VIỆN HÀN LÂM KHOA HỌC LIÊN XÔ
VIỆN TRIẾT HỌC

LỊCH SỬ PHÉP BIỆN CHỨNG

TẬP III

PHÉP BIỆN CHỨNG CỔ ĐIỂN ĐỨC

SÁCH THAM KHẢO

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA

LỊCH SỬ
PHÉP BIỆN CHỨNG

TẬP III

PHÉP BIỆN CHỨNG CỔ ĐIỂN ĐỨC

VIỆN HÀN LÂM KHOA HỌC LIÊN XÔ
VIỆN TRIẾT HỌC

LỊCH SỬ
PHÉP BIỆN CHỨNG

TẬP III

PHÉP BIỆN CHỨNG CỔ ĐIỂN ĐỨC

(Sách tham khảo)

Dịch và hiệu đính : ĐỖ MINH HỢP

VVa

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA
HÀ NỘI - 1998

Tập thể tác giả:

T.I. ÔIDERMAN	Lời nói đầu
A.X. BÔGÔMÔLỐP	Chương I và Kết luận
P.P. GAIĐENCÔ	Chương II
V.V. LADARÉP	Chương III
I.X. NARXKI	Chương IV và Kết luận

Lánh đạo : T.I.ÔIDERMAN

Ban biên tập: A.X. BÔGÔMÔLỐP,
D.A CAMENXKI,
I.X. NARXKI,
T.I.ÔIDERMAN

LỜI NHÀ XUẤT BẢN

Phép biện chứng là một khoa học triết học, xét trên nhiều phương diện, nó là hiện tượng có ý nghĩa thế giới quan rộng lớn như bản thân triết học. Như vậy, lịch sử phép biện chứng hình thành, phát triển từ khi triết học ra đời, mà đỉnh cao của nó là phép biện chứng mácxít.

Phép biện chứng duy vật mácxít dựa trên truyền thống tư tưởng biện chứng của nhiều thế kỷ, vạch ra những đặc trưng chung nhất của biện chứng khách quan, nghiên cứu những quy luật phổ biến của sự vận động và phát triển của tự nhiên, của xã hội loài người và của tư duy. Nó là chìa khóa để giúp con người nhận thức và chinh phục thế giới. Nắm vững những nguyên tắc phương pháp luận của phép biện chứng duy vật không những là một nhân tố cơ bản để hình thành thế giới quan khoa học, mà còn là điều kiện tiên quyết cho sự sáng tạo của chính đảng cách mạng.

Lịch sử tư tưởng và thực tiễn cách mạng cho ta thấy, khi nào chúng ta nắm vững lý luận phép biện chứng, biết vận dụng các nguyên tắc phương pháp luận của nó một cách sáng tạo, phù hợp với hoàn cảnh cụ thể, biết lấy "cái bất biến" ứng vào "cái vạn biến" - như Chủ tịch Hồ Chí Minh nói - thì vai trò và hiệu lực cải tạo tự nhiên, biến đổi xã hội được

tăng cường. Ngược lại, cách nghĩ, cách làm chủ quan duy ý chí, siêu hình sẽ dẫn đến sai lầm, khuyết điểm nghiêm trọng, gây tổn thất cho cách mạng và qúa trình phát triển xã hội nói chung. Vì vậy, học tập, nghiên cứu sự hình thành và phát triển phép biện chứng trong lịch sử là một nhu cầu hết sức cần thiết. Nó không những cho phép ta nắm vững phép biện chứng duy vật, thấu suốt những nguyên tắc phương pháp luận của nó, mà còn giúp ta nắm được bức tranh toàn cảnh, hiểu được nguồn gốc ra đời, sự hình thành, phát triển qua qúa trình đấu tranh gay gắt với những tư tưởng của phép siêu hình, cũng như phép biện chứng duy tâm để khẳng định vị trí to lớn của nó trong nhận thức và cải tạo thế giới của con người.

Hiện nay, nước ta đang tiếp tục thực hiện công cuộc đổi mới, tiến hành công nghiệp hóa, hiện đại hóa đất nước, việc nghiên cứu lịch sử phép biện chứng một cách có hệ thống, nhất là nắm vững bản chất phép biện chứng duy vật mácxít, càng là một nhu cầu bức thiết để đổi mới tư duy. Tiếp thu và vận dụng sáng tạo chủ nghĩa Mác-Lênin, tư tưởng Hồ Chí Minh, quan điểm, đường lối của Đảng là biện chứng chủ quan phản ánh biện chứng khách quan của thực tiễn cách mạng Việt Nam. Nó đang là định hướng tư tưởng và là công cụ tư duy sắc bén để đưa cách mạng nước ta tiến lên giành thắng lợi trên con đường công nghiệp hóa, hiện đại hóa đất nước theo định hướng xã hội chủ nghĩa.

Để cung cấp những tài liệu học tập, nghiên cứu môn lịch sử phép biện chứng cho sinh viên, các lớp đào tạo cao học,

nghiên cứu sinh trong hệ thống trường đại học và hệ trường đảng, các trung tâm đào tạo sau đại học trong cả nước, Nhà xuất bản Chính trị quốc gia cho ra mắt bạn đọc bộ *Lịch sử phép biện chứng* của tập thể tác giả Viện Triết học, Viện Hàn lâm khoa học Liên Xô (cũ), gồm 6 tập:

Tập I: Phép biện chứng cổ đại

Tập II: Phép biện chứng thế kỷ XIV-XVIII

Tập III: Phép biện chứng cổ điển Đức

Tập IV: Phép biện chứng mácxít (từ khi xuất hiện chủ nghĩa Mác đến giai đoạn Lênin)

Tập V: Phép biện chứng mácxít (giai đoạn V.I Lênin)

Tập VI: Phép biện chứng duy tâm thế kỷ XX.

Có thể nói, đây là bộ sách có tầm quan trọng vào loại bậc nhất của môn lịch sử triết học lần đầu tiên được dịch trọn bộ ra tiếng Việt, trình bày một cách có hệ thống, bao hàm đầy đủ các yếu tố cơ bản và hoàn cảnh ra đời của nó trong lịch sử tư tưởng nhân loại. Hy vọng bộ sách sẽ cung cấp nhiều thông tin hữu ích cho việc nghiên cứu môn học lịch sử phép biện chứng nói riêng và nghiên cứu lý luận triết học nói chung.

Nhà xuất bản xin trân trọng giới thiệu Tập III: Phép biện chứng cổ điển Đức, thuộc bộ sách trên, do Đỗ Minh Hợp dịch và hiệu đính. Trong qúa trình dịch và in ấn khó tránh khỏi còn có những hạn chế, thiếu sót, mong nhận được sự góp ý nhiệt tình của đông đảo bạn đọc.

Tháng 6 năm 1998

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA

LỜI TỰA CỦA VIỆN TRIẾT HỌC THUỘC VIỆN HÀN LÂM KHOA HỌC LIÊN XÔ

Hoàn thành cuốn sách này, Viện Triết học sẽ kết thúc việc nghiên cứu lịch sử phép biện chứng tiền mácxít.

Trong Lời nói đầu cho 2 tập đã xuất bản (*Lịch sử phép biện chứng cổ đại và Lịch sử phép biện chứng thế kỷ XIV – XVIII*) tập thể tác giả đã chỉ ra hàng loạt đặc điểm của các nhà triết học mácxít nói về lịch sử phép biện chứng *Tây Âu* tiền mácxít.

Do dung lượng cuốn sách có hạn nên không thể xem xét một số vấn đề có liên quan tới đề tài như: phép biện chứng của phái Khai sáng và chủ nghĩa lãng mạn Đức; thuyết Hêghen trẻ Đức và triết học Phoiơbắc. Hơn nữa, hai vấn đề đó, ở mức độ nhất định, cũng đã được đề cập tới trong cuốn sách về Lịch sử phép biện chứng mácxít.

Vì tài liệu về lịch sử phép biện chứng trong Triết học cổ điển Đức rất nhiều và phong phú nên cũng không thể đưa một chương chuyên về sử liệu vào cuốn sách này. Song, danh mục tài liệu của L.V.Sumilôva đã phần nào khắc phục khiếm khuyết đó (có thể xem ở thư viện, Viện Triết học Viện Hàn Lâm khoa học Liên Xô).

Ban biên tập chân thành cảm ơn các tiến sĩ triết học E.V.Ilencôp, N.V.Môtrôsilôva, A.G.Muslipchencô, D.M.Ôrutgiep, E.P.Xitcôpxki, I.Eledo và các phó tiến sĩ triết học V.V.Agudôp, R.M.Gabitôva đã đọc bản thảo và có hàng loạt nhận xét quý báu.

V.V.Ladarep và M.M.Lôpcheva phụ trách tổ chức khoa học và in ấn.

Tập thể tác giả chân thành cảm tạ những ý kiến và phê bình của độc giả, thư xin gửi về địa chỉ: 119021, Matxcova, G-19, Vonkhônca, 14, Viện Triết học thuộc Viện Hàn Lâm khoa học Liên Xô, Ban Lịch sử triết học các nuóc Tây Âu và châu Mỹ.

LỜI NÓI ĐẦU

Triết học cổ điển Đức kết thúc thời đại phát triển phương pháp tư duy biện chứng trực tiếp trước khi chủ nghĩa Mác xuất hiện. Thành tựu quan trọng nhất của nó là xây dựng được phép biện chứng với tư cách là lý luận phát triển, nhận thức luận và lôgic. Nếu phép biện chứng trong triết học cổ đại chủ yếu được nghiên cứu trên cơ sở kinh nghiệm hàng ngày; còn phép biện chứng trong các thời đại lịch sử tiếp theo về căn bản đã bị phương pháp tư duy siêu hình thay thế và chỉ được phát triển không đều trong một số học thuyết triết học lớn riêng biệt; phương pháp tư duy biện chứng trong chủ nghĩa duy tâm cổ điển Đức đã trở thành một lý luận được xây dựng một cách có hệ thống. Các nhà kinh điển của chủ nghĩa duy tâm Đức đã áp dụng có ý thức phép biện chứng vào các lĩnh vực nhận thức khác nhau, hình thành nên các quy luật phát triển chung nhất của nhận thức, của văn hóa tinh thần, và ở một chừng mực nhất định là của hiện thực vật chất. Trong khuôn khổ của trào lưu triết học này - trào lưu do I.Cantơ khởi xướng, được I.G.Phictơ và Ph.V.I.Senling kế tục, G.V.Ph.Hêghen kết thúc - lần đầu tiên trong lịch sử tư tưởng triết học, phép biện chứng đã được thể hiện với tư cách là lôgic biện chứng, lôgic khắc phục giới hạn do lôgic

hình thức truyền thống thiết lập: trở thành hệ thống phạm trù có đặc trưng là liên quan mật thiết với nhau, biến đổi và phát triển trong tiến trình nhận thức ngày một tiến bộ theo lịch sử.

V.I.Lênin nhấn mạnh rằng, chính nhờ phép biện chứng do các nhà kinh điển của triết học Đức xây dựng mới có thể chuyển từ chủ nghĩa duy vật siêu hình sang thế giới quan triết học khoa học duy vật biện chứng. "... Mác không dừng lại ở chủ nghĩa duy vật thế kỷ XVIII, ông còn đẩy triết học tiến lên nữa. Ông làm cho triết học thêm phong phú với những thành quả của triết học cổ điển Đức và nhất là hệ thống triết học Hêghen, hệ thống này chính nó lại đưa tới chủ nghĩa duy vật của Phoiobắc. Trong số những thành quả đó thì thành quả chủ yếu là *phép biện chứng*, tức là học thuyết về sự phát triển, dưới hình thức hoàn bị nhất, sâu sắc nhất và không phiến diện, học thuyết về tính tương đối của nhận thức của con người, nhận thức này phản ánh vật chất luôn luôn phát triển không ngừng"[1].

Về mặt lịch sử, quá trình hình thành triết học của chủ nghĩa Mác đã trực tiếp làm sáng tỏ ý nghĩa to lớn của Triết học cổ điển Đức - một trong các nguồn gốc lý luận của chủ nghĩa Mác. C.Mác và Ph.Ăngghen đã nghiên cứu một cách biện chứng triết học duy vật trước đó. Sau khi nghiên cứu một cách duy vật phép biện chứng duy tâm của Hêghen, các ông đã xây dựng được phép biện chứng mácxít. Vốn là mặt

1. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcơva, 1980, t.23, tr.53.

đối lập trực tiếp của phép biện chứng duy tâm, phép biện chứng duy vật không những đã khắc phục mà còn là một sự kế tục tất yếu, mang tính cách mạng - phê phán của nó. Quan hệ giữa các mặt đối lập mang tính chất biện chứng, tức phải được hiểu là sự phát triển phép biện chứng theo các quy luật của bản thân nó, là sự phát triển với tư cách sự vận động và giải quyết mâu thuẫn nội tại, sự đấu tranh giữa các mặt đối lập trong bản thân sự vật.

Phép biện chứng duy vật cho phép làm xuất hiện quan niệm duy vật về đời sống xã hội mà trước Mác chưa có. Được các nhà duy vật tiền mácxít nghiên cứu, quan niệm duy vật về tự nhiên mặc dù đã được dùng làm tiền đề tất yếu cho quan niệm duy vật về lịch sử, song do có tính hạn chế siêu hình vốn có, nó đã lý giải theo kiểu tự nhiên chủ nghĩa các động lực của đời sống xã hội, tức là không nhận thấy cơ sở vật chất đặc thù của nó. Mầm mống của chủ nghĩa duy vật lịch sử đã có ở chủ nghĩa duy tâm Đức (đặc biệt là trong triết học Hêghen), mặc dù, nhìn chung, lý luận triết học lịch sử do họ xây dựng mang tính chất duy tâm rất rõ nét. Có quan niệm duy vật về lịch sử là nhờ có phép biện chứng duy vật. Về mặt phương pháp luận, phép biện chứng đã bảo đảm bước chuyển hợp quy luật từ kinh tế học chính trị tư sản cổ điển có mặt hạn chế là siêu hình, từ chủ nghĩa xã hội không tưởng xa lạ với chủ nghĩa lịch sử và lý giải lịch sử xã hội một cách duy tâm, sang kinh tế học chính trị mácxít, sang chủ nghĩa cộng sản khoa học.

Như vậy, cách tiếp cận duy vật biện chứng với hiện thực khách quan - không chỉ tự nhiên mà cả xã hội - và lý luận

triết học duy vật biện chứng (lý luận về các quy luật vận động, phát triển chung nhất của tự nhiên, xã hội và tư duy) tạo thành một chỉnh thể thống nhất, khăng khít. Phương pháp biện chứng mácxít vừa là phương pháp biện chứng lẫn phương pháp duy vật; chủ nghĩa duy vật mácxít đồng thời là chủ nghĩa duy vật biện chứng, hay là phép biện chứng duy vật.

Sự đối lập giữa phép biện chứng duy vật của chủ nghĩa Mác và phép biện chứng duy tâm của các nhà kinh điển chủ nghĩa duy tâm Đức, trước hết, cần phải được đánh giá về phương diện thế giới quan, coi đó là phương diện cơ bản để xác định nội dung quan trọng nhất của nó. Triết học của Canto và những người kế tục ông, theo câu nói nổi tiếng của Mác là lý luận Đức về cuộc cách mạng tư sản Pháp vĩ đại, hay nói cách khác là sự chuẩn bị về mặt tư tưởng cho cuộc cách mạng dân chủ tư sản ở Đức.

Cuộc cách mạng triết học ở Đức về nguyên tắc, cũng có cùng một nội dung xã hội như cuộc cách mạng triết học ở Pháp cuối thế kỷ XVIII. Đó là việc phê phán chế độ chuyên chế, chế độ nông nô, các đặc quyền, đặc lợi, là việc luận chứng các quyền công dân của thành viên xã hội, tính tất yếu của các cơ quan đại diện, sự an toàn cá nhân của công dân, v.v.. Sự khác biệt của lý luận Đức về cách mạng Pháp so với nguyên mẫu Pháp là ở chỗ, các đại biểu của nó phát biểu một cách có ý thức không phải nhân danh đẳng cấp thứ ba, tức là đại bộ phận dân tộc, mà với tư cách là các nhà tư tưởng "diễn dịch" những yêu cầu dân chủ tư sản nhờ căn cứ vào các nguyên tắc trừu tượng của lý tính "thuần túy", tức

là phi nhân cách chung nhân loại. Nhân đây, Mác và Ăngghen nhận xét rằng, Canto "biến những quy định, có động cơ vật chất, của ý chí của giai cấp tư sản Pháp thành những tự quy định *thuần túy* của *"ý chí tự do"*, của ý chí tự nó và vì nó"[1]. Đương nhiên là sự đánh giá đó cũng được áp dụng đối với Phicto, Senling và Hêghen.

Nếu các nhà Khai sáng Pháp (đặc biệt là các nhà duy vật) đã vạch trần một cách không thương tiếc nhà thờ và tôn giáo, thì khi né tránh cách diễn đạt mang tính xúc phạm đối với các cha cố, Canto đã chứng minh một cách có hệ thống rằng, ý thức đạo đức là như vậy chỉ vì nó không căn cứ trên các động cơ bên ngoài, cụ thể là tôn giáo. Canto cũng đã luận chứng một cách tỉ mỉ như vậy cho luận điểm trung tâm khác trong học thuyết của ông là các tín niệm tôn giáo không thể minh chứng được bằng các luận cứ khoa học. Tuy nhiên, khi đó ông khẳng định tôn giáo là ý thức sai, ảo tưởng. Canto đã luận chứng về hệ thống bất khả tri luận mà *một mặt*, mang tính chất chống tăng lữ; *mặt khác*, minh biện về mặt lý luận cho nguyện vọng của giai cấp tư sản Đức yếu kém, chưa hợp nhất trên quy mô dân tộc, hòng thỏa hiệp với các tầng lớp phong kiến đang thống trị.

Khi tuyên bố sự cần thiết phải hạn chế quân chủ bằng hiến pháp, tức là bảo vệ sự cải tạo tư sản đối với nó, các nhà Khai sáng Pháp đã dựa vào các nhu cầu thực tiễn cấp bách, các lợi ích thực tiễn. Canto lại chứng minh rằng, chế

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t.3, tr.270.

độ cộng hòa - định đề của lý tính thực tiễn (đạo đức) "thuần túy", không thể được quy định bởi các nhu cầu vật chất hiện thực mà theo ông, không thể trở thành cơ sở cho một nhà nước pháp quyền chân chính.

Phát triển các tư tưởng của Canto, Phicto định nghĩa chế độ cộng hòa là lý tưởng tuyệt đối. Theo Phicto, các lý tưởng đó "không thực hiện được trong thế giới hiện thực. Chúng ta chỉ khẳng định rằng, trên cơ sở các lý tưởng đó, hiện thực cần phải được đánh giá và cải biến đối với những ai cảm thấy mình có đủ sức mạnh để làm điều đó"[1].

Tuy nhiên, giống như Canto, Phicto cũng cho rằng, bất kỳ sự tiến gần nào đến lý tưởng về nguyên tắc đều có thể thực hiện được. Hêghen kiên quyết bác bỏ việc đối lập lý tưởng với hiện thực xã hội, coi đó là sự không hiểu biết mang tính chủ quan chủ nghĩa về cơ sở hiện thực của chúng. Theo ông, sự phát triển lịch sử tạo ra, thực hiện và hủy bỏ các lý tưởng, Hêghen lại khẳng định sự phát triển của nhân loại kết thúc ở chế độ quân chủ lập hiến. Như vậy, Hêghen không bác bỏ khái niệm lý tưởng tuyệt đối, còn quan niệm của ông về nó thì thể hiện rõ nét sự yếu đuối, tính không kiên quyết của giai cấp tư sản Đức.

Đương nhiên, cần phải lưu ý rằng, ba thập niên trước cuộc cách mạng dân chủ tư sản ở Đức nổ ra, thì khẩu hiệu về chế độ quân chủ lập hiến (tức là tư sản) đã góp phần cố kết các lực lượng phản phong kiến và qua đó đã giữ một vai

---

1. I.G. Phicto: *Về sứ mệnh của nhà khoa học*, Matxcơva, 1935, tr. 55 (tiếng Nga).

trò lịch sử tiến bộ[1]. Tuy nhiên, việc tuyệt đối hóa chế độ quân chủ lập hiến, trong đó, theo Hêghen "ý niệm thực thể có được hình thức vô hạn", không những cho thấy tính hạn chế tư sản ở triết học của ông mà cả khiếm khuyết mang tính nguyên tắc của phép biện chứng duy tâm nói chung. Theo Hêghen, khi chống lại cái mới, cái cũ đã không còn là cái cũ nữa. Như vậy, tư tưởng thiên tài về tính tương đối của các mặt đối lập đã bị Hêghen xuyên tạc theo tinh thần dung hòa cái mới với cái cũ về mặt hệ tư tưởng. Tuy nhiên, sự xuyên tạc đó phản ánh địa vị lợi ích, nhu cầu hiện thực của giai cấp tư sản Đức khi đó.

Kinh nghiệm lịch sử chứng tỏ rằng, các nước tương đối lạc hậu về mặt kinh tế và chính trị đôi khi trong sự phát triển tinh thần lại có khả năng vượt lên các nước phát triển hơn về mặt kinh tế - xã hội vì họ biết dựa vào thành tựu

1. Bên cạnh việc sùng bái chế độ quân chủ dưới hình thức lập hiến, chúng ta còn thấy ở Hêghen có yêu cầu bị che đậy về việc loại trừ thực sự bọn quân chủ khỏi việc cai quản nhà nước: "Các nhà quân chủ thời nay đã bỏ rơi các công việc quan trọng nhất của người lãnh đạo. Họ tự mình đã không chỉ đạo công việc hành pháp; tài chính, trật tự và an toàn xã hội, đã không coi đó là công việc chuyên trách của bản thân họ; chiến tranh và hòa bình do các điều kiện đối ngoại chung quy định, họ không lãnh đạo về chính sách đối ngoại và nó cũng không phục tùng sự chỉ đạo của họ. Còn nếu họ có quyền quyết định tối cao trong mọi công việc nhà nước đó, thì nhìn chung bản thân nội dung của các quyết định rất ít phụ thuộc vào ý chí cá nhân của họ quyết định"*. Sự đánh giá tỉnh táo như vậy về chức năng của chế độ quân chủ lập hiến chứng tỏ, trong vấn đề này cần phải phân biệt nội dung thực sự của học thuyết Hêghen và hình thức thể hiện bên ngoài của nó.

*Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.12, tr.197 - 198 (tiếng Nga).

của các nuớc đi trước đã trải qua. Kinh nghiệm lịch sử của cuộc Cách mạng Anh thế kỷ XVII, cũng như của Cách mạng Pháp thế kỷ XVIII đã có ảnh hưởng trực tiếp đến sự phát triển của các nhà nước Đức cuối thế kỷ XVIII - đầu thế kỷ XIX. Triết học cổ điển Đức đã tiếp thu di sản tư tưởng phong phú của các nhà Khai sáng Anh và Pháp, và khắc phục những sai lầm về hàng loạt phương diện vốn có ở họ. Chính điều này đã trở thành một trong những tiền đề quan trọng nhất cho sự phát triển phép biện chứng trong Triết học cổ điển Đức.

Sinh ra ở những thời đại lịch sử nhất định, các tư tưởng triết học vẫn giữ lại một ý nghĩa xác định, đôi khi là ngày càng đậm nét trong các điều kiện kinh tế - xã hội mới. Do vậy, không phải ngẫu nhiên mà hệ vấn đề của phép biện chứng duy tâm thể hiện một cách đa dạng các nhu cầu và các vấn đề xã hội mà ý nghĩa không dừng lại ở thời đại bão táp cách mạng tấn công hình thái phong kiến. Canto viết ngay trước lúc cách mạng 1789 nổ ra: "Thời đại chúng ta là thời đại phê phán đích thực mà mọi thứ đều phải phục tùng. *Tôn giáo* trên cơ sở *tính thần thánh* của mình và *luật pháp* trên cơ sở *sức mạnh* của mình muốn đặt mình ra khỏi sự phê phán đó. Tuy nhiên, trong trường hợp như vậy chúng chắc chắn sẽ làm cho người ta hoài nghi mà đánh mất quyền được tôn trọng thành tâm có được nơi lý tính chỉ vì có thể đứng vững trước sự thử thách tự do và công khai của nó"[1].

