt động tương tác lẫn nhau tất yếu, trong đó các chủ thể và những tình trạng hướng đích của họ được xác định, theo đúng nghĩa. Tính khác thường của sự nhìn nhận trong nhà hát chính là sự *đình hoãn* của tương tác và nhìn nhận, theo nghĩa hoạt động thực tế giữa người dự khán và diễn viên, vốn là điều kiện cho sự tồn tại của nó. Nó nằm ngoài thừa nhận của người diễn viên theo bất kỳ nghĩa trực tiếp nào, với tư cách một người cụ thể mà anh ta là cái cho phép sự hiện diện của một *nhân vật* hư cấu có tính nhìn nhận.

Nhưng nhà hát là cái diễn ra bất thường đối với đời sống hằng ngày: nó chỉ thuộc về các quan hệ xã hội có thực bên ngoài nhà hát mà một người có thể tồn tại đầy ý nghĩa như một khán giả bên trong nó. Đặt điều này

trong khuôn khổ diễn dịch của Hegel - được theo đuổi trong cuốn sách này, nó là những tiến trình nền của tương tác nhìn nhận, trong đó các cấu trúc phạm trù của đời sống tư tưởng được tạo ra, được tái tạo, và được biến đổi; những tiến trình mà trong đó “cái khái niệm” xác định nó “bên trong” chính nó - cái được giả định về mặt logic bởi những năng lực nhận thức thuần túy, cho phép một chủ thể đọc được sự “thể hiện biểu trưng”. Trong sự giản lược của nó đối với đời sống xã hội thành kiểu “đời sống nhà hát”, phân tích của Smith đặt trên một mặt bằng tiền Kant của việc khẳng định sự hiện hữu của thực tại nhìn nhận được, có trước và độc lập của tương tác chủ thể đang nhận thức với thực tại này. Chính lý điều này, Hegel diễn dịch lại điều mà Smith nghĩ đến về mặt nhận thức luận và mang tính công cụ, là “Mittel”, hay *phương tiện*, với tư cách là “Mittel”, các chủ thể liên kết *trung gian* có tính nhìn nhận nằm trong các quan hệ đồng nhất và khác biệt của họ³⁰⁴.

Tất nhiên, Hegel chắc hẳn không áp đặt một cách giáo điều quan điểm của ông về thị trường lên thị trường của Smith, vì điều này sẽ lặp lại hành

³⁰⁴ Đối với Hegel, dĩ nhiên, tính vững chắc của tổng thể bộ khung giải thích này là không thể nào, vì tính phiến diện trong tiếp cận của nó. Tiếp cận của Smith ngay từ đầu đã muốn giải thích các loại hoạt động trong thế giới - mà chúng ta vốn quen thuộc với chúng, những hoạt động dường như phi vị kỷ - nhưng trong dòng giải thích này, thế giới quen thuộc để được giải thích đó dần được giải thích rõ ràng. Thế giới của hành vi hằng ngày là một hiện tượng thuần túy đang che giấu thực tại nền tảng được làm nên từ những “vecto” của những hành động có tính tư lợi. Chúng ta có lẽ nghĩ đến sự nghịch biện ở đây song hành với cái mà trong đó người ta muốn học hỏi nhiều hơn về màu sắc bằng việc nghiên cứu vật lý. Chắc sẽ học hỏi được gì đó ở đây, nhưng nó lại ngày một khó hơn để thấy cái gì là màu mà một người đang tiếp thu nó. Màu sắc lúc ban đầu được lưu tâm đến là cái thuộc về thế giới của những sự vật quen thuộc, nhưng khi thuộc về thế giới của những nghiên cứu vật lý thì lại rất khác. Trong việc bước từ địa hạt *Existenz* sang *Erscheinung*, từ “hình ảnh rõ ràng” sang “hình ảnh khoa học”, những giải thích nguyên sơ bằng cách nào đã biến mất. Nhưng với tư cách một cái nhìn của Chúa, “hình ảnh khoa học” được đề cập là sự *tổng hợp*, và rất tương phản với phong nền của những điều kiện cần thiết này, một cái nhìn “nghịch đảo” xuất hiện, miêu tả tất cả những hình ảnh này, trong đó cái thế giới “rõ ràng” kia bị bôi xóa bởi cách nhìn khoa học.

động lưỡng phân của hình thức phủ định của cái *Nichts eines Seins* (trống không của một hiện hữu). Tư tưởng này, thông qua tiếp cận của Smith đến xã hội công dân, một tiếp cận được đặt nền trong sự nhận thức, sẽ dẫn đến thành công có tính tái diễn dịch của nó. Chủ nghĩa lạc quan Smith hẳn sẽ được kế tục đến khi đem lại kết quả trong hình thức đảo ngược của nó, trong đó “nhận thức, bằng những mục đích chủ quan và quan niệm đạo lý, đem lại một lối thông, thoát đi sự bất mãn và căm giận đạo lý của nó” (PR, §189 lời bình). Cách nhìn nhận nghịch đảo đối với xã hội hiện đại và sự xuất hiện của xã hội công dân so với cách nhìn của Smith, là cách nhìn của Rousseau.

Hegel, Rousseau, và sự cuồng dại của xã hội công dân

Xã hội công dân là một hiện tượng mâu thuẫn, vì sự thâm nhập vào các quan hệ của nó từ hoạt động trung gian hóa của *Verstand* (trí năng, nhận thức). Smith đã phải trừu tượng từ các tác nhân người đơn thể cùng năng lực và những ước muốn đơn lẻ của nó, từ lịch sử và những nơi chốn riêng lẻ trên thế giới; và phải lĩnh hội các tác nhân kinh tế một cách trừu tượng và đồng đều, như những vật thể trong không gian Newton. Các tác nhân người đơn lẻ không còn có những mong muốn điều này hay điều kia, họ được thúc đẩy bởi một “tư lợi” giống loài. Họ không còn có một mức độ phát triển này hay kia, của năng lực nhìn nhận này hay nọ, họ có nhận thức phổ quát chung của giống loài. Mọi thứ đơn lẻ còn để lại, bên ngoài kinh tế học Smith, chỉ được đem ra xem xét và tái khẳng định từ sự phê phán xã hội hiện đại, như của Jean-Jacques Rousseau. Phê phán như vậy, bằng việc tập trung vào tính đơn nhất và không thể khái quát hóa, có thể cho thấy hoạt động của một khuynh hướng mâu thuẫn bên trong xã hội, và những tác động tâm lý của thị trường hiện đại.

Đối với Smith, kiểu cách từ mong muốn và tình cảm trực tiếp có được thông qua sự trung gian từ cái nhìn của người khác, là một chức năng lý tính tự nhiên của con người. Đối với Rousseau, ngược lại, nó là sự thối nát.

Tương tự, đối với Smith, sự nổi lên dần của thị trường tự do từ các quan hệ phong kiến theo kiểu gia đình, là sự giải phóng bản chất con người khỏi trở ngại của những cái vốn thấp hơn tầm mức con người, còn đối với Rousseau, nó thể hiện sự mất nhân tính, sự thoái hóa của tình trạng con người tự nhiên.

Cái có ý nghĩa đối với chúng ta trong những cách nhìn của Smith và Rousseau, là cả hai ít nhiều đều xuất phát từ những tiền đề tương tự nhau - những cái nhìn “hiện đại”, xem “tư lợi” như một lực cơ bản điều khiển đời sống con người, thậm chí cả khía cạnh đạo đức của nó. Đối với Smith, tư lợi khiến ta thỏa mãn lợi ích của người khác, như là cách thức có hiệu quả nhất để nhận được cái ta cần, thì ngược lại, đối với Rousseau, “nguồn của những xúc cảm của chúng ta, gốc rễ và nguyên tắc trước mọi người khác đối với ta, cái duy nhất sinh ra cùng với một con người, và là cái không bao giờ rời bỏ anh ta chừng nào anh ta vẫn còn sống, là sự yêu thương bản thân (*amour de soi*), một cảm xúc bẩm sinh, nguyên thủy, có trước so với xúc cảm đối với mọi người khác, và là cái mà người khác chỉ có ý nghĩa là những cái biến của nó”³⁰⁵. Đặc biệt có ý nghĩa đối với Rousseau là yêu thương của trẻ nhỏ đối với mẹ, một tình yêu định cơ sở cho tất cả các quan hệ đạo lý sau này, cái tình yêu xuất phát trực tiếp nhất từ sự tự yêu thương bản thân của chính đứa trẻ. Điều này là vì sự tự yêu mình, một tình yêu “luôn tốt và luôn phù hợp với trật tự”, mở rộng một cách tự nhiên từ bản thân đến cái mà nó phụ thuộc vào, một cách hạnh phúc: “Ta phải yêu chính chúng ta để bảo tồn chính mình; và nó trực tiếp theo sau từ cùng một tình cảm mà ta yêu cái bảo tồn chúng ta”³⁰⁶. Rousseau đi đến chấp nhận sự lí giải của người khác vào cái tự quan hệ của một người, như một yếu tố quan trọng của sự trưởng thành tự nhiên của cái bản thân. Cái mà ông e sợ là sự mở rộng sự

³⁰⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Emile or, On Education*, trans. Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 212-213.

³⁰⁶ Rousseau, *Emile*, 213.

lí giải này đến độ vượt khỏi phạm vi thân tình gần gũi vốn là những quan hệ “tự nhiên” mà chúng ta đã có ở gia đình.

Trong việc chấp nhận gia đình như sự sắp đặt tự nhiên cho sự phát triển của những tình cảm thích hợp về mặt đạo đức, tư tưởng của Rousseau tương tự với tư tưởng tiền Smith của Shaftesbury và Hutcheson. Nhưng các quan hệ xã hội hiện đại lại diễn ra vượt quá vùng tự nhiên này, do các quan hệ thị trường. Sinh ra theo con đường đó, các quan hệ liên chủ thể đem lại điều kiện cho sự thoái hóa của tư lợi tự nhiên, *amour de soi* trở thành cái *amour-propre* (tự ái) phi tự nhiên. Trong khi tâm lý học về *amour-propre* đã được bàn đến bởi những “đạo đức gia” trước đó, như La Rochefoucauld chẳng hạn, sự thấu suốt vĩ đại của Rousseau trong *Bản về nguồn gốc của bất bình đẳng* đã liên kết nó chính ngay với loại quan điểm rằng các mong muốn của người khác được khơi gợi từ thị trường hiện đại. Điều quan trọng, đối với Rousseau, chính xác là các quan hệ nhìn nhận đối với người khác đã *nhà hóa* mà Smith ca tụng, ở đây lại là sai lầm.

Trong tình trạng tự nhiên, một ước muốn được cảm nhận sẽ là phản ánh trực tiếp của một nhu cầu vật chất cơ bản. Ở đây không có nhận thức “đồng cảm” nào đối với mong muốn của người khác có thể làm trung gian trong các quan hệ giữa nhu cầu và mong muốn được cảm nhận. Vì thế, trong tình trạng tự nhiên: “Khi mỗi người xem mình chỉ như là người quan sát hành động của mình, cái tồn tại duy nhất trong vũ trụ này quan tâm đến anh ta, và là người phán xét đơn độc sự hoang vu của anh ta, không một tình cảm nào phát triển từ sự so sánh, anh ta đã không đến được những gì có thể làm nên cội rễ của tâm hồn”³⁰⁷. Hình thức so sánh của sự tự khẳng định diễn ra trong bất kỳ điều kiện xã hội nào, nhưng nó trở nên đặc biệt sâu sắc trong các quan hệ định hình ở xã hội thị trường. Trong những điều kiện của sự trung chuyển đạt đến mức cực độ, sự trừu tượng như vậy khiến cho sự

³⁰⁷ Jean-Jacques Rousseau, “A Discourse on the Origin of Inequality” in *The Social Contract and Discourses* trans. G. D. H. Cole, (London: Dent, 1973), 66, n. 2.

mong muốn và sự thỏa mãn nó hoạt động không được kiểm soát và điều chỉnh bởi cái mà Rousseau xem là cơ sở thể xác, đang hoạt động nhịp nhàng và tự nhiên của nó. Do đó: “Con người sống buông thả, trở nên thái quá, dẫn đến bệnh tật và chết chóc; vì khi tâm ý làm băng hoại các ý nghĩa, thì ý chí tiếp tục cất tiếng, còn tự nhiên lại lặng thinh”³⁰⁸.

Nguồn của sự trừu tượng này đối với mong muốn từ nhu cầu vật chất tự nhiên được gắn về mặt tâm lý với cái mà Rousseau tiếp nhận như sự “tưởng tượng”. Bằng tính năng này, thực chất ông đã đề cập đến năng lực thông diễn, cho phép sự nhìn nhận cái bản thân nơi những người khác³⁰⁹. Đối với Rousseau, phát triển của các quan hệ xã hội vượt quá đặc trưng gia đình trong đời sống nơi thành thị hiện đại, sinh ra kiểu tư lợi đã trở nên suy đồi ở các cá nhân, đặt cơ sở không phải trên những mong muốn tự nhiên của họ, mà là trên sự *khẳng định so sánh* về tình trạng của một cá nhân với tình trạng này ở người khác. Đó là *amour-propre*.

Vì *amour-propre* phát sinh, ta phải có khả năng có được nhận thức đặc thù chủ tính về các điều kiện của chính chúng ta, từ một điểm nhìn bên ngoài và xa lạ, chúng ta phải có khả năng nhìn về mình từ một lập trường ý thức khác, nhìn về mình như người khác sẽ nhìn ra. Nói cách khác, phải có khả năng nhìn ra mình trong người khác. Điều này có nghĩa là cái làm cơ sở cho đạo lý tính và lý tính của thị trường - đối với Smith, lại là nguyên nhân suy đồi đạo lý và phi lý tính của thị trường - đối với Rousseau.

“Tính nhà hát” trong những hình thức hiện đại của liên chủ thể tính dân sự ngấm ẩn nơi Smith, bị lên án nơi Rousseau, như điều dẫn đến một hiện hữu xã hội khoác áo ảo tưởng. Sự phụ thuộc lẫn nhau vào kinh tế trong xã hội hiện đại đòi hỏi người ta phải lí giải hành vi của mình bằng cách nhìn

³⁰⁸ Rousseau, “A Discourse on the Origin of Inequality”, 54.

³⁰⁹ Vương quốc “tự nhiên” rất quan trọng đối với Rousseau vì đem lại hình ảnh được *hợp nhất* của bản thân với xúc cảm và hành động của nó - một hình ảnh phản kháng lại cái bản thân bị phân tán trong thế giới hiện đại, bị điều khiển từ những xúc cảm được xây dựng về mặt xã hội và giả tạo, được định hình một cách tưởng tượng.

của người khác, điểm nhìn mà vì nó họ phải thể hiện tình trạng của mình đối với người khác: “Người ta nay chắc hẳn... đã được sử dụng thường xuyên trong việc nhận ra người khác, để quan tâm đến chính họ trong số phận của anh ta, và trong sự quan tâm này, dường như tối thiểu, nếu không thật sự, cũng tìm thấy lợi lộc của họ trong sự thăng tiến lợi ích của riêng anh ta”³¹⁰. Vì lẽ đó: “Nó nay trở thành điều quan tâm của nhiều người để xuất hiện cái mà họ đã thật sự không có. Để là, và dường như để trở thành, hai sự vật khác nhau hoàn toàn”³¹¹. Được trừu tượng bởi những cơ chế này, từ cơ sở thể xác tự nhiên của họ, các mong muốn gia tăng liên tục, vượt khỏi sự kiểm soát vì việc hoàn thành mong muốn nay được diễn dịch như là có được nhiều hơn người khác. Do vậy: “Tham vọng vô độ, thèm khát sự gia tăng của cái trong viễn cảnh, không quá nhiều so với điều mong muốn có thật, vì từ cái mong ước vượt trội hơn người khác, đã lan truyền đến mọi người một xu hướng đáng kinh tởm, là gây tổn hại cho người khác...”³¹².

³¹⁰ Rousseau, “A Discourse on the Origin of Inequality”, 86.

³¹¹ Rousseau, *Ibid.*, 86.

³¹² Rousseau, *Ibid.*, 87. So sánh: “Tôi có thể nói rằng nếu chúng ta là những người ít nhiều giàu có và có quyền lực, trên đỉnh may mắn và uy quyền, trong khi đám đông (dân chúng) phủ phục trong thiếu thốn và tối tăm, đó là vì họ có cái mà họ hưởng thụ, chỉ trong chừng mực mà người khác không có, và vì, không có sự thay đổi trong điều kiện của mình, họ sẽ chấm dứt hạnh phúc vào lúc mà dân chúng chấm dứt sự khốn khổ” (101).

Phê phán của Rousseau đối với đời sống của xã hội hiện đại là thể hiện ban đầu của một cách nhìn ngày càng trở nên phổ biến hơn kể từ đó. Mặt khác, quan niệm cho rằng đời sống hiện đại tạo nên những mong muốn viển vông và không thể thực hiện được, bên ngoài những nhu cầu đã có một cách tự nhiên của chúng ta, vốn nằm sau kiểu kêu gọi bảo thủ văn hóa, về việc *trở về* với hình thức đời sống “tự nhiên” hơn, vốn được lên tiếng thường xuyên kể từ cuối thế kỷ XVIII. So sánh với những hình thức đời sống tiền hiện đại, mà trong đó dân chúng liên quan trực tiếp hơn với những gì thực chất của đời sống, thực phẩm, chỗ ở, v.v., đời sống hiện đại và những theo đuổi vốn định nên đặc điểm của nó thường được xem là “nhân tạo”. Điều này hay đi cùng với một loại hoài cổ trước những hình mẫu liên quan đến những khía cạnh “tự nhiên” hay “thực chất” hơn của đời sống. Phê phán này đối với xã hội hiện đại là một phê phán bảo thủ về mặt văn hóa, hay là phê phán phản hiện đại.

Vì thế, trong khi Smith tiếp nhận mong muốn như sẵn có, và xem các quan hệ này là cái mà tác nhân người gia nhập vào thuần túy về mặt phương tiện, Rousseau quan niệm chính các quan hệ này đóng một vai trò năng động trong việc xác định các mong muốn, và do đó đánh giá chúng là hư cấu và phi tự nhiên. Tình trạng thỏa mãn nay không còn là chức năng của nhu cầu tự nhiên được thực hiện, mà được đánh giá có so sánh. Các lực này được thị trường tháo khoán, sẽ triển khai thông qua những gì đã được Smith chọn lựa như là điều dẫn đến sự tốt hơn, chung cho tất cả.

Hegel nhận thức khá tốt khía cạnh này của thị trường - cái mức độ chân thật trong "cách nhìn nghịch đảo" của Rousseau: "Đặc biệt với chính mình, một mặt tự chấp nhận theo mọi hướng khi nó thỏa mãn các nhu cầu, tính tùy biến ngẫu nhiên và sự thất thường chủ quan, phá hoại chính nó và khái niệm thật sự của nó trong sự hưởng thụ; mặt khác, do được kích động vô hạn độ và tiếp tục phụ thuộc vào tính ngẫu nhiên và tùy ý, cùng lúc bị giới hạn bởi sức mạnh của tính phổ quát, sự thỏa mãn của cả các nhu cầu thiết yếu và nhu cầu ngẫu nhiên, tự nó đã là ngẫu nhiên. Trong những mặt đối lập và sự phức tạp này của chúng, xã hội công dân tạo ra một cảnh tượng phung phí và nghèo khổ, cũng như sự suy đồi về thể xác và đạo đức chung cho cả hai" (PR, §185).

Các quan hệ điều tiết nhìn nhận, nơi mong muốn tồn tại trong thị trường hoạt động không đơn thuần như công cụ cho việc thỏa mãn những mong muốn có sẵn, mà như việc sinh ra và định hình một cách năng động chính những mong muốn này. Sự tương đồng hóa mong muốn, việc lẫn át những đặc trưng và khí chất riêng của nó, đều vốn là kết quả của sự cân bằng trừu tượng những giao dịch của nền kinh tế, được truyền đạt nổi bật trong đoạn thêm vào của phần 192: "Thực tế là tôi phải ăn khớp với người khác, phát huy hình thức phổ quát tính ở điểm này. Tôi có được phương tiện cho việc thỏa mãn bản thân từ người khác, và do đó phải chấp nhận các quan niệm của họ. Nhưng cùng lúc tôi buộc phải tạo ra những phương tiện mà nhờ đó người khác có thể thỏa mãn. Vì thế, người này làm lợi cho người kia và

cũng được hưởng lợi từ đó”.