1. I.Canto: *Tác phẩm*, Matxcova, 1963 - 1966, t.3, tr.75 (tiếng Nga).

Dễ dàng nhận thấy ở luận điểm trên có mầm mống của cách tiếp cận mang tính phê phán cách mạng đối với hiện thực, cách tiếp cận đặc trưng, đặc thù đó không hẳn cho phép biện chứng duy tâm, mà chủ yếu là cho phép biện chứng duy vật. Ph.Ăngheh viết, phép biện chứng duy vật "làm tiêu tan tất cả những khái niệm về chân lý tuyệt đối, tối hậu và về những trạng thái tuyệt đối của loài người tương ứng với chân lý tuyệt đối đó"[1]. "... đối với nó, không có gì tồn tại ngoài quá trình không ngừng của sự hình thành và sự tiêu vong, của sự tiến triển vô cùng tận từ thấp lên cao"[2].

Nội dung kinh tế - xã hội của Triết học cổ điển Đức, và trước hết là của phép biện chứng duy tâm do các đại biểu nổi tiếng của nó xây dựng, cho phép hiểu được tại sao chủ nghĩa xã hội khoa học, như Ăngghen chỉ ra, "xuất thân không những từ Xanh Ximông, Phuriê và Ôoen, mà cả từ Canto, Phicto và Hêghen nữa"[3]. Đương nhiên, điều đó không có nghĩa là các nhà kinh điển của Triết học Đức đã đưa ra (dù là dưới hình thức không tưởng) được các tư tưởng xã hội chủ nghĩa.

Chủ nghĩa xã hội khoa học đã tiếp thu một cách có phê phán và cách mạng, đã cải biên một cách sáng tạo di sản nhân đạo chủ nghĩa của Triết học cổ điển Đức, học thuyết về tiến bộ xã hội của nó là cái có liên hệ mật thiết với quan niệm biện chứng về quá trình lịch sử toàn cầu. V.I.Lênin đã

1,2. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t.21, tr.394, 395.

3. *Sđd*, t.19, tr.461.

nhận thức sâu sắc phương diện này trong sự lý giải biện chứng về lịch sử nhân loại khi đánh giá sự tin tưởng vốn có ở tư duy biện chứng của Hêghen - sự tin tưởng vào tính quy luật khách quan của sự cải tổ hợp lý đối với đời sống xã hội. Ông viết: "Tuy bản thân Hêghen là người hâm mộ nhà nước chuyên chế Phổ mà ông đã phục vụ với tư cách là giáo sư Trường đại học tổng hợp Berlin, nhưng *học thuyết* của Hêghen có tính chất cách mạng. Lòng tin của Hêghen vào lý tính của con người và vào quyền lợi của con người, nguyên lý cơ bản của triết học Hêghen cho rằng trong thế giới luôn diễn ra một quá trình liên tiếp biến hóa và phát triển, đã dẫn những học trò của nhà triết học ở Beclanh, không muốn điều hòa với hiện trạng, đến ý nghĩ cho rằng ngay cả cuộc đấu tranh chống hiện trạng, cuộc đấu tranh chống bất công đang tồn tại và chống điều ác đang hoành hành, cũng bắt rễ từ quy luật phổ biến là sự phát triển không ngừng"[1].

Về cơ bản, xác định đó của Lênin đối với nội dung lý luận và ý thức hệ cơ bản của triết học Hêghen (trước hết là phép biện chứng) cũng có thể áp dụng được đối với học thuyết của Canto, Phicto, Senling. Nghiên cứu hệ vấn đề biện chứng trong Triết học cổ điển Đức dưới ánh sáng của sự đánh giá trên (một phương diện qúy báu mới trong nghiên cứu phép biện chứng) mà thiếu nó sẽ không thể khắc phục được sự lý giải về phát triển lịch sử, là mang tính phiến diện, dừng lại trong khuôn khổ của lôgic và nhận thức luận. Chúng

1. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcova, 1978, t.2, tr.5 - 6.

tôi chỉ dẫn ra một thí dụ minh họa cho tư tưởng đó, Phicto viết: "Bất kỳ ai tự coi mình là chủ nô của người khác thì tự mình lại là nô lệ. Nếu không phải bao giờ nó cũng là như vậy trên thực tế, thì dẫu sao nó vẫn có tâm hồn nô lệ, và trước kẻ mạnh hơn đầu tiên, kẻ nô dịch nó, nó sẽ phủ phục dưới chân một cách thê lương. Chỉ ai muốn làm cho mọi thứ trở nên tự do mới có tự do"[1]. Đây không đơn giản là lời quở trách sâu cay của nhà dân chủ tư sản, mà còn là sự nhìn nhận biện chứng về thực trạng vấn đề.

Xét về phương diện lý luận, dù có sự thống nhất mang tính nguyên tắc của định hướng ý thức hệ cơ bản, Triết học cổ điển Đức không phải là một trào lưu thống nhất. Canto là người theo nhị nguyên luận, là người coi không thể tách cái chủ quan ra từ cái khách quan, còn cái khách quan ("vật tự nó"), về nguyên tắc, không quy về được cái chủ quan. Cái khách quan xét từ góc độ đó không những độc lập với ý thức của chủ thể nhận thức, mà còn độc lập với "các hiện tượng" cảm tính cảm nhận được mà Canto đồng nhất chúng với các hình thức cấu trúc của hoạt động nhận thức. Tuy nhiên, khi đó Canto đã đưa ra khái niệm về tính khách quan nhận thức luận để áp dụng vào các hình thức nhận thức, các phạm trù, cũng như các khái niệm được hình thành phù hợp với các quy tắc của lý trí.

Khác với Becoli, Phicto - đại diện phái cổ điển của chủ nghĩa duy tâm chủ quan đã coi luận điểm xuất phát là khái

---

1. I.G. Phicto: *Về sứ mệnh của nhà khoa học*, Matxcova, 1935, tr.79 - 80 (tiếng Nga).

niệm về cái Tôi tuyệt đối, hay là tự ý thức của loài người với toàn bộ quá trình phát triển lịch sử của nó. Senling và Hêghen - các nhà duy tâm khách quan đã kiên quyết chống lại nhị nguyên luận về bất khả tri luận của Cantơ, cũng như chống lại chủ nghĩa duy tâm chủ quan duy ý chí của Phictơ. Phoiobắc - nhà duy vật - dù cho có các khám phá biện chứng tuyệt diệu riêng biệt, cùng với chủ nghĩa duy tâm của các bậc tiền bối cũng đã bác bỏ phép biện chứng, vì ông không thể lý giải và phát triển một cách duy vật trên một cơ sở lý luận mới.

Vậy cái gì hợp nhất được các nhà kinh điển của chủ nghĩa duy tâm Đức, tạo thành một con đường kế thừa lịch sử thống nhất? Trước hết, đó là chủ nghĩa duy tâm mà với các biến thể đa dạng không xóa nhòa cơ sở triết học chung của tất cả họ. Tiếp theo, là chủ nghĩa duy tâm và cả phép biện chứng thuộc các giai đoạn phát triển tiến bộ cơ bản, là đặc trưng riêng có trong triết học của Cantơ, Phictơ, Senling và Hêghen.

Phép biện chứng duy tâm xuất phát từ quan niệm về tính thực tế của tinh thần, sự vận động và phát triển của nó được xem như một quá trình phổ biến, quy định toàn bộ tính đa dạng của thực thể vật chất, tự nhiên. Việc đặt ra các vấn đề về phép biện chứng một cách duy tâm đã quy các nhiệm vụ nghiên cứu chủ yếu về việc phân tích quá trình nhận thức. Xuất phát từ luận điểm duy tâm nên quá trình này được lý giải không phải là sự phản ánh hiện thực khách quan độc lập, mà là sự sáng tạo, sự ý thức, sự phát triển nó. Khái

niệm phát triển được đồng nhất với khái niệm sáng thế, đồng thời cũng được cải biên đi. Vì chủ thể của phát triển được coi là tinh thần tuyệt đối tự nhận thức mình, nên lý luận phát triển thực tế đã được hòa làm một với lý luận nhận thức, lý luận này đến lượt mình lại bị quy về lôgic tự phát triển của tư duy tuyệt đối. Tuy nhiên, ở một chừng mực nào đó, sự thần bí hóa duy tâm này đã làm sáng tỏ các quy luật chung nhất, vì chúng không những vốn có ở nhận thức mà cả ở tư duy. Dù cho quan niệm duy tâm tư biện về tương quan giữa nhận thức với qúa trình biến đổi và phát triển phổ biến, có mang tính nhân tạo đến đâu đi chăng nữa, thì nó vẫn bao hàm sự phỏng đoán về sự trùng hợp của phép biện chứng, lôgic và lý luận nhận thức.

Đánh giá tính hạn chế siêu hình của chủ nghĩa duy vật trước đó, C.Mác chỉ rằng: "là sự vật, hiện thực, cái cảm giác được, chỉ được nhận thức dưới hình thức *khách thể* hay hình thức *trực quan*, chứ không được nhận thức là *hoạt động cảm giác của con người*, là *thực tiễn*, không được nhận thức về mặt chủ quan. Thành thử mặt *năng động* được chủ nghĩa duy tâm phát triển, đối lập với chủ nghĩa duy vật, nhưng chỉ phát triển một cách trừu tượng, vì chủ nghĩa duy tâm dĩ nhiên là không hiểu hoạt động hiện thực, cảm giác được, đúng như là hoạt động hiện thực, cảm giác được"[1]. Điều đó có nghĩa là, chủ nghĩa duy vật siêu hình đã lý giải nhận thức một cách trực quan, coi nó không hẳn là hoạt động của chủ thể nhận

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995; t.3, tr.9.

thức, cải tạo (và nhờ đó là nhận thức) thế giới một cách thực tiễn, mà chủ yếu là sự tác động của thế giới bên ngoài vào ý thức con người, ý thức xét từ góc độ đó thì chỉ tiếp nhận, ghi nhận sự tác động đó một cách thụ động.

Về thực chất, quan niệm phản biện chứng phiến diện như vậy về phản ánh đã loại bỏ mặt chủ quan của quá trình nhận thức, trong đó mục đích với tư cách là quy luật, theo Mác sẽ quy định hoạt động hướng vào đối tượng nhận thức. Thế giới xung quanh không chỉ đơn giản được phản ánh vào ý thức con người; chủ thể nhận thức tách đối tượng nhận thức khỏi vô số hiện tượng tự nhiên đa dạng, và tái hiện hiện thực khách quan trong nhận thức được thực hiện nhờ các phương tiện đặc thù, vốn chỉ có ở chủ thể nhận thức, do đó, nó được quan niệm là sự phản ánh, sự nhận thức gián tiếp. Đối tượng nhận thức không phải là nguyên nhân của cái hình ảnh do hoạt động nhận thức tạo ra. Ở đây, có một mối quan hệ phức tạp hơn là nhân quả, vì thực tiễn xã hội tạo thành cơ sở quyết định của nhận thức.

Vì vậy, sự phản ánh hiện thực trong khoa học cũng là kết quả phát triển nhận thức, sự phát triển đòi hỏi phải cải tạo hiện thực được nhận thức cũng như phải hoàn thiện phương tiện nhận thức, phương tiện tinh thần cũng như tinh thần, phải đáp ứng các nhu cầu lịch sử nhất định, trước hết là giải quyết các nhiệm vụ nảy sinh trong qúa trình sản xuất xã hội, v.v.. Dễ dàng hiểu được rằng, quan hệ phức tạp này giữa hoạt động nhận thức với hiện thực được nhận thức chỉ có thể được diễn tả phù hợp nhờ phép biện chứng.

Chẳng hạn, quan hệ khách thể - chủ thể được quy định về mặt xã hội, phát triển về mặt lịch sử, mâu thuẫn, phức tạp, nhờ đó quá trình nhận thức được tiến hành, hóa ra là bất tri đối với chủ nghĩa duy vật siêu hình. Khác với các nhà duy vật siêu hình (cũng như các nhà duy tâm siêu hình), các nhà kinh điển của chủ nghĩa duy tâm Đức đã đặt trọng tâm nghiên cứu vào mặt hoạt động chủ quan của quá trình nhận thức. Nhưng họ đã bác bỏ nguyên tắc phản ánh, vì nó là luận điểm xuất phát của nhận thức luận duy vật, do vậy, về nguyên tắc, nó không tương dung được với giải pháp duy tâm đối với vấn đề cơ bản của triết học.

Một trong các luận điểm cơ bản trong triết học của Canto là sự khẳng định rằng, thế giới hiện tượng cảm tính tiếp nhận được (khác với thế giới "vật tự nó" cảm tính không tiếp nhận được) là khả tri vô hạn. Tuy nhiên, chỉ nhờ việc nó được hình thành từ các dữ kiện cảm tính lộn xộn mà chủ thể nhận thức có trong tay; tính độc lập của chủ thể nhận thức đó mà Canto gọi là ý thức tiên nghiệm (tức là tồn tại trước kinh nghiệm, và đồng thời áp dụng được vào nó), không phải là sở hữu của tính đơn nhất hạn chế của nó; sức mạnh đó ở một chừng mực nào đó là vốn có ở mỗi cá nhân. Như vậy, một mặt, Canto đã đặt ra vấn đề nhận thức luận quan trọng nhất, thực ra là một cách duy tâm, còn mặt khác đã quy thực tiễn về hoạt động của ý thức, của tư duy. Khi gắn liền nhận thức với sự cải tạo hiện thực, ông đã kiến giải một cách chủ quan chủ nghĩa, bất khả tri về các đối tượng nhận thức cũng

như bản thân hoạt động nhận thức, với quan điểm thường trực là thực tại khách quan không phụ thuộc vào nhận thức.

Quan niệm chủ quan chủ nghĩa về thực tiễn có được sự thể hiện hoàn hảo trong học thuyết Phictơ, vì ông đã bác bỏ "vật tự nó" của Cantơ (qua đó là thế giới tồn tại độc lập với chủ thể nhận thức), làm cho mọi thứ không phải là tự ý thức (theo thuật ngữ của Phictơ - *không phải* cái Tôi), phụ thuộc vào tự ý thức, cái được nhà triết học lý giải là sức mạnh tuyệt đối, hay là chủ thể tuyệt đối. Nhận thức, tư duy, lý tính trong triết học Phictơ được thực thể hóa; là các quy định thuộc bản tính của ý chí toàn năng, của tự ý thức tuyệt đối (hay nói đơn giản hơn) của nhân loại, người sáng tạo ra thế giới đích thực con người riêng của mình nhờ mức độ ý thức được sức mạnh thực sự vô hạn của mình. Phictơ viết: "Không phải tri thức tự nó, mà hoạt động phù hợp với tri thức của anh, là sứ mệnh của anh... Không phải vì sự tự trực quan và suy tư vô bổ về bản thân và không phải vì sự thỏa mãn với cảm giác sung sướng của mình, mà anh tồn tại vì hoạt động. Chỉ có sự hoạt động của anh, là cái quy định giá trị của chính mình... Toàn bộ tư duy của tôi cần phải có quan hệ với hoạt động của tôi; nó cần phải tự coi mình là phương tiện, dù là rất gián tiếp, cho mục đích đó; ngoài nó ra, đó chỉ là một số trò chơi vô bổ trống rỗng, là sự tiêu phí sức lực và thời gian, là sự bóp méo cái năng lực tốt đẹp trời ban cho tôi vì một mục đích hoàn toàn khác... Chúng ta hoạt động không phải vì chúng ta nhận thức vì chúng ta có

sứ mệnh phải hoạt động; lý tính thực tiễn là cội nguồn của mọi lý tính"[1].

Đoạn trích trên chứng tỏ rằng, Phictơ nhấn mạnh ý nghĩa nhận thức luận quyết định của thực tiễn, tuy nhiên, tính quyết định đó được lý giải một cách chủ quan chủ nghĩa, vì cơ sở của nó (tự nhiên và thế giới khách quan) bị bác bỏ. Thực chất của sự xuyên tạc duy tâm đó đối với qúa trình hiện thực mà Phictơ đã phát hiện ra, đã nghiên cứu, đồng thời cũng đã thần bí hóa, đương nhiên, không phải trong học thuyết của ông không có hạt nhân hợp lý, các yếu tố chân lý đích thực đã bị cái duy tâm - chủ quan lấn át. Hạt nhân hợp lý này được làm sáng tỏ không những trong nhận thức luận, mà cả trong lý luận lịch sử triết học của Phictơ. Lịch sử nhân loại được Phictơ xem xét như là sản phẩm hoạt động của bản thân nó, và không phải chỉ đơn giản vì bản thân con người (như các nhà tư tưởng tiến bộ trước đó đã khẳng định) sáng tạo ra lịch sử của mình, mà còn vì bản thân họ tạo ra các điều kiện để sau đó lại quy định các đặc điểm cơ bản của mỗi thời đại lịch sử. Dù có các tiền đề duy tâm chủ quan, luận điểm này của Phictơ bao hàm mầm mống của quan niệm duy vật về lịch sử. Với quan niệm đó có thể nói, việc lý giải vấn đề con người làm ra lịch sử của chính mình, lần đầu tiên là do Phictơ đưa ra, mặc dù đối với ông, thế giới bên ngoài cũng như bản chất con người

---

1. I.G.Phictơ: *Sứ mệnh của con người*, Xanh Pêtecbua, 1906, tr.72, 79, 84 (tiếng Nga).

của họ không phải do họ tạo ra, không phụ thuộc vào ý thức và ý chí của họ.

Senling đã phê phán xuất phát điểm triết học của Phichtơ - khái niệm tự ý thức tuyệt đối là cái sáng tạo ra thế giới một cách vô ý thức (tức là không nhận thức được điều đó). Ông biết đến khái niệm này từ triết học Phichtơ. Dễ dàng hiểu được tại sao Phichtơ (cũng như Cantơ) lại coi tự nhiên là sản phẩm hoạt động vô ý thức của ý thức tiên nghiệm. Không những ý thức hàng ngày, và chủ nghĩa duy vật triết học mà cả toàn bộ khoa học tự nhiên đều thừa nhận tự nhiên là thực tại khách quan không phụ thuộc vào ý thức và mọi tri thức về nó. Chính vì khái niệm tự ý thức tuyệt đối mâu thuẫn với quan niệm khoa học về tự nhiên (về thực chất là duy vật) nên xuất phát điểm này làm triết học Phichtơ mắc phải một mâu thuẫn không giải quyết được.

Nhận ra mâu thuẫn này, nhưng Senling lại không nhận thấy nguồn gốc của nó là tính chất phản duy vật của triết học Phichtơ. Ông mới chỉ khẳng định được rằng, mâu thuẫn vốn có ở luận điểm cơ bản của triết học Phichtơ có liên quan mật thiết với quan niệm thuần túy tiêu cực về tự nhiên, quan niệm cố hữu của chủ nghĩa duy tâm chủ quan mà đối với nó thì tự nhiên đơn giản *không phải là cái Tôi*. Theo Senling, để giải quyết mâu thuẫn này cần phải giả định rằng, tự ý thức không phải là cái thứ nhất, mà nó chỉ là sự kết thúc một quá trình phát triển lâu dài của vô thức. Sau khi đối lập với học thuyết của Phichtơ, Senling chứng minh rằng, tự

nhiên là trạng thái vô thức của tinh thần - cái phát triển dần dần, chuyển từ thang bậc này lên thang bậc khác cao hơn, khắc phục dần dần tính vô ý thức của mình, ngày một tinh thần hóa và "phi vật chất hóa" hơn. Trong tự ý thức tuyệt đối, tức là nơi loài người, có thể nói cả tự nhiên hoàn toàn thức tỉnh, ý thức và thực hiện được mục đích nội tại của mình.

Như vậy, Senling đã xây dựng quan điểm duy tâm về sự phát triển của tự nhiên,[1] theo đó ý thức, lý tính là sản phẩm của tự nhiên được lý giải một cách duy tâm. Đương nhiên, sự đánh giá về các quá trình cơ học, vật lý học, hóa học và thậm chí cả giới hữu cơ với tư cách các thang bậc tuần tự của quá trình trí tuệ hóa không ngừng cái vô thức là không phù hợp với khoa học tự nhiên. Khoa học không đem lại cơ sở để lý giải thế giới vô cơ là lý tính chưa chín muồi. Mặc dù vậy, trong khuôn khổ của sự khái quát triết học vũ trụ đó, Senling đã xây dựng được học thuyết về những mâu thuẫn một cách khách quan vốn có ở các qúa trình tự nhiên và tạo thành động lực phát triển của chúng, về sự thống nhất của

1. Ở đây, người ta thường phân định quan điểm duy tâm và quan điểm duy vật về phát triển. Lần đầu tiên nó đã được V.I.Lênin áp dụng, khó đánh giá hết ý nghĩa của sự phân định này. Nó cho phép chúng ta vạch ra căn cứ không khoa học - triết học của các biến thể siêu hình mới nhất mà đã thừa nhận tầm quan trọng của biến đổi, của phát triển, song lại lý giải nó một cách phản biện chứng. Tuy nhiên, điều đó không có nghĩa (như các kinh điển của chủ nghĩa Mác đã chỉ ra trong các tác phẩm của mình) sự đối lập giữa quan niệm duy tâm và quan niệm duy vật về phát triển đã trở thành thứ yếu. Chính Triết học cổ điển Đức đã chỉ rõ tính chất nền tảng của phản đề triết học này.

các mặt đối lập và sự chuyển biến lẫn nhau của chúng. Khi đó Senling đã xem xét, khái quát các thành tựu thực sự của khoa học tự nhiên đương thời, đã vạch ra được các xu hướng biện chứng vốn có ở chúng và thậm chí đã dự báo được một số phát minh sau đó.

Tuy vậy, không hẳn sự lý giải duy tâm (và biện chứng) về khoa học tự nhiên đã tạo thành cơ sở thực sự của triết học Senling, mà cơ sở triết học của ông chủ yếu là triết học nghệ thuật lãng mạn độc đáo, lý luận sáng tạo nghệ thuật, lý luận đã khái quát và phổ biến quá trình sáng tạo đặc thù đó vào toàn bộ thế giới. Sự sáng tạo nghệ thuật được đánh giá, *một mặt* là hình thức hoạt động cao nhất của con người; *mặt khác* là cơ sở thực thể của mọi thứ diễn ra trong thế giới. Khi đó nó được lý giải như là sự thống nhất biện chứng giữa ý thức và vô thức (hai trạng thái cơ bản, loại trừ lẫn nhau, song đồng thời lại quy định lẫn nhau) của tinh thần. Do vậy, tự nhiên đã được Senling nêu đặc trưng là thi ca vô thức, nghệ thuật là sự phản ánh tính đồng nhất về thực thể của ý thức và vô thức, do đó, sự đối lập giữa chúng được coi là tuyệt đối. Vậy sự đồng nhất của chúng là không đạt được bằng tư duy, không diễn đạt được bằng các khái niệm, nói vắn tắt là chỉ đạt được bằng trực quan thần bí, bằng sự soi sáng mang đậm cảm xúc về thế giới mà vốn chỉ có ở thiên tài nghệ thuật.

Hêghen đã bác bỏ luận điểm xuất phát của Senling về tính thứ nhất của tinh thần vô thức, về tính vô hạn của cái vô thức mà ở Senling rốt cuộc đã choán hết lý tính, lôgic,

tư duy. Thay vì biện chứng của ý thức và vô thức mà Senling đã thổi phồng ý nghĩa, vì vô thức được đồng nhất với tự nhiên, Hêghen đã đưa ra nguyên tắc đồng nhất biện chứng của tồn tại và tư duy. Tư duy, theo Hêghen, vừa là chủ thể lẫn khách thể, vừa là cái *Tôi* lẫn không phải cái *Tôi*. Do vậy, nó biến từ năng lực đặc thù, chỉ vốn có ở vật chất có tổ chức cao, thành nguyên tố mang tính thực thể của tồn tại; quá trình lôgic có được tính chất phổ biến, lôgic học từ khoa học về tư duy con người trở thành khoa học về tồn tại nên bản chất hóa ra lại là tư duy, khái niệm, quá trình lôgic. Nhận thức, chính xác hơn là tư duy đang nhận thức, được bản thể hóa, khoa học được xem không phải là hoạt động đặc thù của con người, mà là "ý niệm tuyệt đối", là thực thể đã trở thành chủ thể, bản chất và động lực của mọi cái hiện hữu. Xét từ góc độ này, các quy luật của tư duy mà lôgic nghiên cứu, thực chất không những là các quy luật phát triển của nhận thức mà còn là các quy luật vận động, phát triển chung nhất của tự nhiên và của xã hội.

Cách đặt vấn đề mới này về đối tượng của nhiệm vụ lôgic, dù cho vốn có tính chủ nghĩa phiếm lôgic, tức là sự tuyệt đối hóa cái lôgic một cách duy tâm, nó vẫn bao hàm trong mình hạt nhân hợp lý. Hêghen vạch ra sự cần thiết của lôgic biện chứng, mà khác với lôgic hình thức, nó có nhiệm vụ nghiên cứu toàn bộ hệ thống phạm trù của nhận thức, các hình thức áp dụng đặc thù đối với nó, các con đường và các phương thức phát triển tri thức, bước chuyển từ không tri thức sang tri thức, từ tri thức này sang tri thức khác cao hơn.