Rousseau có thể tập trung vào hiện tượng mà kinh tế - chính trị học Smith đã không thể nắm bắt. Bằng việc chú ý vào cái đơn nhất, Rousseau có thể chứng minh bằng cách nào mà các khẳng định chung ủng hộ thị trường, như quan điểm Smith, có thể thất bại trong việc chỉ ra cách thức thị trường chống lại lợi ích của một số nào đó. Tương tự, đối với Hegel:

“Khả năng *chia sẻ* các nguồn lực chung, tức việc chi phối các nguồn lực *cụ thể* - dù vậy, là *tình trạng* một mặt dựa vào vốn cơ bản trực tiếp (tức tư bản) của chính mình, mặt khác lại dựa trên kỹ năng. Kỹ năng, đến lượt, chính nó lại được tạo điều kiện từ vốn cơ bản, và cũng từ những tình huống ngẫu nhiên mà tính đa dạng của nó luôn gia tăng những *khác biệt* trong sự *phát triển* của các năng lực tự nhiên và tinh thần, vốn không đồng đều giữa chúng. Trong phạm vi đặc thù này, những khác biệt... tất yếu xảy ra như một kết quả trong *tính không đồng đều về nguồn lực* và kỹ năng của các cá nhân” (PR, §200).

Nhưng trái ngược với Rousseau, Hegel không xem những mong muốn được sinh ra về mặt xã hội như là những biểu hiện, biến thể suy đồi và xa lạ của một hình thức mong muốn thực chất nào đó vốn thuộc về tình trạng tự nhiên, và vì thế không độc lập trừu tượng với sự hòa nhập xã hội của cái cụ thể. “Trong kiểu cách ăn mặc và giờ giấc ăn uống, có những thông lệ mà người ta phải chấp nhận, vì những vấn đề như vậy không đáng có rắc rối để tìm kiếm việc thể hiện sự thấu hiểu của riêng mình, và khôn ngoan nhất là hành động như người khác đã hành động” (PR, §192, đoạn thêm). Quan điểm về tồn tại tự do trong tình trạng tự nhiên là một sai lầm, vì “tình trạng mà trong đó các nhu cầu tự nhiên, theo đúng nghĩa, được thỏa mãn trực tiếp, sẽ chỉ đơn giản là cái mà trong đó tinh thần tính bị nhấn chìm trong tự nhiên, và do đó, là tình trạng của sự tàn bạo và phi tự do” (PR, §194 lời bình).

Cả Smith và Rousseau đều bộc lộ những thiếu sót khi tư duy bị giới hạn vào những hoạt động của nhận thức. Cả hai suy nghĩ với quan niệm nào đó về một bản chất thực thể nơi con người. Không thể nắm bắt kinh tế như một

hình thức của tinh thần, nhà kinh tế - chính trị học nắm bắt nó như hình thức của tự nhiên, và vì thế giải thích các mong muốn và năng lực của con người dự phần vào hoạt động kinh tế như những cái đã định, theo kiểu tự nhiên *chủ nghĩa*. Ngược lại, nhà phê phán xã hội hiện đại xem nền kinh tế đã trở nên phổ biến chỉ như sự phủ định trực tiếp đối với tự nhiên - như một sự xuyên tạc hay một sự quái dị trước tự nhiên. Trong khi đó, phản ứng của Hegel đối với nền kinh tế hiện đại là xem nó như một trường hợp của *Geist*, đặc biệt như sự hiện thân của tam đoạn thức giả thiết, cái cùng với sự hòa hợp "hình thức" giữa đơn nhất và phổ quát, là sự nghịch đảo *Sittlichkeit* trực tiếp hơn của gia đình. Tự do cá nhân và công bằng không phải là những đặc điểm của tự nhiên như Rousseau đã khẳng định, chúng là những khía cạnh của hình thức nhìn nhận được nhận ra trước tiên, một cách rõ ràng *trong* nền kinh tế. Nhưng chúng hiện diện ở đó *chỉ* ở mức độ hình thức. Còn xa để vượt qua tính tùy tiện và tính quy định của tự nhiên, những điều này được cho là đặc trưng của *Geist*, cơ chế của nền kinh tế chỉ là *mở rộng* những đặc trưng này, vì chúng thất bại trong việc cho phép bất kỳ sự nhìn nhận đầy đủ nào trước cái đơn nhất của những gì có liên quan này³¹³. Nền kinh tế tự do, trong khi hậu thuẫn việc thực hiện cái tốt cho tất cả, lại thật sự tạo ra những

³¹³ *Quyền về tính đặc thù* khách quan của tinh thần không thể xóa sạch bất bình đẳng trong xã hội công dân - sự bất bình đẳng được ấn định bởi tự nhiên, cái vốn là một yếu tố của bất bình đẳng - nhưng trong thực tế sản sinh nó bên ngoài tinh thần, và phát triển thành sự bất bình đẳng trong kỹ năng, tài cán, và ngay cả ở vốn trí tuệ và đạo đức" (PR, §200, lời bình).

thái cực giàu sang và bần cùng³¹⁴. Các quan hệ xã hội của nền kinh tế chỉ là những hiện tượng của các quan hệ xã hội tự do, theo nghĩa mà Hegel dùng ở thuật từ *Scheinen* (ngoại diện). Nó là những hiện tượng mà trong đó các quan hệ xã hội tự do được nhìn nhận, và được nhìn nhận chỉ như một quan điểm trừu tượng mà không như một thực tại cụ thể. Vì thế, trong khi chúng là các hiện tượng đơn thuần, những phủ định đối với các quan hệ xã hội tự do, chúng cũng là diện mạo đầu tiên của cái có thể được làm cho cụ thể, vì các tác nhân người nay có thể hoạt động có ý thức, làm cho các quan hệ tự do này trở thành hiện thực.

Có thể không có giải pháp cho sự đối lập giữa Smith và Rousseau tại giới hạn của chính các ông. Người ta phải vận động vượt qua những cấu trúc khái niệm vốn hoạt động với các phạm trù như “tồn tại” và “bản chất”, và là những cấu trúc mà tư tưởng đã kết nối đến bởi “logic khái niệm” chủ quan. Khi nghĩ đến các khả năng và phẩm chất con người, như

³¹⁴ Hegel giải thích thêm về những cơ chế sinh ra bần cùng trong xã hội công dân, tại PR, §241: “Dù vậy, không chỉ tính tùy nghi, mà cả những nhân tố và những tình huống vật lý ngẫu nhiên trên cơ sở của những điều kiện bên ngoài... có thể đưa các cá nhân đến sự *bần cùng*. Trong điều kiện này, họ bị bỏ lại với những nhu cầu của xã hội công dân, và còn nữa, từ đây cùng lúc xã hội công dân tách họ khỏi những công cụ tự nhiên của việc kiếm được [thu nhập, của cải]..., và cũng làm phân rã ràng buộc gia đình theo nghĩa rộng hơn của nó, như một nhóm giống nhau về tính chất... - họ ít nhiều đều thiếu thốn tất cả những tiến bộ của xã hội, như khả năng có được những kỹ năng và sự giáo dục chung, cũng như việc hưởng thụ công lý, chăm sóc sức khỏe, và thường là ngay cả sự an ủi tôn giáo”.

Và tại §243: “Khi hoạt động của xã hội công dân không bị giới hạn, nó sẽ bị chiếm lĩnh một cách nội tại bởi sự *bành trướng về dân số và kỹ nghệ* - một mặt, khi sự liên kết của con người thông qua các nhu cầu được *phổ quát hóa* của họ, và bằng những cách thức mà theo đó công cụ cho việc thỏa mãn các nhu cầu này được phát minh và được làm sẵn, sự *tích lũy của cải* tăng lên, vì lợi nhuận lớn nhất xuất phát từ tính phổ quát nhị bội này. Nhưng mặt khác, sự *chuyên môn hóa* và *giới hạn* của lao động cụ thể cũng tăng lên, khi thực hiện cũng như vậy; sự *phụ thuộc* và *nhu cầu* của một giai cấp vốn gắn chặt với lao động như vậy; điều này đến lượt nó lại dẫn đến sự thiếu khả năng trong việc cảm nhận và thụ hưởng những tự do rộng lớn hơn, và đặc biệt là những tiến bộ tinh thần, của xã hội công dân”.

là mong muốn, người ta phải nắm lấy cái “tồn tại được nhìn nhận” của nó, *Anerkanntsein* (được nhìn nhận) của nó, như mômen bản chất của tồn tại của nó, mà nó vốn là ³¹⁵. Sự biểu thị và nhìn nhận đối với mong muốn, như ở Smith, không đơn giản là phương tiện để thỏa mãn mong muốn, mà chúng cũng không là, như ở Rousseau, những cạm bẫy mà từ đây mong muốn bị đẩy ra xa khỏi tồn tại thật và bản chất của nó. Nó là một mômen của ý chí, cái ấn định cho nó một nội dung, cái mômen “làm cho các nhu cầu cô lập và trừu tượng, các phương tiện, và các mô thức của sự thỏa mãn trở nên cụ thể”, tức trở thành những cái có tính xã hội” (PR, § 192).

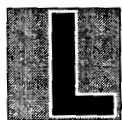
Từ nhận thức của Hegel, Smith và Rousseau sẽ rút ra những ứng dụng mâu thuẫn nhau về các phạm trù logic khách quan của “tồn tại” và “bản chất”, vì họ định hướng tư tưởng từ nhận thức đối lập về những phạm vi đối lập của *Sittlichkeit* hiện đại, các “tam đoạn thức” xã hội công dân và gia đình đối lập nhau. Mỗi một mặt sẽ xem xét cái nó nhận thấy trong phạm vi của nó, các quan hệ xã hội của nó, những mô thức tư duy của nó, những mong muốn điển hình của nó, vì việc tạo nên con người về mặt tự nhiên và về mặt bản chất sẽ đánh giá cái nó nhận thấy trong phạm vi đối lập, như những phủ định của các bản chất này. Vì thế, Smith chẳng hạn, sẽ xem quan hệ gia đình như một kiểu cản trở và một ma trận phi bản chất, từ đó các quan hệ tự nhiên của thị trường sẽ thoát khỏi. Rousseau, ngược lại, xem xét cái tồn tại người được duy trì bên trong các quan hệ thân thuộc, như quan hệ gia đình, là bản chất và tự nhiên đối với đời sống con người, sẽ xem các quan hệ và tính chủ quan của thị trường như sự suy đồi bệnh hoạn của con người.

Đến đây, ta tất nhiên đã thấy hình thái này nhiều lần trước đây, chẳng hạn, trong quan hệ nghịch đảo giữa siêu hình học của Fichte và Spinoza. Nhưng cái toàn thể không thể được nắm bắt từ trong một sự rõ ràng đơn lẻ và một cái nhìn tổng hợp, nỗ lực để hiểu nó vì thế sẽ luôn phân rẽ thành những cách nhìn nghịch đảo có tính bổ sung nhau. Ban đầu, trong sự nghiệp

³¹⁵ Nisbet dịch *Anerkanntsein* là “phẩm chất của tồn tại đã nhìn nhận” hoàn toàn không nói lên được ý nghĩa bản thể luận của cái “tồn tại-được nhìn nhận” này.

của mình, Hegel đã đặc trưng hóa sự đối lập như vậy trong khuôn khổ sự thất bại của việc nhìn nhận lẫn nhau giữa các lập trường đảo ngược: “Vì sự nhìn nhận lẫn nhau theo cách này bị trì hoãn, cái hiện diện chỉ là hai chủ thể tính trong sự đối lập; các sự vật không có gì chung với cái khác, bước lên sân khấu với quyền bình đẳng do chính nguyên do đó; và trong việc tuyên bố rằng cái trước nó được suy xét như là bất cứ cái gì khác giống như... sự phê phán, hoán chuyển chính nó vào một vị thế chủ quan, và lời phán xét của nó hiện diện một quyết định phiến diện, bằng bạo lực” (CJI, 276).

Dường như cái đòi hỏi đối với mỗi nhà tư tưởng, để nắm bắt người khác, là nắm bắt thế giới từ một “vị trí” đảo ngược của chính nó. Điều này sẽ đem lại sự chuyển tiếp đến *Vernunft* và triết học. Nhưng từ “nơi đâu” mà một người có được cách nhìn như vậy? Ở đây người ta được khuyến khích trả lời bằng việc viện dẫn hình thức thứ ba của “tam đoạn luận tất yếu”, cái tam đoạn thức phân liệt, và cái địa hạt xã hội vốn minh họa cho nó: nhà nước. Điều này, theo tôi, thực chất trùng khớp với đường hướng trả lời của Hegel. Nhưng giống như nhiều câu trả lời của Hegel, nó dễ dàng bị hiểu sai. Mối quan hệ này giữa nhà nước và triết học là điều tôi nói đến trong chương tiếp theo và phần kết luận.

**LOGIC NHÌN NHẬN CỦA NHÀ NƯỚC LÝ TÍNH**

Như chúng ta đã thấy, sự cáo buộc chung chống lại Hegel là triết học của ông cuối cùng được bối cảnh hóa trong một hình mẫu tri thức về chính nó của một tinh thần vô hạn, một quan hệ với bản thân cái tinh thần, loại trừ tồn tại của bất cứ gì vượt quá tinh thần này, bất cứ thứ gì “khác”. Ngay người đọc đồng cảm như Hans-Georg Gadamer, mà đối với ông tác phẩm của Hegel có nhiều thấu thị thông diễn và gắn kết sâu sắc với vấn đề liên chủ thể tính, cũng xem triết học Hegel cuối cùng là thất bại, vì nó rơi trở lại vào bộ khung siêu hình học giáo điều trước Kant. Quan điểm của tôi là cách nhìn như vậy đã dựa trên cách hiểu sai lệch đối với tác phẩm của Hegel, vì đóng góp của Hegel, một mặt vào chủ nghĩa Copernicus của Kant, và mặt khác là tư tưởng thông diễn về người khác, đã cho phép ông ít nhất chỉ ra con đường vượt qua những thành tựu của hai dòng triết học hiện đại này. Và điều này cũng rõ ràng trong tư tưởng chính trị của ông, như ở những quan điểm khác.

Như đã được lưu ý, Gadamer cho rằng xu hướng phiếm thần đặc trưng của văn hóa Đức cuối thế kỷ XVIII vẫn tiếp tục như bộ khung ngầm ẩn của tư tưởng thông diễn, cho đến Dilthey. Về ý kiến của Schleiermacher và Humboldt, Gadamer lưu ý rằng bất chấp chủ nghĩa Kant mà họ công khai thừa nhận, và bất chấp nhiều lần “họ nhấn mạnh cá nhân tính, rào cản của tính chất ngoại lai, rằng nhận thức của chúng ta phải chiến thắng, nhận thức cuối cùng nhận thấy sự hoàn thiện của nó chỉ trong một ý thức vô hạn, ngay như quan điểm về cá nhân tính cũng tìm thấy nền tảng của

nó ở đây”³¹⁶. Đối với truyền thống lịch sử-thông diễn, ý thức vô hạn này là tri thức có tính lịch sử, mà chủ đích của nó trong sự chiêm nghiệm cái tổng thể của những hình thức khả dĩ của đời sống và tư tưởng, cái tổng thể chứa đựng trường hợp cụ thể của tâm nhận thức ban đầu của chính sử gia. “Thực tế là mọi cá nhân được bao bọc một cách phiếm thần bên trong cái tuyệt đối, là cái làm nên sự khả dĩ kỳ diệu của nhận thức. Vì thế, ở đây cũng là tồn tại và tri thức thâm nhập lẫn nhau, trong cái tuyệt đối”³¹⁷. Với đoạn văn này Gadamer đã soi sáng cách hiểu của ông về Hegel. Bất chấp đối lập của họ đối với Hegel, quan niệm của các nhà thông diễn lãng mạn về tri thức “cuối cùng tìm thấy sự minh chứng của nó ở Hegel”. Và “không phải chủ nghĩa Kant của Schleiermacher hay của Humboldt, để rồi khẳng định một hệ thống độc lập tách khỏi sự hoàn thiện của chủ nghĩa duy tâm tư biện trong cái biện chứng tuyệt đối của Hegel”³¹⁸. Và sau đó dường như Gadamer tin rằng sự khác biệt thực chất giữa các nhà thông diễn thế kỷ XIX và Hegel, là việc Hegel nhận thức một cách tự giác đối với quan niệm phiếm thần siêu hình học của ông về quan hệ giữa tư duy và tồn tại. Nhưng Hegel lại không phải là nhà phiếm thần siêu hình học, và khi nhìn vào triết học chính trị của ông, ta nhận thấy ông đang đối lập lập trường của mình với lập trường dường như là của một nhà phiếm thần rõ rệt theo đúng phong cách tư tưởng này, đó là Rousseau. Để thấy điều này, hãy nhìn vào cách tiếp cận của họ đối với hai khái niệm trung tâm nơi triết học chính trị của Rousseau: “khế ước xã hội” và “ý chí chung”.

Hegel và Rousseau bàn về khế ước xã hội và ý chí chung

Trong những học thuyết khế ước xã hội theo dạng chuẩn kiểu Hobbes, cá nhân tham gia vào khế ước xã hội vì cùng nguyên do, là họ gia nhập vào

³¹⁶ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed., trans revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1992), 342.

³¹⁷ Gadamer, *Ibid.*

³¹⁸ Gadamer, *Ibid.*

những kế ước kinh tế cụ thể: nó là bước đi bị điều khiển bằng sự tư lợi lý tính. Từ điểm nhìn này, nhà nước tồn tại như một công cụ được tạo ra để bảo đảm những điều kiện có giới hạn của thực tiễn tổ chức thuộc địa hạt xã hội công dân.

Đối với Rousseau, kế ước xã hội không là công cụ cho sự thỏa mãn những lợi ích cá nhân, mà là cái để định hình và thể hiện *ý chí chung*, một “*ý chí*” được hợp nhất thể hiện lợi ích của cộng đồng, được lĩnh hội về mặt thực thể với tư cách một khối toàn thể. Công việc của học thuyết chính trị, vì thế, là tìm kiếm hình thức kế ước tạo lập các quan hệ xã hội giống với quan hệ giữa các bộ phận của một thực thể hội đoàn tư lợi đơn thể, hơn là với quan hệ giữa các cá nhân tư lợi đối lập nhau. Từ quan điểm của Rousseau, những *méo mó* của mong muốn trong điều kiện tồn tại xã hội và phụ thuộc xã hội, cho thấy cái vốn là sai lầm ở hình mẫu của Hobbes. Chỉ khi cá nhân được lĩnh hội đặt trong bối cảnh bên trong của *tính toàn thể* nơi các quan hệ xã hội mà nó thuộc về, mà những méo mó cá nhân có thể bị phân giải thành các yếu tố. Trong khuôn khổ trừu tượng của Rousseau thì:

“Vấn đề là tìm ra một hình thức liên kết sẽ phòng vệ và bảo vệ bằng lực lượng chung toàn thể, đối với cá nhân và hàng hóa của mỗi đối tượng liên đới, và trong mỗi đối tượng, khi hợp nhất mình với tất cả, mỗi người vẫn có thể tuân thủ chính mình mà thôi, và vẫn giữ được tự do như trước. Đây là điều cơ bản mà kế ước xã hội đem lại giải pháp cho vấn đề”³¹⁹.

Cái mà một kế ước như vậy cần là “sự chuyển giao toàn bộ của mỗi đối tượng, cùng với mọi quyền của anh ta, cho cộng đồng toàn thể, để, trước tiên, như mỗi người đem lại cho chính anh ta một cách tuyệt đối, những điều kiện như nhau cho tất cả”. Sự chuyển nhượng toàn bộ các quyền cá nhân là cần thiết vì mỗi cá nhân “trong việc đem chính anh ta cho tất cả, cũng là không đem chính anh ta cho một ai”³²⁰. Điều này có nghĩa là bằng

³¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, “The Social Contract” in *The Social Contract and Discourses*, 174.

³²⁰ Rousseau, *Ibid.*

việc khiến cho mỗi người cùng phụ thuộc vào cái toàn thể, cái xấu xa từ sự phụ thuộc của các cá nhân vào người khác, sự phụ thuộc sinh ra những méo mó của *amour-propre* (tự ái), được vượt qua.

Đối với Hegel, quan niệm của Rousseau về nhà nước đặt cơ sở trên nguyên tắc về ý chí đánh dấu một bước tiến quan trọng. Rousseau nhìn nguyên lý ý chí như vào tâm điểm của nhà nước, không chỉ trong khuôn khổ *nội dung* - ý chí chung biểu thị *lợi ích* của cơ thể xã hội với tư cách một tổng thể, mà còn về mặt *hình thức*, có nghĩa nó là lợi ích chung *khi* được tỏ ý chí. Ta có thể nói rằng với quan niệm về sự dự phần chung những xét đoán lập pháp, Rousseau nắm bắt điều đó không đơn giản là lợi ích chung tự thân, mà là sự ấn định có ý chí và suy xét của nó, là chủ yếu. Dù vậy: "Rousseau lĩnh hội về ý chí chỉ trong hình thức của ý chí đơn nhất (*einzelnen*) (như Fichte sau đó cũng làm như vậy)" (PR, §258, lời bình). Có nghĩa là Rousseau đã giới hạn mình vào quan niệm nhất thể đối với ý chí, chỉ có thể lĩnh hội cái toàn thể xã hội và ý chí của nó trên hình mẫu của một hoạt động duy nhất của một chủ thể ý chí có thể thừa nhận hiển nhiên.