Khi tách biệt hạt nhân hợp lý trong quan niệm của Hêghen về lôgic với tư cách là bản chất của mọi quá trình diễn ra trong thế giới, V.I.Lênin viết: "Lôgic không phải là học thuyết về những hình thức bên ngoài của tư duy, mà là học thuyết về những quy luật phát triển của "tất thảy mọi sự vật vật chất, tự nhiên và tinh thần", tức là học thuyết về những quy luật phát triển của toàn bộ nội dung cụ thể của thế giới và nhận thức thế giới, tức là sự tổng kết, tổng số, kết luận của *lịch sử* nhận thức thế giới" [1].

Về thực chất, vấn đề về lôgic biện chứng đã được Canto đặt ra, ông đã xây dựng "lôgic tiên nghiệm" và đã đối lập nó với lôgic hình thức là lôgic nghiên cứu các hình thức của tư duy một cách độc lập với nội dung của tư duy, vì cùng một số hình thức của tư duy được áp dụng vào các nội dung rất khác nhau. Khi không phủ định sự cần thiết của lôgic hình thức, tuy nhiên, Canto vẫn cho rằng cần phải xây dựng một lôgic mới, lôgic tiên nghiệm mà đối tượng phải là một loại phán đoán đặc biệt - các phán đoán có tính phổ biến và tính tất yếu nghiêm ngặt. Thiếu loại phán đoán này thì không thể có được toán học, khoa học tự nhiên lý thuyết. Canto coi đó là các phán đoán tiên nghiệm - có trước kinh nghiệm, không phụ thuộc vào kinh nghiệm - nhưng đồng thời là tất yếu đối với kinh nghiệm với tư cách là điều kiện cho sự hoạt động đúng đắn của nó. Loại phán đoán đó (cũng như mọi loại phán đoán mà lôgic hình thức có quan hệ) giả định phải có phạm trù - các hình thức lôgic phổ biến. Thuyết tiên

---

[1] V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Mátxcơva, 1981, t.29. t.101.

nghiệm của Canto (sai lầm mang tính duy tâm chủ quan đối với các dữ kiện cơ bản) đặc trưng cho tri thức lý luận và các hình thức lôgic của tư duy nói chung. Việc nghiên cứu cấu trúc phạm trù của kinh nghiệm và của tư duy lý luận), việc phân tính các cơ sở lôgic của tri thức khoa học (tất yếu cấp bách) được quy định không những bởi sự phát triển của triết học mà của cả khoa học về tự nhiên và về xã hội.

Các phạm trù trong triết học Canto đã được lý giải là các hình thức chủ quan, bất biến của tư duy. Phicto cố vạch ra mối liên hệ qua lại giữa các phạm trù, diễn dịch chúng căn cứ vào luận điểm xuất phát trong triết học của ông: *Tôi* giả định *không Tôi*. Nhưng các phạm trù của Phicto về thực chất vẫn là các hình thức tiên nghiệm, chủ quan, bất biến của tri thức quy định phương thức hoạt động nhận thức của con người. Không coi trọng các vấn đề lôgic, Senling không có đóng góp đáng kể cho học thuyết phạm trù. Ông chỉ cố kế tục ý định của Phicto là diễn dịch các khái niệm cơ bản của triết học và khoa học căn cứ vào luận điểm xuất phát. Khi đó trước hết là (và đây cũng là điểm mới quan trọng trong cách đặt vấn đề) các phạm trù bản thể luận và các khái niệm cơ bản của khoa học tự nhiên.

Khác với các bậc tiền bối của mình, Hêghen coi phạm trù là các hình thức có nội dung của tri thức đang phát triển. Nguyên tắc đồng nhất của tư duy và tồn tại, có nghĩa các phạm trù là các quy định bản thể luận cơ bản, phổ biến của bản thân hiện thực. Hiện thực là tồn tại, sự vận động của nó làm sáng tỏ bản chất của nó; tạo thành cơ sở của bản chất là khái niệm - dường như là hình thức tồn tại phù hợp

với cái tuyệt đối. Trong khuôn khổ của quan điểm này, Hêghen đã phân tích tỉ mỉ các phạm trù như "tồn tại", "không tồn tại", "sinh thành", "lượng", "độ", "bản chất", "đồng nhất", "khác biệt", "mâu thuẫn", "căn cứ", "tính nhân quả", "quy luật", "thực thể", "tất yếu", "ngẫu nhiên", "khả năng", "hiện thực", v.v.. Rốt cuộc, ông đã phác họa ra bức tranh phát triển của các phạm trù; sự vận động và chuyển biến lẫn nhau của chúng; sự làm phong phú nội dung của chúng; bước chuyển từ các tính quy định trừu tượng, phiến diện của khái niệm sang tính quy định đa dạng, cụ thể hơn không những của tri thức mà của cả bản thân hiện thực. Nhân đó, Hêghen đã khám phá ra, hình thành và luận chứng các quy luật phát triển chung nhất của tự nhiên, xã hội và nhận thức, đánh giá chúng là các quy luật của tư duy đang nhận thức, như đã chỉ ra ở trên, được lý giải là cái tuyệt đối, cái quy định nội dung của mọi thứ hiện tồn. Tất cả những gì không phải tư duy, đều được xác định là tồn tại bị tha hóa của nó. Theo Hêghen, phép biện chứng có nhiệm vụ khắc phục sự tha hóa đó, tức là luận chứng tính phổ biến, tính thực thể của tư duy.

Hêghen đã nghiên cứu sự đối lập tương đối, sự thống nhất và mâu thuẫn của các cặp phạm trù sau: "tồn tại" và "không tồn tại", "đồng nhất" và "khác biệt", "bản chất" và "hiện tượng", "tất nhiên" và "ngẫu nhiên", "khả năng" và "hiện thực", "tự do" và "tất yếu". Nếu Canto (và ở một chừng mực nào đó cả Phictơ và Senling) đã tuyệt đối đối lập cái phổ biến với cái đơn nhất và cái đặc biệt, thì Hêghen đã làm sáng tỏ tính chất phổ biến của cái phổ biến - cũng là cái đặc biệt, và

hơn nữa là cái đơn nhất. Kết luận thoạt nhìn có cảm tưởng hoàn toàn kỳ quặc này lại có nghĩa, vì cái phổ biến ở đây là cái phổ biến xác định, nên nó cũng là cái phổ biến đặc biệt, khác với mọi cái đặc biệt khác, cái đặc biệt này là cái đơn nhất. Nói cách khác, cái phổ biến là cụ thể, nó là sự thống nhất của các tính quy định khác nhau. Không liên hệ với cái đặc thù và cái đơn nhất, theo Hêghen, cái phổ biến là một sự trừu tượng trống rỗng. Nhưng cái đơn nhất được lý giải với tư cách cái đơn nhất, cũng là một sự trừu tượng trống rỗng như vậy.

Khi lý giải và chỉnh lý một cách duy vật, V.I.Lênin viết: "Bắt đầu bằng cái đơn giản nhất, cái quen thuộc nhất, cái phổ cập nhất etc., bằng **bất cứ** *mệnh đề* **nào**: lá cây đều xanh; I-van là một người; Giu-tsơ-ca là một con chó, v.v.. Ngay ở đây (như Hêghen đã nhận xét một cách thiên tài) đã có *phép biện chứng* rồi: **cái riêng là** *chung*" [1]. "Như vậy, các mặt đối lập (cái riêng đối lập với cái chung) là đồng nhất: cái riêng chỉ tồn tại trong mối liên hệ đưa đến cái chung. Cái chung chỉ tồn tại trong cái riêng, thông qua cái riêng. Bất cứ cái riêng (nào cũng) là cái chung. Bất cứ cái chung nào cũng là (một bộ phận, một khía cạnh, hay một bản chất) của cái riêng. Bất cứ cái chung nào cũng chỉ bao quát một cách đại khái tất cả mọi vật riêng lẻ. Bất cứ cái riêng nào cũng không gia nhập đầy đủ vào cái chung, v.v."[2].

Hêghen giải thích *khái niệm* là sự thống nhất của cái đặc thù và cái đơn nhất. Đương nhiên, cái được ông đề cập tới

1. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Mátxcơva, 1981, t. 29, tr.380-381.

2. *Sđd*, tr.381.

khi đó không phải là với nghĩa của thuật ngữ "khái niệm" (hiển nhiên là hợp lý trong khuôn khổ tương ứng) mà lôgic hình thức phân tích. *Khái niệm* đối với Hêghen là cái đồng nghĩa với tri thức, với toàn bộ dung lượng phát triển của nó. Do vậy, ở đây nói tới nội dung đa dạng, mâu thuẫn của tri thức được biểu hiện ra trong các khái niệm, các phạm trù triết học và khoa học. Khái niệm là quá trình tư duy lý luận đang nhận thức, đi từ nhận thức về tồn tại đến nhận thức về bản chất, từ nhận thức về một bản chất này sang nhận thức về một bản chất khác, sâu sắc hơn. Như vậy, Hêghen đã khảo cứu quá trình nhận thức hiện thực, có chủ thể không hẳn là một cá nhân riêng biệt, mà chủ yếu là toàn bộ nhân loại. Ông đã khái quát về mặt lý luận quá trình nhận thức mang tính lịch sử, xác định. Nó là quá trình phát triển, làm sáng tỏ và đồng thời thần bí hóa (thần thánh hóa) các quy luật hiện thực của nó.

V.I.Lênin chỉ ra học thuyết duy tâm của Hêghen về biện chứng vận động, biến đổi, phát triển của các khái niệm, các phạm trù đương nhiên bao hàm có cả hạt nhân hợp lý: "trong sự thay thế, sự phụ thuộc lẫn nhau của *tất cả* các khái niệm, trong *tính đồng nhất của các mặt đối lập của chúng*, trong *những chuyển hóa* của một khái niệm này sang một khái niệm khác, trong sự thay thế, sự vận động vĩnh viễn của những khái niệm, Hêghen đã *đoán được* một cách tài tình CHÍNH MỐI QUAN HỆ NHƯ VẬY CỦA SỰ VẬT, CỦA GIỚI TỰ NHIÊN"[1].

1. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr.209 - 210.

Đặc trưng quan trọng của hệ vấn đề phép biện chứng trong Triết học cổ điển Đức là sự phê phán chủ nghĩa giáo điều nhận thức luận và là sự phân tích các tiền đề nhận thức luận của các luận điểm triết học và khoa học tự nhiên cơ bản. Như đã rõ, các nhà Khai sáng thế kỷ XVII - XVIII trong cuộc đấu tranh chống lại hệ tư tưởng phong kiến thống trị đã phê phán một cách căn bản không những chủ nghĩa giáo điều của các nhà thần học và các nhà triết học kinh viện, mà cả việc họ từ chối xem xét lại các tín niệm phổ biến là cái đã dựa vào những quyền uy truyền thống được thần thánh hóa và đã đánh tráo luận chứng hiện thực, từ chối mô tả và phân tích các dữ kiện. Xét về phương diện này, các nhà kinh điển của chủ nghĩa duy tâm Đức là những người kế thừa, kế tục của khai sáng tư sản. Tuy nhiên, thái độ phê phán đối với các nhà Khai sáng và các nhà duy lý thế kỷ XVII, *một mặt*, là cuộc đấu tranh chống lại chủ nghĩa duy vật triết học; *mặt khác*, đem lại cho sự phê phán chủ nghĩa giáo điều của họ một số đặc điểm mới, tích cực cũng như tiêu cực.

Canto đã bổ sung cách đặt vấn đề mới, rất quan trọng cho đặc trưng tiêu cực đã hình thành trong lịch sử của chủ nghĩa giáo điều. Theo Canto, việc khuốc từ sự nghiên cứu nhận thức luận về các luận điểm cơ bản, tức là sự phân tích lôgic về tính đúng đắn của chúng, cũng là chủ nghĩa giáo điều. Thêm vào đó, các luận điểm cơ bản cần phải được kiểm tra đặc biệt khắt khe, vì dựa trên chúng là toàn bộ hệ thống kết luận lôgic. Canto rất đúng khi chỉ ra rằng, luận điểm

xuất phát, tưởng là hiển nhiên, rõ ràng của Đêcactơ: "Tôi tư duy, do vậy tôi tồn tại" về thực chất là một khẳng định giáo điều, vì khi bị quyến rũ bởi vẻ bề ngoài của tính hiển nhiên mà dường như vốn có ở luận điểm cơ bản này, Đêcactơ không nhận thấy cái tạo thành tiền đề của tự ý thức là trực giác về thế giới bên ngoài, tức là thừa nhận sự tồn tại của nó. Như Cantơ đã chỉ ra một cách đúng đắn, "ý thức về tồn tại của bản thân mình đồng thời cũng là ý thức trực tiếp về tồn tại của các sự vật khác ở ngoài tôi"[1].

Cantơ phê phán sự sùng bái duy lý chủ nghĩa đối với lý tính thuần túy, dường như độc lập với các dữ kiện cảm tính của tư duy với tư cách một ảo tưởng giáo điều. Nếu các nhà duy lý đã luận chứng luận điểm cho rằng, được giải thoát khỏi những cảm xúc và phấn chấn làm "lu mờ" nó, lý tính thuần túy không bao giờ phạm sai lầm, thì Cantơ chứng minh một cách thuyết phục rằng, lý tính thuần túy phạm sai lầm chính vì nó không có các dữ kiện kinh nghiệm cho những kết luận chung của mình. Ông tổ của chủ nghĩa duy tâm cổ điển Đức đã bác bỏ học thuyết của chủ nghĩa duy lý thế kỷ XVII về sự đồng nhất của các căn cứ lôgic và vật lý, quan niệm duy lý của chủ nghĩa về trực giác trí tuệ (không phụ thuộc vào cảm tính), cũng như quan niệm duy lý chủ nghĩa về tri thức tiên nghiệm là cái dường như khắc phục giới hạn của mọi kinh nghiệm có thể có, và đã coi đó là một sai lầm giáo điều.

---

1. Xem: I.Canto: *Tác phẩm*, Matxcova, 1963 - 1966, t.3, tr.287 (tiếng Nga).

Sẽ là một sai lầm thô thiển nếu không nhận thấy rằng, việc Canto phê phán chủ nghĩa giáo điều đồng thời cũng là việc đặt ra các vấn đề cụ thể của phép biện chứng. Chúng tôi chỉ dẫn ra một thí dụ. Chủ nghĩa duy lý thế kỷ XVII thừa nhận khả năng của tri thức tiên nghiệm về thế giới và hơn nữa, khả năng của những mệnh đề có nội dung về thực tại siêu kinh nghiệm. Chẳng hạn, ý niệm về Thượng đế, ý niệm đương nhiên là không được rút ra từ kinh nghiệm, và các nhà duy lý đã coi đó cũng không những là ý niệm tiên nghiệm, mà còn là tri thức tiên nghiệm về cái siêu cảm tính. Ở điểm này, Canto hoàn toàn bất đồng với chủ nghĩa duy lý, vì không tổng hợp các dữ kiện cảm tính, nên các ý niệm tiên nghiệm, các phạm trù không có nội dung khách quan và chỉ có thể hoàn thành chức năng là công cụ, tức một mặt chỉ là các phương tiện hình thức của nhận thức, mặt khác là sự tự quy định đạo đức. Nội dung của tri thức chỉ được tạo thành từ dữ kiện cảm tính.

Do vậy, cái tiên nghiệm không phải là nội dung của tri thức, mà chỉ là hình thức của nó, nhờ đó các dữ kiện cảm tính đa dạng, phức tạp được liên kết lại thành các hình ảnh xác định. Theo Canto, các hình thức như vậy của tri thức đặc trưng không phải chỉ thực tại khách quan mà cho năng lực nhận thức của chúng ta, là các phạm trù thống nhất, đa dạng, thực tại, tính nhân quả, tương tác, khả năng, tất yếu. Các hình thức tiên nghiệm là tất yếu không phải nhờ chúng để vượt lên trên kinh nghiệm, tưởng tượng, chúng chỉ được áp dụng vào các dữ kiện cảm tính mà từ đó lý trí hình thành các "hiện tượng". Chúng là các tiền đề, điều kiện, nhờ đó

khả năng của kinh nghiệm và của tri thức nói chung biến thành hiện thực.

Dễ dàng hiểu được rằng, luận điểm của Canto về sự thống nhất của cái tiên nghiệm và cái kinh nghiệm không những đã vạch ra tính chất hợp lý của tri thức kinh nghiệm và cấu trúc phạm trù của kinh nghiệm mà về nguyên tắc là không thể nếu không sử dụng các phạm trù, ông còn chỉ ra sự thống nhất và mâu thuẫn của các mặt đối lập (lý luận và kinh nghiệm), sự khác biệt về chất của lý luận so với kinh nghiệm; tính không quy được lý luận vào kinh nghiệm; tính tất yếu của nhảy vọt biện chứng từ cảm tính đến lý tính. Song dẫu sao sự phê phán của Canto đối với chủ nghĩa giáo điều nhận thức luận (và qua đó là đối với phương pháp tư duy siêu hình) là rất không nhất quán. Giống như các nhà duy lý thế kỷ XVIII, Canto là người theo chủ nghĩa tiên nghiệm; ông cũng giả định tồn tại cái siêu nghiệm, thực ra chỉ với tư cách là thế giới "vật tự nó" tác động tới giác tính của chúng ta.

Đối lập với chủ nghĩa giáo điều nhận thức luận, chủ nghĩa phê phán của Canto rốt cuộc lại rơi vào bất khả tri luận, trước hết hướng vào việc chống lại sự thừa nhận duy vật đối với tính khách quan của thực tại cảm tính cảm nhận được, chống lại lý luận phản ánh và nguyên tắc khả tri về cái khách quan, tức là cái tồn tại ở bên ngoài và độc lập với hoạt động nhận thức của con người. Việc thừa nhận "vật tự nó" bất khả tri cũng như sự lý giải chủ quan chủ nghĩa về các phạm trù cho thấy chủ nghĩa phê phán của Canto có đặc điểm cơ bản là mang tính tiêu cực. Chính vì vậy, Canto đã không khắc

phục được chủ nghĩa giáo điều nhận thức luận; nhận thức luận của chủ nghĩa phê phán lại giả định các tiền đề giáo điều. Chẳng hạn, khi phê phán một cách đúng đắn ý định của chủ nghĩa duy lý xây dựng hệ thống triết học *more gesmetrico,* tức là tuân theo hình học Óclit cùng với các tiền đề, các định nghĩa, các định lý... của nó, Canto tuyên bố, triết học cần phải xuất phát từ các dữ kiện, nghiên cứu các giả thuyết nhận thức luận có liên quan với việc thừa nhận chúng.

Vậy Canto xác định dữ kiện như thế nào? "Dữ kiện" chủ đạo đối với toàn bộ học thuyết của ông là sự thừa nhận tồn tại của các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Theo Canto, chúng thực sự tồn tại tất yếu được suy ra từ tồn tại của toán học và cơ học, vì các khoa học này hình thành các chân lý với tính phổ biến và tính tất yếu là không thể bác bỏ được. Do vậy, Canto coi nhiệm vụ nghiên cứu cơ bản của mình là giải quyết vấn đề nhận thức luận: các phán đoán tổng hợp apriori có thể như thế nào? Việc các phán đoán như vậy đã có trong toán học, cơ học, cũng như trong triết học, về thực chất đã được Canto thừa nhận một cách giáo điều, vì ông (cũng như mọi người đương thời với ông) không thừa nhận tính chất tương đối của tính phổ biến và tính tất yếu vốn có ở các luận điểm của khoa học.

Như vậy, khi gán cấu trúc tiên nghiệm cho toán học và cơ học, Canto đã không phân định được vẻ bề ngoài mà đương nhiên cũng là dữ kiện với bản chất, mà xét về thực chất chúng không thể là một cái hiển nhiên. Tuy nhiên, không thể phủ nhận ý nghĩa cách đặt vấn đề mang tính nguyên tắc,

xét từ góc độ lịch sử phép biện chứng (và lịch sử khoa học tự nhiên lý thuyết) về khả năng của các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Các bậc tiền bối của Canto đã cho rằng, phải ghi nhận những quan sát, những dữ kiện nên chỉ có các phán đoán kinh nghiệm mới có tính chất tổng hợp.

Không chỉ có các nhà duy lý mà cả những người theo chủ nghĩa kinh nghiệm triết học đều khẳng định, các phán đoán kinh nghiệm không có tính phổ biến và tính tất yếu nghiêm ngặt. Vì theo họ, phép quy nạp bao giờ cũng là không đầy đủ do còn có các hiện tượng nằm ngoài quan sát, thực sự bị bỏ qua trong qúa trình khái quát bằng quy nạp. Từ đó suy ra kết luận rằng, tính phổ biến và tính tất yếu chỉ có ở các phán đoán phân tích, các phán đoán làm sáng tỏ nội dung của chủ thể phán đoán, không thực sự phát triển tri thức. Do vậy các nhà duy lý cho rằng, trong toán học và cơ học chỉ bao gồm nhưng phán đoán phân tích. Tín niệm này, (cái mà hiện nay chủ nghĩa thực chứng mới đã phục hồi và cố luận chứng) đã hạn chế tối đa khả năng (và triển vọng) phát triển lý thuyết khoa học tự nhiên ở thời đại lịch sử đó. Canto đã chấm dứt sự đối lập về thực chất là phản biện chứng giữa các phán đoán tổng hợp với các phán đoán có tính phổ biến tất yếu.

Bây giờ ta đã hiểu tại sao vấn đề cơ bản của "Phê phán lý tính thuần túy" lại là các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Đương nhiên, cách đặt vấn đề như vậy ở một chừng mực nhất định là mâu thuẫn với định nghĩa cơ bản về cái tiên nghiệm với tư cách hình thức của tri thức, chứ hoàn toàn không phải là nội dung. Tuy nhiên, loại mâu thuẫn đó sẽ

thúc đẩy nhận thức đi lên. Mâu thuẫn này tiến gần tới kết luận cho rằng, cái tiên nghiệm (hay chính xác hơn, cái được gọi là tiên nghiệm) về thực chất không phải là cái tiên nghiệm (nó hoàn toàn không tồn tại), mà là cái lý luận, nhưng ở trình độ phát triển cao tới mức mối liên hệ gián tiếp của nó với cơ sở kinh nghiệm chỉ có thể được làm sáng tỏ nhờ một sự nghiên cứu chuyên sâu, chẳng hạn, nhờ sự lý giải vật lý về hình học phi Ơclit. Vấn đề này hoàn toàn chưa được nhận thức ở trong triết học Canto. Như vậy, cái tiên nghiệm hóa ra chỉ là vẻ bề ngoài của cái lý luận đã đạt tới mức độ trừu tượng hóa cao. Mệnh đề biện chứng trong chủ nghĩa phê phán của Canto và các học trò của ông (kể cả Hêghen) khi lý giải nhận thức luận về tri thức do có tính chất duy tâm nên hóa ra là vô ích đối với việc giải quyết các vấn đề đặt ra. Các vấn đề đó chỉ được giải quyết một cách khoa học - triết học trong lý luận của chủ nghĩa duy vật biện chứng.

Trong phạm vi Lời nói đầu không thể xem xét được tất cả mọi giai đoạn phát triển của nguyên tắc mà Canto hình thành trong sự lý giải nhận thức luận về các hình thức của tư duy, các phạm trù và tri thức nói chung. Hệ vấn đề nêu trên chỉ được phát triển một cách có hiệu qủa nhất (trong khuôn khổ của triết lý duy tâm) trong học thuyết triết học Hêghen.

Hêghen đã mô tả nhận thức không hẳn là một qúa trình chủ quan, do con người thực hiện, mà chủ yếu là do bản chất của thế giới khách quan, của vũ trụ, nên bản thể luận ở ông trực tiếp thể hiện như là một sự phát triển có hiệu quả vấn đề mà Canto đã đặt ra. Bản thể luận, theo Hêghen,

chỉ có thể với tư cách là hệ thống các phạm trù được lý giải về mặt nhận thức luận. Do vậy, các phạm trù không những là các tính quy định của tư duy đang nhận thức, phù hợp với trình độ phát triển của nhận thức. Cách thức tư duy của Hêghen là như sau: nếu tư duy tạo thành bản chất mang tính thực thể của tồn tại cần phải là học thuyết về tư duy, là lôgic học. Còn đối với bản thể luận thì nó trở thành sự khái quát quá trình lịch sử của nhận thức.