Sự bất lực trong suy nghĩ để vượt qua quan niệm về ý chí trong tính đơn độc của nó, biến tư tưởng Rousseau thành một mô hình chung mà nay ta đã rất quen thuộc - vấn đề tạo nên chủ thể (lợi ích xã hội) thực thể (đã tỏ ý chí). Giải thích của ông về mong muốn trong *Luận về nguồn gốc của sự bất bình đẳng*, quan niệm tự nhiên chủ nghĩa của Rousseau về tư lợi cá nhân, *amour de soi*, tìm thấy sự thể hiện tự nhiên của nó chỉ trong cái nhà nước duy nhất. Chính sự chuyển từ tồn tại duy nhất sang tồn tại liên chủ thể, cái dẫn đến sự méo mó của *amour-propre*. Trong *Khế ước xã hội*, mô hình tự nhiên này trình bày về ý chí đơn nhất đó, rồi ứng dụng ở mức độ tập thể đối với cơ thể xã hội. Xã hội thể chế tốt là cái nay tồn tại như một kiểu cá thể "phi xã hội" nhất thể. Ý chí của nó, ý chí chung, là sự thể hiện tự nhiên của cái *amour de soi* thực thể này. Tất nhiên, xã hội không phải là một tổ chức nhất thể đồng nhất: "Cơ thể xã hội" chỉ có thể có và hoạt động theo một "ý chí" vì thực tế các thành viên của nó có thể bằng sự thông đạt giao tiếp đi đến chỗ chia sẻ

nó. Nhưng đưa vấn đề giao tiếp ở đây là quay sang chính chủ đề về những kết quả méo mó của chủ thể tính. Ngôn ngữ và tính liên chủ thể, cả hai là những điều kiện cho việc định hình của sự thể hiện cái lợi ích tự nhiên tập thể, và chính là những nhân tố làm méo mó thể hiện lợi ích tự nhiên thành những hình thức lệch lạc của nó.

Ta có thể bắt đầu thấy, từ việc cố được sự thể hiện không méo mó đối với những lợi ích thật sự của nó, trong tính tổng thể xã hội được mô hình hóa theo kiểu tự nhiên chủ nghĩa, chủ thể ý chí cá nhân bị đe dọa như thế nào. Những điều kiện đối với sự nhìn nhận của chủ thể - trong trường hợp của Rousseau, sự hiện hữu của nó như một tồn tại cụ thể trong quan hệ thông đạt với người khác - phải bị phủ định trong chính việc thực hiện những mục đích của sự nhìn nhận này. Như Spinoza, Rousseau có thể xem cái *cụ thể* của một cách nhìn chủ quan chỉ theo nghĩa tiêu cực, như là cái bóp méo một sự nhìn nhận lý thuyết và thực tiễn chân thật.

Và vì thế ta có thể thấy bằng cách nào, từ quan điểm của Hegel, một lần nữa có sự đe dọa ở đây, cái tổng thể che khuất chủ thể cá nhân, trong một "thực thể" bao gộp tất cả vào đó: Rousseau cũng thiên vấn đề có "tính Spinoza" về tự phủ định trừu tượng, sự bất khoan dung đối với bất kỳ khía cạnh nhận thức đặc thù nào của bản thân, cái cản trở sự trùng khớp hoàn toàn giữa cái tôi và thực thể phổ quát của nó, mà ở đây là một nhà nước công chính. Việc tiếp nhận cụ thể tính, đặc biệt là sự phụ thuộc vào các cá nhân *cụ thể* khác, như một đe dọa đối với tự do cá nhân, Rousseau cố gắng hợp nhất cái đơn nhất và cái phổ quát trong ý chí chung bằng việc thủ tiêu mọi trung chuyển đối với các quan hệ xã hội, có nghĩa là thủ tiêu các cấu trúc trung chuyển mà theo logic khái niệm của Hegel *cho phép* sự hợp nhất của đơn nhất và phổ quát. Vì thế, trong nhà nước theo kiểu Rousseau, một cố gắng đã được thể hiện để loại trừ các cơ chế xã hội trung gian giữa nhà nước và cá nhân, để những lợi ích "chân chính" của cá nhân này có thể tìm thấy sự thể hiện trực tiếp cái ý chí chung. Trong nhà nước kiểu Hegel, chính những cơ thể trung gian như vậy, được thiết lập tương xứng, là cái

cho phép sự kết khớp của những cách nhìn đơn lẻ của các cá nhân với cách nhìn chung được định hình từ lập trường của nhà nước.

Chủ thể có ý chí trong nhà nước thể chế tốt của Rousseau phải đối mặt với một song nan diện, tương tự như cái mô hình hữu hạn kiểu Spinoza, với tư cách chủ thể đang nhận thức, đã phải đối mặt: cả hai bị cản trở bởi tính cụ thể trong quan hệ nhận thức chủ tính đối với cái toàn thể mà các chủ thể này là một phần của nó, và là cái mà họ hướng nhận thức đến. Với Rousseau, như đối với Spinoza, những bất tương xứng của nhận thức trực tiếp chủ tính - trong trường hợp Rousseau là nhận thức trực tiếp của một người về tư lợi của mình - được đo lường tương phản với tính khách quan, là cái có thể có được khi một người suy nghĩ từ quan điểm của cái toàn thể. Sự tư lợi đúng nghĩa sẽ là phù định đối với một tư lợi chân thật, thực chất; nó là sự phù định đối với một "tồn tại"³²¹.

³²¹ Trong "Freedom, Dependence, and General Will" (*Philosophical Review*, 102 (1993): 363-95), Frederick Neuhouser trình bày lại để hiểu hai cách mà theo đó Rousseau là cho ý chí chung là cái bảo đảm tự do của từng công dân. Một mặt, tư cách thành viên của một nhà nước thể chế tốt là tiền đề của tự do công dân mà trong đó tính phổ quát của luật pháp làm trung gian cho các quan hệ độc lập giữa công dân với nhau; mặt khác, ở tư cách thành viên như vậy, với khía cạnh tự thân định luật của nó, thể hiện sự tự do đạo đức. Neuhouser tách rời hai khía cạnh có liên quan của tự do bằng việc viện đến sự phân biệt của Hegel giữa tự do "khách quan" và "chủ quan", lưu ý sự căng thẳng được phát triển trong giải thích của Rousseau quanh quan niệm không được đánh giá cao của ông về việc *buộc phải tự do* của cá nhân. Ở đây khái niệm khách quan về tự do chiến thắng mặt chủ quan của nó vì nó là một ý nghĩa tự do mà "trong đó tồn tại của ý chí chung, ý chí của mỗi cá nhân không phụ thuộc vào sự nhìn nhận của cá nhân đối với nó theo đúng nghĩa" ("Freedom, Dependence, and General Will", 370). Một phản đề như vậy đối với Hegel sẽ là một chỉ dấu rằng bất kể thực tế là nguyên tắc ý chí được nhìn nhận tại tâm điểm của nhà nước trong cách giải thích của Rousseau, cuối cùng thì những mômen của hình thức và nội dung bên trong điều đó sẽ vẫn đối lập một cách trừu tượng. Ở đây, như trong *Hiện tượng học*, chúng ta có thể thấy "quyền" của cá nhân được đặt cơ sở trên thực tế là anh ta duy trì ý thức về mômen này của sự "độc lập tuyệt đối" của anh ta, khía cạnh tự khẳng định trực tiếp, một nhận thức đã có liên hệ với thực tế là ở tư cách cá nhân anh ta là một "hình thức tuyệt đối" (PS, §26; W, 3:37).

Nhưng khi được hiểu từ bên trong những vận động của logic khái niệm Hegel, tổng thể này không thể được xem như một khẳng định hay một thực thể theo đơn nghĩa. Những ảo tưởng về tư lợi cá nhân thật sự có thể được bộc lộ theo kiểu phản ánh, từ điểm nhìn chung hơn nào đó: như thành viên của một đoàn thể, trong đó người này được liên kết với người khác vốn cùng giữ một vị trí tương tự trong cái toàn thể xã hội, một người hẳn là linh hội lợi ích của mình khác biệt hơn một người với tư cách cá nhân đơn giản trong xã hội công dân. Nhưng có thể hiểu sâu thêm, là chính hội đoàn của một người cũng chỉ là một tổng thể đặc thù bên trong một khối toàn thể lớn hơn mà người đó cũng đã thuộc về nó, và vì thế nhận thức của một người về những lợi ích của mình, từ nhận thức đặc thù chủ tính của *anh ta*, có thể đến lượt cũng được suy ngẫm là *tự nó* đã phiến diện và có thể chính lý. Vấn tất, việc chính lý cách nhìn có thể luôn được xem là có thể chính lý: khi một khẳng định nào đó đã phủ định cái nhìn ban đầu, chính nó có thể chịu sự phủ định khác nữa. Hình ảnh trực tiếp thể hiện nó ở đây là một cái thang đang dẫn mọi lối đến với “cái nhà nước”, mà vốn từ đó một người có thể nhận được lợi ích thật sự và “khách quan” của mình. Dù vậy, đây không phải là cách nhìn của Hegel. Nhà nước có thể được xây dựng “vòng tròn” từ những vòng tròn *cụ thể* cục bộ hơn: gia đình, hội đoàn, v.v., nhưng *nó* không thể được xem là cái tồn tại “bản chất” cuối cùng đó, cái đơn giản phủ định tính cục bộ của tất cả những vòng tròn nhỏ hơn.

Suy nghĩ theo kiểu này là vẫn lưu lại trong cấu trúc phạm trù của logic bản chất, cái vốn là hình thức tư tưởng phát triển nhất trong triết học Spinoza. Trong vấn tất logic khó hiểu của Hegel, nó xét đến tương phản giữa lợi ích được nhận thức từ quan điểm chung, thay vì cái được nhận thức từ quan điểm cụ thể hơn, với tư cách sự tương phản giữa một “tồn tại” và một “không tồn tại”, một *Sein* và một *Nichtsein*. Nhưng cái bị phủ định không phải là tư tưởng về cái “không tồn tại của một tồn tại”, mà là

Nichts eines Nichts, cái “trống không của một cái trống không”! (SL, 400; W, 6:25, chỉnh lý) ³²².

Tất cả điều này nghe như nghịch lý nếu một người muốn tìm thấy ở tâm điểm của “cái nhà nước” một loại “sự vật” nào đó, với một *bản chất* trực tiếp đã có hoặc một *bản chất* có thể khám phá qua trung gian. Quan niệm của Rousseau về lợi ích phổ biến thể hiện trong ý chí chung là điển hình của một “sự vật” hay một tồn tại bản chất như vậy. Được xét đến như sự thể hiện một *amour de soi* tập thể tự nhiên, ý chí được lĩnh hội với tư cách là cách thức như vậy, phải được tìm thấy cho cộng đồng, để định hình một mục đích rõ ràng, cái để kết khớp hoàn hảo với lợi ích được xác định một cách tự nhiên đó. Điều này có nghĩa là đối với Rousseau, sự thông đạt và suy xét tập thể sẽ làm nên tiến trình cho việc xác định cái *volonté générale* (ý chí chung) thực chất sẽ được xét đến theo đặc tính công cụ, như cách thức đem lợi ích đã tồn tại này đến với ý thức.

Ngược lại, nhà nước phải được xem xét không như một “tồn tại” trực tiếp, hay cái tương đương được suy ngẫm của nó, cái “bản chất” bên dưới một hiện tượng đã có, nhưng *về mặt* tam đoạn thức, và đặt-biệt, như đã đề cập, trong khuôn khổ cấu trúc hình thức thứ ba của tam đoạn luận tất yếu, cái “tam đoạn thức phân biệt”. Trong tam đoạn thức này, cái phổ quát cụ

³²² “Das Andrea ... ist nichts das Nichtsein eines Seins, sondern das Nichts eines Nichts”. Kiểu trình bày này là ở đầu quyển 2, “học thuyết bản chất”; dù vậy, rõ ràng là Hegel nghĩ rằng một tư tưởng như vậy không thể được hiểu *trong khuôn khổ* logic này. Vì thế, ở “*Bách khoa thư logic*”, ông lưu ý rằng trong logic bản chất các phạm trù của khoa học và siêu hình học được bao hàm “như những sản phẩm của nhận thức đang suy ngẫm, cái khẳng định các khác biệt là *độc lập*, và cùng lúc *cũng* ấn định tính quan hệ của chúng”. Nhưng nó chỉ liên kết những khẳng định này lại với nhau bằng một cái “cũng”: “Nó không đem những tư tưởng này lại với nhau, nó không hợp nhất chúng thành cái Khái niệm” (EL, §114, lời bình). Chúng ta có thể nghĩ đến cụm từ vô nghĩa “cái trống không của một cái trống không” như một cố gắng của logic bản chất để nói điều gì đó rằng chúng ta chỉ có thể được nói trong bộ khung của logic khái niệm.

thể là, Hegel nói, “cái phạm vi phổ quát của những tính cụ thể của nó, và được xác định như một cái đơn nhất” (SL, 702; W, 6:339) ³²³.

Chúng ta sẽ quay trở lại khía cạnh thứ hai trong nhà nước của Hegel được nói đến ở đây, sự xác định của nó “như một cái đơn nhất”. Nay hãy dành ra một lát để xem xét quan điểm nhà nước như là “phạm vi phổ quát của những tính cụ thể của nó” - chúng ta có thể nói, địa hạt mà trong đó mọi tổ chức xã hội cụ thể cấu thành nên nhà nước, là có quan hệ. Vì thế, nhà nước không phải là một tồn tại là mà một tập hợp quan hệ của các tồn tại. Ta có thể không mô tả nhiều về nó như một phạm vi càng “liên chủ thể” thì càng “liên định chế”, có nghĩa không như sự quan hệ tự thân các chủ thể, mà như sự quan hệ của những phạm vi liên chủ thể được thể chế hóa khác nhau - một “vòng tròn của những vòng tròn”. Được phân tích về mặt chính trị, các quan hệ đặc trưng có liên quan, như ta sẽ thấy, là những quan hệ giao tiếp thông đạt, và do đó, là những quan hệ *nhìn nhận*.

Các đẳng cấp với tư cách những cơ quan đại diện và bàn thảo

Tư tưởng của Hegel về sự đại diện vừa giống mà vừa không giống với quan điểm tự do thường thấy. Chìa khóa để hiểu là hướng nó vào sự tương phản với khung nền tái diễn dịch của ông về cái “phương tiện” có tính công cụ, thành cái “trung gian” đang trung chuyển.

Trong bối cảnh xã hội công dân, *Stände* (các đẳng cấp) là những “khối đông” mà các lĩnh vực sản xuất, tiêu thụ, và trao đổi của nền kinh tế làm cho họ khác biệt. Nhưng Hegel cũng xem các đẳng cấp này là những *kênh đại diện chính trị*. Theo đúng nghĩa, các cá nhân không được đại diện trong cơ quan lập pháp, mà đúng ra là các thành viên của một hội đoàn hay đẳng cấp nào đó. Ta có thể nói rằng những *lợi ích* khách quan là cái được đại diện trước tiên, và là cái mà các cá nhân được đại diện do có những lợi ích này.

³²³ So sánh: “Cái *phổ quát* đang trung chuyển cũng được ấn định như cái tổng thể của những cái *đặc thù* hóa của nó và như một *đặc thù đơn thể* (hay) tính đơn nhất loại trừ (*eine einzelnes Besonderes, ausschliessende Einzelheit*)” (EL, §191).

Vì vậy, cơ quan lập pháp gồm có hai viện: một đại diện cho đẳng cấp nông nghiệp “trọng yếu”, là viện của quý tộc cha truyền con nối; và viện còn lại là các đại biểu đại diện cho các tổ chức, hội đoàn (PR, §308, §311) ³²⁴.

Cá nhân không được đại diện trực tiếp trong cơ quan lập pháp là điều tương phản với cách tiếp cận tự do về thị trường thường thấy, và làm nổi bật tính khác biệt trong quan niệm của Hegel về sự đại diện. Hegel chia sẻ với tư tưởng hoài nghi của Rousseau về năng lực tự phát của cá nhân trong việc nhận thức lợi ích của chính mình. Đại diện từ đẳng cấp vì thế đem lại cơ chế cho một sự đại diện “khách quan” hơn đối với bất kỳ những lợi ích cá nhân nào. Tất nhiên từ quan điểm tự do này, trông như sự hy sinh của cá nhân cho một nhóm người. Thật sự, cá nhân là tác nhân điển hình được xem như người phán xét tốt nhất cho những lợi ích của chính anh ta.

Thực tế này, về cơ bản, đem lại khuynh hướng kinh nghiệm chủ nghĩa, hay “chủ quan chủ nghĩa” của chủ nghĩa tự do đối với câu hỏi về định thể xác định nên các lợi ích: “Ưu thích” hay “nhu cầu” là cái điển hình thực hiện nhiệm vụ này. Nhưng đây chính xác là loại định thể trực tiếp mà người theo đường lối Copernicus chọn ra để tái diễn dịch có suy xét và phê phán. Từ cách nhìn kiểu Copernicus, quan điểm cho rằng cá nhân được xem như người phán xét tốt nhất cho lợi ích của anh ta, sẽ là một trường hợp khác của chủ nghĩa nền tảng bất phê phán của tư tưởng Aristotle. Ở đây, người có cách nhìn Copernicus muốn đưa ra quan điểm nào đó về vai trò của việc tái xác định suy xét, có thể được bảo đảm chỉ bằng việc làm cho việc xem xét trở thành một giải thích về chủ thể và nhu cầu của nó, nhưng là cái nhu cầu có từ điểm nhìn khác thay vì từ chính chủ thể này. Dù sao, tất nhiên, bất kỳ phê phán nào như vậy sẽ phải có tính thuyết phục lý tính - nó sẽ phải có khả năng thông đạt được đến chủ thể ban đầu theo cách đó, để tạo niềm tin xác thực (*Überzeugung*) và không đơn giản là niềm tin chủ quan (*Überredung*). Điều này có nghĩa là chủ thể sẽ phải có khả năng đi đến nhìn

³²⁴ Sự dự phần của “đẳng cấp” phổ quát được bảo đảm thông qua vai trò của nó trong hành pháp.

nhận về mặt nhận thức lợi đối với ích của chính mình trong sự đại diện mới này, ngay cả dù anh ta đã không thể diễn đạt tự phát lợi ích này theo cách đó. Nói ngắn gọn, cách giải thích Copernicus về nhận thức tri giác của chủ thể, về lợi ích của anh ta, sẽ phải cho phép tái diễn dịch có suy xét về những lợi ích có thể đạt được này, trong bối cảnh thông đạt lẫn nhau.

Ta có thể thấy rõ yếu tố Copernicus đó trong tiếp cận của Hegel đối với vấn đề đại diện chính trị. Không có cách nhìn đặc thù chủ tính hay cục bộ nào của cá nhân về nội dung trong lợi ích của chính chủ thể, mà cũng không có lợi ích của loại "thành phần xã hội" cụ thể nào có thể có trong bất kỳ cách thức cơ bản nào. Vì thế, ông nhấn mạnh rằng những người đại diện không thể được xem như "những tác nhân được uỷ quyền hay được uỷ trị" (PR, §309), có nghĩa họ không đơn giản là những kênh truyền dẫn lợi ích của cử tri khi những lợi ích này được nhận thức bởi cử tri của họ, họ không đơn giản là cái "loa" cho các "quan niệm" của cử tri của họ. Nhưng cũng rõ ràng là các "quan niệm" như vậy không hề là không thích đáng cho việc xác định đâu là nội dung lợi ích của một thành phần. Cái nhìn "chủ quan" ngôi thứ nhất số ít là không thể tránh khỏi; điều phải được thực hiện, một mặt, là mang chính nó vào cuộc đối thoại với những cách nhìn cục bộ khác, và mặt khác, đối thoại với cách nhìn "phổ quát" hơn nào đó³²⁵. Nhà nước với tư cách một tiến trình của định thể ý chí chung, là sự đối thoại này: "Các đại biểu được bầu để bàn thảo và quyết định những vấn đề chung có liên quan... Cái định thể (*Bestimmung*) lập pháp của họ là nhằm đem lại một diễn đàn cho những trao đổi trực tiếp sống động và bàn thảo tập thể, trong đó những người tham dự truyền đạt (*unterrichten*) và thuyết phục (*überzeugen*) người khác" (PR, §309; chỉnh lý).

Điều này có nghĩa là vai trò của những lợi ích, khi được đại diện trong cơ quan lập pháp, không giống như một hệ thống nhiều lực phân giải thành

³²⁵ Xem cách giải thích của Hegel về vai trò của dư luận quần chúng tại PR, §316-318. Để đánh giá, xem: Karry Brod, *Hegel's Philosophy of Politics* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1992), chap. 6.

các lực đơn mà tại đó các lực cấu thành được diễn tả như những vector - một hình ảnh rõ ràng trong cách hiểu theo nghĩa công cụ đối với sự đại diện. Ở đây giải pháp là thuần túy về lượng. Về lý trí, mỗi đại biểu hy vọng và phấn đấu cho một kết quả mà trong đó lợi ích của chính anh ta được *tôi đa hóa*. Nhưng trong khi mỗi người có thể nhìn vấn đề về sự đại diện chính trị của anh ta theo kiểu công cụ như thế này, tự thân hệ thống sẽ mở ra đến cái "gian trá lý tính" hoạt động theo mục đích bên ngoài³²⁶. Chính tại tiến trình đại diện, trong bối cảnh thông đạt và suy xét, mà các lợi ích mở rộng thành tiến trình tái diễn dịch. Vì thế, Hegel lưu ý: "Được xem như một cơ thể *trung gian*, các đẳng cấp đứng ở giữa, một bên là nhà nước nói chung, và bên kia là khối nhân dân trong sự phân chia thành các phạm vi và các cá nhân (*Individuen*) cụ thể. Định thể của họ đòi hỏi rằng họ cần thể hiện ở mức độ bình đẳng, cả về ý nghĩa lẫn *thiên hướng*, của *nhà nước* và *chính quyền*, và của những lợi ích nơi các thành phần xã hội *cụ thể* và *các cá nhân* trong tính đơn nhất (*Einzelnen*) của họ" (PR, §302, chỉnh lý)³²⁷. Dù ban đầu các cơ quan đại diện đã được lĩnh hội như là *Mittel*, tức "phương tiện", ý nghĩa thật của chúng có thể được hiểu chỉ khi được xem như *Mittel*, tức "trung gian", hay ở "giữa". Trong lời bình kèm theo, Hegel lưu ý rằng đó là "một trong những thấu hiểu quan trọng nhất của logic, là một mômen đặc trưng mà, khi đứng ở vị trí đối lập, vị trí của một cực, nó mất đi phẩm chất này và trở thành một mômen *hữu cơ* do đồng thời tồn tại một *trung gian*". Các đẳng cấp và tổ chức hội đoàn là những đặc thù trung gian đứng giữa cái đơn nhất và cái phổ quát nhà nước, và tương phản với khung nền của một quan niệm như vậy chỉ có thể là vai trò đại diện của những đẳng cấp và các tổ chức, hội đoàn trong tiến trình lập pháp của nhà nước được đánh giá một cách thích hợp.

Thật vậy, nhà nước là một trường hợp của vòng tròn tự ổn định đó của sự nhìn nhận. Điều được ổn định, "cái ý chí chung", không thể được xem

³²⁶ So sánh *Hegel's Science of Logic*, 746.

³²⁷ So sánh: "Ý nghĩa thích đáng của các Đẳng cấp là ở chỗ thông qua họ nhà nước thâm nhập vào ý thức chủ quan của dân chúng, và [đồng thời] dân chúng cũng dự phần vào [hoạt động] nhà nước" (PR, §301, đoạn thêm).

như nội dung xác định nào đó tồn tại trước sự ấn định. Nếu điều này được xem xét, như với học thuyết chính trị của Rousseau, thì ý chí chung có thể không hơn một lực phủ định thuần túy, cái mà, khi cái đặc thù ngấm ẩn trong bất kỳ giải pháp được tiếp nhận nào, sẽ phá hủy giải pháp đó trên danh nghĩa của quan niệm đơn thuần trừu tượng về một ý chí chung phổ quát chân chính. Điều này, tất nhiên, là đánh giá của Hegel đối với định mệnh của cuộc Cách mạng Pháp. Nhưng hành động đã phát huy trong nỗ lực hiện thực hóa ý chí chung sẽ có kết quả trong việc tạo ra cái “trung gian” mà chính nó là sự biểu thị của “cái ý chí”, và không đơn thuần là công cụ của sự biểu thị. Nội dung của ý chí này, được tạo ra tại bất kỳ thời điểm cụ thể nào, không bao giờ là sự thể hiện của một lợi ích phổ quát thuần túy nào đó. Nhưng điều này không phải là một thất bại chứng minh rằng tư tưởng về một “lợi ích phổ quát thuần túy” *an sich* (tự thân) là cái tách rời riêng rẽ, mắc bẫy trong bộ khung không tương xứng.

Xem xét về mặt logic, trong những khó khăn với nhà nước tự do đơn cá thể của Hobbes và nhà nước chinh thể của Rousseau, có cả khó khăn trung tâm về việc điều hòa cái đơn nhất với cái phổ quát. Khó khăn với nhà nước kế ước chuẩn tắc kiểu này liên quan đến bản chất trừu tượng nơi tính phổ quát của nó. Được xem như công cụ cho sự thỏa mãn các nhu cầu, nhà nước là “bên ngoài” đối với cá nhân, và vì thế cá nhân không thể trung chuyển quan điểm chủ quan của nó bằng cái có thể được nắm bắt như là nhà nước của xã hội với tư cách một khối toàn thể. Khó khăn đặt ra cho nhà nước của Rousseau, theo nhiều nghĩa, là sự đảo ngược của điều này. Ở đây nó là sự khác biệt giữa quan điểm của cá nhân với cái nhìn của xã hội vốn bị đe dọa. Tương phản với những hình thức công dân của sự nhìn nhận việc cấu trúc nên nhà nước tự do, nhà nước kiểu Rousseau đặt chính nó trên cơ sở của sự kết hợp và việc hợp nhất các hình thức thân thuộc gia đình.

Như trong trường hợp liên hệ với Spinoza, sự khác biệt của Hegel với tư tưởng của Rousseau là không dễ nhận ra, nhưng lại là điều cốt yếu: nó bao hàm sự nghịch đảo trong nhận thức đặc thù chủ tính lên quan hệ, giữa những

tiến trình bàn thảo cho việc định hình của tính hướng đích chung nào đó với cái lợi ích chung vốn được đề cập để diễn tả bằng tính hướng đích này. Đối với Rousseau, thông đạt và trao đổi quan điểm là công cụ cho một mục đích đã được tự nhiên xác định. Đối với Hegel, chúng là *nguyên tố* hay môi trường *ête* mà trong đó lợi ích tập thể được đặt vào. Tính tương xứng của định thể này không thể được phán xét ở phạm vi khả năng của nó trong việc đem một thực thể giống-sự vật được giả định, cái lợi ích tập thể, đến trình độ của sự đại diện và sự biểu đạt trong việc lập pháp. Một quan điểm như vậy không chỉ là bất hoàn thiện trên thực tế mà còn bất hoàn thiện về *logic*. Có nghĩa là ý chí chung được nhận thức theo cách này không chỉ là khó khăn hay bất khả cho xã hội trong việc nhận ra nó, mà chính khái niệm của nó là rời rạc, vì trở thành nạn nhân của những mâu thuẫn từ cái "khách quan" mà trong đó nó được công thức hóa. Đúng ra, chính các tiến trình thông đạt và trao đổi quan điểm của nhà nước phải được xem là cái chủ yếu, chứ không phải cái thứ sinh đối với nhiệm vụ công cụ mà chúng được đề cập để phục vụ. Chúng được xem xét như một trường hợp của vòng tròn nhìn nhận của tinh thần, và được đánh giá theo sự tương xứng với cấu trúc của cái "ý niệm".

Với điều này, bắt đầu trở nên rõ ràng giữa hai nhà tư tưởng. Suy nghĩ của Rousseau bị chi phối bởi giản đồ của một sự tự quan hệ mà trong đó tồn tại và tư duy đi đến đồng nhất theo cách của một thể tự ý thức duy nhất. Và khác biệt của Hegel đối với Rousseau là chừng mực xuất phát của ông từ giản đồ này. Nhưng ta cũng có thể tiếp cận điều này từ một góc cạnh khác, là số mệnh đơn nhất thể của các chủ thể có ý thức trong địa hạt chính trị. Và ở đây khía cạnh thứ hai của cái phổ quát đặc trưng của "tam đoạn thức phân biệt" trở nên thích hợp, "cái định thể với tư cách một thể đơn nhất" của cái phổ quát - cái phạm trù được minh họa trong vai trò này, Hegel quy vào *nhà vua*.

Nhà vua

Khi xem xét cấu trúc của các định chế đại diện, ta đã thấy Hegel nỗ lực như thế nào trong việc nhận thức một cấu trúc nhìn nhận có thể điều hòa

giữa cá nhân, ở tư cách thành viên của một đẳng cấp *cụ thể*, với vai trò của anh ta trong tư cách thành viên một thể *phổ quát*, tức cộng đồng với tư cách một khối toàn thể. Nhưng tương phản với nhà nước tự do, với quan niệm của nó về sự đại diện cho *các cá nhân* mà không phải cho các nhóm quyền lợi, giải pháp của Hegel đối mặt với khó khăn khi tìm một chỗ cho sự nhìn nhận của mỗi cá nhân trong tính đơn nhất của anh ta.

Như đã được nhấn mạnh, sự thiết lập nhà nước được nhận thức trong khuôn khổ của logic khái niệm - công trình kiến trúc nhìn nhận nội tại đối với "cái ý niệm". Nhưng như trong những phần khác của *Realphilosophie* (Triết học thực tiễn), tư tưởng triết học ở đây sẽ bao gồm sự tái xác định bên trong bộ khung này của các kết quả từ những nghiên cứu về thế giới, từ lập trường cụ thể của nhận thức. Không gì ngạc nhiên khi Hegel bắt đầu từ học thuyết phân quyền của Montesquieu (một bộ ba thuận lợi). Nhưng sự tái khẳng định quan niệm này đưa đến những chuyển đổi quan trọng của học thuyết này ở những mức độ khác nhau.

Điểm đầu tiên, trong sự kết hợp của Montesquieu, các quyền lực khác nhau của nhà nước được xem đơn giản là sự *giới hạn* lẫn nhau³²⁸. Nhưng để nhận thức những quyền lực này như những tồn tại *an sich*, quan hệ với cái khác chỉ theo nghĩa đem lại những giới hạn hay kiểm soát cho việc thực hiện quyền lực của nhau, thì chỉ dừng lại ở trình độ của logic khách quan. Có lẽ khái niệm về sự phủ định có giới hạn phải được xây dựng thành một hình thức đầy đủ hơn của cái "trống không của một trống không" cho các quan hệ giữa những quyền lực này, để được nắm bắt về mặt triết học, và điều này có thể hiểu đầy đủ chỉ từ bên trong những động lực của logic khái niệm³²⁹.

Khi tiếp nhận vấn đề từ logic khái niệm, tính bộ ba của khác biệt sẽ được xem xét trong khuôn khổ quan hệ tam thức của đơn nhất, đặc thù, và phổ quát, trong ý chí tự lập pháp. Về những phạm vi này, chức năng lập pháp

³²⁸ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. T. Nugent (New York: Hafner, 1962).

³²⁹ "Ở đây... [quyền lực] khác không phải là tồn tại bằng một phủ định, hay giới hạn, mà là phủ định bằng cái phủ định" (SL, 399; W, 6:24).

của hệ thống *các luật ứng dụng phổ quát* sẽ giữ vị trí cái phổ quát, trong khi hành pháp với chức năng *thực hiện* luật pháp trong địa hạt cụ thể, sẽ ở vào vị trí của cái đặc thù. Trong giản đồ của Montesquieu, quyền lực thứ ba tất nhiên là tư pháp; nhưng đối với Hegel, hành pháp thật sự được đặt trong địa hạt xã hội công dân, và không thuộc về nhà nước. “Quyền lực” nhà nước thứ ba trong hệ thống Hegel là *nhà vua*, và ông ta minh họa cho phạm trù đơn nhất (PR, §272-§273).

Quốc vương của Hegel là một ông vua trong nền chính trị lập hiến, và chức năng của ông, trong một nhà nước có thể chế tốt, thực chất chỉ là *hình thức*, khi mà các vai trò thực của việc xây dựng và thi hành luật pháp được giao cho hai quyền lực kia. Nhà vua bị “ràng buộc bởi nội dung cụ thể của những tư vấn ông ta nhận, và nếu hiến pháp được xây dựng một cách chắc chắn, ông thường không có gì để làm hơn là ký tên” (PR, §279, đoạn thêm), để “nói ‘đồng ý’ và thêm dấu chấm vào chữ ‘y’” (PR, §280 đoạn thêm). Tuy vậy, bất chấp tính hình thức của nó, đây là một vai trò có thực chất. “Nhưng *danh nghĩa* này lại quan trọng: nó là trường hợp tận cùng và *không thể vượt quá nữa*” (PR, §279, đoạn thêm).

Đối với điều đã được quyết định và hỏi ý kiến từ các quan chức của mình, nhà vua phải thêm vào câu “Tôi chuẩn y bằng ý chí”^{*}. Điều này có nghĩa là ông phải đem lại yếu tố chủ quan đơn nhất mà “cái ý chí” cần đến trong sự kết nối trọn vẹn của nó với tư cách ý niệm. Không có nó, cái được tỏ ý chí sẽ không thoát khỏi việc định thể này đi đến chỗ được xem như là một tồn tại *an sich* nào đó, cái kết quả gần như máy móc, tự nhiên của những lý lẽ về các đại biểu lập pháp, hơn là cái gì đó mà tồn tại của nó là được ấn định. Trong việc tỏ ý chí qua chuẩn thuận lên điều mà nhà vua được cố vấn từ các quan chức, ông “đang ấn định” những “tiên giả định” về sự đồng nhất thiết chế của chính ông với hành động. Trong hành động này, nhà nước trở thành một hệ thống tự ấn định, một minh họa của chính cái ý niệm.

^{*} Nguyên văn: “I will” hay “I will it: “Tôi tỏ (đặt) ý chí [trên vấn đề này]”.

Bất kỳ cách nhìn nào xem tính hình thức trong vai trò của nhà vua như một chỉ dấu thừa thừa, từ quan điểm của Hegel, sẽ là phản bội quan niệm mang tính công cụ đối với nhà nước. Vị trí chủ quan của nhà vua là cần cho chính sự cố kết tinh thần của nhà nước, với tư cách sự tự ấn định tập thể, được tạo nên do việc thực hiện những nhìn nhận lẫn nhau tương xứng với cái ý niệm. Đối với Hegel, như đối với Burke, một tồn tại người đơn thể và không thể thay thế được, với tư cách hiện thể của các chế định này, là điều cốt yếu. Nhưng trong khi đối với Burke, điều này cần cho những nguyên do tình cảm, vốn được đặt trong loại đối lập lưỡng phân với những nguyên do lý tính hiện đại, thì đối với Hegel, chúng là như nhau giữa tình cảm và lý trí: chúng có cội rễ từ trong logic của chính khái niệm. Nắm bắt thuần túy ở khía cạnh *tình cảm* đối với việc thực hiện chức năng của nó, là nhìn về các quan hệ nhìn nhận này theo mô hình gia đình và khẳng định về mặt quy phạm một nhà nước gia trưởng. Nhưng Hegel đồng ý với cách hiểu của Rousseau rằng nguyên lý của nhà nước là ý chí *phổ quát*. Dù vậy, một hành động chỉ có thể được *nhìn nhận* như hành động có ý chí khi nó được ban hành thông qua một chủ thể cá nhân. Cái “tôi chuẩn thuận” của nhà vua là hành động đơn nhất cá nhân mà theo đó các công dân có thể nhìn nhận một mục đích như vậy. Nó đem lại hình thức đơn nhất cá nhân cho cái phổ quát của nội dung, và đem lại một nơi mà ở đó mỗi công dân có thể nhìn nhận chính mình như tồn tại đơn nhất được định vị đó.

Nhà vua giữ một vị trí trong địa hạt chính trị tương tự như vị trí người thẩm phán nắm giữ trong phạm vi dân sự (hay người linh mục trong phạm vi tôn giáo): mỗi người trở thành một cái loa của luật pháp. Thẩm phán (*Richter*), bằng phán quyết, thừa nhận hành động của một chủ thể tội phạm nào đó là phạm tội (*Richterspruch*), được nói lên từ một quan điểm vốn đem lại tiếng nói cho luật phổ quát chung (PR, §99-§102, §219-§228). Đối với Hegel, điều này có nghĩa là ít nhiều thực hiện việc tái xác định quan hệ mục đích của chính người phạm tội với tội phạm của anh ta. Nhưng trong khi người phạm tội có lẽ chỉ phân tích hành vi của mình từ nhận thức chủ tính

của những nhu cầu cụ thể của anh ta, thì người thẩm phán đặc trưng hóa hành động này từ nhận thức chủ tính của chính luật pháp đã bị vi phạm. Người phạm tội nay chấp nhận sự diễn dịch khác về hành vi của anh ta, vì anh ta có thể nhìn nhận chính mình trong một diễn dịch đặt hành động đó dưới quy định của luật pháp phổ quát.

Nhưng yếu tố phổ quát nay đã được sát nhập về mặt nhìn nhận thành cái tự quan niệm của chính người phạm tội, là trừu tượng. Phán xử và hình phạt có thể đem lại sự điều hòa với xã hội, nhưng chỉ người phạm tội này nay phân tích bản thân mình như một trừu tượng thiếu đặc trưng riêng - một vật mang quyền cụ thể ngang hàng với mọi chủ thể pháp lý khác mà thôi.

Tính trừu tượng của quyền tại tâm điểm của xã hội công dân lan khắp cấu trúc lí giải này của tòa án, và ảnh hưởng đến các viên chức của nó, trong đó có người quan tòa. Như một thành viên phụng sự dân sự chuyên nghiệp được tuyển dụng từ thành phần trung lưu, người thẩm phán là một "cơ phận" có thể thay thế được của luật pháp (PR, §226). Các phẩm chất để trở thành một thẩm phán không phụ thuộc vào dòng dõi, mà vào năng lực và tri thức pháp lý. Điều quan trọng ở đây không phải ai là thẩm phán, mà là những phẩm chất và năng lực cụ thể nào mà người đó phải có: "Các cá nhân thực hiện và thi hành (những chức năng và hoạt động cụ thể của nhà nước) được gắn kết với nhau không do những đặc điểm nhân cách trực tiếp của họ, mà chỉ bằng những đặc điểm phẩm chất phổ quát và khách quan của họ. Do đó, sự liên kết giữa các chức năng này và những nhân cách cụ thể, là những điểm ngoại tại và ngẫu nhiên" (PR; §277).

Tất cả điều này có sự tương phản nổi bật với tình trạng ở trường hợp của nhà vua, "một thực thể đơn nhất (*Einzelheit*) trực tiếp... thực chất được xác định như chính cá nhân này, trong sự trừu tượng khỏi mọi nội dung khác, và cá nhân này đã được định trước (*bestimmt*) theo cách trực tiếp và tự nhiên, tức bằng dòng dõi tự nhiên của ông ta, để nắm giữ chức vị quốc vương" (PR, §280). Khi các chủ thể thừa nhận chính họ trong các luật phổ quát, được định vị đối với họ từ một tác nhân cá thể như vậy, họ không chỉ nắm bắt mình từ quan

điểm phổ quát của luật pháp, họ còn đồng thời nhìn nhận bản thân trong hình thức đơn nhất của người được định vị đó, trong tất cả các cá thể đơn nhất bằng xương bằng thịt của họ. Ở tuyên bố của một thẩm phán, tôi nhìn nhận chính mình như một vật mang quyền cụ thể ngang hàng với mọi cá thể khác, nhưng trong phát ngôn của người đó - nhà vua - tôi nhìn nhận mình trong sự xác định riêng biệt của tôi với tư cách cá nhân này - chỉ là một mình tôi. Ở đây đặc điểm hoàn toàn ngẫu nhiên và vô nguyên có nơi bản định của nhà vua, điều vốn là một xúc phạm đối với người cộng hòa, là một dấu cộng. Câu hỏi không có lời đáp “tại sao nhà vua là con người đó?” được gắn kết hoàn hảo với câu “tại sao tôi là con người này?”³³⁰. Tính hoàn toàn vô nguyên có trong bản định của nhà vua là biểu tượng của chính tôi hay bất kỳ một người cụ thể nào khác đang diễn ra nơi diện mạo đơn nhất của mỗi người. Nhưng cùng lúc, nhà vua đem lại sự hiện thể đối với cấu trúc thể chế của xã hội, và vì thế nhân hình hóa sự cùng tồn tại của luật phổ quát hợp nhất mọi công dân, với tính đơn nhất không thể giản lược làm nên từng con người trong số họ.