Nếu hệ thống siêu hình đã lý giải các phạm trù bản thể luận là các tính quy định phổ biến, bất biến của tồn tại, thì Hêghen cố vạch ra cội nguồn của các phạm trù đó, cố làm sáng tỏ nội dung biến đổi của chúng, mối liên hệ giữa chúng với nhau. Ông xem xét các phạm trù bản thể luận truyền thống là hiện tượng của qúa trình nhận thức phát triển theo lịch sử, đang dần dần ý thức được các tiền đề và các hình thức của mình. Nhờ cách tiếp cận biện chứng như vậy nên các phạm trù được giải phóng khỏi sự cứng nhắc siêu hình, trở nên linh động, biến đổi, được làm phong phú nhờ nội dung mới. Như vậy, xuất phát từ một tiền đề duy tâm sai lầm là đồng nhất của tồn tại và tư duy, Hêghen đã vạch ra sự thống nhất nội tại giữa bản thể luận được quan niệm một cách biện chứng, lôgic, cũng như lý luận nhận thức.

V.I.Lênin đã nhiều lần khẳng định rằng, dù cho có sự thần bí hóa duy tâm, song cách Hêghen đặt ra vấn đề về sự trùng hợp của phép biện chứng, lôgic và lý luận nhận thức vẫn là khởi điểm lý luận cho giải pháp mácxít về nó. Chẳng hạn, dựa vào Lời nói đầu cho chương thứ ba *Lôgic chủ quan, hay*

là Học thuyết về khái niệm và các mục tương ứng của *Tiểu lôgic* (§213 - 215) của Hêghen, Lênin đã chỉ ra rằng ở đây đưa ra "CÓ LẼ LÀ SỰ TRÌNH BÀY HAY NHẤT VỀ PHÉP BIỆN CHỨNG. Ở đây nữa, sự đồng nhất, nếu có thể nói được như vậy, giữa lôgic và nhận thức luận, được nêu lên một cách đặc biệt tài tình"[1].

Khi làm quen với các trang "Khoa học lôgic" và "Lôgic" của Hêghen do V.I.Lênin trích dẫn về "ý niệm" được xác định là "*khái niệm thích hợp*", *chân lý* khách quan hay là *chân lý tự nó*"[2]. Nhưng "ý niệm" là gì? Nếu để ý tới hạt nhân hợp lý của khái niệm duy tâm này, thì khái niệm đó chỉ trực tiếp thể hiện sự phi nhân cách hóa quan niệm về Thượng đế của Thiên chúa giáo. Theo Lênin, về thực chất đây là qúa trình nhận thức do loài người thực hiện. Cái mà Hêghen gọi là bản chất bản thể luận tối cao ("ý niệm tuyệt đối"), rốt cuộc hóa ra là nhận thức phát triển theo lịch sử, là tri thức với toàn bộ dung lượng phát triển lịch sử của nó và với nghĩa đó, khái niệm thực sự là sự thích hợp, là chân lý khách quan.

Nguyên tắc thống nhất của phép biện chứng, lôgic và lý luận nhận thức, tức là thống nhất của bản thể luận với nhận thức không ngừng phát triển, là nguyên tắc quan niệm biện chứng về qúa trình nhận thức nói chung. "Sự phù hợp giữa tư tưởng và khách thể là một **quá trình:** tư tưởng (= con người) không nên hình dung chân lý dưới dạng một sự đúng

---

1.V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcơva, 1981, t.29, tr.204.

2. Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.6, tr.214 (tiếng Nga).

im chết cứng, một bức tranh (hình ảnh) đơn giản, nhợt nhạt (lờ mờ), không khuynh hướng, không vận động, y như một thần linh, một số, một tư tưởng trừu tượng"[1]. Nhận thức khoa học về hiện thực không thể là sự phản ánh cảm tính trực tiếp. Đối với nhận thức với tư cách một quá trình toàn vẹn, thì đương nhiên là nó mang tính chất gián tiếp. Do vậy, tri thức khoa học là các thang bậc của nhận thức phát triển theo lịch sử, nội dung của nó phụ thuộc vào sự phát triển trước đó của nó và chỉ thông qua mối quan hệ đó nó mới phản ánh đối tượng nghiên cứu bằng cách này hay cách khác.

Chính điều đó, đương nhiên là dưới một hình thức không rõ ràng như vậy, cũng có liên quan tới các phạm trù là một tri thức xác định, chứ không đơn giản là các hình thức tư duy chỉ mang ý nghĩa công cụ. Tri thức đó là kết qủa khái quát đặc thù sự phát triển nhận thức về các hình thức phổ biến vốn có ở bản thân hiện thực khách quan. Chính vì vậy, quá trình nhận thức là quá trình phát triển, còn các phạm trù lúc đầu hình thành như là các hình thức tri thức luận đặc thù, như là tri thức chưa được ý thức, cần phải được triết học và các khoa học chuyên sâu biến đổi, nghiên cứu một cách có ý thức. Sự phát triển khái niệm về tính nhân quả trong vật lý học hiện đại là một minh họa điển hình cho quá trình như vậy. V.I.Lênin nhấn mạnh: "... nếu *tất cả* đều phát triển, thì cái đó có áp dụng cho những *khái niệm* và những *phạm trù* chung nhất của tư duy không? Nếu không

1. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr.207.

thì tức là tư duy không có liên hệ gì với tồn tại cả. Nếu có, thì tức là có phép biện chứng của những khái niệm và phép biện chứng của nhận thức, phép biện chứng này có một ý nghĩa khách quan"[1].

Như vậy, nguyên tắc thống nhất của phép biện chứng, lý luận nhận thức và lôgic đặc trưng cho bản chất của chủ nghĩa duy vật biện chứng với tư cách là học thuyết đoạn tuyệt với mọi sự tuyệt đối hóa trình độ nhận thức mà chủ nghĩa duy vật biện chứng đã đạt tới. Xét từ góc độ này, một trong các nhiệm vụ quan trọng nhất của nhận thức luận duy vật biện chứng là sự phân tích các phạm trù bản thể luận trong văn cảnh nhận thức phát triển theo lịch sử, nhận thức không những vạch ra nội dung khách quan của chúng, mà còn tạo thành cơ sở cho sự phát triển tiếp tục các tính quy định bằng phạm trù của hiện thực. Thí dụ, kinh điển cho sự lý giải biện chứng như vậy về bản thể luận là việc phân tích các phạm trù: vật chất, nguyên nhân và kết qủa, không gian và thời gian trong tác phẩm *Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán* của V.I.Lênin.

Hai đặc điểm cơ bản nêu trên của phép biện chứng được Hêghen và các bậc tiền bối xây dựng - nguyên tắc tính tích cực của tư duy đang nhận thức và nguyên tắc lý giải các phạm trù và các dữ kiện nhận thức nói chung về mặt nhận thức luận - cho phép ta đánh giá các phương diện tích cực cũng như tiêu cực của phép biện chứng duy tâm.

---

1. *Sđd,* tr.270 - 271.

Chủ nghĩa duy tâm cổ điển Đức đã vạch ra các quy luật biện chứng của sự phát triển nhận thức, nhưng thế giới quan duy tâm nó lấy làm cơ sở đã không cho phép nó có một quan niệm triết học - khoa học về quá trình nhận thức với tư cách là sự phản ánh hiện thực khách quan. Giống như Platôn, Hêghen đã đặt quá trình nhận thức hiện thực lên trước. "Các hình ảnh về giới tự nhiên, - ông viết - thực chất chỉ là các hình ảnh của khái niệm"[1]. Do vậy, không ngạc nhiên khi thấy các nhà kinh điển của chủ nghĩa duy tâm Đức cho rằng, biện chứng của tư duy thuần túy là cái thực sự không tồn tại. Vì quá trình nhận thức được coi là diễn ra trong lòng "ý niệm tuyệt đối" (và "tinh thần tuyệt đối") nên các đặc điểm đặc thù của nhận thức con người thường xuyên bị vượt ra khỏi con mắt của nhà duy tâm. Khác với sự tự hoạt động của "ý niệm tuyệt đối" thần bí, nhận thức của loài người là có giới hạn về mặt lịch sử, diễn ra trong thời gian và không gian, được thực hiện trên cơ sở thực tiễn xã hội, v.v..

Theo Hêghen, phép biện chứng là tư duy, từ đó kết luận rằng, phương pháp biện chứng chỉ áp dụng được trong triết học, và cũng chỉ vì triết học được quan niệm là khoa học về tư duy tuyệt đối. Theo chủ nghĩa duy vật biện chứng, phép biện chứng không những là phương pháp triết học mà còn là phương pháp chung khoa học, tất cả các khoa học đều cần khai thác nó. Quan niệm như vậy về phương pháp biện chứng đương nhiên không dung hợp được với thế giới quan duy tâm.

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.2, tr.549 (tiếng Nga).

Trong tài liệu lịch sử triết học Mác-Lênin, một số lượng đáng kể các công trình nghiên cứu được dành cho Triết học cổ điển Đức, trong đó là phần lớn có đóng góp đáng kể về việc nhận thức hệ vấn đề của phép biện chứng rất quan trọng như sự sinh thành, sự phát triển của phép biện chứng duy tâm, các giai đoạn, các đặc điểm, các mâu thuẫn, các kết quả cơ bản và vai trò của nó trong sự chuẩn bị lịch sử cho thế giới quan triết học khoa học của chủ nghĩa Mác lại ít được quan tâm đến; các vấn đề của phép biện chứng trong học thuyết của Canto, Phicto, và Senling chưa được nghiên cứu đầy đủ. Dường như công trình nghiên cứu một cách tỉ mỷ nhất có ý nghĩa khoa học cho tới nay, trong lĩnh vực này là các tác phẩm của V.Ph.Asmus mà các tác giả của cuốn sách *Lịch sử phép biện chứng triết học cổ điển Đức* này phải dựa nhiều vào đó.

Tiếp bước C.Mác và Ph.Ăngheh, khi nghiên cứu lại một cách duy vật phép biện chứng Hêghen, V.I.Lênin không coi nhiệm vụ này đã hoàn tất. Các tác phẩm của V.I.Lênin: *Bút ký triết học, Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán*, cũng như tác phẩm của Ph.Ăngheh: *Luvich Phoiơbắc và sự cáo chung của Triết học cổ điển Đức*, hay là tác phẩm của C.Mác: *Góp phần phê phán triết học pháp quyền của Hêghen* đã chứng tỏ rằng, chính sự nghiên cứu lịch sử triết học cần phải quan niệm là một phương thức và khái quát đặc thù của triết học. Khi vạch ra các đặc trưng mới, cơ bản, trước đây vẫn còn chưa rõ ràng của phép biện chứng Hêghen, sự phân tích của Lênin đối với triết học Hêghen luôn luôn là công trình đồ sộ, thiên tài về những nghiên cứu tiếp theo mà các tác giả của cuốn sách này đã phải dựa vào đó.

CHƯƠNG I

I. CANTƠ

I.Cantơ là người sáng lập ra Triết học cổ điển Đức, là người khởi xướng hàng loạt tư tưởng biện chứng lỗi lạc, là các tư tưởng sáng tạo ra phép biện chứng duy tâm được những người đi sau kế thừa, phát triển. Phictơ, Senling và Hêghen thường xuyên quay về với Cantơ, tiếp thu có phê phán các luận điểm quan trọng nhất của ông, hoàn thiện chúng, phát triển tiếp nội dung biện chứng của chúng. Do vậy, việc nghiên cứu lịch sử phép biện chứng tất yếu phải quan tâm tới việc nghiên cứu vai trò của Cantơ trong sự hình thành phép biện chứng. Thiếu điều đó thì cả nội dung của Triết học cổ điển Đức ở các kết quả và các phương diện biện chứng lẫn khởi điểm duy tâm, cội nguồn, bản chất và sự phát triển của nó không thể làm sáng tỏ được.

Tìm các tài liệu để nghiên cứu về lịch sử phép biện chứng thì đối với Cantơ chúng ta gặp may hơn đối với tài liệu về các nhà sáng lập ra phép biện chứng khác. Trong vô số tác phẩm viết về triết học Cantơ chỉ có một số đoạn trích về quan điểm biện chứng về *phép biện chứng tiên nghiệm* của lý tính của ông là được trình bày tương đối đầy đủ. Còn các phương diện khác chỉ được nghiên cứu trong tác phẩm của

các nhà nghiên cứu mácxít, thực ra cũng không hoàn toàn đầy đủ. Kết qủa của các công trình nghiên cứu về phép biện chứng của Cantơ được các nhà triết học mácxit xác định có ít nhất là bốn cơ sở "trọng tâm" về tư tưởng biện chứng của Cantơ.

Thứ nhất, đó là bức tranh biện chứng về thế giới và các yếu tố của phương pháp biện chứng trong các tác phẩm đầu tay của Cantơ. Giữ vị trí chủ yếu trong số đó là *Lịch sử tự nhiên và lý luận về vũ trụ* (1755) và *Kinh nghiệm đưa đại lượng phủ định vào triết học* (1763).

Thứ hai, phép biện chứng tiêu cực của Cantơ. Khi phản đối truyền thống cổ đại bắt nguồn từ Dênôn, ông chứng minh tính tất yếu của các mâu thuẫn trong lý tính, nhưng lại coi chúng chỉ là vẻ bề ngoài của các kết luận của lý tính. Song, qua đó ông cũng đã tán thành tiên kiến: "dường như phép biện chứng chỉ có *kết quả phủ định*". Đó chính là "phép biện chứng" theo Cantơ gọi là "lôgic của vẻ bề ngoài" (Logik des Scheines).

Thứ ba, không thể không nhận thấy rằng, Cantơ đã tiến gần tới các nhiệm vụ tích cực của phép biện chứng với tư cách là phương pháp tư duy, nên đã tạo ra các tiền đề để có thể tiếp tục phát triển chúng trong Triết học cổ điển Đức.

Biện chứng của đời sống xã hội là lĩnh vực tư tưởng biện chứng *Thứ tư* của Cantơ. Thành tựu của Cantơ trong các lĩnh vực nghiên cứu biện chứng này rất đáng kể và sâu sắc.

Sự khó khăn trong việc nghiên cứu phép biện chứng Cantơ là chúng ta không tìm thấy ở ông lý luận biện chứng ngoài

phép biện chứng tiên nghiệm trong *Phê phán lý tính thuần túy*. Lý luận này ở ông gắn liền với bản thân việc nghiên cứu và thực tiễn áp dụng phép biện chứng thông thường, bao hàm trong đó có lý luận biện chứng. Yếu tố này thể hiện chủ yếu trong các đoạn trích về lý luận biện chứng mà chúng ta thấy trong *Phép biện chứng tiên nghiệm*, và nó có một nội dung thuần túy tiêu cực. Do đó, việc tái hiện lý luận biện chứng của Canto đòi hỏi phải tách nội dung lý luận ra khỏi sự mô tả về cơ chế của các qúa trình biện chứng, mà theo Canto, nó diễn ra cả trong tự nhiên, xã hội và nhận thức (tức là phải làm sáng tỏ các định hướng phương pháp luận của Canto).

Cần phải nói thêm rằng, tư duy biện chứng của Canto chủ yếu được triển khai trong khuôn khổ của phương pháp siêu hình - đặc trưng cho triết học thế kỷ XVII - XVIII, cùng với việc dựa vào khoa học tự nhiên cơ học và quyền uy tuyệt đối của lôgic hình thức. Phép biện chứng Canto (phép biện chứng của tự nhiên và của nhận thức khoa học tự nhiên ở giai đoạn "tiền phê phán", là phép biện chứng của tư duy triết học và của đời sống xã hội ở giai đoạn "phê phán") thực ra mới chỉ ra lối thoát cho "hạn chế đặc biệt" đó của triết học thế kỷ XVII - XVIII, chứ không phải là xây dựng được lý luận để khắc phục sự hạn chế đó. Chính Canto đã giáng cho phương pháp tư duy siêu hình một đòn chí tử, phá tan các cơ sở của nó, song về thực chất vẫn nằm trong khuôn khổ của nó. Việc đưa nguyên tắc phát triển vào hệ thống lĩnh vực cơ học, và giới hạn lĩnh vực tác động của các nguyên

tắc tuyệt đối và bất di bất dịch của lôgic hình thức trước đó, việc mở phương pháp tư duy nhờ lôgic tiên nghiệm, cũng như việc luận chứng tính tất yếu và tính cần thiết của các mâu thuẫn (antinômi) trong tư duy lý luận là tư duy cố đạt tới thế giới trong tính toàn vẹn của nó, đạt tới sự đối kháng xã hội trong "giao tiếp thiếu thiện chí" giữa người với người với tư cách làm sức kích thích và động lực cho cải tạo xã hội là những thành tựu cơ bản của phép biện chứng Cantơ.

Tuy nhiên, gắn liền với điều đó, phép biện chứng Cantơ tất yếu còn có những hạn chế, còn giới hạn trong sự tìm tòi. Nhận thức hạn chế trong khoa học tự nhiên cơ học (nhà triết học đã không biết và không thể biết một khoa học nào khác) đã dẫn tới thần học về thế giới hữu cơ và thế giới người. Sự khu định một cách siêu hình giữa các hiện tượng khả tri và các "vật tự nó" bất khả tri đã làm nảy sinh *bất khả tri luận* trong lý luận nhận thức. Còn việc đối lập một cách khắt khe "cái hiện tồn" với "cái bổn phận" và kết quả của nó - "các định đề của lý tính thực tiễn" - đã hạn chế triệt để tri thức một cách có lợi cho niềm tin. Do vậy, việc phân tích phép biện chứng Cantơ đòi hỏi phải làm sáng tỏ hết mức giới hạn của nó.

I - PHÉP BIỆN CHỨNG TRONG TRIẾT HỌC CANTƠ THỜI KỲ "TIỀN PHÊ PHÁN"

Các tài liệu lịch sử triết học và lịch sử khoa học mácxít, từ lâu đã xác định rằng, triết học Cantơ dựa vào khoa học tự nhiên mà đỉnh điểm là vật lý học Niutơn, và nó đã đặt

ra cho mình nhiệm vụ luận chứng cho khoa học tự nhiên đó.

"*Bầu trời đầy sao* trên đầu tôi" (đó là bầu trời của Niutơn) cùng với "quy tắc đạo đức nơi tôi" đã làm cho Cantơn rất khâm phục và làm cho tâm hồn ông "ngày càng kinh ngạc và sùng kính mạnh mẽ hơn"[1]. Không phải ngẫu nhiên mà Cantơ ở thời kỳ "tiền phê phán" đã dựa vào Niutơn cả về phương diện phương pháp luận lẫn phương diện nội dung, để cố phát triển tiếp bức tranh thế giới của Niutơn. Cantơ viết: "... phương pháp của Niutơn trong khoa học tự nhiên đã biến sự tùy tiện của các giả thuyết vật lý thành một phương pháp nghiên cứu đáng tin cậy, là phương pháp dựa vào kinh nghiệm và hình học"[2]. Mặc dù vậy ông vẫn tiếp tục truyền thống của Đêcactơ, Lepnit, Vônphơ, tuy truyền thống đó đã bắt đầu mâu thuẫn với sự phát triển của khoa học tự nhiên.

Về cơ bản là gắn liền với học thuyết Niutơn, nội dung của học thuyết Cantơ do vậy đã thường xuyên trở nên mâu thuẫn với cái hình thức mà trong đó nó phát triển. Hình thức này chính là siêu hình học Vônphơ, và Cantơ đã thường viện vào các đại biểu của nó (Vônphơ, Baumhacten, Baumâyxte, Crudi, Mâyơ) trong các tác phẩm của mình. Cantơ đã tuân thủ rất nghiêm ngặt cái sơ đồ bản thể luận do trường phái Vônphơ đã tạo dựng. Cho tới năm 1863, trong *Nghiên cứu mức độ rõ ràng của các nguyên tắc thần học và đạo đức*, ông mới đem tính đáng tin cậy và tính xác thực của tri thức vật

1. Xem: I.Cantơ: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1963 - 1966, t.4, tr.499 (tiếng Nga).
2. *Sđd*, tr.245

lý đối lập với tính không đáng tin cậy và tính không xác thực của siêu hình học. Lúc này Cantơ mới khẳng định siêu hình học chỉ là học thuyết về "các cơ sở đầu tiên" của nhận thức[1]. Nói cách khác, một thời gian dài ông đã không nhận thức được ý nghĩa mang tính nguyên tắc của khoa học tự nhiên mới đối với triết học.

Mặc dù vậy, bản thân khoa học lúc đó đã kích thích Cantơ đưa ra hàng loạt kết luận về nguyên tắc, đánh dấu sự khước từ quan niệm tĩnh, phản biện chúng trước đó về thế giới, và "trong điều phát hiện của Cantơ đã có cái khởi điểm của mọi sự tiến bộ sau này"[2], trước hết cũng đã đánh dấu một quan niệm mới về bản chất của các lực tác động trong thế giới. Tác phẩm đầu tiên của nhà tư tưởng trẻ tuổi: *Suy nghĩ về sự đánh giá đúng đắn đối với các lực sống* (1746), đã dành cho việc bác bỏ một quan niệm rất phổ biến ở thế kỷ XVIII là vận động của sự vật hoàn toàn do bên ngoài.

Thực ra, Cantơ đã quan tâm tới việc Lepnit xem vật thể là cái có một "lực bản chất" nào đó, hiện hữu trong bản thân nó "ngoài quảng tính và thậm chí là trước quảng tính". Tư tưởng này biểu hiện tính năng động của nó và trực tiếp đối lập với quan điểm đồng nhất vật chất với quảng tính của Đêcactơ. Lepnit gọi nó là "lực hoạt động", còn các môn đệ của ông gọi kỳ "động lực". Cantơ so sánh nó với lực "nung nóng" và lực "làm lạnh" của các nhà triết học kinh viện. Khi trả lời cho câu hỏi về nguyên nhân của vận động (hoạt động)

1. Xem: *Sđd*, t.1, tr.254.

2. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994, t.20, tr.466.

ở đây ông đã đưa câu trả lời "động lực" hay là lực "hoạt động" quy về sự đồng nghĩa. Vận đông theo Canto, chỉ là sự thể hiện bên ngoài trạng thái của sự vật. Và ông muốn giải quyết tiếp vấn đề sau khi đã xác định được "lực bản chất" của sự vật với tư cách là "lực tích cực".

Qua đó, Canto đã giải thích rõ cách mà Lepnit phân định giữa vận động "tự do" (chẳng hạn, sự rơi tự do của vật thể) và vận động "không tự do" (chẳng hạn, hòn đá do tay người ném đi). Lực "sống" ở ông được coi là sự tự vận động. Ông viết: "Vật thể có được lực của mình không phải từ nguyên nhân bề ngoài làm cho nó vận động; sau sự kích thích bên ngoài, lực đó xuất hiện từ bản chất của bản thân vật thể"[1].

Tham gia vào việc tranh luận giữa phái Đêcactơ (những người coi thuốc đo vận động tỷ lệ với tốc độ) và phái Lepnit (những người coi thuốc đo tỷ lệ với bình phương vận tốc), Canto cố giải quyết cuộc tranh luận này bằng việc phân biệt quy luật "toán học" và quy luật "tự nhiên". Nếu chỉ có sự thể hiện lực bằng toán học *không cho phép có một thước đo nào khác ngoài thước đo cũ*, túc là của *Đêcactơ*, thì điều đó sẽ gắn liền với các khái niệm trừu tượng đặc thù của toán học là cái loại trừ "các thuộc tính xác định tất yếu vốn có ở các vật thể tự nhiên"[2] - các thuộc tính thể hiện sự tự vận động của các vật. Chính từ đó Canto đã đưa ra tư tưởng cho rằng: "vật thể tự nhiên (khác với vật thể toán học - A.B) có

1. I.Canto: *Tác phẩm*, Mátxcova, 1963-1966, t.1, tr.80 (tiếng Nga)
2. *Sđd*, tr.79.

năng lực tự tăng lực ở mình lên do có được lực kích thích bởi nguyên nhân làm nó vận động từ bên ngoài"[1], vì sự vận động của nó có thước đo tỷ lệ với bình phương vận tốc.

Đương nhiên, giải quyết vấn đề một cách tư biện đó của Canto đã không thể thành công. Sự phát triển cơ học cho thấy, Đêcacto và Lepnit nói tới các vấn đề khác nhau: đại lượng tỷ lệ với tốc độ là thước đo số lượng vận động; còn đại lượng tỷ lệ với bình phương vận tốc là thước đo động năng. Chúng được áp dụng tương ứng khi đánh giá sự tác động cơ học giữa các sự vật và khi chuyển cơ năng thành các dạng năng lượng khác. Từ đó ta rút ra đại lượng của động năng tỷ lệ với bình phương vận tốc nên không cần phải có sự tự vận động. Song, bản thân sự phân biệt quy luật "toán học" và quy luật "tự nhiên" về thực chất đã đưa tới kết quả (mà chúng ta đã đề cập ở trên): triết học cần phải dựa vào tri thức vật lý, "tự nhiên", chứ không phải là vào sự trừu tượng toán học. Gắn liền với việc đó, Canto tìm kiếm một phương pháp mới, cho phép xác định có đúng là các nguyên tắc xuất phát đã bao hàm mọi kết luận được hình thành trong lý luận hay không? Cụ thể là sự trình bày quy luật bằng toán học có đầy đủ hay không, hay là nó bỏ qua các thuộc tính quan trọng của đối tượng đối với sự phân tích toàn diện về hiện tượng.