Những chất liệu mà Hegel đang nỗ lực tư duy xuyên suốt về mặt triết học, tất nhiên, là những thể ngẫu nhiên về mặt lịch sử. Quốc vương lập hiến có thể (mà cũng có thể không) đem lại phương cách hiện thực cho việc định vị vấn đề logic này trong bối cảnh nền chính trị Châu Âu đầu thế kỷ XIX. Nó không giống như được xem xét trong bối cảnh cuối thế kỷ XX và đưa ra duy nhất cho mọi thời đại. Ở đây, khi nghĩ rằng Hegel đưa ra giải pháp thể chế cho mọi thời đại, là một lần nữa hiểu sai bản chất cơ bản của bộ khung lý luận của ông - logic của hệ thống khái niệm. Nó là loại lý luận được đề cập đến để đem lại loại bản chất bất vĩnh viễn của bất kỳ nội dung nào, và việc đánh giá đúng trên tinh thần Hegel đối với lý luận của ông về nhà vua cần được mở ra đến chính sự sụp đổ của định chế vương quyền này như là một giải pháp lịch sử đối với vấn đề về sự hợp nhất của nhà nước lý tính.

³³⁰ Thomas Nagel đưa ra ý nghĩa của sự rối rắm này là có thể kết hợp với sự linh hoạt cái tôi theo những hình thức phạm trù khác nhau như vậy, trong *The View From Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986), chap. 4.

Logic suy biện và triết học thực tiễn: tái thiết của Allen Wood cho một học thuyết đạo đức độc lập trong hệ thống Hegel

Cách giải thích được trình bày ở đây về tình trạng liên kết triết học chính trị của Hegel với hệ thống tư tưởng chung của ông, thống nhất với cách nhìn truyền thống rằng triết học Hegel đứng chân tại, hay rơi vào, một khối tổng thể, nhưng không tán thành hai kết quả khẳng định từ cách nhìn này. Tất nhiên có những cách nhìn trung gian điều hòa, theo đó các khía cạnh hay những vùng khác nhau của triết học Hegel có thể được tách rời khỏi hệ thống, và điều đó được đặc biệt xem xét ở triết học chính trị, điều được xem như chiến lược phổ biến cho những mong muốn giữ lấy những nội dung thấu suốt của Hegel trong lĩnh vực này, nhưng lại cảnh giác trước hệ thống rộng lớn hơn của ông. Bước đi phổ biến đó là nhằm xây dựng lại cách tiếp cận của Hegel trong khuôn khổ nhận thức “nhân loại học” đối với quan niệm về tinh thần. Allen Wood đã đi theo một chiến lược như vậy trong tác phẩm *Tư tưởng đạo đức của Hegel*, trong đó tác giả diễn dịch và bảo vệ *Triết học pháp quyền* như một triết học thực tiễn có giá trị, có thể được đọc và đánh giá độc lập với bộ khung logic tư biện³³¹.

³³¹ Allen W. Wood, *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). (Các chú thích về tác phẩm này sẽ được ghi là HET.) Sự tái thiết của Wood đặt trên cơ sở cách nhìn chính thống rằng siêu hình học của Hegel là một thất bại (đối với Wood, đó là một sai lầm “ngao mạn” và “không thể bù đắp” (5)). Nhưng ngược lại, Wood xem triết học đạo đức của Hegel là thể hiện “một nỗ lực, với những cách thức thành công nổi bật, để tu chỉnh học thuyết đạo đức cổ điển, cho thấy tính đúng đắn nền tảng của nó, bằng việc gắn nó với nội dung về một sự tự nhận thức hiện đại và trao cho nó chính phong cách đó” (7). Điều đúng đắn này, Wood lập luận, dựa trên những nền tảng triết học khác biệt với những lý luận tư biện mà Hegel đưa ra, và tính triết học thực tiễn độc lập này của Hegel (so với toàn bộ hệ thống của ông) là cái mà Wood nỗ lực tái thiết trong tác phẩm này. Tác phẩm của Wood tự nó là một thành công nổi bật trong việc diễn dịch triết học thực tiễn của Hegel, dễ hiểu và có thể chấp nhận được. Nhưng không như thế, tôi cho rằng sự nỗ lực để tái thiết triết học này dựa trên những nền khác hơn là của chính Hegel. Như sẽ thấy, những phân tích của Wood đưa chúng ta quay về những vấn đề tâm điểm của logic nhìn nhận của Hegel.

Đối với Wood, học thuyết Hegel là một học thuyết về sự “tự hiện thực hóa”, đặt trên cơ sở “một quan niệm phức hợp về bản chất con người”³³². Điều này đem lại cho học thuyết đạo đức của Hegel một kiểu *chủ nghĩa tự nhiên* hay *chủ nghĩa duy thực*, so sánh với chủ nghĩa tự nhiên cổ điển của Plato và Aristote, nhưng khác với cách giải thích này ở khía cạnh *lịch sử*: “Nó xem bản chất con người được hiện thực hóa như một sản phẩm lịch sử, kết quả của tiến trình biện chứng của sự trải nghiệm, bao gồm việc đạt tới sự tự tri thức, cuộc đấu tranh để hiện thực hóa cái bản thân, và sự tương tác giữa các hoạt động này - cái chỉnh lý cái bản thân thành cái được nhận thức và được hiện thực hóa” (HET, 33). Dù đã kéo sự chú ý về tầm quan trọng của sự nhìn nhận trong *Hiện tượng học*, đối với Wood, sự nhìn nhận đạt được ý nghĩa trong khuôn khổ vai trò nó thực hiện trong tiến trình tự hiện thực hóa. Dù Kojève không nói đến, phân tích của Wood chia sẻ một số điểm quan trọng nhất trong cách giải thích “cổ điển” trước đây. Trong sự tái thiết mang tính nhân loại học của Wood đối với tinh thần, chúng ta bắt đầu với một mong muốn cơ bản của con người, mong muốn “tự đánh giá”, hay “tự xác tín”³³³, và rồi di chuyển xuyên qua chuỗi tiến trình những nỗ

³³² Thực tế, Wood đã đồng nhất ý niệm tự hiện thực hóa như là tâm điểm của bất kỳ học thuyết đạo đức thành công nào: “Nếu có hy vọng nào dành cho đạo đức với tư cách một nhánh cần có của thẩm định lý tính, nó nằm ở việc chỉ ra bằng cách nào các quan niệm đạo đức và một học thuyết về cái thiện con người có thể được đặt nền trong sự tự nhận thức của con người. Đạo đức phải được đặt cơ sở trong một tri thức về tồn tại người, cái có thể khiến ta nói được rằng những hình thức nào đó của đời sống là thích hợp với bản tính của chúng ta, còn những hình thức khác thì không. Theo nghĩa này, các học thuyết đạo đức, nói chung, có thể được xem như những học thuyết về sự tự hiện thực hóa con người” (HET, 17).

³³³ “Hegel theo bước Fichte trong việc xem cái bản thân người *về cơ bản* là một đấu tranh của cái “Tôi” chống lại cái “không phải Tôi”, của bản thân chống thể khác biệt, một sự thôi thúc để chiến thắng mọi thể khác biệt... Hegel thể hiện điều này bằng việc nói rằng bản thân ý thức là ‘mong muốn’” (HET, 84, nhấn mạnh của Redding).

“Lập luận của Hegel bắt đầu bằng cách nhìn của ông về tồn tại người với tư cách những tồn tại tinh thần mà những mong muốn *cơ bản* của họ bao gồm mong muốn thiết lập những giá trị tự thân của mình thông qua sự tự ấn định và tự diễn dịch” (HET, 90, nhấn mạnh của Redding).

lực lịch sử của các tác nhân người để có được sự xác tín như vậy. Dù mong muốn này được thỏa mãn “chỉ thông qua cái gì đó bên ngoài... một khách thể mà sự độc lập của nó bị bỏ đi, hay bị ‘phủ định’”, cái “nỗ lực để có được sự tái xác tín thông qua việc sử dụng các sự vật minh chứng không tương xứng” (HET, 84-85). Vì hóa ra, mong muốn này có thể được thỏa mãn chỉ từ việc nhìn nhận được đem lại bởi chủ thể khác, và vì thế mong muốn tự xác tín dẫn đến mong muốn nhìn nhận³³⁴.

Như thế, *Hiện tượng học* thể hiện sự “tái xây dựng lý tính đối với tiến trình mà vốn thông qua nó sự nhìn nhận lẫn nhau của các cá nhân có thể đã phát triển bên ngoài những hình thức tự ý thức đơn giản” (HET, 84). Và trong khi cách giải thích của Hegel “có thể trông giống truyện ngụ ngôn trừu tượng hơn là một lập luận triết học”, nó là sự tái thiết đặt cơ sở trên năm “luận đề chính”, là: “Tính cá nhân bao hàm mong muốn tự xác tín”, “tự xác tín đòi hỏi sự nhìn nhận”, “sự nhìn nhận một phía không thể thành công”, “sự nhìn nhận lẫn nhau đòi hỏi tự ý thức phổ quát”, và “sự nhìn nhận thông qua tự ý thức phổ quát cần có một cộng đồng người, duy trì bằng những quan hệ lẫn nhau của các quyền trừu tượng” (HET, 90-91)³³⁵. Những luận đề này định hình bộ khung triết học cấu trúc nên tính nhận

³³⁴ Dù vậy, Wood né tránh mâu thuẫn trung tâm của cách giải thích Kojève, bằng việc chối bỏ rằng đối với Hegel sự nhìn nhận là một “điều kiện siêu nghiệm” đối với tự ý thức, như đối với Fichte.

³³⁵ Quan điểm như vậy về một nhóm “những luận đề cơ bản” làm cơ sở cho một lập trường triết học trông rất giống như cách hiểu của Fichte về hệ thống triết học mà Hegel đã phê phán trong tiểu luận *Sự khác biệt*.

thức tư duy của trường thuật bán lịch sử nơi *Hiện tượng học*, tương tự với trường thuật được thấy trong học thuyết kế ước xã hội truyền thống³³⁶.

Logic nghịch biện của tự do tuyệt đối

Cái tôi được “hiện thực hóa”, trong việc xây dựng lại của Wood đối với triết học thực tiễn của Hegel, là *tự do*; nhưng Wood nhận ra đúng đắn là quan niệm Hegel về tự do không thể bị giản lược thành quan niệm về tự do cá nhân, vốn là chủ yếu nhất trong học thuyết chính trị tự do: “tự do tiêu cực” hay là tự do thúc ép *từ* bên ngoài³³⁷. Không phải Hegel không có chỗ cho quan niệm “chủ quan” như vậy, mà hoàn toàn ngược lại. Phản đối bất kỳ cách hiểu phản tự do nào đối với Hegel, Wood đem lại vai trò thực chất mà sự tự do chủ quan thể hiện trong học thuyết của Hegel về nhà nước hiện đại. Điều này cho phép Wood chỉ ra rằng triết học chính trị của Hegel rất gần với những kết luận của chủ nghĩa tự do như thế nào, dù nó có chia sẻ điểm xuất phát hay không. Tuy nhiên, cái đem lại cho tự do như vậy được ấn định bằng cách khác, một quan niệm rộng lớn hơn về tự do, mà Hegel mô tả là “tự do tuyệt đối”.

³³⁶ Khi đó chúng ta có thể thấy như cách nào điều này có thể khởi sự lấp vào quan niệm “siêu đạo đức” đối với học thuyết đạo đức Hegel với tư cách một loại “chủ nghĩa tự nhiên được lịch sử hóa”. Trung tâm của học thuyết này là một tập hợp của những luận đề “nhân loại học” về Khuynh hướng cơ bản của con người và những điều kiện của việc phát triển và đáp ứng nó. Khuynh hướng này là xu thế đối với thể tự xác quyết, cái đóng vai trò tương tự vai trò được thể hiện trong khuynh hướng sống còn trong học thuyết chính trị của Hobbes. (Chính Wood vạch ra sự tương tự này trước sự tái thiết theo hướng lịch sử của Hobbes (HET, 91).) Xu thế này có thể chỉ được đáp ứng trong bối cảnh của những quan hệ nhìn nhận liên chủ thể, và sự kết hợp này cho phép học thuyết của Hegel trở nên nhạy cảm về mặt lịch sử và văn hóa, theo những cách thức không giống với các hình thức tự nhiên chủ nghĩa về đạo đức. Nhưng sự nhạy cảm như thế không được trả giá bằng chủ nghĩa tuyệt đối, với tư cách các quan hệ xã hội của những thời đại và văn hóa khác nhau đáp ứng xu thế của con người cho việc tự xác tín đối với một phạm vi lớn hơn hoặc nhỏ hơn.

³³⁷ Đó là “tự do tiêu cực” theo diễn đạt của Isaiah Berlin. Như Wood chỉ ra, cách sử dụng thuật từ này của Hegel là một điều gì đó khác hơn.

Thật sự, quan niệm “nghịch lý” về tự do tuyệt đối thường hướng chúng ta đến những quan niệm đó tại tâm điểm của logic suy biện Hegel. Hegel bàn đến tự do tuyệt đối trong quan điểm “tồn tại với chính mình trong người khác”, thành ngữ gọi lên cái “đồng nhất các đối lập” tại tâm điểm logic của ông. Nhưng đối với Wood, một nghịch biện như vậy không xúc phạm đến chúng ta “một khi quan điểm của nó được hiểu đúng đắn”, và việc nhận thức nó không đòi hỏi bất kỳ “hệ thống ‘logic biện chứng’ mới” nào (HET, 46). Tuy vậy, nỗ lực nhằm cứu vãn Hegel thoát khỏi, hoặc là tai tiếng, hoặc là logic biện chứng, bằng việc giải thích quan điểm của thành ngữ nghịch biện này, lại không thành công.

Để cập đến việc tránh những mê hồn trận siêu hình học quanh ý niệm tinh thần, Wood đưa ra mô hình trên cái bản ngã* tuyệt đối của Fichte, được hiểu như “không phải một thực thể siêu hình học nào đó khác biệt với cái tôi của tôi và của anh, mà là một cấu trúc siêu nghiệm, hay là một kiểu mẫu tất yếu được minh họa bằng bất kỳ cái bản thân cụ thể nào” (HET, 18). Ở đây cũng vậy, Wood hiểu kiểu tự do mà Hegel quy vào tinh thần - tự do tuyệt đối - tương tự loại tự do sẵn có đối với một chủ thể cá nhân đang tự hiện thực hóa. “Tự do, đối với Hegel, là một thuộc tính có quan hệ. Nó bao hàm một bản thân, một khách thể (theo nghĩa rộng của từ này), và một dự phóng của cái tôi. Bất kỳ khách thể nào, đơn giản với tư cách một khách thể, là một cái “khác” đối với cái bản thân mà khách thể của nó là nó” (HET, 47).

Từ công thức này, dường như tự do là một đặc trưng của kiểu quan hệ hướng đích giữa một chủ thể và khách thể của nó, một quan hệ được cấu trúc trong khuôn khổ sự *phóng chiếu* của chủ thể. (Đây cuối cùng đơn giản là điều mà ta đề cập khi quy chuẩn tự do vào một *ý chí*). Nhưng một mức độ phức tạp được thêm vào, với tư tưởng mang tính Fichte của Hegel, rằng “bản chất của cái bản thân là khuynh hướng đi đến sự tự hành động tuyệt đối, hay là sự tự định đoạt độc lập”, có nghĩa là khuynh hướng của cái bản

* Hiểu như cái tôi tự thân.

thân hướng đến tự do tự thân trước sự phụ thuộc vào tất cả, tức vào người khác hơn là vào chính nó. Vì thế, “dự phóng lý tính của cái bản thân”, mà trong đó tôi và khác tôi được liên kết về mặt mục đích, phải được nhận thức là bao hàm sự *khắc phục* “tính ngoại thân” * của khách thể. Đối với Hegel của Wood: “Độc lập thật sự trong quan hệ với người khác đạt được... bằng việc đấu tranh với cái khác, khắc phục nó, và làm cho nó thành cái của chính ta” (HET, 48). Do đó: “Vì một bản thân trở nên hiện thực bằng việc đồng nhất chính nó với một tập hợp những phóng chiếu lý tính bao gồm các khách thể, tính ngoại thân của một khách thể, có thể vượt qua khi khách thể này được hòa nhập vào những phóng chiếu lý tính của cái bản thân” (HET, 47).

Triết học pháp quyền, theo Wood, trình bày với chúng ta bốn kiểu “khách thể” làm nên các “ứng viên” cho sự phóng chiếu của cái bản thân đối với việc “làm thành của chính nó”: các nhận định *đã có* của chính ý chí (chẳng hạn, những ham muốn tự nhiên), các khách thể bên ngoài (chẳng hạn các sự vật đã sờ hữu), những hành động của chủ thể và các hệ quả của nó (tương xứng với thái độ đạo lý của việc nhận lấy trách nhiệm trước hành động của mình), và thứ tư là các định chế xã hội. Những kiểu xem xét quy phạm này xác định cái mà trong số các khách thể thuộc những vùng này sẽ thích hợp cho sự đồng nhất mà một người phải thực hiện với cái có thể được hòa nhập *về mặt lý tính*, vào những phóng chiếu đang tồn tại này và các quan hệ với những khách thể làm nên sự đồng nhất đang tồn tại của một người.

Dường như giản đồ đơn giản về tự do như một “thuộc tính của lý tính”, vốn đứng sau hy vọng của Wood rằng công thức nghịch biện “tồn tại với chính mình trong người khác”, có thể lĩnh hội được trong vùng của những cấu trúc có sẵn đối với một logic *phi biện chứng*. Nhưng một giản đồ như vậy

* “Ngoại thân” ở đây hiểu trong tương quan với “bản thân”, tức tương phản giữa mình với đối tượng khác.

không đủ cho nỗ lực nhằm làm dễ hiểu quan hệ giữa tự thân các cá nhân với các “khách thể” đã được nói đến ở trên. Như đã thấy, đối với Hegel, quan hệ của một chủ thể với các “khách thể”, như tài sản của nó từ những hành động của chính nó, có thể chỉ được xem xét trên bề mặt, trong khuôn khổ giản đồ về quan hệ đơn giản *với một khách thể*. Trong tất cả các trường hợp như thế, hóa ra điều này diễn ra chỉ vì đồng thời các chủ thể khác nhìn nhận nó như đang diễn ra. Có nghĩa là, ở quan hệ sở hữu chẳng hạn, trong khi *bề ngoài trông như* quan hệ giữa người sở hữu và vật được sở hữu, thì thực tế nó lại phụ thuộc vào quan hệ *giữa* các chủ sở hữu: “Quan hệ giữa ý chí với ý chí là nền phân biệt chân thật, nơi mà tại đó tự do có được sự tồn tại của nó” (PR, §71). Hơn nữa, ta đã thấy từ chương 4 của *Hiện tượng học*, vận mệnh chờ đợi khi chúng ta tiếp cận chủ thể khác, với tư tưởng rằng “độc lập chân chính” trong quan hệ với nó có được “bằng sự đấu tranh với tính ngoại thân (của nó), chiến thắng nó, và khiến nó thành cái của chính ta”.

Như Robert Williams đã chỉ ra, đối với Hegel, hành động nhìn nhận tất yếu bao hàm một “hành động” chống lại cái “làm thành của chính ta” - hành động *phóng thích* (*Entlassen*) người khác đó “ban cho người khác tự do để nhìn nhận hoặc từ chối nhìn nhận” vì “sự nhìn nhận thật sự tính đến là sự nhìn nhận từ người khác, mà điều này thì không ở nơi sự sắp đặt của cái bản thân”³³⁸. Có nghĩa là, khởi đầu với quan niệm cá thể về ý chí và tự do của nó, Wood dẫn đến vũ đài đấu tranh của các “khách thể” và các “quan hệ”, điều không thể được hiểu bằng những công cụ nhận thức có sẵn (mà Hegel gọi là “logic của nhận thức”). Những công cụ như vậy có sự gắn kết chặt chẽ chỉ *bên trong* bộ khung nhận thức đặc thù chủ tính đơn lẻ đã “cố định”, nhưng Wood được dẫn vào phạm vi “tinh thần” với tư cách phức hợp của các quan hệ nhìn nhận đang tồn tại *giữa* những nhận thức chủ tính đối lập, một phạm vi mà Hegel cảm thấy cần cho kiến trúc nhận thức mới, một logic mới.

³³⁸ Robert R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, (Albany: State University of New York Press, 1992), 155.

Đưa quan niệm tinh thần của Hegel trở về với tính chất Fichte về cái ngã giống loài, Wood đã diễn dịch tư tưởng trung tâm của cách tiếp cận Hegel về tự do - “tự định đoạt”, theo ý nghĩa bị chi phối bởi thuật từ đó, diễn ra trong bối cảnh gắn kết nó với một cá nhân³³⁹. Tự định đoạt vì thế được hiểu như sự tự trị và độc lập trước người khác: khát khao tình trạng này, một người sẽ vận động giải phóng chính mình khỏi ảnh hưởng của người khác, bằng việc đấu tranh với ảnh hưởng từ đó, vượt qua nó, và chiếm dụng nó. Nhưng đối với Hegel, cái “tự định đoạt” của tinh thần (hay khả năng “đứng một mình” - *Selbstständigkeit* của nó) đề cập nhiều hơn đến năng lực tinh thần của một hệ thống tinh thần, để “ấn định” những “tiền giả định” của chính nó.