Về thực chất, đó là ý niệm về phương pháp tiên đề, phương pháp có một ý nghĩa mang tính nguyên tắc đối với toán học, nhưng chỉ đến thế kỷ XX nó mới có được địa vị là phương

1. *Sđd*, tr.80.

pháp chung nhất của các khoa học. Ý niệm yêu cầu về tính đầy đủ, tức tính rút ra được mọi luận đề là thuộc một hệ thống từ chính hệ thống đó. Đây là một trong những yêu cầu quan trọng nhất đối với hệ thống tiên đề[1]. Mặc dù Canto vẫn chưa suy nghĩ về toàn bộ những yêu cầu đối với hệ thống tiên đề, song vấn đề đã được đặt ra và giải quyết theo tinh thần của yêu cầu biện chứng về tính toàn diện, tính cụ thể trong việc khảo cứu các đối tượng.

Sau đó, Canto đã nhiều lần quay lại với các vấn đề đã được đặt ra trong tác phẩm đầu tiên. Từ sự phân biệt giữa tri thức toán học ("hình học") và tri thức triết học ("siêu hình học") nên ông đã chỉ ra sự cần thiết phải tránh việc đưa vào khoa học tự nhiên một cái gì đó bịa đặt tùy tiện, "thiếu sự phù hợp với kinh nghiệm và thiếu sự lý giải hình học", cũng như phải né tránh chủ nghĩa kinh nghiệm thiển cận (muốn bỏ qua triết học khi giải quyết "các vấn đề vật lý"). Triết học, theo Canto, "một mình có được sự giúp đỡ ở đây, đốt cháy ngọn lửa nhận thức"[2]. Mặc dù hình học và triết học có thể đi tới các kết luận trực tiếp đối lập về tự nhiên, song sự dung hòa và liên minh giữa chúng là có thể và cần thiết.

Chính với nghĩa đó, Canto đã lý giải cuộc tranh luận triết học và vật lý giữa Đêcactơ và Niutơn về bản chất của sự tương tác giữa các sự vật. Vật lý học và triết học Đêcactơ chỉ thừa nhận một hình thức tác động qua lại giữa các sự vật - đẩy (cú thúc). Khi đó, bản thân lực đẩy được xem là

1. Xem: *Sđd*, tr.317 - 318.

2. *Sđd*, tr.318.

hoàn toàn từ bên ngoài và xa lạ với vật thể, được đưa vào từ bên ngoài, do vậy Đêcactơ lý giải sự liên kết lẫn nhau giữa các phần của vật thể cứng là thông qua sự đứng im của chúng[1]. Sau khi thừa nhận khái niệm về cú đẩy với tư cách là nguồn gốc của vận động, Niutơn tuyên bố lực đẩy là sự tích cực phản kháng lại cú đẩy, sự phản tác động nhờ "lực bẩm sinh" của vật chất, là thuộc tính duy trì trạng thái hiện hữu của nó (perseverare in stata quo) B.G.Cudonesôp đã nhận xét xác đáng và tinh vi rằng, ngay ở đây thâm nhập vào vật lý học Niutơn đã là sự năng động có liên quan tới các tư tưởng của Ghiunghenxơ và Lepnit, không tương dung với việc Đêcactơ đồng nhất vật chất với không gian[2]. Tiếp sau Ghiunghenxơ, Niutơn đã đưa vào lực hướng tâm, tức là lực hút, đã phát triển tiếp ý niệm về lực vạn vật hấp dẫn.

Đặc điểm cách tiếp cận của Niutơn với vấn đề lực hút là ở chỗ, ông không xác định bản tính vật lý của nó, mà chỉ quan tâm tới sự thể hiện nó về mặt toán học, hình thành nên quy luật vạn vật hấp dẫn nổi tiếng. Rốt cuộc, ông vẫn giữ lại vai trò hàng đầu của cú đẩy (lực đẩy). "Lực hút và quán tính giải thích qũy đạo hình elip của hành tinh được duy trì như thế nào, nhưng khởi điểm của sự vận động đó và trọng tâm của hành tinh chỉ có thể được lý giải nhờ cú đẩy ban đầu"[3] - nhờ sự can thiệp của Thượng đế. Canto đã tiến thêm một bước khi chỉ ra sự cân bằng giữa lực hút và

---

1. Xem: R.Đêcactơ: *Tuyển tập*, Matxcơva, 1950, tr.497 (tiếng Nga).

2. Xem: B.G.Cudonesôp: *Sự phát triển bức tranh thế giới của khoa học trong vật lý học thế kỷ XVII - XVIII*, Matxcơva, 1955, tr.186 - 187 (tiếng Nga).

3. *Sđd*, tr.248.

lực đẩy. Chúng ta sẽ thấy ý niệm này giữ một vai trò quan trọng như thế nào trong vũ trụ học Canto và trong việc đưa ra quan niệm biện chứng về thế giới.

Vấn đề dung hòa khoa học tự nhiên Niuton với siêu hình học Lepnit - Vônphơ đã đòi hỏi phải lý giải vấn đề về các nguyên tắc của nhận thức triết học (siêu hình học), mà đến lượt mình nó lại có thể trở thành cơ sở cho một sự khảo cứu lý luận sâu sắc hơn về khoa học tự nhiên mới. Trong tác phẩm: *Sự xem xét mới về các nguyên tắc đầu tiên của nhận thức siêu hình học* (1755), ông đã chọn điểm xuất phát là tư tưởng của Lepnit về vai trò quyết định của các quy luật mâu thuẫn và căn cứ đầy đủ đối với chân lý của lý tính và chân lý của sự kiện tương ứng. Nhưng Canto đã đưa ra được những sự chuẩn xác hóa quan trọng: *Thứ nhất*, cần phải coi nguyên tắc đồng nhất là "nguyên tắc tuyệt đối tối cao và chung nhất của mọi chân lý", chứ không phải chỉ của "các chân lý của lý tính". *Thứ hai*, cần phải gọi *nguyên tắc căn cứ đầy đủ là nguyên tắc căn cứ quyết định*, vì cần phải hiểu định nghĩa là khẳng định một vị thể nào đó khi loại trừ vị thể đối lập với nó: "... trong bất kỳ chân lý nào cũng có một cái gì đó xác định chân lý của luận điểm đó bằng con đường loại trừ vị thể đối lập"[1]. Thực chất đây là sự trình bày về mặt lôgic, về "determinatio est negato" của Spinôda, sự trình bày tiến gần tới sự lý giải về luận điểm này ở Hêghen[2].

---

1. I.Canto: *Tác phẩm*, Matxcơcova, 1963-1966, t.1, tr.276 (tiếng Nga).

2. "Tính quy định là sự phủ định được giả định với tư cách là cái khẳng định" - đây là luận điểm của Spinôda: "Omnis determinatio est negatio" xem: G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929-1959, t.5, t.106 (tiếng Nga). (Xem: C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994, t.20).

Sau khi tiếp tục phân biệt giữa căn cứ quyết định trước (căn cứ của tồn tại) và căn cứ quyết định sau (căn cứ của nhận thức), Cantơ đưa ra hai nguyên tắc bổ sung của nhận thức triết học: nguyên tắc tuần tự và nguyên tắc cùng tồn tại. *Nguyên tắc thứ nhất*, có nghĩa là "*các thực thể có thể phải biến đổi chỉ vì chúng có quan hệ với các thực thể khác, và khi đó sự phụ thuộc lẫn nhau của chúng xác định sự thay đổi trạng thái lẫn nhau của chúng*"[1].

Nguyên tắc thứ hai, xác nhận sự cùng tồn tại giản đơn của các thực thể vẫn chưa phải là sự tác động qua lại của chúng, vì "sự quan hệ giữa chúng chỉ có được do tất cả chúng đều duy trì dưới dạng nào đó quan hệ lẫn nhau nhờ một nguồn gốc tồn tại chung của chúng, mà chính là nhờ lý tính Thượng đế"[2].

Các nguyên tắc này có ý nghĩa thế giới quan khác nhau. Nguyên tắc thứ nhất, thực chất thể hiện tư tưởng về nguồn gốc chung của các hiện tượng tự nhiên, mối liên hệ và sự tác động qua lại phổ biến của chúng. Sau này nó được thực hiện trong giả thiết nguồn gốc vũ trụ luận của Cantơ. Nguyên tắc thứ hai, vạch ra "nội dung siêu hình học" của sự thống nhất đó, "quan niệm hoạt động về lý tính Thượng đế", là cái quy định các quy luật tác động qua lại giữa các sự vật. Bản thân Cantơ coi nó là cơ sở để chứng minh tồn tại của Thượng

1. *Sđd*, tr.304.
2. *Sđd*, tr.308-309.

đế"[1], đồng thời cũng để khước từ các ảo tưởng siêu hình học nhị nguyên luận của phái Manikhơ hay là chủ nghĩa duy cơ của Manbơrăng, sự hài hòa tiền định hay là "ảnh hưởng vật lý" (influxns physicus). Nói cách khác, nguyên tắc cùng tồn tại rõ ràng làm hình thành ý niệm về mối liên hệ qua lại phổ biến với tư cách sự thể hiện nguồn gốc chung. Nhưng bản thân nguồn gốc theo truyền thống vẫn còn được gắn liền với sự sáng thế của Thượng đế.

Đương nhiên, cái có ý nghĩa triết học chủ yếu là nguyên tắc tuần tự, nguyên tắc phát sinh nguồn gốc chung của các hiện tượng tự nhiên phù hợp với các quy luật cơ học do Niutơn phát hiện ra. Nó được dùng làm cơ sở cho tác phẩm nổi tiếng của Cantơ: *Lịch sử tự nhiên và lý luận về vũ trụ* (1755). Như Cantơ đã viết, nhiệm vụ của ông là "tìm ra cái liên kết mọi khâu vĩ đại của toàn bộ vũ trụ vô tận thành một hệ thống; chỉ ra bản thân các thiên thể đã hình thành từ trạng thái ban đầu của tự nhiên theo các quy luật cơ học như thế nào và nguồn gốc vận động của chúng là gì..."[2].

Điều đó có nghĩa là Cantơ đã kế tục nguồn gốc vũ trụ luận của Đêcactơ, người đã rút mọi hiện tượng vật lý ra từ vật chất được đồng nhất với quảng tính. Nhưng, điều quan

---

1. Về thực chất sự "chứng minh" này đã có ở phái Niutơn là những người gắn liền với nó quan niệm về không gian với tư cách "trung ương cảm giác của Thượng đế" (Sensorium Dei) và về Thượng đế với tư cách cơ sở đầy đủ tồn tại của các sự vật. (Xem: "Bức thư thứ hai của S.Claco gửi cho Lépnit", *Thư từ giữa G.Lepnít và S.Claco*, L., 1960).

2. Xem: I.Canto: *Tác phẩm*, Matxcova, 1963 - 1966, t.1, tr.117 (tiếng Nga).

trọng đối với Đêcactơ không những là chỉ ra khả năng mang tính nguyên tắc của sự lý giải cơ học phổ biến về tự nhiên, trong khi các giả thuyết riêng biệt về nguồn gốc của các hiện tượng vật lý "có thể là khác nhau, song cốt sao chúng vẫn nằm trong khuôn khổ của sự lý giải động lực học về các hiện tượng"[1]. Cantơ đòi hỏi phải có một sự thống nhất nguyên tắc về sự lý giải. Đêcactơ cũng cố đưa ra một sự lý giải về thế giới chỉ căn cứ vào lực đẩy (cú đẩy), trong khi Cantơ lại thừa nhận cả hai lực hút và đẩy. Ông viết: "Tôi giải thích trật tự vĩ đại của tự nhiên chỉ bằng lực hút và lực đẩy, hai lực đều xác thực như nhau, đơn giản như nhau và đồng thời cùng mang tính thứ nhất và phổ biến như nhau. Cả hai đều được tôi vay mượn từ triết học Niutơn"[2].

Tuy nhiên, Cantơ đã không thể tiếp nhận đầy đủ hệ thống thế giới được Niutơn mô tả. Đối lập với nguồn gốc vũ trụ luận của Đêcactơ, về thực chất nó mang tính "bảo thủ": nó không xuất hiện và không biến đổi, và cho tới khi thế giới tiêu vong mọi thứ trong nó vẫn phải như hiện nay. Nói cách khác, vấn đề nguồn gốc tự nhiên của hệ thống thế giới này đã bị loài trừ. Đó chính là điều Cantơ đang tìm kiếm. Ông đã phê phán Niutơn một cách xác đáng và sâu sắc vì Niutơn coi "triết học cơ học về tự nhiên" không có khả năng sử dụng các lực tự nhiên để giải thích sự xuất hiện, vận động của các hành tinh và hình thức quỹ đạo của chúng, tức là

---

1. Xem: B.G.Cudonesôp: *Sự phát triển bức tranh thế giới của khoa học trong vật lý học thế kỷ XVII - XVIII*, Matxcova, 1995, tr.96 (tiếng Nga).

2. Xem: I.Canto: *Tác phẩm*, Matxcova, 1963 - 1966, t.1, tr.131 (tiếng Nga).

vũ trụ với tư cách một hệ thống, không phải là cái gì khác ngoài "ranh giới tách biệt tự nhiên và Thượng đế đơn độc, tách biệt sự tác động của các quy luật tự nhiên và chiếc đũa thần của Thượng đế"[1]. Điều được Canto sử dụng phù hợp với nguyên tắc tuần tự, cách tiếp cận phát sinh đã cho phép tiến một bước trong quá trình giải phóng khoa học khỏi sự viện dẫn "ý chí trực tiếp của Thượng đế". Còn lý luận về vũ trụ, do vậy, sẽ dẫn tới tính tất yếu của nó.

Nội dung giả thuyết nguồn gốc vũ trụ luận của Canto đã trở nên quá rõ. Nó đã hình thành dưới dạng chung nhất tư tưởng cho rằng, điểm xuất phát để hình thành hệ Mặt trời là trạng thái đơn giản nhất của tự nhiên, vật chất phân tán, tạo thành một khối tinh vân. Tuy nhiên, trong số các thuộc tính quan trọng của những yếu tố tạo thành khối tinh vân đó đã có các thuộc tính chung, đơn giản nhất, chứa đựng khả năng tự hoàn thiện. Đó trước hết là sự hiện diện của các yếu tố khác nhau, vì chúng là khác nhau, nên giữa chúng đã xuất hiện lực hút, và ở nơi lực đó mạnh nhất, tự nhiên thoát ra khỏi trạng thái hỗn loạn. "Những yếu tố tạo ra lực để làm cho sự vận động, thì cũng có nguồn gốc sự sống trong chính mình. Vật chất ngay từ đầu đã cố hình thành... Khi xem xét bằng tư duy sự hình thành đó của tự nhiên trong toàn bộ không gian hỗn loạn, có thể dễ dàng nhận thấy rằng, kết quả cuối cùng của sự tác động (qua lại) đó là sự hình thành các khối kết đông khác nhau mà sau khi đã hình thành

1 *Sđd*, t.1, tr.234.

xong, sẽ vĩnh viễn nằm trong trạng thái đứng im và bất động nhờ sự cân bằng về quảng tính"[1]. Tuy nhiên, sự hiện diện của lực đẩy đối lập với lực hút sẽ làm cho các yếu tố đi lệch khi chúng đang cố hướng tới điểm hút nhau, và sự rơi theo chiều dọc của chúng sẽ tạo thành các vận động xoay tròn xung quanh tâm hút. Những hạt có được vận tốc đầy đủ sẽ thực hiện vận động xoay tròn tự do.

Sự hình thành các hệ thống lớn và phức tạp hơn cũng diễn ra tương tự, dễ quan sát nhất là hệ Mặt trời. So sánh với nó chúng ta có thể phán xét về nguồn gốc của các thế giới cấp cao hơn, thêm vào đó là Adinfinitum.

Chúng ta sẽ tách biệt những yếu tố biện chứng cơ bản trong lý luận đó của Canto. *Thứ nhất*, sự loại trừ cú đẩy đầu tiên dựa trên cơ sở chủ nghĩa cơ học. Theo truyền thống, người ta quan niệm rằng, khoa học tự nhiên cơ học nhìn chung không có khả năng giải thích sự xuất hiện, sự khởi đầu của vận động và do vậy đòi hỏi có cú đẩy đầu tiên. Vì thuộc tính cơ bản của vật thể là quán tính, nên vật thể sẽ duy trì trạng thái đứng im hay chuyển động thẳng đều cho tới khi nó thoát ra khỏi trạng thái đó do có tác động của lực bên ngoài. Đối với Canto không phải là như vậy, mà theo ông, vận động bắt đầu do có sự hiện diện của lực đẩy và lực hút vốn có ở bản thân vật chất. Lực nằm ngoài tự nhiên, Thượng đế, chỉ giữ chức năng sáng thế từ hư vô, chỉ có như vậy với nó mà thôi. Do vậy, Canto đã tiến một bước quan trọng trên con đường loại trừ các lực thần thánh ra khỏi tự

1. *Sđd*, t.1, tr.157.

nhiên. Và Lapxan đã phải ghi nhận thành tựu này rằng: "Sire, Je navas pas besoin de cette hypothèse" ("Ông chủ, tôi không còn cần đến giả thuyết này").

Có thể nói sự thật rằng, trong *Lịch sử tự nhiên và lý luận về vũ trụ*, Canto đã xác định được cơ chế mà tính chất thuộc tính của vận động được thực hiện trong tự nhiên một cách tất yếu ngay sau sự "sáng thế" từ hư vô. Hơn nữa, Canto không những đã biến thời gian mà trong đó vật chất đứng im, thành một "khoảnh khắc". Ông còn xác định tính tương đối nghiêm ngặt của các khái niệm: đứng im và vận động. Trong tác phẩm *Lý luận mới về vận động và đứng im* (1758) có liên quan trực tiếp với *Lịch sử tự nhiên và lý luận về vũ trụ*, ông khẳng định rằng, chỉ có thể quan niệm đứng im và vận động theo nghĩa tương đối, tức là các mệnh đề bao hàm các thuật ngữ này chỉ có nghĩa nếu chúng chỉ ra được đối tượng mà chúng đề cập tới (hệ tọa độ nào - nói theo ngôn ngữ hiện đại).

Như vậy, Canto đã đoạn tuyệt với tư tưởng của Niutơn về vận động (đứng im) tuyệt đối, do đó có cả *không gian tuyệt đối*. Bản thân điều này không phải là mới mẻ, vì trước kia Becoli và trước ông là Lepnit cũng đã đi tới kết luận tương tự. Đặc thù trong cách tiếp cận của Canto ở tác phẩm này là ở chỗ ông đã đưa ra được kết luận táo bạo trong điều kiện học thuyết Niutơn đang thống trị chứ không phải ở thời kỳ tranh luận dữ dội về nó. Tiếp theo, Canto đã né tránh các kết luận duy tâm rút ra từ tính tương đối của vận động và đứng im, không đi theo con đường của Becoli là người

đã đưa luận điểm sự phủ định tính tuyệt đối của không gian cũng có nghĩa là phủ định tính khách quan của nó, cũng như không đi theo con đường của Lepnit - người coi đó là trật tự tồn tại cùng nhau của các khách thể vật chất - mà thực chất là "sự thể hiện có cơ sở vững chắc" (phacnomenon bene fundatum) của các đơn tử.

Tuy nhiên, con đường dẫn tới quan niệm biện chứng về vận động và không gian đó của Canto đương nhiên đã bị chặn lại, bởi vì ông chuyển sang chủ nghĩa duy tâm. Bước chuyển có điều kiện sơ bộ là sự khôi phục trong các tác phẩm *Về cơ sở đầu tiên để phân biệt các chiều trong không gian* (1768), quan điểm không gian tuyệt đối của Niutơn là không gian **"có tính thực tại riêng của mình không phụ thuộc vào tồn tại của mọi vật và thậm chí là với tư cách cơ sở đầu tiên cho khả năng kết hợp của nó"**[1]. Đương nhiên, thiếu sự khôi phục đó thì đã không thể biến không gian thành hình thức tiên nghiệm của trực giác cảm tính.

Yếu tố biện chứng quan trọng *thứ hai* của Canto được đưa ra trong *Lịch sử tự nhiên và lý luận về vũ trụ* là sự tiến hành quan điểm phát triển một cách triệt để. Theo Canto, các hệ thống thế giới khác nhau hình thành do có tác động của các lực hút và đẩy đối lập nhau, sau đó lại bị phá hủy bởi chính sự tác động của các lực đó để các thế giới mới khác lại được tạo ra từ các bộ phận bị chia nhỏ của chúng. Ở đây Canto đã phản đối rất rõ thiên kiến về "sự hủy diệt nhiệt năng của vũ trụ" do Niutơn đã đưa ra. Ngay Niutơn,

1. *Sđd*, t.2, tr.372.

theo Cantơn, đã "tự coi mình phải báo trước sự hủy diệt của tự nhiên do thiên hướng vận động cơ học của nó"[1].

Còn đối với chính Cantơ thì tự nhiên là vô cùng phong phú trong việc sinh ra những sản phẩm mới mẻ. Thêm vào đó "lẽ nào lại có cơ sở để không tin rằng, sau khi trải qua sự hỗn loạn sang trật tự có quy luật và hệ thống hài hòa, tự nhiên cũng có năng lực dễ dàng khôi phục lại mình từ một sự hỗn loạn mới mà sự giảm bớt vận động đã đẩy nó vào và khôi phục lại mối liên hệ ban đầu? Lẽ nào các động lực đã làm cho vật chất hỗn loạn vận động và có trật tự một lần nữa, sau khi cỗ máy đứng lại đã đưa nó vào trạng thái đứng im, lại không thể có tác động nhờ các lực đã nhân lên và thỏa mãn với tính phù hợp với chính các quy luật phổ biến mà theo đó sự hình thành đầu tiên đã diễn ra?[2]". Không đòi hỏi phải suy nghĩ lâu để trả lời khẳng định cho các câu hỏi đó... Tự nhiên - con chim phượng hoàng tự lột xác mình để sau đó lại trở thành chú chim non.

Tất yếu suy ra được một điều rằng: Cantơ về thực chất đã không cần tới "kẻ sáng thế". Sự quay vòng vĩnh hằng của các sự vật diễn ra trong tự nhiên, sẽ vô nghĩa nếu nói tới sự sáng tạo vật chất từ hư vô và tới nguyên bản tuyệt đối của thế giới. Mặc dù vậy, Cantơ vẫn thường xuyên nói tới bản nguyên tuyệt đối đó... Lẽ nào không phải từ đó đã sinh

1. *Sđd*, tr.212.

2. *Sđd*, tr215. Gần 120 năm sau, khi dựa vào dữ kiện của khoa học thời đại mình, Ph.Ăngghen trong *Biện chứng của tự nhiên* đã nhắc lại tư tưởng biện chứng tuyệt vời này của Cantơ (xem C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994, t.20).

ra antinômi đầu tiên của thế giới ở Cantơ, antinômi được phát triển trong *Phê phán lý tính thuần túy* của chính ông.

Chúng ta đã nhắc tới yếu tố biện chứng quan trọng *thứ ba* trong *Lịch sử tự nhiên và lý luận về vũ trụ* - tư tưởng về mối liên hệ qua lại phổ biến của thế giới. Ở Cantơ nó có hình thức thừa nhận cấu trúc có hệ thống của vũ trụ. Trước ông, nguyên tắc mối liên hệ qua lại phổ biến dưới hình thức phát triển nhất đã thể hiện dưới dạng "nguyên tắc tính liên tục", theo đó "mọi trạng thái hiện tại chỉ giải thích được một cách duy nhất nhờ trạng thái khác tồn tại trực tiếp trước nó"[1]. Sau khi giữ lại tư tưởng quan trọng này trong "nguyên tắc tính liên tục", Cantơ đã hình thành nên cách tiếp cận "đồng bộ" với cấu trúc của vũ trụ, qua đó nhấn mạnh tính gián đoạn xác định của thế giới là cái thể hiện trước mắt chúng ta dưới dạng các cấp hệ thống lớn nhất, bao hàm các hệ thống nhỏ hơn và bản thân nó lại nằm trong các hệ thống lớn hơn nữa. Mỗi hệ thống đều là một thang bậc trong sự phân cấp, và nó là kết quả của mối liên hệ qua lại phổ biến của vũ trụ. Khi thiếu mối liên hệ đó thì điều kiện cho tính ổn định của hệ thống thế giới sẽ làm sự cân bằng chính xác của các lực hút lẫn nhau giữa các bộ phận của nó đến mức sự xê dịch của bất kỳ bộ phận nhỏ bé nào trong hệ thống gồm các hệ thống đó cũng sẽ kéo theo sự hủy diệt toàn bộ vũ trụ.