Trong bối cảnh này, nắm bắt tồn tại chính trị của con người trong khuôn khổ quan niệm về tinh thần tự định đoạt, là để thấu hiểu trong phạm vi khả năng của nó ở việc duy trì các chủ thể, với tính hướng đích lý luận và thực tiễn đủ phong phú để khiến chúng có được khả năng lực đưa đến những cuộc sống tự do và lý trí. Và trong khi chiều hướng tự định đoạt sẽ đóng một vai trò trong đời sống này - vai trò được đem lại từ những định chế hiện đại của xã hội công dân - điều này sẽ không trả giá bằng những bối cảnh đối lập, nơi mà sự tự quyết này bị *từ bỏ* - một cách điển hình, trong những quan hệ gần gũi của gia đình³⁴⁰. Những hình thức kiểu quan hệ như vậy giữa cá nhân với bản thân và người khác không chỉ là những giới hạn hay bất tiện không thích hợp, kết quả từ thực tế là tính chủ quan lý trí của chúng ta sa lầy trong những quan hệ tự nhiên bất biến. Đúng ra, chúng còn là một phần của toàn bộ kết cấu hạ tầng của đời sống có mục đích của chúng ta, và đóng

³³⁹ Căng thẳng trong ý kiến theo kiểu Fichte của Wood đối với khái niệm tự do của Hegel được thấy rõ ràng khi mô tả Hegel như “cùng lúc là người đề xướng phê phán đối với tư tưởng tự do cực đoan của Fichte như là cái ‘tự hành động tuyệt đối’” (HET, 44).

³⁴⁰ Trong hôn nhân, các cá nhân “từ bỏ” (*aufgeben*) những tính cách tự nhiên và cá nhân của họ (PR, §162); mỗi một người trở thành “người biết dâng hiến hoặc hy sinh” (*hingibt*) “tính cách hay tính đơn nhất (*Einzelheit*) riêng biệt trực tiếp” của mình (PR, §167).

một vai trò tích cực. Ta có thể thấy Hegel có dính dáng đến phương cách Leibniz, với việc “làm hài hòa” những nhận thức chủ tính đối lập này, từ đó mà các cá nhân nhận thức và hoạt động trong thế giới; nhưng với Hegel, việc làm hài hòa như vậy là cái được tạo nên hơn là được phát hiện. Ở đó không thể có sự cầu viện nào, như ở Leibniz, đến một tác nhân làm hài hòa từ bên ngoài, tức người đã xác định hay “ấn định” hệ thống như một kiến trúc hài hòa xác định nào đó: nó phải là sự tự ấn định và tự định đoạt, và vì thế sự “ấn định” phải đến từ bên trong. Wood rõ ràng nắm bắt được điểm này bằng việc nhấn mạnh ông đứng trên quan niệm về sự “tự hiện thực hóa”, nhưng xu hướng của ông hiểu tinh thần theo kiểu tương tự với cái bản ngã đã làm mờ nhạt cách hiểu này. Một lần nữa sự đánh bạo bất đắc dĩ vượt qua cái “logic của nhận thức” bằng những chuyển giao bản thể và ngữ nghĩa ngầm ẩn của nó, Wood đã không thể đem lại công lý cho tính phong phú trọn vẹn của tư tưởng xã hội và đạo đức của Hegel.

BẢN CHẤT CỦA TRIẾT HỌC HEGEL

Tôi đã nêu ý kiến rằng cấu trúc của gia đình và xã hội công dân tương xứng cho sự phát triển việc lĩnh hội và nhận thức những hình thức chủ thể tính riêng biệt. Vậy thì, có thể tương tự, nhà nước với tư cách vòng tròn của những vòng tròn cụ thể, là bối cảnh nhìn nhận tương xứng với *lý tính*, và từ đây, với chính triết học hay không? Thật sự, đối với Hegel, dường như đó là một liên kết hệ thống giữa triết học và nhà nước. Vì vậy ông lưu ý trong Lời tựa của *Triết học pháp quyền*, rằng “triết học, với chúng ta, không phải được thực hiện với tư cách nghệ thuật tư riêng, bất luận thế nào, như đã như vậy với người Hy Lạp cổ đại chẳng hạn, mà có sự tồn tại (*Existenz*) cộng đồng, đang tác động đến đời sống công cộng, đặc biệt - hay duy nhất - trong việc phục vụ của nhà nước” (PR, p.17). Quan hệ này có lẽ sẽ cho phép ta hiểu thêm tư tưởng của Hegel đối với cả triết học và nhà nước.

Kant và Hegel bàn về triết học và chính trị

Ý nghĩa có tính hệ thống và sâu xa của việc thêm vào tính đơn nhất về hình thức của nhà vua trước một nội dung phổ quát, cái “Tôi đặt ý chí” * thêm vào luật phổ quát thể hiện ý chí chung, được Hegel đưa ra trong những nhận xét ở phần 280 của *Triết học pháp quyền*, nơi ông lưu ý rằng sự chuyển tiếp đến cái đơn nhất của nhà vua “mang bản chất suy biện thuần túy, và sự nhìn nhận của nó vì vậy thuộc về triết học logic”, và đó là điều mà Hegel đưa chúng ta vào những bàn luận của ông về bản chất của ý chí trong

■ * “I Will”: “Tôi chuẩn y bằng ý chí”, “tôi tỏ (đặt) ý chí [trên vấn đề]”.

phần dẫn nhập của tác phẩm này. Ở đó, quan niệm về *hình thức* của ý chí được thêm vào nội dung kinh nghiệm, có lẽ được chứng minh rõ ràng nhất trong quan điểm về sự khác nhau giữa ý chí con người và ham muốn thuần túy tự nhiên của động vật. Phần viết thêm ở đoạn 11 lưu ý rằng động vật có “những thúc đẩy, những ham muốn, và những thiên hướng, nhưng... không hề có ý chí”. Ngược lại, như đã được nói đến, khía cạnh bản chất của ý chí là khả năng tách chính nó ra khỏi bất kỳ nội dung nào, động vật “phải tuân thủ sự thúc đẩy của nó nếu không có gì từ bên ngoài ngăn cản”. Điều này có nghĩa là chúng ta không thể nghĩ về ý chí như cái giống như ham muốn động vật ngay cả khi nó có một nội dung tự nhiên. Nếu ý chí có nội dung tự nhiên thì tác nhân người có ý chí phải đem lại điều này cho chính nó: “Thôi thúc là một phần của tự nhiên, nhưng để ấn định nó trong “Tôi” thì phụ thuộc vào ý chí của tôi” (PR, §11, đoạn thêm). Điều này có nghĩa để một ham muốn tự nhiên trở thành một phần của nền kinh tế có mục đích của các tác nhân người, nó phải thêm vào nội dung cái hình thức “tôi đặt ý chí”³⁴¹. Thực tế, cái đang được diễn tả ở đây, trong bối cảnh bàn về lý tính thực tiễn, dường như không có gì khác hơn là phiên bản Hegel của cái “Tôi tư duy” của Kant, cái có thể kèm theo mọi đại diện tinh thần - “sự hợp nhất siêu nghiệm của thể tự ý thức” của Kant³⁴².

Hegel tất nhiên đã phê phán tính hình thức thuần túy của chủ thể siêu nghiệm của Kant, cùng sự đối lập trừu tượng của nó với cái bản thân kinh nghiệm: ở đây là trường hợp khác của sự đối lập trừu tượng giữa đơn nhất

³⁴¹ Về sự tương tự đối với tuyên bố của nhà vua, chúng ta có thể giả sử là việc tỏ ý chỉ đúng mực một mong muốn tự nhiên theo cách khác, bao hàm việc đem lại cho nó một sự mô tả để câu “Tôi đặt ý chí...” có thể được hoàn thành. Đối với Hegel, hành động “ấn định” (*Setzen*) không đem lại nội dung từ bất cứ đâu; nó có những tiền giả định (*Voraussetzungen*). Chúng ta có thể nghĩ về sự tự ấn định những tiền giả định của một người như là một hành động bao hàm việc phát triển cái gì đó tự nhiên và có sẵn, đến mức độ thể hiện bằng việc đem lại cho nó một tái diễn dịch.

³⁴² Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: Macmillan, 1929), B131-32.

và phổ quát, cần đến trung gian của một thể tự ý thức khác trong giải pháp. Lẽ nào ta không học hỏi điều gì đó từ quan niệm của Hegel về triết học, bằng việc tiếp nhận nghiêm túc khẳng định của ông về nhà vua theo một cách khác, trên căn bản chính thể “cộng hòa”?

Ta có thể nhắc lại chủ nghĩa cộng hòa của Kant. Trong tập sách mỏng *Nền hòa bình vĩnh cửu* (Perpetual Peace), một động thái nhằm xuất phát chế độ cộng hòa từ những nguyên tắc cơ bản của chính logic, sự hợp lý của thể chế cộng hòa được chứng minh tương tự với cấu trúc tam đoạn thức: “Mọi hình thức chính quyền không mang tính đại diện thì, nói chính xác, không mang hình thức. Giới lập pháp có thể hợp nhất trong một, và cùng một cá nhân chức năng của anh ta là lập pháp và là hành pháp cho ý chí của anh ta, chính là bé như cái phổ quát của tiên đề chính trong tam đoạn thức cũng có thể là cái bao hàm cái cụ thể dưới cái phổ quát trong tiên đề thứ *”³⁴³. Để hiểu lý luận của Kant, chúng ta trước tiên phải hiểu rằng đối với ông sự tương phản chính trị xác đáng là giữa chủ nghĩa cộng hòa và chủ nghĩa chuyên chế, và sự khác biệt giữa hai chính thể này dựa trên quan niệm về tồn tại giữa chức năng lập pháp và hành pháp trong mỗi thể chế. Thể chế cộng hòa là chế độ phụ thuộc của các hành động hành pháp cụ thể vào một cơ quan lập pháp có tính đại diện, nơi có thể đem lại sự thể hiện ý chí toàn thể cộng đồng, mà về thực chất là *volonté générale* của Rousseau. Ngược lại, chủ nghĩa chuyên chế là chế độ mà cơ quan hành pháp tự nó làm nên luật

* Đoạn trích này, trong một bản dịch mới, được diễn đạt có phần khác và rõ ràng hơn: “Bất kỳ hình thức chính quyền nào không phải là *đại diện*, thực chất đều là *khác thường*, vì một người và cùng một cá nhân không thể cùng lúc là nhà lập pháp và nhà hành pháp [thi hành] của ý chí anh ta, chính vì trong lý luận logic không thể cùng lúc là một mệnh đề thứ bao gộp cái cụ thể trong cái chung” (Kant, *Political Writings*, trans. H. B. Nisbet, Cambridge University Press 1991, reprinted 2000, p. 101).

³⁴³ Immanuel Kant, “Perpetual Peace”, trans. Lewis White Beck in *Kant on History* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963), 96.

pháp, có nghĩa là chế độ mà “ý chí cộng đồng bị cai quản bởi người cai trị, bằng chính ý chí của ông ta”³⁴⁴.

Nếu mở rộng quan điểm cộng hòa của Kant, từ chính trị học hồi quy về nhận thức luận, ta có thể nhận được điều gì đó của chủ nghĩa Copernicus thể hiện ở Kant, và được phát triển bởi các nhà lý luận nhận thức hậu Kant, như Peirce, Popper, Habermas và Bernard Williams³⁴⁵. Từ lập trường này, *cái làm nên đặc trưng lý tính của khoa học không phải là bất kỳ việc đi đến nội dung nào đó, mà là sự tự điều chỉnh mô hình phát triển của nó trong một cơ chế thông đạt và bàn thảo tự do của các nhà khoa học* *: tính khách quan sẽ được tiếp nhận như là cái mà quan niệm khoa học sẽ hội tụ đến khi sự phê phán lẫn nhau trong cộng đồng các nhà nghiên cứu có thể phóng thích chất liệu kinh nghiệm thành quan niệm về cái cụ thể và theo phong cách riêng. Điều này có nghĩa là càng có nhiều thành viên trong cộng đồng khoa học, như những *citoyen* (công dân) của Rousseau, tự do nhận thức của họ từ những định thể mà họ tiếp nhận như những *homme* (con người) được cụ thể hóa, thì họ càng

³⁴⁴ Kant, Ibid. Lập luận của Kant ở đây gọi đến những lý lẽ nổi tiếng của Wittgenstein chống lại quan điểm về một quy định tư riêng hay một ngôn ngữ riêng tư. Đối với Wittgenstein nơi mà ở đó không hề tồn tại những tiêu chuẩn bên ngoài, cái tương phản với bất kỳ ứng dụng của một quy định có thể được xét đoán - tức nơi mà lập pháp và hành pháp là một - ở đó không thể có bất kỳ nào ý nghĩa rằng cái đang được ứng dụng là một quy định. Quan điểm cơ bản của Kant ở đây dường như cũng cùng như vậy: “Để phù hợp với *khái niệm* luật pháp”, ông khẳng định, “chính quyền phải có hình thức đại diện, và trong hệ thống này, chỉ mô hình nhà nước cộng hòa là khả dĩ; không như vậy, đó là một nhà nước chuyên quyền và độc đoán” (Ibid., 97, nhấn mạnh của Redding). Hoạt động của một chính thể phi cộng hòa sẽ là sự chuyên chế hơn là luật pháp, vì sẽ không từng có bất kỳ tiêu chuẩn bên ngoài nào tương phản với hành động này để có thể xét đoán nó. Sẽ không có bất kỳ vấn đề thực tế nào, như vấn đề hoạt động này có là một *ứng dụng* của luật pháp đang hiện hữu, hay là sự khẳng định hơn nữa của luật pháp đó, hay không.

³⁴⁵ Onora O’Neill đã nói lên khía cạnh chính trị đối với nhận thức luận Kant trong “Vindicating Reason”, *The Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

* Nhấn mạnh của người dịch.

tiếp cận đến tính khách quan - *pensée générale* (tư tưởng chung). Chúng ta đã thấy cái đối với Hegel là bỏ sót, từ thể chế cộng hòa của Kant. Có lẽ những lý luận nhận thức “cộng hòa” như vậy không chịu cùng một sai lầm logic chăng?

Như đã thấy, chế độ cộng hòa, theo Hegel, không hề đem lại cơ chế cho các chủ thể có thể nhìn nhận mình trong tính đơn nhất của họ bên trong cái pháp chế vốn được đề cập để biểu thị ý chí chung. Đối với ông, quan hệ phủ định này giữa một chủ thể đơn và một nội dung pháp lý đã là hiển nhiên trong tiến trình cuộc Cách mạng Pháp. Chủ thể cách mạng theo đường lối Rousseau có thể hiểu chính nó là phổ quát, là *citoyen*, chỉ trong việc đặt đồng hạng tất cả những cái đã tạo nên sự xác định và khác biệt đơn lẻ của nó, địa vị của nó với tư cách *homme*. Nhưng không một cấu trúc chính trị nào có thể sống còn qua một quan niệm thuần túy từ ngữ cuồng tín của một chủ thể phê phán như vậy - mọi nỗ lực xây dựng các định chế chính trị sẽ bị xem như sự thể hiện bẽ phái, tức những lợi ích đặc thù hơn là những lợi ích chung. Đối với Hegel, tiến trình này đã phô bày trong chủ trương khủng bố cách mạng - “giai đoạn của run sợ và rung động, của sự bất khoan dung nhắm vào mọi thứ cụ thể. Đối với chủ nghĩa cuồng tín, các ý chí chỉ là cái gì đó trừu tượng, không phải là cái gắn kết được, để rồi bất kỳ khi nào có những khác biệt nổi lên, nó nhận thấy chúng không thích hợp với tính bất định của nó, và xóa bỏ chúng. Đây là nguyên do mà nhân dân, trong tiến trình của Cách mạng Pháp, đã phá hủy hơn một lần những định chế mà chính họ đã tạo ra, vì tất cả định chế đều không thích hợp với cái tự ý thức trừu tượng về bình đẳng” (PR, §5, đoạn thêm). Và như đã thấy ở chương 3 của *Hiện tượng học*, một mô hình phát triển như vậy nơi các khoa học hẳn phải là cái giá cho tất cả những cái vốn là đơn nhất trong kinh nghiệm. Mặt đảo ngược của tiến trình “làm sâu thêm” tri thức về thế giới của một chủ thể sẽ trở thành vấn đề trong cái kết quả nghịch lý mà cái “thế giới” như được nhận thức sẽ trở nên càng xa hơn nữa khỏi cái thế giới nguyên thủy cần được thâm nhập - cái thế giới mà nhà nghiên cứu bằng cách khác đã

sống “bên trong” nó. Thái độ đặc thù cảm tính và chủ quan tính gắn kết với quan niệm vừa đề cập, chính là cái đã bị từ bỏ trong tiến trình làm cho tri thức con người ngày càng thêm khách quan.

Tính khách quan của thế giới *Verstand* được trả cho cái giá mất đi sự thật của thế giới được kinh nghiệm của mỗi đơn chủ thể. Và rồi ta có thể nói rằng từ điểm nhìn định mệnh của tính đơn thể, nền chính trị cộng hòa và nhận thức trừu tượng của các khoa học thực chứng thể hiện cùng một vấn đề: sản phẩm của chúng không thể nào được nhìn nhận như những diễn đạt kinh nghiệm của *các chủ thể*. Các khoa học thực chứng đem lại tri thức mà “không có một chủ thể (đơn lẻ) đang nhận thức”, chính như nền chính trị cộng hòa tạo ra những nguyên tắc hợp pháp cho hoạt động hướng đích ẩn danh, một “ý chí chung” không có *một chủ thể* có ý chí.

Tất cả điều này có những ảnh hưởng quan trọng đối với chính bản chất của tri thức được tạo ra. Thứ nhất, nó liên quan đến vấn đề về khả năng ứng dụng thực tiễn của tri thức. Việc tước bỏ về mặt nhận thức cái chủ thể đơn lẻ của “thế giới hiển nhiên” (hay “thế giới-đời sống”) của nó, các khoa học đang khái quát hóa tước bỏ chủ thể của một thế giới như vậy để hoạt động *trong*, và để lại nó với, một thế giới của những khách thể, để hoạt động *trên* đó. Như Heidegger đã nhấn mạnh, tri thức thực tiễn vì thế trở thành kỹ thuật hay là công cụ thuần túy³⁴⁶.

Đây là các vấn đề về *văn hóa khoa học* hiện đại, thường được hướng đến bằng những phê phán của nó. Đối với Hegel, tất cả chúng theo bước từ cái logic của tư tưởng cộng hòa, vốn không thể ấn định một chỗ cho đơn nhất tính. Nhưng thay vì từ bỏ chính lý tính, Hegel tương phản tính thiếu cá tính người của *Verstand* (trí năng, nhận thức) với tư tưởng triết học *vernünftig* (lý tính), cái hoạt động với những cấu trúc của nhận thức “logic khái niệm”, mà trong đó nó có thể tìm thấy một chỗ cho tính phổ quát, tính đặc thù và cả tính đơn nhất.

³⁴⁶ So sánh, chẳng hạn, Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt (New York: Harper and Row, 1977).

Ta có thể đánh bạo nói rằng chính nhà vua là cần thiết để lồng tính đơn nhất vào ý chí chung, vì thế cũng một chủ thể triết học tương tự nào đó cần được đưa vào trong động lực của lý tính triết học. Nhưng ở đây phải nhớ rằng đối với Hegel, ý chí nhà vua tiếp nhận tính toàn thể nơi nội dung của nó, từ những thủ tục hợp lý không mang nét cá nhân của một cơ quan lập pháp phổ quát chung: nhiệm vụ của nhà vua là thêm vào hình thức “Tôi đặt ý chí”. Và do đó, trong khuôn khổ nội dung của nó, hoạt động tư duy của triết gia phải đặt trong một cái gì đó cùng một tình trạng. Tư tưởng triết học *vernünftig* của Hegel không thể, như đã như vậy, độc lập sinh ra nội dung những kết quả của các khoa học vốn dựa trên *Verstand*: triết gia, ở vị thế tương tự nhà vua, khi thêm “Tôi tư duy” vào những nội dung tư tưởng đã được tạo ra, họ nhận được địa vị của cái phổ quát nhưng với cái giá của sự phi cá tính và tình trạng khuyết danh. Giống như cái “Tôi” nhà vua, cái “Tôi” triết gia phải là một cái đơn nhất không thể gián lược và hữu hạn, đặt trong một thời gian và không gian cụ thể, chủ quan đối với những điều kiện địa phương, phong cách riêng, và phi nguyên có. Vì thế, triết học là “thời đại của chính nó được nhận thức trong các tư tưởng” (PR, Lời tựa, 21).

Với sự tất yếu này, đặt trên tính khác biệt của triết gia đối với khoa học gia, theo cái mà anh ta nói ra từ lập trường có cá tính đơn nhất trong sự trải nghiệm về thế giới của chính anh ta, ta vừa chạm đến một lập trường vốn là phần bổ sung cho cái đã chạm đến tại kết luận của *Khoa học logic*. Tôi đã nhấn mạnh rằng việc bàn thảo về phương pháp triết học, cùng với việc đưa ra các kết luận, tương đương như việc trình bày và minh họa về phương pháp. Với tư cách sự trình bày, nó có sự phản tư khoa học - nó suy ngẫm bằng các phạm trù chung có liên quan, trong chính tư tưởng và những quan hệ, tiến trình mà những phạm trù này tham gia. Nhưng với tư cách phương pháp, nó cũng là cái mà nó khái niệm chung về đó. Thực hiện chức năng ở trình độ minh họa thực dụng này, hành động của Hegel là một vật chuyển tải, cái “trung gian”, của một hành động trực tiếp hướng đến người đọc vốn bằng cách đó được ấn định như là chủ thể có lý trí. Nó là một “ngôn

từ” nhìn nhận, và là “ngôn từ” thực hành. Và với tư cách một ngôn từ mà trong đó người đọc có thể nhìn nhận chính mình với tư cách đơn nhất, nó phải đến từ một người khác vốn cũng được nhìn nhận với tư cách như vậy. Tri thức triết học đó đạt được sự thống nhất và cố kết của chính nó, chắc hẳn là vì nhà triết học, với tư cách triết gia, là một chủ thể được đặt nền đơn lẻ và theo cách tự nhiên, mà đối với anh ta các khía cạnh lý thuyết và thực tiễn của việc thực hiện chức năng nhìn nhận không thể đơn giản tách riêng nhau ra, như là vậy ở giới khoa học gia.

Xem xét dưới ánh sáng của khía cạnh vừa đề cập, triết học có thể được xem là có những đặc trưng văn hóa nhiều gắn kết chung với nghệ thuật và tôn giáo, hơn là với khoa học. Nó sẽ chia sẻ với nghệ thuật sự kháng cự trước những loại khái quát hóa mà trong đó khía cạnh đơn nhất và trực tiếp của tư tưởng và kinh nghiệm bị phân giải; và với tôn giáo, ở khía cạnh thực hành, bao hàm cái định chế của kiểu quan hệ nào đó giữa tôi với người khác và thế giới³⁴⁷. Hơn nữa, chính khi ta có hướng nghĩ về đời sống cộng đồng và đời sống chuyên nghiệp của giới nghệ sĩ và các linh mục, càng không thuần túy xuất phát từ tồn tại cá nhân được đặt vội một cách tự nhiên của họ, thì càng tương phản với đời sống cá nhân và nghề nghiệp của các khoa học gia; vì thế, dường như ta cũng có thể xem xét hoạt động của các triết gia theo cách như vậy. Cuối cùng, yếu tố trường tồn của tính đơn nhất trong địa hạt triết học sẽ dường như có nghĩa là tri thức triết học có thể không bao giờ được hoàn thành, theo nghĩa có cái nhìn cuối cùng hay tuyệt đối nào đó về thế giới, cái nhìn mà trong đó tính đơn nhất của người nhận thức đã hoàn toàn bị che khuất: Thật sự, *tri thức triết học sẽ phải được tái tạo lại lần nữa cho mỗi thời đại cụ thể, đối với mỗi chủ thể riêng lẻ thiết tha với nó, vì các quan*

³⁴⁷ Quan hệ của triết học với tư tưởng tôn giáo có phần tương tự với quan hệ của khoa học, trong đó triết học và tôn giáo chia sẻ cùng một nội dung. Dù vậy, đối với triết học, nội dung này là dưới hình thức của *Vorstellungen* (trình bày), trong khi ở tôn giáo là dưới hình thức của *der Begriff* (cái khái niệm).

hệ nhìn nhận liên chủ thể tương xứng sẽ không ngăn chặn sự khác biệt và tính mới mẻ của mỗi thời đại hay mỗi người đối thoại đến với nó.*

Hegel và những giới hạn của triết học

Từ cuối thế kỷ XVIII, kiểu tranh luận về bản chất của giá trị đời sống và tư tưởng hiện đại, mà ta đã thấy ở trường hợp đối lập giữa cách nhìn của Adam Smith và Jean-Jacques Rousseau, thật sự không bao giờ dịu đi. Trong thế kỷ sau đó, chính cách nhìn lịch sử-thông diễn đã được liên kết với khuynh hướng lãng mạn hoài cổ vốn xem xã hội hiện đại như mối đe dọa hơn là sự hứa hẹn. Và trong thế kỷ XX, Heidegger, có lẽ hơn bất kỳ tư tưởng gia nào khác, đã có thể đem lại một tiếng nói triết học cho những quan tâm được chia sẻ rộng rãi và ý nghĩa sâu sắc về cái tinh thần của thế giới hiện đại. (Ở đây, ảnh hưởng của của Heidegger là tất cả những điều được đem lại, nổi bật hơn là con đường chính trị kinh hãi** mà ông đã theo, dường như đã được chỉ lối bởi những quan tâm như vậy).

Vai trò biểu trưng đã có, được thực hiện bởi nền khoa học mới trong buổi khai sinh của thế giới hiện đại, không có gì ngạc nhiên, rằng các nguyên tắc (đang đấu tranh để thực hiện) của lý tính, tự nó đã gắn liền với nguyên tắc của xã hội hiện đại. Tiếp cận thông diễn đã có thể gắn với tiếp cận văn hóa của chính nó, đến lý tính và vai trò của nó trong thời hiện đại, việc so sánh giá trị của đời sống cá nhân hay tập thể có tổ chức theo cách như vậy với điều đó ở những cách thức khác vốn đặt cơ sở, chẳng hạn, trên sự tiếp nhận mù quáng đối với truyền thống. Và, một cách tự nhiên, những nguyên tắc của triết học, tự nó, đã phát triển và suy tàn cùng với sự mù quáng đó của lý trí. Vì thế, cũng không có gì ngạc nhiên, rằng triết học nói chung đã đi đến chỗ có một cung giọng “giảm phát” chung, như được nói đến ở phần dẫn nhập. Có lẽ cung giọng này đã được tổng kết tốt nhất trong “chủ nghĩa

* Nhấn mạnh của người dịch.

** Ý nói tư cách Đảng viên Đức quốc xã của ông.

châm biếm", từ một người "bội giáo" nổi bật của triết học khoa học, và là người ủng hộ "thông diễn học", Richard Rorty³⁴⁸.

Trong bối cảnh văn hóa này, Hegel nhận được những xem xét theo cách thức trái ngược nhau. Với Rorty chẳng hạn, Hegel là nhà tư tưởng đã đem khía cạnh lịch sử, thông diễn vào triết học, cái vượt qua và giải thoát đời sống văn hóa và tinh thần khỏi bộ khung Hy Lạp cổ đại lỗi thời và có thể loại bỏ, mà chính Hegel cũng đã thừa hưởng từ các bậc tiền bối³⁴⁹. Chúng ta đã thấy điều gì điều đó cùng một thái độ đối với Hegel, ở hình ảnh của Gadamer về một tư tưởng gia thông diễn lầy lùnh dù rằng đã thất bại bởi cảm dỗ của siêu hình học giáo điều. Tuy vậy, những người khác lại tập trung vào kỳ vọng của Hegel nhằm tạo nên một hệ thống triết học hoàn thành trọn vẹn, và vào lập trường về cái "tri thức tuyệt đối", đã xem ông như đại biểu của tất cả những gì tệ hại trong việc chủ trương một lý tính "đế quốc" và "cực quyền" - người cuối cùng trong số các nhà siêu hình học tiền hiện đại³⁵⁰.

Tất nhiên nhiều trong số những khẳng định này về Hegel dựa trên cơ sở cách hiểu chung đối với tác phẩm của ông như một tổng thể, mà tôi vừa cố gắng xua đi trong suốt cuốn sách này. Dù vậy, dường như nhiều trong số những chỉ trích Hegel cũng có cả xu hướng phản đối *chung* vượt quá điều này - phản đối nhằm vào sự "ngạo mạn" chuyển giao cho "lý tính", được nhận thấy trong triết học truyền thống, với tư cách cái tổng thể, và trong triết học Hegel, đã đặt chính triết học ông vào vị trí cực điểm của truyền thống này. Theo nghĩa nào đó, sự phê bình này đối với triết học chính là một mở rộng sự phản đối của Hegel đối với cái *Verstand* kinh nghiệm chủ

³⁴⁸ So sánh: Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

³⁴⁹ Có thể xem: Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), chaps. 1 & 8.

³⁵⁰ Điều này dường như là cách tiếp cận của Emanuel Levinas trong *Totality and Infinity*, trans. A. Lingis (The Hague: Nijhoff, 1969).

nghĩa, nhưng Hegel nghĩ rằng ông đã giải phóng triết học khỏi sự cân bằng của tính hợp lý - cùng *Verstand*, với quan niệm của chính ông về *Vernunft* (lý tính). Câu hỏi sâu xa hơn ở đây là có hay không *bất kỳ* tái diễn dịch nào đó đối với bản chất của lý tính (và vì thế, bản chất của tư tưởng triết học) sẽ chấp nhận được, trước những phê phán này. Và câu hỏi này liên quan không ít đến vấn đề về bản chất của cái mà người ta ủng hộ như việc đem lại bộ khung cho sự suy ngẫm tự giác về - đồng thời là và - sự dẫn đường của đời sống cá nhân và tập thể. Hegel, cũng như tư tưởng Khai sáng có trước, đã đủ để nghĩ rằng “lý tính” đó, và từ đây mà triết học, có thể khát khao vươn đến đó. Vào cuối thế kỷ XX, cách nhìn như vậy đã được tranh luận rộng rãi, nếu không muốn nói là rộng rãi hơn bất kỳ thời điểm nào khác trong vài trăm năm gần đây trong đời sống học thuật Châu Âu. Nhưng có lẽ ở đây câu hỏi chủ yếu được đưa ra là: *lý tính tương phản với cái gì?* Phải chăng ta đã đề cập để làm giảm đi mong chờ của chúng ta đối với lý tính, để mở rộng những chọn lựa được đề cập, nhằm được kết nối bằng một phương cách nào khác?

Chúng ta có thể lấy cách nhìn của Gadamer đại diện ở đây. Đối với Gadamer, dường như có những thấu thị mà cuối cùng sẽ bị *từ chối* đối với triết học, bất kể là bằng cách này nó đã được lĩnh hội - những thấu thị giống như sự thông thái bi kịch kiểu Aeschylus * mà “cuối cùng là một thấu thị *tôn giáo*” (TM, 356-57, nhấn mạnh của Redding). Với bi kịch Hy Lạp như vậy, từ cách nhìn của chúng ta, cùng lúc, sản phẩm tôn giáo và sản phẩm nghệ thuật, ta có thể mở rộng phát biểu của Gadamer ở đây và nói đến những thấu thị “tôn giáo” và thấu thị “thẩm mỹ”, mà ông hiểu là bằng cách này hay cách khác đã *chối bỏ* triết học.

Hegel xem *Vernunft* là đủ phong phú để kết hợp trong những thấu thị như vậy. Nhưng trong quan điểm Gadamer, những điều này *vượt quá* triết học, bổ sung một lập trường mà, tương phản, thêm tính hoài nghi và tính

* Aeschylus (525-456 TCN): người khai sinh bi kịch Hy Lạp.

Kant hơn. Vì thế trong Lời nói đầu lần xuất bản thứ hai của *Chân lý và phương pháp* (Truth and Method), bình giải chính phương pháp thông diễn học-hiện tượng của ông - "một tiếp cận có phương pháp cơ bản, tránh việc hàm chứa bất kỳ kết luận siêu hình học nào" - Gadamer tiếp tục thừa nhận rằng: "Tiếp nhận những kết luận của Kant trong *Phê phán lý tính thuần túy*: tôi xem các mệnh đề được thực hiện từ công cụ hoàn toàn biện chứng, từ cái hữu hạn đến cái vô hạn, từ kinh nghiệm con người đến cái tồn tại trong chính nó, từ cái tạm bợ đến cái bất diệt, như đang thực hiện, không có gì khác hơn là đặt ra những giới hạn, và tôi nhận thức được rằng triết học không thu được bất kỳ tri thức thật nào từ chúng" (TM, xxxvi).

Ở đây Gadamer hàm ý rằng phép biện chứng của Hegel xem như tiến trình bắt nguồn từ những "mệnh đề" và mong đạt đến "tri thức thật" hay là những "kết luận siêu hình học" - một khẳng định dường như để đối mặt với tất cả điều mà Hegel nói về phương pháp triết học từ sự phê phán logic hình thức trong *Khoa học logic*. Hơn nữa, thay vì cho rằng tư tưởng triết học không có khả năng của loại "thấu thị" có thể được truyền đạt trong tôn giáo hay nghệ thuật, khẳng định của Hegel đúng ra là tư tưởng triết học, hay lý tính, tự nó đã được đặt trên cơ sở hay trên những tiền giả định thấu thị như vậy. Điều này được đề cập, tất nhiên, không phải theo nghĩa là các mệnh đề triết học có thể được chỉ ra để tiền giả định những "mệnh đề" loại này, mà đúng ra theo nghĩa là tư tưởng triết học hay lý tính tiền giả định thực dụng một loại "cộng đồng" nhất định, trên cơ sở hướng về thế giới và người khác, được giải quyết điển hình hơn bằng con đường nghệ thuật hay tôn giáo³⁵¹.

³⁵¹ Thật sự, sự lưỡng phân rõ ràng của Gadamer đối với lý tính và "thấu thị" (triết học và tôn giáo hoặc nghệ thuật) dường như ngụ ý rằng lý tính có thể không có thấu thị. Nhưng những nỗ lực của Hegel, như chúng ta đã thấy, kiên định hướng đến việc chỉ ra bằng cách nào mọi hành động nhận thức đã giả định những hành động và quan hệ nhìn nhận phức tạp, với những "thấu thị" đi cùng chúng. Và điều này đặc biệt gắn kết với loại "hình thức" của lý luận đã phát sinh bên trong "*Verstand*", cái "*Verstandeslogik*" ("logic nhận thức") tại tâm điểm của toàn bộ truyền thống triết học hậu Aristotle.

Hai thế kỷ đã trôi qua từ khi Hegel khởi sự công việc viết lách lớn lao của mình, để trở thành một di sản triết học, tất nhiên, đã chứng kiến nhiều thay đổi trong đời sống toàn cầu, vốn không thể tưởng tượng được đối với một cá nhân trong thời đại của chính người đó. Nhưng nếu có một quan điểm rằng văn hóa Châu Âu đã được thức tỉnh trong thời điểm chuyển tiếp này, những thay đổi như vậy có thể được sắp xếp để có thể lĩnh hội được theo quan điểm đơn giản và nhất thể về sự “tiến bộ”. Thật sự, việc đặt vấn đề đối với quan điểm này thường được diễn đạt trong thái độ bác bỏ đối với Hegel, người được xem như một mẫu minh họa cho cách tiếp cận ngây thơ và không hoàn thiện đối với lịch sử, như đã đưa nó đến trình độ của một phát triển tất yếu siêu hình học. Nhưng cách nhìn như vậy đối với Hegel được đặt trực diện ở trung tâm theo cách hiểu mà tôi đã tranh luận với nó trong suốt cuốn sách này. (Hơn nữa, sự bác bỏ như vậy thường được dựa trên tiền đề rằng đó là một cách nhìn mà chúng ta đơn giản là đã *phát triển* vượt qua). Như đã thấy, cách tiếp cận đến tiến bộ của Hegel không như cái được Adam Smith minh họa, nó đúng ra là chứa đựng sự bác bỏ đúng đắn cách nhìn phiến diện như vậy, cũng như cái tương phản với nó được Rousseau minh họa. Ta có thể nói rằng đối với Hegel, lịch sử, với những tiến hóa tích cực và tiêu cực của nó, đã là cái không phải được tiên giả định một cách đơn giản, nó là cái được ấn định. Có nghĩa nó là cái gì đó, khách quan, phải được nâng lên trình độ của sự tái diễn dịch hay sự nhìn nhận, hay như Gadamer gọi, nó “hoà nhập” vào hiện tại: “Hegel tuyên bố một sự thật rõ ràng, vì bản chất vốn có của cái tinh thần mang tính lịch sử không cốt ở sự khôi phục của quá khứ, mà ở sự trung chuyển có cân nhắc, với đời sống đương thời” (TM, 168-69).

Lập luận của tôi là thế, vì những gì đã hiểu sai cơ bản đối với triết học Hegel, cách tiếp nhận như vậy phải được đưa ra, dù cần nhiều nỗ lực. Và lại, nhu cầu về một cách tiếp cận triết học cố kết nào đó đến cái thế giới phức tạp mà chúng ta thừa hưởng, một tiếp cận tiếp thu từ thất bại của những hình thức triết học phiến diện đã được Hegel chuẩn đoán, đang cấp

thiết chưa từng có. Đến nay, việc sống lại mối quan tâm đối với tư tưởng Hegel đã trở thành đặc điểm từ vài thập niên cuối thế kỷ XX, liên quan rộng lớn đến việc thực hiện một phương cách nằm ngoài mê cung của những tái diễn dịch truyền thống vốn đã chiếm ưu thế trong việc tiếp nhận Hegel, nhưng là cái nay đang được nhìn nhận ngày một tăng là không tương xứng với tư tưởng của ông. Ở đây, tôi cố gắng thực hiện một việc không lớn hơn những bước nhỏ thăm dò theo hướng này. Những gì còn lại để được xem là một nỗ lực thật sự “trung chuyển có cân nhắc” đối với triết học Hegel vào hiện tại, sẽ có được diện mạo, và là những kết quả có thể có của nó.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Allison, Henry E. *Benedict de Spinoza: An Introduction*. New Haven: Yale University Press, 1987.
2. Allison, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press, 1983.
3. Beiser, Frederick C. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
4. Bell, David. *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*. London: Institute of Germanic Studies, University of London, 1984.
5. Bencivenga Ermanno, *Kant's Copernican Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
6. Bernstein, J.M. "From self-consciousness to community: act and recognition in the master-slave relationship." In *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, edited by Z. A. Pelczynski, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
7. Blumenberg, Hans. *The Genesis of the Copernican World*. Translated by Robert M. Wallace. Cambridge, Mass.: M. I. T. Press, 1987).
8. Breazeale, Daniel, and Tom Rockmore, eds. *Fichte: Historical Contexts/Contemporary Controversies*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1994.
9. Brod, Harry. *Hegel's Philosophy of Politics*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1992.
10. Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Harmondsworth: Penguin, 1969.
11. Cavell, Stanley. "The Avoidance of Love". In *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
12. Cavell, Stanley. *The World Viewed*, Enlarged Edition, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979).
13. Chladenius, Johann. *Introduction to the Correct Interpretation of Reasonable*

- Discourses and Writings*. Translated by Carrie Asman-Schneider in *The Hermeneutics Reader*, edited by Kurt Mueller-Vollmer. Oxford: Blackwell, 1986.
14. Cloeren, Hermann J. *Language and Thought: German Approaches to Analytic Philosophy in the 18th and 19th Centuries*. Berlin and New York: de Gruyter, 1988.
 15. Craig, Edward. *The Mind of God and the Works of Man*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
 16. Descartes, René, *The Philosophical Writings of Descartes*. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
 17. deVries, Willem A. *Hegel's Theory of Mental Activity: An Introduction to Theoretical Spirit*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
 18. Dilthey, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*. Göttingen-Stuttgart: Vandenhoeck and Ruprecht, 1914-1977.
 19. Dilthey, Wilhelm. *Selected Writings*. Edited and translated by H. P. Rickman. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
 20. Dove, Kenley. "Hegel's Phenomenological Method". In *New Studies in Hegel's Philosophy*. Edited by W. Steinkraus. New York: Holt, Reinhart & Winston, 1971.
 21. Droysen, Johann Gustav. *Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*. Edited by R. Hübner. Munich: R. Oldenbourg, 1977.
 22. Düsing, Edith, *Intersubjectivität und Selbstbewusstsein*, (Köln: Dinter Verlag, 1986).
 23. Düsing, Edith, "Genesis des Selbstbewusstseins durch Anerkennung and Liebe". In *Hegels Theorie des subjectiven Geistes*. Edited by Lothar Eley. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1990.
 24. Düsing, Klaus, "Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter

- Metaphysik". In *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*. Edited by Klaus Düsing. Köln: Jürgen Dinter, 1988.
25. Elliston, Frederick, and Peter McCormick, eds. *Husserl: Shorter Works*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
 26. Engel, S. Morris, "Kant's Copernican Analogy: A Re-examination", *Kant-Studien* 59 (1963): 243-51.
 27. Ermarth, Michael. *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
 28. Ewing, A. C. *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1938.
 29. Ferry, Luc. *Political Philosophy 1: Right - The New Quarrel between the Ancients and the Moderns*. Translated by Franklin Philip. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
 30. Fichte, J. G. *Early Philosophical Writings*. Translated and edited by Daniel Breazeale. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
 31. Fichte, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart Bad-Cannstadt: Friedrich Frommann, 1964-.
 32. Fichte, J. G. *The Science of Knowledge*. Edited by Peter Heath and John Lachs. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
 33. Fichte, J. G. *The Science of Rights*. Translated by A. E. Kroeger. Philadelphia: Lippincott, 1869.
 34. Flay, Joseph. *Hegel's Quest for Certainty*. Albany: State University of New York Press, 1984.
 35. Forster, Michael N. *Hegel and Skepticism*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1989.
 36. Fukuyama, Francis. "The End of History?", *The National Interest* 16 (Summer 1989), 3-18.
 37. Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992.
 38. Gadamer, Hans-Georg. "Hegel's Dialectic of Self-consciousness". In

- Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*. Translated P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1976.
39. Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. 2d rev ed. Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Crossroad, 1992.
 40. Galilei, Galileo, "The Assayer". Reprinted in *Philosophy of Science*, edited by A. Danto and S. Morgengesser. Cleveland: Meridian Books, 1960.
 41. Galilei, Galileo. *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*. Translated by Stillman Drake. Berkeley: University of California Press, 1967.
 42. Habermas, Jürgen. "Labor and Interaction: Remarks on Hegel's *Jena Philosophy of Mind*". In *Theory and Practice*. Translated by John Viertel. Boston: Beacon Press, 1979).
 43. Hamann, J. G. "Metacritique of the Purism of Reason". Translated in R. G. Smith, J. G. Hamann 1730-1788: *A Study in Christian Existence, with selections from his writings*. London: Collins, 1960.
 44. Hanson, Norwood Russell. "Copernicus' Role in Kant's Revolution", *Journal of the History of Ideas*, 20 (1959): 274-81
 45. Harries, Karsten, "Descartes, Perspective and the Angelic Eye", *Yale French Studies* 49 (1973): 28-42.
 46. Harris, H. S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
 47. Harris, H. S. "Hegel's System of Ethical Life: An Interpretation". In *Hegel's System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, edited and translated by T. M. Knox and H. S. Harris. Albany: State University of New York Press, 1979.
 48. Harris, H. S.. "Skepticism, Dogmatism and Speculation in the Critical Journal". In *Between Kant and Hegel*, edited by George di Giovanni and H. S. Harris. Albany: State University of New York Press, 1985.