---

1. Xem: G.V.Lepnit: *Về nguyên lý tính liên tục. Thư gửi Varinen. Hợp tuyển triết học thế giới*, Matxcova, 1970, t.2, tr.484 (tiếng Nga).

Đương nhiên, hiện nay bức tranh về thế giới do Canto phác họa đã trở nên lỗi thời. Không nói tới các dữ kiện hiện đại của thiên văn học, địa chất học, vật lý học các dữ kiện đã bác bỏ hàng loạt quan niệm cụ thể của nhà triết học về sự tiến hóa của thế giới, chúng tôi chỉ lưu ý rằng, theo Canto, sự thống nhất của tự nhiên có nghĩa là "trung tâm lực hút", "sự hình thành của tự nhiên" bắt đầu từ các vùng lân cận của trung tâm đó. Hiện nay, khó có thể tiếp nhận sự khẳng định về lực hút với tư cách là hình thức liên hệ phổ biến giữa các vật thể vật chất. Trong thế giới vi mô chúng nhường chỗ cho các lực trong hạt nhân, còn trong sự tác động qua lại giữa các hệ thiên hà lại là những sự tác động qua lại chưa rõ nào đó. Song, bản thân ý niệm về cấu trúc có hệ thống của thế giới kết hợp với sự lý giải tiến hóa luận về nguồn gốc của nó đương nhiên là đã có một ý nghĩa phương pháp luận quan trọng bậc nhất đối với thời đó.

Như vậy, "*thế giới nguồn gốc cấu tạo của mình là sự phát triển cơ học theo các quy luật phổ biến của tự nhiên*"[1]. Việc mô tả cấu trúc đó đã xuất hiện như thế nào cũng có nghĩa là thực hiện ý định táo bạo của con người quả quyết: "Hãy chỉ cần đưa cho tôi vật chất, tôi sẽ xây dựng toàn bộ thế giới từ nó cho các anh xem". Tuy nhiên, Canto cũng thừa nhận rằng, điều tương tự đối với một sinh vật đơn giản nhất cũng không thể làm được điều đó, vì hiểu được nguồn gốc của toàn bộ cấu trúc thế giới hiện đại dễ hơn việc "giải thích

1. I.Canto: *Tác phẩm*, Matxcova, 1963 - 1966, t.1, tr.229 - 230 (tiếng Nga).

chính xác sự xuất hiện chỉ của một hạt bụi hay một con sâu dựa trên cơ sở cơ học"[1].

Luận điểm này thông thường và với đầy đủ cơ sở, đã được tiếp nhận là bằng chứng về tính hạn chế của thế giới quan Cantơ và là con đường dẫn tới chủ nghĩa duy tâm. Song cũng dễ nhận thấy ở đây một phương diện khác: thế giới hữu cơ đòi hỏi phải có một hệ thống tri thức khác, không phải cơ học, chỉ trong hệ thống đó mới có thể giải thích được, thậm chí các cơ thể đơn giản nhất. Trải qua nhiều thời gian nữa, cho tới khi Cantơ viết trong tác phẩm *Về việc áp dụng các nguyên tắc thần học trong triết học* (1788): "Vì khái niệm cơ thể đã giả định có tồn tại vật chất, mà trong đó mọi thứ đều có liên quan mật thiết với nhau như là mục đích và phương tiện. Và chỉ có thể xem xét nó như là *hệ thống các nguyên nhân hữu hạn*, do đó, khả năng của hệ thống như vậy chỉ cho phép có phương pháp giải thích thần học, chứ không thể là phương pháp giải thích vật lý - cơ học"[2].

Nói cách khác, thế giới hữu cơ đòi hỏi có một nguyên tắc khác so với thế giới vô cơ, đó là nguyên tắc hợp mục đích. Và cả với nhu cầu biện chứng, việc đặt ra vấn đề về bước nhảy vọt chất lượng là bước nhảy phân định thế giới hữu cơ và thế giới vô cơ trên bình diện phát triển, cũng đã làm cho lời lý giải trở nên có tính chất chủ nghĩa thần học duy tâm.

Liên quan với tác phẩm quan trọng bậc nhất này, trước đó một năm, Cantơ đã có các bài viết: *Nghiên cứu vấn đề*

1. *Sđd*, tr.127.

2. *Sđd*, t.5, tr.91.

liệu trái đất có trải qua một số biến đổi từ khi xuất hiện hay không khi quay xung quanh cái trục, mà nhờ đó có sự luân chuyển ngày và *đêm và vấn đề trái đất có gia đình không xét từ góc độ vật lý*. Các bài viết đó, đặc biệt là bài thứ hai ông đã đoán định trước các yếu tố về phương pháp luận quan trọng, về lý luận phát triển và được trình bày rõ trong *Lịch sử tự nhiên và lý luận về vũ trụ*. Khi xem sự lão hóa là một giai đoạn tự nhiên trong tồn tại của vật thể, của hành tinh trong quá trình biến đổi của chúng, Canto đã đưa ra và sử dụng nguyên tắc chỉ được Laiel trình bày rõ: chỉ có thể giải thích những biến đổi diễn ra trong bề mặt trái đất qua các nguyên nhân tự nhiên và hiện vẫn đang có hiệu lực.

Khi đó Canto nhấn mạnh vai trò của những biến đổi dần dần, "không đáng kể", cùng với thời gian sẽ dẫn tới những biến đổi quan trọng và cơ bản. Khi khảo cứu triết học, ông viết, "cái nhỏ bé sẽ không còn là cái nhỏ bé và không đáng quan tâm, vì liên tục tích tụ, cái nhỏ bé dần dần sẽ dẫn tới sự chuyển biến đáng kể, nơi mà sự hủy diệt hoàn toàn chỉ còn là vấn đề của thời gian"[1]. Quan niệm đó cũng được Canto áp dụng vào động vật và con người, khi ông gắn liền những biến đổi trong tổ chức ban đầu của chúng với các điều kiện khí hậu và địa lý, với sự nuôi dưỡng v.v.. Tuy nhiên, tất cả những biến đổi đó nhằm chỉ ra "tổ chức ban đầu", tức là "mầm mống và các phôi thai tự nhiên", mà nhờ sự tác động của các điều kiện bên ngoài và ngẫu nhiên có thể sẽ phát triển, hay ngược lại, bị lấn át. Sau đó, trong tác phẩm *Về sự*

1. *Sđd*, t.1, tr.111.

khác biệt giữa các tộc người (1755), ông đã triển khai toàn diện biện chứng đó của tổ chức ban đầu và của các dấu hiệu di truyền. Né tránh tính phiến diện mà Henvesi và muộn hơn là Lamac đã đặt ra trong vấn đề này, cùng với học thuyết của mình, ông đưa ra quan điểm về sự kế thừa những biến đổi được thiết định bởi quá trình sử dụng có liên quan một cách quen thuộc khá lâu dài.

Toàn bộ những nghiên cứu khoa học tự nhiên của Canto được triển khai nhìn chung là trên cơ sở các định hướng phương pháp luận duy vật. Đến lượt mình những nghiên cứu đó lại đưa tới các vấn đề triết học trung tâm như: quan hệ giữa tư duy và tồn tại, giữa lôgic và thực tại. Giữ vị trí chủ yếu ở đây là vấn đề tương quan giữa cơ sở lôgic và cơ sở hiện thực.

Quan niệm của Canto về tự nhiên xuất phát từ tác động qua lại giữa các lực đối lập, làm cho các hạt vật chất vận động. Đồng thời nhận thức triết học (siêu hình học) cũng căn cứ trên các quy luật mâu thuẫn và có lý do đầy đủ. Nhưng chúng có quan hệ như thế nào với thực chất của vấn đề được thể hiện trong học thuyết về đấu tranh của các lực đối lập với tư cách là nguồn gốc của phát triển? Theo nhận xét xác đáng của A.M.Đêbôrin, trong tác phẩm *Kinh nghiệm đưa khái niệm đại lượng âm vào triết học*, Canto đã có ý định "đặt một cơ sở triết học chung cho lý luận đối kháng, hay lý luận đấu tranh của các mặt đối lập, nhân lúc trình bày vấn đề về quan hệ giữa cơ sở hiện thực và cơ sở lý

tưởng, tức là vấn đề về ý nghĩa của lôgic hình thức"[1].

Trong tác phẩm này, Cantơ đã xuất phát từ tính áp dụng được của toán học trong triết học thuần túy (siêu hình học). Nếu sự bắt chước đơn giản phương pháp toán học không đem lại ích lợi, thì "đúng là khi áp dụng các luận điểm của nó vào các đối tượng của triết học", chủ yếu là triết học tự nhiên, có thể đạt được những kết quả đáng kể. Sự phân tích triết học về các khái niệm toán học có thể đem lại "các cơ sở vững chắc" cho nghiên cứu siêu hình học. Cụ thể, Cantơ đã đề nghị nghiên cứu khái niệm đại lượng âm từ góc độ, trước hết xuất phát từ chỗ bản thân nó không phải là sự phủ định đại lượng, mà là một cái "tự nó đích thực dương". Ông viết, vì "nếu cái này loại trừ cái mà cái kia giả định, thì chúng là đối lập với nhau. Sự đối lập này có thể mang tính hai mặt: hoặc là đối lập *lôgic,* thông qua mâu thuẫn, hoặc là đối lập *hiện thực,* tức là không có mâu thuẫn"[2].

Sự đối lập lôgic có nghĩa là sự khẳng định và sự phủ định cùng một điều nói về cùng một cái ở cùng một thời điểm và về cùng một phương diện sẽ loại trừ lẫn nhau, và kết quả sẽ là hư vô[3]. "Loại đối lập thứ hai - hiện thực - là ở chỗ hai vị thể của cùng một sự vật là đối lập, nhưng không phải

1. A.M.Đêbôrin: *Phép biện chứng ở Cantơ* - 'Tư liệu về C.Mác và Ph.Ăngghen, cuốn 1, Matxcơva, 1924, tr.20 (tiếng Nga).

2. Xem: I.Cantơ: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1963 - 1966, t.2, tr.85 (tiếng Nga).

3. Đây là sai lầm hiển nhiên cả Cantơ mà toàn bộ lôgic cổ điển cũng tán thành. Lôgic hình thức hiện đại chỉ ra mâu thuẫn liên hệ mọi mệnh đề có thể có - đúng và sai, có quan hệ và không có quan hệ với mệnh đề xuất phát. Yếu tố này có một ý nghĩa nền tảng.

theo quy luật mâu thuẫn. Ở đây cái này cũng loại trừ cái mà cái kia giả định, song kết quả (ở đây) là *một cái* (cogitabik). Lực đẩy vật thể về một phương, và sự hướng tới như vậy của chính vật đó về phương đối lập là không mâu thuẫn với nhau và chúng có thể đồng thời có ở chính một vật thể với tư cách là các vị thể. Hậu quả của nó là xuất hiện sự đứng im - một cái gì đó (repraesentabile = cái được thể hiện). Mặc dù vậy, ở đây, chúng ta vẫn có một sự đối lập chân chính, vì cái do một ý hướng giả định - nếu chỉ có riêng nó có tác động, - sẽ bị cái khác loại trừ và cả hai chúng đều là các vị thể chân chính của cùng một sự vật, vốn có ở nó cùng một lúc"[1].

Canto dẫn ra hàng loạt thí dụ cho phép làm sáng tỏ sâu sắc hơn khái niệm đại lượng âm về ý nghĩa triết học của nó. Chẳng hạn, lực hút âm trong vật lý là lực đẩy. Sự bất mãn trong tâm lý không đơn giản là phủ định sự thỏa mãn, mà nó là "một cảm giác tích cực nào đó", đối lập với sự thỏa mãn. Thói hư là đức hạnh âm, thậm chí cả khi nó không thực hiện hành vi do quy tắc đạo đức yêu cầu. Sự cấm đoán là sự cho phép âm, còn sự trừng phạt là sự thưởng âm, v.v.. Song chính tất cả những điều đó đều là đại lượng âm với nghĩa triết học (chứ không phải toán học!), là tương đối; chúng là âm chỉ trong quan hệ với nhau. Từ đó sinh ra các quy tắc áp dụng được vào sự đối lập hiện thực: sự đối lập hiện thực chỉ có khi một trong hai sự vật loại trừ các hậu quả của sự vật khác; và ngược lại, chúng ta có sự đối lập

1. Xem: I.Canto: *Tác phẩm*, Matxcova, 1963 - 1966, t.2, tr.85 - 86 (tiếng Nga).

hiện thực, quan hệ giữa cơ sở với sự phủ định của nó khi có mặt cơ sở dương ở nơi mà hậu quả vẫn bằng không.

Khi tiếp tục đưa ra các khái niệm đối lập hiện thực và đối lập tiềm năng, Canto đã đi tới một tư tưởng biện chứng sâu sắc về tính quy định lẫn nhau của sự phát sinh, sự tiêu vong và đã rút ra tổng số nội dung tích cực bất biến của mọi biến đổi tự nhiên diễn ra trong thế giới. Tuy nhiên, mặt trái của tư tưởng này là luận điểm thuần túy siêu hình: dường như "*mọi cơ sở hiện thực của Vũ trụ, nếu cộng tất cả những gì phù hợp với nhau và tính tới tất cả những gì đối lập với nhau, sẽ đem lại một kết quả bằng không*"[1]. Bản thân Canto thừa nhận cả hai luận điểm đó - tổng số nội dung tích cực bất biến của những biến đổi tự nhiên cũng như kết quả bằng của tổng đại số những biến đổi đó - chưa được thể hiện rõ hoàn toàn và không phải là hiển nhiên. Hiện nay, chúng ta biết rõ tính không rõ ràng của chúng là kết quả tất yếu của tính vô tận của thế giới vật chất. Song, nếu luận điểm thứ nhất phản ánh chân lý khách quan - quy luật bảo tồn vật chất và vận động, thì luận điểm thứ hai thể hiện không có khả năng tiếp cận cơ học với vấn đề về thế giới, bỏ qua bản chất nằm ngoài thế giới, đem lại tồn tại và ý nghĩa cho thế giới.

Canto đã có một sự xác nhận quan trọng và quý giá khi phân biệt nguyên tắc đối lập hiện thực và nguyên tắc đối lập lôgic, hay là mâu thuẫn. Qua đó, ông đã vạch ra sự khác biệt thực sự giữa phủ định trong hệ thống lôgic truyền thống (phủ định lôgic)và "phủ định" trong tự nhiên. "Triết học đồng

1. *Sđd*, tr.114.

nhất" duy tâm rốt cuộc đã loại bỏ sự phân biệt đó sau khi đồng nhất phủ định hiện thực với phủ định lôgic, và qua đó là mâu thuẫn hiện thực với mâu thuẫn lôgic. Từ đó làm xuất hiện sự phản đối điển hình chống lại phép biện chứng nói chung và phép biện chứng duy vật nói riêng, theo đó sự căn cứ vào mâu thuẫn với tư cách nguồn gốc phát triển của tự nhiên, của xã hội và tư duy dường như xuất phát từ sự không phân biệt mâu thuẫn lôgic và đối lập hiện thực[1].

Song chính sự phân biệt tư duy với tồn tại, sự phân biệt các quá trình phát triển hiện thực của tự nhiên và của xã hội với quá trình tư duy tái hiện chúng là các nguyên tắc cơ bản của chủ nghĩa duy vật. Một vấn đề là, khi tái hiện thực tại trong sự vận động và phát triển của nó, tư duy không chỉ biết tới sự phủ định lôgic mà còn cả "sự phủ định" hiện thực, không những mâu thuẫn lôgic mà cả mâu thuẫn của bản thân hiện thực.

Và ở đây, Canto đã phạm phải một sai lầm, ông không những đã phân biệt mà còn đối lập phủ định lôgic với phủ định hiện thực, mâu thuẫn lôgíc với đối lập hiện thực. Ông đã có quyền làm điều đó khi vẫn đứng trên quan điểm của tĩnh lực học: được diễn đạt là *không phải* - A, là "sự phủ định giản đơn", phủ định lôgic thực sự không thể đồng nhất với phủ định hiện thực, đối lập hiện thực. Nhưng, được xem

1. "Để đoạn tuyệt với phép biện chứng duy vật, chúng ta cần phải xuất phát từ chỗ: cái mâu thuẫn không có ý nghĩa hiện thực. Mọi tính tiêu cực được xem xét trong mâu thuẫn đối kháng, do đó, đều là sự phủ định giản đơn một "cái gì" đó - sự phủ định không có trong hiện thực" (Xem: H.Ogiermamm *Materialistische Dialektik, Müchen,* 1958, tr.190).

xét trong vận động, trong sự chuyển tiếp từ phủ định lôgic giản đơn và không xác định sang sự thay thế cụ thể và xác định hơn của một trạng thái hiện thực này bởi một trạng thái hiện thực khác. Đó là tư duy thể hiện ra với chúng ta dưới hình thức phủ định biện chứng, trong đó, phủ định... "không phải chỉ có nghĩa giản đơn là nói: không, hoặc giả là tuyên bố rằng một sự vật không tồn tại, hay phá hủy sự vật ấy theo một cách nào đó..."[1]. "Đối với mỗi loại sự vật cũng như đối với mỗi loại quan niệm, khái niệm, do vậy, đều có phương thức phủ định riêng biệt của nó, đó chính là sự phủ định trong đó có sự phát triển"[2]. Và khẳng định dường như bao giờ cũng phải quy phủ định về thao tác khẳng định lần lượt một cách hình thức một điều A nào đó và sự phủ định nó, tức là đã bỏ qua tư duy hiện thực của con người.

Về thực chất Canto đã đưa chúng ta tới kết luận rằng, *cần phải* tư duy mâu thuẫn nếu nó là mâu thuẫn hiện thực khi cố phân biệt nó với mâu thuẫn lôgic mà *không thể* tư duy được. Song ông chưa biết các điều kiện để chuyển từ mâu thuẫn lôgic sang mâu thuẫn hiện thực là sự chuyển tiếp diễn ra trong quá trình nhận thức. Như chúng ta đã nói, Canto cho rằng mâu thuẫn có liên hệ với hư vô. Vì trên thực tế, mâu thuẫn một cách hình thức có liên hệ với mọi thứ, nên Hêghen đã có quyền đặt ra câu hỏi như sau: "Mâu thuẫn - chính là cái trên thực tế làm thế giới vận động, và sẽ nực cười nếu nói rằng không thể tư duy về mâu thuẫn.

1, 2. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994, t.20, tr.201.

Chỉ có một điều đúng khi khẳng định đó là không thể dừng lại ở mâu thuẫn..."[1] với điều kiện nó không phải là kết quả của một sự suy luận sai và lẫn lộn. Song cả sự phân tích mâu thuẫn về mặt nội dung, sự phân tích có thể làm sáng tỏ mâu thuẫn có thể thể hiện thực chất của vấn đề hay không, cả sự giải quyết mâu thuẫn không phải là nhiệm vụ của lôgic hình thức, đó là nhiệm vụ của phép biện chứng với tư cách lôgic và lý luận nhận thức, mà việc Cantơ phân tích tiến gần tới sự khác biệt giữa mâu thuẫn lôgic với mâu thuẫn hiện thực.

Cũng có thể nhận thấy một phương diện quan trọng nữa trong tư tưởng đó của Cantơ. Từ sự phân biệt giữa mâu thuẫn lôgic và lôgic hiện thực, ông đã rút ra sự khác biệt giữa căn cứ lôgic với tư cách quan hệ giữa căn cứ và hệ quả theo quy luật đồng nhất với căn cứ hiện thực. Theo Cantơ, hệ quả hiện thực không đồng nhất với "căn cứ" (nguyên nhân), do vậy không nên rút nó ra chỉ nhờ các căn cứ vào quy luật lôgic. Tức là, quan hệ nhân quả không phải là công việc của lôgic, mà là của kinh nghiệm. Xác định kết luận này của Cantơ, A.M.Đêbôrin coi nó là lối thoát ra khỏi kết luận của lôgic hình thức, vì khái niệm về căn cứ hiện thực "nhận được không phải bằng con đường phân tích lôgic, mà là do kinh nghiệm đem lại"[2]. Đương nhiên, điều đó là đúng. Song lẽ nào ở đây lại có thể nhận thấy một bước tiến mới dẫn tới phép biện chứng, dù là "đặc biệt" như A.M.Đêbôrin đã đánh

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.1, tr.206 (tiếng Nga).

2. Xem: A.M.Đêbôrin: *Phép biện chứng ở Cantơ* - "Tư liệu về C.Mác và Ph.Ăngghen", Cuốn 1, Matxcơva, 1924, tr.26 (tiếng Nga).

giá? Có lẽ là không. Canto về thực chất đã bác bỏ một trong các luận điểm cơ bản của chủ nghĩa duy lý thế kỷ XVII - XVIII, để thay cho nó, ông đã tiếp nhận ý kiến của (Hium cho rằng, khi rút ra kết luận về hệ quả từ nguyên nhân, chúng ta rốt cuộc cần phải xác định tồn tại của các nguyên nhân đó nhờ tri giác trực tiếp[1]. Đó là dấu vết ảnh hưởng đầu tiên của Hium - người đã "thức tỉnh" Canto từ "giấc hôn mê giáo điều chủ nghĩa". Song nó sẽ thể hiện ra ngay lập tức.

Trong các tác phẩm đầu tay của Canto, trong sự nghiên cứu khoa học tự nhiên của ông, nội dung biện chứng thể hiện trước hết ở các kết quả của tư duy khoa học với mức độ ít hơn là ở phương pháp luận. "Như vậy, thực tiễn biện chứng là việc áp dụng một cách cụ thể phương pháp biện chứng ở Canto đã có trước bản thân lý luận về quá trình biện chứng. Phương pháp biện chứng trong triết học cận đại được thể hiện qua sự tác động và xuất hiện khi nó giải quyết các vấn đề cụ thể của khoa học thực chứng và đồng thời nó cũng bộc lộ sức mạnh chiến thắng và kích thích tính khoa học của mình"[2].

II - "PHÉP BIỆN CHỨNG PHỦ ĐỊNH" CỦA CANTƠ VỚI TƯ CÁCH LÀ CON ĐƯỜNG DẪN TỚI PHÉP BIỆN CHỨNG HIỆN THỰC

Giai đoạn "phê phán" trong sự phát triển triết học, Canto đồng thời cũng đánh dấu cột mốc mới trong sự phát triển phép biện chứng của ông. Chính lúc này cái mầm mống của

---

1. Xem: Đ.Hium: *Tác phẩm*, Matxcova, 1965, t.1, tr.179 (tiếng Nga).

2. Xem: V.Ph.Asmus: *Phép biện chưng Canto*, Matxcova, 1929, tr.8 (tiếng Nga).

phương pháp biện chứng, đôi khi đơn giản chỉ là những dấu hiệu ám chỉ nó, đã có được một sự nghiên cứu toàn diện về lý luận. Chính ở đây, Canto đã đưa ra vấn đề về mâu thuẫn (antinômi) với tư cách là thể hiện và kết quả tất yếu cả hoạt động lý tính là cái để ông phân biệt với lý trí. "Canto đã dành cho phép biện chứng một vị trí cao hơn, và phương diện này trong triết học của ông là sự đóng góp vĩ đại nhất. Ông đã giải phóng nó khỏi vẻ bề ngoài của sự tùy tiện mà theo quan niệm thông thường là cái vốn có ở nó, đã mô tả nó như là một hành vi tất yếu của lý tính... được ông dùng làm cơ sở, ý niệm chung là tính khách quan của vẻ bề ngoài và là tính tất yếu của mâu thuẫn thuộc về bản chất các tính quy định của tư duy"[1]. Hêghen đã vạch ra thực chất đóng góp lý luận cho phép biện chứng của Canto: mâu thuẫn thuộc về bản chất các tính quy định của tư duy. Tuy nhiên, khi tiếp cận với nguyên tắc này của phép biện chứng, Canto chỉ rút ra từ đó kết luận cho rằng, vì mâu thuẫn tất yếu do hoạt động của lý tính sinh ra, nên lý tính không thể đạt tới vật tự nó và buộc phải thỏa mãn với các "hiện tượng", "vẻ bề ngoài". Còn bản thân phép biện chứng không phải là cái gì khác ngoài "lôgic của vẻ bề ngoài".