49. Hartmann, Klaus. "Hegel: A Non-Metaphysical View". In *Hegel: A Collection of Critical Essays*, edited by A. MacIntyre. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976.
50. Hartmann, Klaus. "On Taking the Transcendental Turn". *Review of Metaphysics* 20 (1966): 223-49.
51. Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by J. Macquarrie and E. Robinson. Oxford: Blackwell, 1967.
52. Heidegger, Martin. *Hegel's Concept of Experience*. Translated by K.R. Dove. New York: Harper and Row, 1971.
53. Heidegger, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Translated by William Lovitt. New York: Harper and Row, 1977.
54. Heine, Heinrich. *Religion and Philosophy in Germany*. Translated by John Snodgrass. Boston: Beacon Press, 1959.
55. Henrich, Dieter, "Fichte's Original Insight". Translated by David R. Lachterman in *Contemporary German Philosophy*, Vol. 1, 1982, edited by Darrel E. Christensen et al. University Park and London: Pennsylvania State University Press, 1982.
56. Henrich, Dieter, "Logische Form und Reale Totalität: Über die Begriffsform von Hegels eigentlichem Staatsbegriff". In *Hegels Philosophie des Rechts: Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, edited by D. Henrich and R.-P. Horstmann, 428-50. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.
57. Höhle, Vittorio. *Hegel's System*. 2 vols. Hamburg: Meiner Verlag, 1987.
58. Houlgate, Stephen. *Freedom, Truth and History: An Introduction to Hegel's Philosophy*. London and New York: Routledge, 1991.
59. Humboldt, William von. *Werke in Fünf Bänden*. Stuttgart: Cotta, 1960-1981.
60. Husserl, Edmund. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. New York: Harper and Row, 1965.

61. Iggers, G. G. *The German Conception of History*. New York: Columbia University Press, 1968.
62. Ilting, K.-H., "The Structure of Hegel's Philosophy of Right". In *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, edited by Pelczynski. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
63. Jacob, Margaret C. *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*. London: Allan and Unwin, 1981.
64. Jacobi, F. H. *Werke*. Edited by Friedrich Roth and Friedrich Kloppen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
65. Jurist, Eliot L. "Hegel's Concept of Recognition". *The Owl of Minerva* 19 (1987): 5-22.
66. Kant, Immanuel. *The Critique of Pure Judgment*. Translated by Werner S. Pulhar. Indianapolis: Hackett, 1987.
67. Kant, Immanuel. *The Critique of Pure Reason*. Translated by N. Kemp Smith. New York: Macmillan, 1929.
68. Kant, Immanuel. *The Metaphysical Elements of Justice*. Translated by John Ladd. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.
69. Kant, Immanuel, "Perpetual Peace". Translated by Lewis White Beck, in *Kant on History*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.
70. Kant, Immanuel. *Prolegomena to any Future Metaphysics*. Translated by L. W. Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1950.
71. Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript*. Translated by David F. Swenson and Walter Lowrie. Princeton: Princeton University Press, 1941.
72. Kirk, G. S., J. E. Raven, and M. Schofield, eds. *The Presocratic Philosophers : a critical history with a selection of texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
73. Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel*. Edited by Allan Bloom. Translated by J. H. Nichols, Jr. New York: Basic Books, 1969.
74. Kolb, David. *The Critique of Pure Modernity*. Chicago: University of

- Chicago Press, 1986.
75. Koyré, Alexandre. *From the Closed World to the Infinite Universe*. New York: Harper, 1958.
 76. Kuhn, Thomas. *The Copernican Revolution*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1957.
 77. Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.
 78. Lacan, Jacques. "The Mirror Phase". In *Écrits: A Selection*. London: Tavistock, 1977.
 79. Lakoff, George. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: Chicago University Press, 1987.
 80. Leibniz, Gottfried. *Discourse on Metaphysics/Correspondence with Arnauld/Monadology*. Translated by George R. Montgomery. La Salle: Open Court, 1973.
 81. Levinas, Emanuel. *Totality and Infinity*. Translated by A. Lingis. The Hague: Nijhoff, 1969.
 82. Livingstone, Donald W. *Hume's Philosophy of common Life*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
 83. Makkreel, Rudolf A. *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the "Critique of Pure Judgment"*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
 84. Marcuse, Herbert. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Boston: Beacon Press, 1960.
 85. Matthews, H. E. "Strawson on Transcendental Idealism." *Philosophical Quarterly* 19 (1969), 204-220.
 86. Montesquieu. *The Spirit of the Laws*. Translated by T. Nugent. New York: Hafner, 1962.
 87. Mueller-Vollmer, Kurt, ed. *The Hermeneutics Reader*. Oxford: Blackwell, 1986.
 88. Nagel, Thomas. "What is it like to be a bat?" In *Mortal Questions*.

- Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
89. Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
 90. Neuhouser, Frederick. *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
 91. Neuhouser, Frederick. "Freedom, Independence, and the General Will." *Philosophical Review* 102 (1993): 363-395.
 92. Nicholas of Cusa. *Of Learned Ignorance*. Translated by Fr. Germain Heron. London: Routledge and Kegan Paul, 1954.
 93. O'Niell, Onora, "Vindicating Reason". In *The Cambridge Companion to Kant* edited by Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
 94. Pelczynski, Z. A., ed. *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
 95. Pelczynski, Z. A., ed. *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
 96. Philonenco, Alexis. *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris: Vrin, 1966.
 97. Philonenco, Alexis. *L'oeuvre de Fichte*. Paris: Vrin, 1984.
 98. Pinkard, Terry. *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
 99. Pippin, Robert B. *Hegel's Idealism: the Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
 100. Pippin, Robert. B. *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*. Cambridge, Mass: Blackwell, 1991.
 101. Pippin, Robert. B. "You Can't Get There from Here: Translation Problems in Hegel's *Phenomenology of Spirit*." in *The Cambridge Companion to Hegel*, edited by Frederick C. Beiser. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

102. Prauss, Gerhold. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundman, 1974.
103. Putnam, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
104. Redding, Paul. "Hermeneutic or Metaphysical Hegelianism? Kojève's Dilemma". *The Owl of Minerva* 22 (1991): 175-89.
105. Redding, Paul. "Hegel's Logic of Being and the Polarities of Presocratic Thought". *The Monist* 74 (1991): 438-56.
106. Renaut, Alin. *La Système du droit: Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
107. Richardson, Henry S. "The Logical Structure of Sittlichkeit: A Reading of Hegel's Philosophy of Right". *Idealistic Studies* 19 (1989): 62-78.
108. Riley, Patrick. "Introduction to the Reading of Kojève". *Political Theory* 9 (1981).
109. Rockmore, Thomas, "Fichtean Epistemology and Contemporary Philosophy." *Idealistic Studies* 19 (1988): 156-168.
110. Rockmore, Thomas. *Hegel's Circular Epistemology*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
111. Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
112. Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).
113. Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
114. Rosen, Stanley. G. W. F. Hegel: *An Introduction to the Science of Wisdom*. New Haven: Yale University Press, 1974.
115. Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract and Discourses*. Translated by G. D. H. Cole. London: Dent, 1973.
116. Rousseau, Jean-Jacques. *Emile or, On Education*. Translated by Allan

- Bloom. New York: Basic Books, 1979.
117. Russell, Bertrand. *Human Knowledge*. New York: Simon and Schuster, 1948.
 118. Schelling, F. W. J. *Bruno or On the Natural and the Divine Principle of Things*. Translated by Michael G. Vater. Albany: State University of New York Press, 1984.
 119. Schelling, F. W. J. *Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
 120. Schelling, F. W. J. *Ideas for a Philosophy of Nature as Introduction to the Study of this Science*. Translated by Errol E. Harris and Peter Heath, with an introduction by Robert Stern. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
 121. Schelling, F. W. J. *System of Transcendental Idealism*. Translated by Peter Heath. Introduction by Michael Vater. Charlottesville: University Press of Virginia, 1993.
 122. Schelling, F. W. J. *The Philosophy of Art*. Edited and translated by Douglas W. Stott. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
 123. Schiller, Friedrich. *On the Aesthetic Education of Man*. Translated by E. M. Wilkinson and L. A. Willoughby. Oxford: Clarendon Press, 1967.
 124. Schleiermacher, F. D. E. *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*. Translated by James Duke and Jack Forstman. Missoula, MT: Scholars Press, 1977.
 125. Schnädelbach, Hans. *Philosophy in Germany, 1831-1933*. Translated by E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
 126. Searle, John. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
 127. Sellars, Wilfrid. "Philosophy and the Scientific Image of Man". In *Science, Perception and Reality*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.
 128. Siep, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*:

- Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg: Alber Verlag, 1979.
129. Smith, Adam. *The Wealth of Nations*. Harmondsworth: Penguin Books, 1970.
 130. Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
 131. Spinoza, Benedict de. *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*. Edited and translated by Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press, 1994.
 132. Stekeler-Weithofer, Pirmin. *Hegels Analytische Philosophie: Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1992.
 133. Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
 134. Theunissen, Michael. *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980.
 135. Toulmin, Stephen. *Cosmopolis*. New York: The Free Press, 1990.
 136. Weeks, Andrew. *German Mysticism: From Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein*. Albany: State University of New York Press, 1993.
 137. Werhane, Patricia H. *Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
 138. White Alan. *Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics*. Athens: Ohio University Press, 1983.
 139. Williams, Bernard. *Descartes: the Project of Pure Inquiry*. Harmondsworth: Penguin, 1978.
 140. Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana, 1985.
 141. Williams, Robert R. *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. Albany: State University of New York Press, 1992.
 142. Wittgenstein, Ludwig. *On Certainty*. Oxford: Blackwell, 1969.

143. Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1953.
144. Wood, Alen W. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
145. Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

mục lục

LỜI NGƯỜI DỊCH	7
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel-cuộc đời và sự nghiệp	11
- Triết học Hegel	14
- Cách nhìn "siêu hình học" truyền thống đôi với Triết học Hegel	16
- Cách nhìn phi truyền thống, hay cách nhìn "hậu Kant" đôi với Hegel	18
- Các tác phẩm của Hegel	20
- Thông diễn học của Hegel	35
- Viết tắt tên tác phẩm	40
- Hegel, Thông diễn học, và cuộc cách mạng Copernicus trong triết học	43
- Kant và sự khởi đầu của chủ nghĩa Copernicus triết học	46
- Chủ nghĩa Copernicus khoa học: vấn đề điểm nhìn và việc tái mô tả kinh nghiệm	48
- Triết học Copernicus chủ nghĩa và quỹ đạo hậu Kant	52
- Triết học đường hướng Copernicus và thông diễn học	57
CHƯƠNG 1: KHOA HỌC, THẦN HỌC, VÀ VẤN ĐỀ CHỦ THỂ TRONG TRIẾT HỌC HIỆN ĐẠI	68
- Câu trả lời của Descartes cho cái nhìn đặc thù chủ tính: tri thức thần thánh và tri thức khoa học	70

- Câu trả lời không rõ ràng của Kant
đối với cái nhìn đặc thù chủ tính:
nhận thức luận phi thân tâm và bản thể luận thân tâm 74
- Nội tại luận: 1. Nicholas ở Cusa 78
- Nội tại luận: 2. Spinoza 84
- Hegel, Leibniz, và những giới hạn của phiếm thân luận Spinoza 88

CHƯƠNG 2: NHỮNG NỀN ĐƯỜNG

CỦA TRIẾT HỌC THÔNG DIỄN 93

- Phiếm thân luận và thông diễn học 93
- Chủ nghĩa lãng mạn, ngôn ngữ, và chủ quan tính 100
- Thông diễn học giai đoạn sau
và cách nhìn của nó đối với Hegel 102

CHƯƠNG 3: CHỦ NGHĨA SCHELLING

TRONG TRIẾT HỌC HEGEL GIAI ĐOẠN ĐẦU 116

- Từ Fichte đến triết học đồng nhất của Schelling 117
- Phê phán trên tinh thần Schelling của Hegel đối với Fichte 119
- Sự trùng khớp, hay "bất khả dĩ" của những đối lập
trong "tuyên kiến tạo" của Schelling 127
- Đặc điểm nhận thức đặc thù chủ tính của các hiện năng 132
- Sự nhìn nhận và tuyên kiến tạo: những phân tích giai đoạn đầu
của Hegel đối với đời sống đạo đức 138

CHƯƠNG 4: HÌNH THỨC TRIẾT HỌC CÁCH MẠNG

TRONG TÁC PHẨM HIỆN TƯỢNG HỌC TINH THẦN 148

- Quan hệ giữa triết học và ý thức hàng ngày
trong tiêu luận của Hegel về chủ nghĩa hoài nghi 151
- Vở kịch hiện tượng học và người dự khán nó 158
- Tính xác thực cảm giác: sự xác thực của "cái này" 165
- Tri giác 169
- "Der Verstand" với tư cách là nhận thức về khoa học tự nhiên 171

CHƯƠNG 5: HỌC THUYẾT HEGEL VỀ SỰ NHÌN NHẬN ĐỐI VỚI TINH THẦN	188
- Khái niệm sự nhìn nhận của Fichte	190
- Sự xuất hiện của vấn đề nhìn nhận trong tiến trình cuộc sống	196
- Anerkennung, tinh thần, và sự thông diễn hóa đối với Kant	205
- Triết học Hegel với tư cách một phát triển của chủ nghĩa Kant hậu siêu hình học	211
CHƯƠNG 6: CÁC HÌNH THÁI CỦA SỰ NHÌN NHẬN	218
- Chủ nô và nô lệ	224
- Người xứng tội và linh mục: thể ý thức bất hạnh	229
- Cực điểm của tinh thần khách quan trong đạo lý tính	232
- Ý thức tôn giáo và nhận thức tuyệt đối	237
- Tiến trình còn ở phía trước	253
CHƯƠNG 7: LOGIC CỦA SỰ NHÌN NHẬN	255
- Phóng chiếu của Khoa học logic	256
- Phê phán của Hegel đối với logic học Aristotle	261
- “Tam đoạn luận tất yếu” cụ thể	273
- Cấu trúc phức tạp của thể tính khách quan	276
- Ý niệm tuyệt đối	283
CHƯƠNG 8: QUYỀN VÀ SỰ NHÌN NHẬN CỦA NÓ	288
- Nền tảng logic của triết học xã hội	289
- Ý chí và quyền của nó	293
- Giao ước	301
- Từ quyền đến sự xâm phạm	304
- Luật pháp và luật đạo lý	310
CHƯƠNG 9: SITTICHKEIT VÀ CÁC PHẠM VI CỦA NÓ	312
- Yêu thương và gia đình	315

- Xã hội công dân	320
- Phạm vi của Sittlichkeit với tư cách những bối cảnh nhận thức: Gia đình và sự thân thuộc	325
- Phạm vi của Sittlichkeit với tư cách những bối cảnh nhận thức: Nhận thức luận và logic của Bürger (tư sản)	336

CHƯƠNG 10: TÁN DƯƠNG VÀ PHÊ PHÁN XÃ HỘI CÔNG DÂN:

HEGEL, ADAM SMITH, VÀ JEAN-JACQUES ROUSSEAU	345
- Hegel, Smith, và lý tính của xã hội công dân	347
- Hegel, Rousseau, và sự cưỡng đại của xã hội công dân	355

CHƯƠNG 11: LOGIC NHÌN NHẬN CỦA NHÀ NƯỚC LÝ TÍNH

Hegel và Rousseau bàn về kế ước xã hội và ý chí chung	367
- Các đẳng cấp với tư cách những cơ quan đại diện và bàn thảo	374
- Nhà vua	379
- Logic suy biện và triết học thực tiễn: tái thiết của Allen Wood cho một học thuyết đạo đức độc lập trong hệ thống Hegel	385
- Logic nghịch biện của tự do tuyệt đối	388

KẾT LUẬN: BẢN CHẤT CỦA TRIẾT HỌC HEGEL

- Kant và Hegel bàn về triết học và chính trị	394
- Hegel và những giới hạn của triết học	402

TÀI LIỆU THAM KHẢO

408

THÔNG DIỄN HỌC CỦA **HEGEL**

○ Prof. Ph.d **Paul Redding**

○ TS. **Lê Tuấn Huy** dịch

Chịu trách nhiệm xuất bản

TRẦN ĐÌNH VIỆT

Biên tập

LÊ VĂN TÂN

BÙI ĐÔNG ANH

Sửa bản in

AN HẢI - HƯỚNG DƯƠNG

Trình bày, bìa

GIA VŨ



NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP TP. HỒ CHÍ MINH

62 Nguyễn Thị Minh Khai, Quận 1, TP.HCM - ĐT: 84.8.225340-8296764

FAX: 84.8.222726

Thực hiện liên doanh & giữ bản quyền



Công ty TNHH TMDV-VH Gia Vũ

In lần thứ 1, 1000 cuốn, khổ 14,5 x 20,5cm tại Xưởng in Trung tâm Hội chợ Triển lãm Việt Nam, số 265 Nguyễn Văn Đậu, P.11, Q. Bình Thạnh, TP.HCM. Giấy phép xuất bản số: 155-2005/CXB/28-71/THTP HCM, ngày 03/01/2006. Nộp lưu chiếu quý 1 năm 2006.

Hegel (1770 - 1831)



"Hermeneutics" hiện thường được dịch là "chủ giải học". Tuy nhiên, **nhánh học thuật** này, với ý nghĩa đương đại, đã không còn bó hẹp trong việc chủ giải Kinh thánh hay văn bản như trước, mà là sự thông đạt lẫn nhau từ sự **diễn dịch tư tưởng, lý luận**. Sự **thông đạt** này có tầm mức lớn hơn rất nhiều so với việc chỉ là thông dịch hay thông truyền theo hướng tương tác một chiều đến người đọc, hay nói chung là đến đối tượng của một bản văn; theo đó, đây chỉ là loại đối tượng tiếp thu và tiếp nhận thụ động. Tương tác **thông đạt** nói lên tương tác hai chiều, giữa chủ thể đem đến sự thông truyền, với khách thể tiếp nhận điều đó, để đi đến thông hiểu (và hiểu **thông**). Ngược lại, khách thể tiếp nhận không phải là một đối tượng "**trắng**", nó cũng là một chủ thể có quan điểm, có lý luận, và cũng **thông truyền** lại cho chủ thể đã thông truyền với nó về cùng vấn đề hay khác vấn đề.



Nhà sách *Ngọc Trâm*

177B Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP. Hồ Chí Minh

Điện thoại : (08) 9256961 Fax : (08) 9256960

Giá : 60.000Đ