"Phép biện chứng phủ định", tức là phép biện chứng hướng nỗ lực của con người vào việc tìm kiếm các mâu thuẫn tất yếu nảy sinh trong quá trình nhận thức và dường như chứng tỏ nhận thức không có khả năng đạt tới chân lý, là cái đã được biết tới từ lâu. Chẳng hạn, khi Dênôn khẳng định: nếu

---

1. Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.5, tr.35 - 36 (tiếng Nga).

giả định có tính số nhiều của các sự vật, thì hóa ra mỗi sự vật đều không có đại lượng và đồng thời là vô cùng lớn, rồi từ đó đã rút ra kết luận về tính không tư duy được của số nhiều, thì chính ông về thực chất, đã sử dụng chính phép biện chứng giống Canto. Chúng ta cũng thấy điều tương tự trong suy luận của Phật Narardshuna về tính nhân quả, trong truyền thống kéo dài của "phép biện chứng phủ định" trên thế giới hay của "thần học phủ định" mà thông qua các mâu thuẫn không giải quyết được của tư duy về Thượng đế đã đi tới cái "không nói bằng lời được" (Đamaxki, Pxepđô Đônixi Arcôpaghif).

Đương nhiên, cả hai hướng tư duy đó Canto đều đã biết. Có ảnh hưởng trực tiếp đến ông, có thể là những nghiên cứu của P.Bêil về các apôri của Dênôn và sự phân tích của A.Côliero về khái niệm thế giới. "Nếu chúng ta xem quảng tính là một bản chất độc lập, không được thiết định bởi các đặc điểm và các quy luật của tư duy chúng ta, E.Caxiro trình bày quan điểm của A.Côliero, thì dễ dàng chứng minh các luận điểm đối lập về nó. Chẳng hạn, có thể chỉ ra như nhau rằng, nó vừa là hữu hạn lẫn vô hạn, nó vừa phân chia được vô tận vừa được cấu thành từ các bộ phân đơn giản nhất... Bằng chứng về sự đối lập giữa các mệnh đề đó mà mỗi cái đều có thể căn cứ vào các luận cứ lôgic có sức mạnh như nhau, đã được lịch sử triết học chứng minh một cách dứt khoát; nó tạo thành "opprobrium philosophosum" đích thực (sự quở trách đối với các nhà triết học)"[1].

1. Xem: E.Cassirer : *Das Erkenntnisproblem in der Philosophe und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin BdII, 1907, tr.309 và so sánh với *Sđd*, BdI, tr.510, 39, 3-43, 120, 124.

Mặc dù vậy, cả P.Bêil lẫn Côliero đều chỉ dừng lại trong khuôn khổ của sự khảo cứu bản thể luận, trong khi đó điều có ý nghĩa đối với Canto lại đi vào nghiên cứu phương diện lôgic và nhận thức luận - vấn đề mà các nhà tư tưởng đó thực sự đã chưa đề cập tới. Nảy sinh khi khảo cứu thế giới với tư cách một chỉnh thể, làm cho vấn đề mâu thuẫn đã "có được ý nghĩa làm dữ kiện nền tảng cho nhận thức. Từ sai lầm khó hiểu, dù luôn xảy ra, tư duy lôgic đã trở thành yếu tố tất yếu của nhận thức, hơn nữa là yếu tố đặc trưng cho nấc thang bậc cao nhất của nhận thức khi thực hiện các nhiệm vụ tổng hợp cơ bản"[1]. Thêm vào đó là mâu thuẫn - chúng ta nhớ lại điều đã nói về Côliero - không bị loại bỏ, thậm chí cả khi thừa nhận không gian là một bản chất chủ quan; hơn nữa, nó dựa trên chính điều đó.

Đương nhiên, cách giải quyết của Canto không đồng nhất với các cách giải quyết nêu trên của phép biện chứng phủ định. Trong mỗi trường hợp ông đều đưa ra cách giải quyết khác nhau cho các mâu thuẫn (antinômi) xuất hiện trước ông, đồng thời cũng để cho không bị rơi vào chủ nghĩa thần bí. Khởi điểm của phép biện chứng phủ định của Canto là hoàn toàn mới so với các bậc tiền bối. Canto bắt đầu từ tư tưởng thiên tài về tính tích cực của ý thức là cái tạo thành nguyên lý trung tâm của chủ nghĩa duy tâm cổ điển Đức. Chủ nghĩa này, theo Mác, đã phát triển phương diện hoạt động đó, nhưng chỉ một cách trừu tượng. Mác nhận thấy khiếm khuyết

1. Xem: V.Ph.Asus: *Phép biện chứng Canto*. Matxcova, 1929, tr.120-121 (tiếng Nga)

cơ bản của toàn bộ chủ nghĩa duy vật trước đó là ở chỗ, nó đã xem xét hiện thực dưới hình thức khách thể, hay dưới hình thức trực quan, do vậy là hình thức được in dấu ấn giản đơn ở ý thức con người như "cái gương".

Rất có lôgic khi xem chủ nghĩa duy vật này là giả định mọi ý định của ý thức thể hiện tính tích cực của nó căn cứ trên sự quan tâm, thiên hướng chủ quan, thói quen, v.v., đều chỉ dẫn tới những sai lầm. Từ đó sinh ra học thuyết của Bêcon về "ngẫu tượng", sự phản đối của Lôcco chống lại "ý niệm bẩm sinh", cuộc đối thoại của Hêvensi giữa quả phụ Thiên hà và thày tu về điều họ nhận thấy trên Mặt trăng - cặp tình nhân đang âu yếm nhau, hay là hai tháp chuông, v.v.. Tính tích cực của tư duy chỉ được giả định ở chừng mực nó phù hợp với bản thân hiện thực, kết hợp và phân chia các biểu tượng phù hợp với cách mà các khách thể và các thuộc tính của chúng kết hợp và phân chia với nhau trong tự nhiên.

Canto đã xuất phát từ một lập trường trực tiếp đối lập. Ngay từ đầu ông đã giả định ý thức có các hình thức trực quan cảm tính tiên nghiệm (không gian và thời gian) và các hình thức lý trí tiên nghiệm (các phạm trù), chúng sắp xếp lại thành "vật chất" đa dạng trong cảm xúc. Theo quan niệm này, trực quan (cảm giác) cung cấp nguyên liệu, còn lý trí là hình thức cho tri thức - "cái mà nhờ đó cái đa dạng trong hiện tượng có thể được sắp xếp một cách xác định"[1]. Sau khi phân chia mọi biểu niệm ra thành biểu tượng kinh nghiệm, tức là có quan hệ với đối tượng nhờ cảm giác, và các biểu

1. I.Canto: *Tác phẩm*, Matxcova, 1963 - 1966, t.3, tr.128 (tiếng Nga).

tượng "thuần túy", tức là trong đó không có gì thuộc về cảm giác, Canto đã tách biệt được các hình thức nhận thức tiên nghiệm, "thuần túy". Chính chúng là các hình thức, hay là các phương thức, tác động tích cực của ý thức đến "vật liệu" của tri thức. Do vậy không gian và thời gian là các điều kiện hình thức của mọi hiện tượng nói chung, còn các phạm trù là các khái niệm quy định các quy luật cho hiện tượng một cách tiên nghiệm.

Như vậy, phát hiện vĩ đại của Canto có ý nghĩa cơ bản đối với sự phát triển tiếp theo của lý luận nhận thức. Ông đã xác định không gian, thời gian và các phạm trù là các hình thức của nhận thức của con người: chúng, các điều kiện thiết yếu của nó và cũng là các công cụ của nó, mà thiếu thì không thể có được nhận thức đúng đắn. Xét từ góc độ này, chủ thể nhận thức tiếp cận với thế giới được trang bị không phải bởi tri thức có sẵn, "bẩm sinh" về các tiên đề xuất phát nào đó, thậm chí không phải bởi các mầm mống lớn dần lên thành tri thức phong phú, mà bởi các "công cụ" nhận thức nhờ đó nó nghiên cứu, tức là xác định về thế giới. Và từ đây Canto đã rút ra kết luận rằng, *tổ hợp đó là tiên nghiệm*.

Quan niệm thống trị trong triết học trước đó cho rằng, không gian, thời gian và các phạm trù là những khái niệm trừu tượng được rút ra từ trật tự của các sự vật (ở những người theo chủ nghĩa kinh nghiệm), và là các khái niệm bẩm sinh nhưng phù hợp một cách tiên nghiệm với trật tự của các sự vật, theo quy luật đồng nhất của cơ sở lôgic và cơ sở

hiện thực (ở những người theo chủ nghĩa duy lý). Sau khi bác bỏ luận điểm này của chủ nghĩa duy lý, Canto đồng thời cũng khước từ luận điểm của chủ nghĩa duy tâm chủ quan đồng nhất không gian, thời gian và các phạm trù với nội dung của tri giác chúng ta. Rốt cuộc chúng hóa ra là các điều kiện thuần túy hình thức của nhận thức, bảo đảm tính phổ biến và tính tất yếu của nó, nhưng hoàn toàn không phải tính khách quan theo nghĩa phù hợp với các đặc trưng hiện thực của thế giới khách quan không phụ thuộc vào ý thức. Nói cách khác, sau khi tiếp tục chủ nghĩa kinh nghiệm và chủ nghĩa duy cảm thừa nhận toàn bộ nội dung ("vật chất") của nhận thức bắt nguồn từ cảm giác, Canto chỉ gắn liền hình thức của nó với hoạt động của chủ thể, với ý thức đang nhận thức của nó.

Do vậy, mặt trái của nguyên tắc về tính tích cực của ý thức được Canto đưa vào nhận thức luận là sự tách biệt cái chủ quan và cái khách quan, sự đối lập hình thức với nội dung của nhận thức. Sau khi xác định thời gian, không gian và các phạm trù là các hình thức của nhận thức, ông đã không thể duy trì, "lột bỏ" một cách biện chứng luận điểm trong nhận thức luận của ông rằng, chúng thực chất là các hình thức tồn tại của bản thân sự vật. Ông đã không thể hiểu không gian, thời gian và các phạm trù thực chất là các hình thức của nhận thức chính vì chúng là các hình thức tồn tại của các vật thể thuộc thế giới vật chất, là các hình thức hoạt động thực tiễn của con người trong thế giới này.

Bởi vì với toàn bộ tài năng biện chứng, Canto vẫn là tù nhân của cách đặt vấn đề mang tính siêu hình sâu sắc: "hoặc - hoặc". Hoặc thời gian, không gian và các phạm trù thực chất là các hình thức của nhận thức, hoặc chúng thực chất không phải là các hình thức của nhận thức. Không cho phép có khả năng thứ ba. Và vì khả năng thứ nhất đã được xác định, nên chúng không thể là một cái gì khác. Đồng thời, ông cũng mắc phải sai lầm do có quan niệm mang tính truyền thống đối với nhận thức luận về sự lưỡng phân tuyệt đối - "tiên nghiệm - hậu nghiệm". Nếu cái hậu nghiệm xét theo quan niệm đó có nghĩa là cái xuất hiện trong ý thức của mỗi cá nhân, thì cái tiên nghiệm không phụ thuộc vào kinh nghiệm, có nghĩa nó độc lập với kinh nghiệm của chính cá nhân đó. Canto thực sự đã không biết tới kinh nghiệm nào khác ngoài kinh nghiệm cá nhân. Mà ông cũng không biết đến kinh nghiệm xã hội được ghi lại trong "ký ức" loài người, trong toàn bộ "thể xác vật chất" của nền văn hóa nhân loại, kể cả thành phố và công trường, tháp và công ty, thói quen sản xuất và quan hệ xã hội, ngôn ngữ và lời nói, sách báo và thiết bị khoa học. "Cái tiên nghiệm" đã được "trừu tượng hóa" một cách vô ý thức từ đó, được chuyển từ cá nhân sang cá nhân, từ thế hệ sang thế hệ không phải bằng con đường sinh lý và hoàn toàn mang tính kinh nghiệm cá nhân, mà trước hết là bằng con đường kinh nghiệm xã hội. Do vậy có thể nói không tồn tại cái tiên nghiệm *tuyệt đối*, chỉ có thể nói về nó theo nghĩa *tương đối*, bao giờ cũng xác định chính xác

luận điểm này thể hiện với tư cách tiên đề "tiên nghiệm" trong hệ thống tri thức nào.

Đương nhiên, chủ nghĩa tiên nghiệm của Cantơ đã xuất hiện trong quá trình lý giải không gian, thời gian và các phạm trù. Hơn nữa các trực quan và các khái niệm kinh nghiệm bao hàm trong chúng, có thể trở nên mang tính phổ biến và tất yếu, "khách quan" như thế nào. Cantơ đã gắn liền tính phổ biến và tất yếu đó với tư cách các đặc tính của tri thức khoa học với các hình thức tiên nghiệm của nhận thức, không gian, thời gian, và các phạm trù mà việc áp dụng vào vật liệu của cảm giác sẽ thiết định tính phổ biến và tính tất yếu (theo Cantơ, đây là nghĩa duy nhất có thể của "tính khách quan") của kinh nghiệm khoa học nói chung. Từ đây ông có kết luận nghịch lý: "... các điều kiện chủ quan của tư duy cần phải có ý nghĩa khách quan, tức là tạo thành điều kiện cho tính có thể của mọi nhận thức về đối tượng"[1]. Và câu trả lời là: tư duy cùng với "ý nghĩa khách quan" của nó, tức là với tính phổ biến và tính tất yếu, khép lại trong lĩnh vực hiện tượng, trong khi cái khách quan đích thực, tức là cái không phụ thuộc vào ý thức, bị đưa vào lĩnh vực "vật tự nó", "nôumen" bất khả tri.

Sự phân chia này vạch ra khởi điểm của toàn bộ phép biện chứng phủ định của Cantơ. Nội dung của nó là: nếu lý tính con người cố vượt ra khỏi lĩnh vực hiện tượng và đi sâu vào thế giới "vật tự nó", thì những nỗi thất vọng tất yếu sẽ

1. Xem: I.Kant: *Kritik der reinen Vernunf t, Auf l t.2,* Riga, 1787, tr.122. (Xem: I.Cantơ: *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1963 - 1966, t.3, tr.185; và I.Cantơ: *Phê phán lý tính thuần túy*, Xanh Pêtecbua, 1915, tr.82 (tiếng Nga).

chờ đợi nó trên con đường đó. Và mặc dù vậy lý tính vẫn dám làm sự bạo loạn đó.

Trong *Phê phán lý tính thuần túy*, phép biện chứng được đề cập tới ở mục thứ hai của chương *Lôgic tiên nghiệm*, mục có tên gọi *Phép biện chứng tiên nghiệm*, Canto nói, đây là "sự phê phán lý trí và lý tính về việc sử dụng một cách siêu vật lý lý tính, sự phê phán có mục đích vạch ra ánh hào quang giả dối ở những khát vọng vô căn cứ của nó và hạ thấp khát vọng của nó xuống trong việc tìm ra và mở rộng (tri thức)... xuống mức độ đánh giá giản đơn về lý trí thuần túy để ngăn ngừa nó khỏi sự lừa dối nguy biện"[1]. Nhà triết học không dừng lại ở kết quả khá khiêm tốn sau khi hình thành được các kết luận tích cực về những năng lực của lý tính. Song, hiện tại, cái làm cho chúng ta quan tâm chính là bộ phận "phá hủy" đó của phép biện chứng Canto. Thực ra, không phải bao giờ chúng ta cũng nhận thấy đích thực nó là phép biện chứng, tức là tư duy gắn liền với việc vạch ra các mâu thuẫn. Tính chất mâu thuẫn của tư duy được vạch ra trong nó chỉ đối với một trong các ý niệm của lý tính thuần túy, ý niệm về thế giới. Đối với ý niệm về linh hồn và Thượng đế, thực ra Canto đã vạch ra sai lầm tất yếu của mọi ý định muốn có được tri thức phổ biến và tất yếu, tức là "khách quan" về chúng.

Khi nghiên cứu "phép biện chứng tiên nghiệm" của Canto, cần phải lưu ý tới một sự thật là, ông hoàn toàn có lý khi coi việc sử dụng có lôgic về lý tính, tức là năng lực của nó

1. Xem: I.Canto, *Tác phẩm*, Matxcova, 1963 - 1966, t.3, tr.162 (tiếng Nga).

để thực hiện các kết luận gián tiếp: tuy việc sử dụng nó một cách hình thức, nhưng không bị nhiễm phải "phép biện chứng" theo nghĩa tiêu cực. Phép biện chứng này xuất hiện khi ông sử dụng lý tính một cách siêu nghiệm. Trong kết luận "Mọi người đều chết. Cai là con người, do vậy Cai cũng chết", thì Cai nằm trong khái niệm "con người" với toàn bộ những vị thể của nó, trong đó có vị thể chết".

Tuy nhiên, suy luận đó không đề cập đến việc tại sao Cai lại nằm trong lớp người, trong lớp sinh vật chết. Chúng ta có thể nói tới sự sử dụng lý tính một cách siêu nghiệm, không phải đề cập tới một đối tượng cụ thể, mà được gán cho một vị thể được xem xét trong tiền đề lớn với toàn bộ ngoại diên của nó, tới tính tổng thể tuyệt đối (Universitas) của các điều kiện cho toàn bộ cái được quy định. Nói cách khác, căn cứ khách quan này của tri thức - theo nghĩa tính phổ biến cũng như tính tất yếu, tính độc lập với nhận thức, là cái vượt ra khỏi giới hạn của nó, là cái "siêu nghiệm".

Canto cho rằng, sự vận động lý tính từ cái có điều kiện đến cái vô điều kiện diễn ra theo ba con đường: tổng hợp bằng phạm trù các điều kiện trong chủ thể; tổng hợp bằng giả thuyết các thành viên của dãy; tổng hợp bằng phân chia các bộ phận trong hệ thống. Điều này phù hợp với suy lý nhất quyết, suy lý giả thuyết, suy lý phân chia và đem lại sự thống nhất tuyệt đối của dãy các điều kiện chủ thể đang tư duy (linh hồn), sự thống nhất tuyệt đối dãy các điều kiện của hiện tượng (thế giới) và sự thống nhất tuyệt đối mọi đối tượng của tư duy nói chung (Thượng đế). Như vậy, có ba kiểu "suy lý biện chứng": *Ngộ biện tiên nghiệm*, khi mà chúng

ta chuyển từ tính thực tại tiên nghiệm (chủ quan) của chủ thể sang sự thống nhất tuyệt đối và tính thực tại tuyệt đối của nó, sang linh hồn với tư cách "vật tự nó". *Antinômi của lý tính thuần túy*, khi mà chúng ta chuyển từ tính mâu thuẫn nội tại của khái niệm về sự thống nhất tổng hợp vô điều kiện của dãy hiện tượng sang tính đúng đắn của sự thống nhất đối lập với nó; *Lý tưởng của lý tính thuần túy*, khi chúng ta đi từ tổng thể những điều kiện cho tính có thể của các đối tượng nói chung có thể được đem lại, đến sự thống nhất tuyệt đối của mọi điều kiện cho tính có thể của sự vật nói chung. Như vậy, Canto đã hình thành các con đường tiếp cận với đối tượng truyền thống của triết học duy tâm (siêu hình học) - linh hồn, thế giới và Thượng đế. Ông đã chỉ ra rằng, đối tượng này không thể được lý tính thuần túy xây dựng như siêu hình học Lepnit - Vônphơ giả định.

Ngộ biện là một sai lầm lôgic, mà Canto đã chỉ ra trong quá trình suy lý sai về hình thức, do vậy người ta đã chuyển một cách vô lý các tính quy định thuần túy lôgic của chủ thể vào chủ thể tự nó, vào linh hồn với tư cách "vật tự nó". Ngộ biện của tâm lý học thuần túy, theo Canto, sinh ra phản đề giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy linh, chủ nghĩa duy vật không có khả năng lý giải bản chất của linh hồn với tư cách chủ thể biết tư duy, trong khi chủ nghĩa duy linh chỉ xác nhận tồn tại kinh nghiệm của linh hồn. Khi cố né tránh tình trạng lưỡng phân nan giải giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy linh, Canto đã lựa chọn "chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm" là chủ nghĩa khước từ lý giải vấn đề bản chất của linh hồn "tự nó", đã lựa chọn bất khả tri luận.

Như nhận xét ở trên, Canto đã trực tiếp phát triển phép biện chứng đối với khái niệm về thế giới (vũ trụ). Ông viết: "thực ra, ở đây chúng ta vấp phải một hiện tượng mới của lý tính con người, mà chính với sự phản đề hoàn toàn tự nhiên đó mà mạng lưới không nêu ra có ý định từ trước để lại trên con đường của lý tính, tự nó, hơn nữa một cách tất yếu cũng sẽ bị đưa ra"[1]. Trong vũ trụ học chúng ta áp dụng lý tính vào việc tổng hợp một cách khách quan các hiện tượng và do vậy bị vướng phải các mâu thuẫn. Chính xác hơn, khi cố tư duy về các hiện tượng của thế giới cảm tính với tư cách vật tự nó, chúng ta bất ngờ, nhưng là tất yếu, phát hiện ra "mâu thuẫn không loại bỏ được bằng con đường giáo điều, thông thường, vì cả định đề lẫn phản đề đều có thể chứng minh được bằng những minh chứng rõ ràng và có căn cứ như nhau... Và, như vậy, lý tính thấy mình bất đồng với chính mình - trạng thái làm vui lòng kẻ hoài nghi, song lại làm cho nhà triết học phê phán phải suy nghĩ và không yên tâm"[2]. Phù hợp với bốn lớp phạm trù cũng có bốn loại "khẳng định biện chứng của lý tính thuần túy", mỗi khẳng định đó đều đối lập với một khẳng định mâu thuẫn với nó.

Canto quan niệm: có thể chứng minh bằng lôgic một cách thuyết phục như nhau rằng, thế giới có khởi đầu (giới hạn) trong không gian và thời gian và nó là vô tận trong không gian và thời gian; mọi thứ trong thế giới đều cấu thành từ những cái giản đơn và không có cái gì giản đơn, mọi thứ đều phức tạp. Trong thế giới có các nguyên nhân tự do và cũng không có sự tự do nào, mọi thứ đều là tự nhiên. Trong

1. *Sđd*, tr.390.

2. *Sđd*, t.4, tr.161.

dãy các nguyên nhân của thế giới có bản chất tất yếu và trong nó không có gì là tất yếu, mọi thứ đều là ngẫu nhiên. Hai antinômi đều có liên quan tới tính hữu hạn - vô hạn, giản đơn - phức tạp, Cantơ gọi là các antinômi toán học; còn hai antinômi sau, có liên quan tới tự do - tất yếu, tất nhiên - ngẫu nhiên, Cantơ gọi là các antinômi động lực học.

Cantơ đã giải quyết chúng như thế nào? Giống như kẻ hoài nghi, ông không có ý định rút ra "sự kiềm chế với phán đoán" từ các antinômi. Hơn nữa, buộc phải đi đến một cách nghiêm túc đối với lôgic hình thức, ông chỉ ra những khác biệt giữa đối lập lôgic hình thức (phân tích) và đối lập "biện chứng". Mâu thuẫn phân tích có hình thức A và không A tuân theo quy luật bài chung: nếu phán đoán thứ nhất sai thì phán đoán mâu thuẫn với nó phải là đúng. Còn mâu thuẫn "biện chứng" có hình thức A và B, như Cantơ nói trong *Kinh nghiệm đưa khái niệm đại lượng âm vào triết học*, bao hàm sự đối lập hiện thực. Tuy nhiên, trong *Phê phán lý tính* thuần túy, ông kiên định cho rằng: "hai phán đoán đối lập biện chứng với nhau có thể là sai, vì phán đoán này không những mâu thuẫn với phán đoán kia mà còn nói lên một điều gì đó lớn hơn là điều cần thiết cho mâu thuẫn"[1]. Như vậy, khi chúng ta nói thế giới về mặt không gian hoặc là vô hạn, hoặc là không vô hạn, thì qua đó chúng ta vẫn chưa giả định được cái hữu hạn. Còn khi chúng ta nói hoặc là vô hạn, hoặc là hữu hạn, thì cả hai tính quy định đều có thể là sai theo nghĩa nếu thế giới không được đem lại cả hữu hạn lẫn vô hạn xét về mặt đại lượng, thì cả hai phán đoán đó đều là sai. Do vậy, sự khước từ tính khả tri của "vật tự

1 *Sđd*, t.3, tr.459.

nó" sẽ kéo theo sự khước từ khái niệm có giá trị cao nhất về "sự đối lập hiện thực" đã được Canto đưa vào triết học ở thời kỳ khởi đầu của ông.

Đối với Canto, đương nhiên, từ đó dẫn đến cách giải quyết sai cả bốn antinômi. Các antinômi toán học được ông giải quyết nhờ thừa nhận cả định đề lẫn phản đề đều là sai. Sai lầm đó sinh ra từ chỗ coi kinh nghiệm là không thể cả đối với không gian và thời gian vô hạn lẫn hữu hạn, và "vì khái niệm về thế giới cảm tính cảm nhận được tồn tại độc lập là mâu thuẫn với chính mình, nên giải pháp cho vấn đề về đại lượng của thế giới đó bao giờ cũng sẽ là sai, dù cho cố trả lời cho nó - khẳng định hay là phủ định"[1]. Còn các antinômi động lực học được ông giải quyết nhờ thừa nhận định đề và phản đề đều là đúng, nhưng có quan hệ với các thế giới khác nhau: tự do và bản chất tất yếu trong dãy các nguyên nhân thể hiện các đặc tính của "vật tự nó", trong khi tự nhiên và ngẫu nhiên thể hiện các đặc tính của hiện tượng. Nếu xét từ góc độ phân biệt sự đối lập lôgic với sự đối lập hiện thực ở Canto thời trẻ thì cách giải quyết antinômi đã có thể hoàn toàn khác.

Chẳng hạn, có lẽ việc giải quyết antinômi đầu tiên sẽ là ở chỗ tính vô hạn được tạo thành từ các đại lượng hữu hạn và "Chính vì cái vô tận là một mâu thuẫn nên nó là một quá trình vô tận, diễn ra vô tận trong thời gian và trong không gian. Xóa bỏ mâu thuẫn sẽ có nghĩa là chấm dứt cái vô tận"[2]; và hơn nữa, như Canto đã chỉ ra, chấm dứt cả tính hữu hạn.

---

1. *Sđd*, t.4, ph.I, tr.164.

2. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994, t.20, tr.77.

Antinômi thứ hai được giải quyết bằng cách xác định tính tương đối của các đặc tính giản đơn và phức tạp: cái giản đơn (không phân chia được) trong hệ thống quan hệ này hóa ra là cái phức tạp trong hệ thống khác. Chẳng hạn, trong nguyên tử luận hiện đại, nguyên tử được thừa nhận là không phân chia được xét về phương diện hóa học, vì bên ngoài giới hạn đó nguyên tử đã không còn hoạt động về mặt hóa học; nhưng nó lại phân chia được trong hệ thống quan hệ vật lý[1].

---

1. Người ta đã bắt đầu gắn liền các antinômi của Cantơ với ý niệm về các lý thuyết đối chọn. Chẳng hạn, trong báo cáo tại Hội nghị quốc tế về Cantơ lần thứ III (1970), L.Sepherơ đã khẳng định các antinômi ở chức năng "sản sinh" (proliferative) của nó đem lại cho chúng ta tổ hợp các kiểu hay các mô hình đối chọn trong việc xây dựng các lý thuyết vũ trụ học, không một cái gì trong số đó có thể bị loại bỏ mà không tạo nên sự trì trệ trong các nghiên cứu thực nghiệm". Ông nhận thấy ý nghĩa phương pháp luận của các antinômi là ở ý niệm về sự phê phán lẫn nhau của các lý thuyết mà nếu thiếu thì chúng sẽ đánh mất nội dung kinh nghiệm của mình. Nhờ đó Cantơ đã khắc phục được mô hình lý thuyết nhất nguyên mà ông đã minh biện trong *các nguyên lý của lý trí thuần túy* của mình. (Xem: L.Schäfer : Kants regurative ideas - Procceldings of the 3 rd International Kant-congress. Dordrech, 1972, tr.484 - 485.

Xuất phát từ đó, Sepherơ tìm kiếm ở Cantơ câu trả lời cho vấn đề về phát triển tri thức được đặt ra trong cuộc tranh luận với K.Pôppơ: khoa học phát triển theo hệ chuẩn, chứ không phải theo một lý thuyết. Trong sự phát triển của nó tất yếu sẽ xuất hiện không phải một, mà là các hệ chuẩn đối chọn, bảo đảm cho khoa học phát triển theo các hướng khác nhau. Đương nhiên, ở đây Sepherơ đã đúng khi nhấn mạnh chức năng phê phán của các antinômi của Cantơ. Tuy nhiên, không nên nói quá như vậy về sự hiện đại hóa quan niệm của Cantơ đối với"mô hình lý thuyết nhất nguyên". Ý niệm cơ bản của Cantơ - ý niệm *giải quyết các antinômi*, mà áp dụng cho các antinômi toán học, sẽ dẫn tới chỗ loại trừ nó. Cantơ chỉ nói tới khả năng của các ý thuyết đối chọn khi đề cập tới các antinômi động lực học. Do vậy, sự ngoại suy các antinômi toán hóa ở Sepherơ dù là có thể được, song nó lại vượt ra khỏi khuôn khổ của phép biện chứng Cantơ.

Mọi người đều biết rõ biện chứng của tất yếu và tự do, tất nhiên và ngẫu nhiên rằng, tự do thể hiện là năng lực của con người hành động trên cơ sở nhận thức tính tất yếu; ngẫu nhiên là hình thức thể hiện và thực hiện tính tất nhiên. Canto chỉ tiếp cận với tư tưởng này khi khẳng định "tự do chính là năng lực bắt mọi hành động tùy tiện phải phục tùng các căn cứ *kích thích tính* của lý tính", vì nó thể hiện là một kiểu "cái thứ ba" trong tự nhiên (tất nhiên) và ngẫu nhiên[1].

Nhìn chung cách Canto giải quyết antinômi vẫn dừng lại trong lĩnh vực phép biện chứng phủ định. Trong lĩnh vực "lý tính thực tiễn", nơi mà cũng nảy sinh các antinômi đòi hỏi phải được giải quyết dứt khoát thì có khác. Chẳng hạn, antinômi tất yếu và tự do được thể hiện một cách đặc thù trong lĩnh vực đạo đức: vấn đề về khả năng của hạnh phúc tối cao sinh ra antinômi vì nguyên tắc về hành vi có đạo đức, quy tắc đạo đức hay mệnh lệnh tối cao thể hiện ở Canto là cái mang tính thuần túy hình thức và cũng đòi hỏi thực hiện các hành vi có nội dung xác định. Rốt cuộc xuất hiện một tình huống có antinômi là: "... hoặc là ước muốn hạnh phúc cần phải là nguyên nhân kích thích của quy tắc về đức hạnh, hoặc là quy tắc về đức hạnh phải là nguyên nhân tác động của hạnh phúc. Điều thứ nhất là *tuyệt đối* không thể vì... quy tắc giả định một căn cứ mang tính quyết định của ý chí trong việc mong muốn hạnh phúc cho mình, hoàn toàn không phải là quy tắc đạo đức và không thể được dùng làm

1. Xem: *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen Leipzig*, 1884, tr.428, 429.

cơ sở cho đức hạnh. Nhưng cả điều thứ hai *cũng là không thể*", vì mọi sự kết hợp thực tế giữa nguyên nhân và kết quả trong thế giới, sự kết hợp do ý chí của con người tạo ra, sẽ phù hợp không phải với ý chí đạo đức, mà chỉ phù hợp với nhận thức về các quy luật vật lý và kỹ năng sử dụng chúng cho các mục đích của chúng ta. Nói cách khác, "không nên chờ đợi sự kết hợp tất yếu, đầy đủ giữa hạnh phúc với đức hạnh trong thế giới vào hạnh phúc tối cao (thậm chí) nhờ sự tuân thủ nghiêm ngặt nhất các quy tắc đạo đức"[1].

Như vậy, antinômi của ý thức đạo đức ở Canto triển khai trên hai bình diện. Một mặt, những kích thích tự nhiên của con người được quy định bởi mong muốn hạnh phúc là không đủ để hình thành các quy tắc đạo đức và nói chung không có khả năng luận chứng nguyên tắc phổ biến và tất yếu về hành vi đạo đức. Mặt khác, Canto nhận thấy tính không hiện thực của sự kết hợp tất yếu trong thế giới trần tục giữa đức hạnh và hạnh phúc, tức là giữa hành vi đạo đức và sự thưởng công cho nó. Đương nhiên, việc giải quyết thực sự antinômi này sẽ là yêu cầu cải tạo quan hệ xã hội hiện tồn giữa người với người bằng cách nào đó để loại trừ được sự đối kháng giữa hành vi đạo đức (có giá trị xã hội tích cực) và hạnh phúc cá nhân. Chính điều này lại đòi hỏi hành động thực tế, cải tạo thực sự chế độ xã hội. Các nhà tư tưởng của giai cấp tư sản cách mạng, trước hết là ở Pháp, đã đề ra yêu cầu như vậy. Khẩu hiệu của họ là, kế hoạch cải tạo hợp lý đối

1. Xem: I.Canto: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1963 - 1966, t.4, ph.1, tr.445 (tiếng Nga).

với xã hội tạo ra "vương quốc lý tính" trên trái đất. Canto đã không tin vào khả năng của sự cải tạo như vậy và dường như cảm nhận thấy trước thất bại của Cách mạng 1789 trong việc tạo ra "vương quốc lý tính". Ông đã chuyển mối liên hệ tất yếu giữa hành vi đạo đức với hạnh phúc cho thế giới cá nhân lý tưởng, với tư cách là "vật tự nó" do sự tiên tri của Thượng đế điều khiển.

Điều kiện cho mối liên hệ đó thực chất là "các định đề của lý tính thực tiễn": tồn tại của Thượng đế với tư cách cái bảo đảm quy tắc đạo đức và thưởng cho cái thiện vì có hành vi đạo đức; tự do ý chí với tư cách là điều kiện cho hành vi đạo đức, hành vi giải phóng khỏi sự phục tùng mù quáng vào quy luật của tự nhiên, kể cả khát vọng tự nhiên về hạnh phúc; sự bất tử của linh hồn với tư cách điều kiện để cho thưởng công tất yếu kích thích hành vi đạo đức ở bên kia thế giới, vì sự ban thưởng này là không thể có ở trần gian, "thậm chí dù có sự phục tùng nghiêm ngặt nhất các quy tắc đạo đức".

Hoàn toàn có quyền nói, các antinômi của ý thức đạo đức phản ánh các đối kháng của xã hội phong kiến cũng như của xã hội tư sản đang thay thế xã hội đó, đã được Canto phỏng đoán và nhận thấy trước. Khi phản ánh thực chất về sự bất lực của giai cấp tư sản Đức thế kỷ XVIII, Canto cho rằng họ không những không cải tạo thực sự được thế giới mà thậm chí không đặt ra được vấn đề về sự cải tạo như vậy. Không phải ngẫu nhiên Mác đã nhận xét, trong khi giai cấp tư sản Pháp đã lật đổ l'ancien régime và đã thiết lập vương

quốc của mình, thực ra không phải là "vương quốc lý tính" mà là vương quốc tư bản, thì "những người thị dân Đức bất lực chỉ đi tới "thiện ý" thôi. Canto lấy làm thỏa mãn với chỉ "thiện ý" thôi, dẫu rằng cái thiện ý ấy hoàn toàn không mang lại hiệu quả gì và ông ta đã chuyển *việc thực hiện* thiện ý ấy, sự hài hòa giữa thiện ý ấy với những nhu cầu và dục vọng của cá nhân sang *thế giới bên kia*"[1]. Rốt cuộc, phép biện chứng của xã hội bị tha hóa và xã hội làm tha hóa, trong đó lao động bị tha hóa sinh ra sự tha hóa giữa người với người một cách khách quan, đối lập đạo đức với hạnh phúc, ở Canto đã bị thay thế bởi phép biện chứng phủ định, là sự đối lập giữa thế giới trần tục và thế giới bên kia.

Nhưng đó chỉ là một khuynh hướng cơ bản trong việc giải quyết vấn đề: Đạo đức học của Canto, đạo đức học của xã hội đối kháng, trong đó một cách tiên nghiệm không có và không thể có sự hài hòa giữa "ý chí tốt đẹp" và lợi ích của con người, giữa khát vọng và hoài bão của nó. Nó đối lập với đạo đức học của "nghĩa vị kỷ hợp lý", và sau đó là của chủ nghĩa vị tha, những thứ bắt nguồn từ khả năng của sự hài hòa như vậy. Canto nhận thấy, cùng với sự đối lập giữa "chủ nô" và "nô lệ", trong xã hội phong kiến thì hành vi đạo đức tất yếu là tiêu chí mang tính hai mặt: cái cần cho người này lại là cái không cần cho người khác[2]. Nhưng ông cũng

---

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t.3, tr.267.

2. Cấu trúc của đạo đức ở xã hội phong kiến với tư cách sự phân cấp các địa vị xã hội - đạo đức, đã được A.I.Titarencô xác định rõ. Xem: A.I.Titarencô: *Cấu trúc của ý thức đạo đức*, Matxcơva, 1972 (tiếng Nga).

nhận thấy, trong xã hội tư sản, về hình thức các thành viên được tự do, nhưng vẫn ngự trị sự đối kháng, và xã hội như vậy bắt buộc có điều kiện "cưỡng bức không khắc phục được". Tức là, trong xã hội dựa trên sự đối kháng như vậy - thực chất của sự đối kháng này sẽ được làm sáng tỏ ở dưới - hành vi đạo đức thực sự là "phản tự nhiên"[1], còn bản thân đạo đức - hệ quả của tính vô đạo đức hiện thực trong hành vi con người, các tệ nạn, trong thói vị lợi, sự bất công và đau khổ đã có đầy rẫy trong đời sống xã hội[2]. Theo Canto, đạo đức đích thực cần phải lấy nội dung của mình không phải từ thế giới các đối kháng xã hội, không phải từ thế giới "phi đạo đức", mà từ đâu đó ở bên ngoài. Vì Canto không muốn đem lại cho nó một nội dung tôn giáo, nên ông mở ra một con đường duy nhất - chủ nghĩa hình thức trong đạo đức học. Và việc phải viện vào nó là hoàn toàn dễ hiểu, theo Mác, nó " là *biểu hiện* của sự nghèo nàn *hiện thực*, vừa là *sự phản kháng* chống sự nghèo nàn hiện thực ấy"[3].

Một đặc trưng nữa là antinômi của lý tính thực tiễn về phương diện pháp lý đã được Canto phát triển. Trong *siêu hình học đạo đức* ông trình bày nó như sau: "*Định đề có thể*

---

1. Sự thể hiện rõ nét tính "phản tự nhiên" này của hành vi đạo đức - sự đối lập giữa bổn phận và ham muốn: nếu hành vi được thực hiện không phải căn cứ vào ý thức về bổn phận, thì "ý định thực hiện hành vi là vô đạo đức". Xem: I.Canto: *Tác phẩm*. Matxcova, 1963 - 1966, t.4, ph.1, tr.408 (tiếng Nga).

2. Từ đó ở thế kỷ XX đã nảy sinh đạo đức học của "thần học biện chứng", theo đó "vấn đề đạo đức có cơ sở của mình: con người tất yếu là ác và dẫu sao vẫn không thể dừng lại ở trạng thái đó".

3. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t.1, tr.570.

có một cái gì bên ngoài đối với cái *của tôi,* mặc dù tôi không nắm bắt được nó. *Phản đề: không thể* có một cái gì đó bên ngoài đối với cái *của tôi,* nếu tôi không nắm bắt được nó"[1]. Canto nhận thấy giải pháp ở luận điểm cho rằng định đề là đúng, nếu sự nắm bắt được quan niệm đó là sự nắm bắt kinh nghiệm chủ nghĩa, là sự "giữ lại" (detentio). Phản đề là đúng khi mà sự nắm bắt được quan niệm là "sự nắm bắt thuần túy lý tính", "sự làm chủ" tách rời khỏi các điều kiện không gian và thời gian. Xét từ góc độ này thì pháp luật - một cái lý tưởng, không phụ thuộc vào quan hệ hiện thực với đối tượng trong không gian và thời gian, vào "sự giữ lại" hiện thực.

Thực ra, antinômi này thể hiện một sự thật hoàn toàn hiện thực, dù là kỳ quặc: có thể làm chủ sự vật khi không sử dụng nó, và ngược lại, sự sử dụng chưa phải là sự làm chủ. Có lẽ điều đó ít làm Canto phải phân vân, sự thật này hóa ra là điều kiện đầy đủ để tuyên bố pháp luật là quan hệ lý tính khả tri của thế giới pháp luật. Nói cách khác, Canto đã nhận thấy sự trực tiếp làm chủ đối tượng và sự sử dụng nó không thể hiện được cơ sở khách quan (phổ biến và tất yếu) của pháp luật; do vậy, cơ sở đó cần phải là "lý tính thực tiễn" trong sự áp dụng pháp luật của nó. Nhưng chính cái "do vậy" đó, trên thực tế, lại có nghĩa là *non sequitur:* đương nhiên, pháp luật có cơ sở khách quan của mình không phải là "sự giữ lại" kinh nghiệm hiện thực đối với đối tượng, mà là quan hệ xã hội. Như Mác đã viết trong *Thư gửi I.B.Svâyso* ngày 24 tháng Giêng năm 1865, sở hữu

1. Xem: I.Canto: *Tác phẩm*, Matxcova, 1963 - 1966, t.4, ph.2, tr.166(tiếng Nga).

không phải là quan hệ về sự vật và thậm chí cũng không phải là tương tác giữa người với sự vật, nhưng nó vẫn là quan hệ pháp lý. Về câu hỏi sở hữu là gì, "chỉ có thể trả lời bằng sự phân tích có phê phán về "*kinh tế học chính trị*" là cái nắm bắt tổng thể các *quan hệ sở hữu* đó không phải trong sự biểu hiện *pháp lý* của chúng, với tư cách *quan hệ ý chí*, mà là dưới hình thức hiện thực của chúng, tức là với tư cách *quan hệ sản xuất*"[1]. Và antinômi hiện thực của quan hệ sở hữu ở đây được giải quyết một cách hoàn toàn khác so với cách Canto đã giải quyết nó.

Như vậy, Canto đã xác định lý tính không thể tư duy một cách không mâu thuẫn không những về thế giới với tư cách chỉnh thể, "bầu trời đầy sao" trên đầu chúng ta, mà cả về "quy tắc đạo đức trong chúng ta". Đương nhiên, ông còn phải nghiên cứu sự tổng hợp lý tính thực tiễn và lý tính lý luận được thực hiện nhờ năng lực phán đoán. Theo Canto, năng lực này nằm giữa lý trí và lý tính giống như khách thể của nó (cảm giác thỏa mãn), nằm giữa khách thể của năng lực nhận thức và khách thể của năng lực ham muốn. "... Trong khái niệm về tính *hợp mục đích* của tự nhiên, năng lực phán đoán đem lại cho chúng ta khái niệm trung gian giữa các khái niệm về tự nhiên và khái niệm về tự do, khái niệm đó cho phép chuyển từ (lý tính) lý luận thuần túy sang (lý tính) thực tiễn thuần túy, từ tính hợp quy luật căn cứ theo các khái niệm về tự nhiên sang mục đích cuối cùng căn cứ theo

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Hợp tuyển thư từ*, Mátxcơva, 1953, tr.153 - 154 (tiếng Nga).

khái niệm về tự do, vì nhờ đó mới nhận thức được khả năng của mục đích cuối cùng, mục đích chỉ có thể trở thành hiện thực trong tự nhiên và do phù hợp với các quy luật của nó"[1]. Từ cách đặt vấn đề như vậy, chúng ta thấy rõ Canto đã giả định khả năng giải quyết các antinômi của lý tính lý luận và của lý tính thực tiễn nhờ quay lại với sự tổng hợp của chúng trong năng lực phán đoán. Tuy nhiên, theo Canto, cả quan điểm tối cao đó của triết học - quan điểm mục đích luận về năng lực phán đoán - thực ra cũng mang tính biện chứng hiểu theo nghĩa tính antinômi của nó.

Trong *Phê phán năng lực phán đoán*, Canto đã cố giải quyết vấn đề về các điều kiện cho tính có thể của tính hợp mục đích với tư cách là kết quả tổng hợp lý tính lý luận và lý tính thực tiễn. Ông muốn giải quyết nhờ sự phân biệt giữa tính hợp mục đích chủ quan trong nghệ thuật và tính hợp mục đích khách quan trong tự nhiên. Thể hiện các kiểu tính hợp mục đích đó một mặt là tác phẩm nghệ thuật; mặt khác là cơ thể. Tuy nhiên, trong cả hai trường hợp chúng ta đều vấp phải các antinômi. Chúng ta hãy xem xét đối tượng của nghệ thuật và sự đánh giá về nó của con người. Phán đoán về thị hiếu thẩm mỹ ngay lập tức bộc lộ antinômi mà trên thực tế thường được diễn đạt bằng luận điểm "không tranh cãi về thị hiếu", nhưng lại nảy sinh cuộc tranh luận về *cách đánh giá* tác phẩm nghệ thuật đó. Antinômi này là như sau: "1. *Định đề*. Phán đoán về thị hiếu không căn cứ trên các

1. Xem: I.Canto: *Tác phẩm*, Mátxcova, 1963 - 1966, t.5, tr.197 (tiếng Nga).

khái niệm, vì nếu không sẽ xuất hiện những tranh luận về nó (giải quyết được nhờ các bằng chứng). 2. *Phản đề*. Phán đoán về thị hiếu căn cứ trên các khái niệm, nếu không... thậm chí không thể tranh luận về nó (ý định đạt tới sự nhất trí tất yếu của những người khác với phán đoán đó)"[1]. Canto hy vọng giải quyết antinômi nhờ xác định các nghĩa khác nhau mà thuật ngữ "khái niệm" được sử dụng trong định đề và phản đề. Khái niệm trong định đề, khái niệm của lý trí, được xác định bởi các vị thể của trực quan cảm tính tương ứng với nó. Trong phản đề, khái niệm tiên nghiệm của lý tính về cái siêu cảm tính, khái niệm được dùng làm cơ sở cho trực quan cảm tính và do vậy là không xác định được về mặt lý luận. Canto biết rõ, việc loại trừ antinômi của năng lực phán đoán thẩm mỹ cũng đi theo chính con đường như trong phê phán lý tính thuần túy. Ở đây, giống như ở trong phê phán lý tính thực tiễn, "các antinômi buộc chúng ta phải nhìn ra ngoài khuôn khổ của cảm tính và tìm tòi điểm liên kết mọi năng lực tiên nghiệm của chúng ta trong cái siêu cảm tính một cách trái với ý muốn của mình, vì không còn một lối thoát nào khác để làm cho lý tính nhất trí với chính bản thân nó"[2].

Đương nhiên là có lối thoát khác để làm cho "lý tính nhất trí với chính bản thân nó" ngoài việc viện vào cái siêu cảm tính. Dẫu sao, việc giải quyết mâu thuẫn của phán đoán thẩm mỹ về thị hiếu vẫn là ở chỗ thừa nhận tính chất xã hội của

1. *Sđd*, t.5, tr359.

2. *Sđd*, tr362.

thị hiếu và ở biện chứng (khẳng định!) của cái riêng, cái đặc biệt và cái chung, cái chủ quan và cái khách quan trong lĩnh hội nghệ thuật. Nhưng để làm được điều đó cần phải đoạn tuyệt với quan niệm hình thức chủ nghĩa của Canto về tính "vô tư" của nghệ thuật [1]. Còn xét về phương diện nhận thức luận, thì mối liên hệ khăng khít trong hiện tượng thị hiếu nghệ thuật của cảm tính thẩm mỹ và của phản tư thẩm mỹ cũng đòi hỏi biện chứng khẳng định của cảm tính và lý tính, mà kết quả là quá trình phát triển thẩm mỹ của xã hội và của con người.

Được Canto phát triển trong *Phê phán năng lực phán đoán*, phép biện chứng của năng lực phán đoán mục đích luận đối với thế giới hữu cơ là rất ngây thơ. Định đề của antinômi được nêu ra ở đây là "Cần phải xem bất kỳ sự xuất hiện nào của các vật thể vật chất và hình thức của chúng là cái có thể chỉ căn cứ theo các quy luật cơ học". Tuy nhiên, một số sản phẩm của thế giới vật chất "không nên xem là cái có thể chỉ căn cứ theo các nguyên nhân cơ học": chúng đòi hỏi tính hợp mục đích với tư cách là nguyên tắc khảo cứu chúng. Khi chuyển các luận điểm mang tính điều tiết này trong nghiên cứu thành các luận điểm mang tính kiến tạo về khả năng của bản thân khách thể, Canto có được "mâu thuẫn trong luật pháp của lý tính" là: sự xuất hiện của các vật thể vật

1. *Ở* đây, đương nhiên là chúng tôi không có ý nói tới nội dung tích cực của tư tưởng đó của Canto - tồn tại của đối tượng được mô tả trong tác phẩm nghệ thuật không tạo thành điều kiện trực tiếp cho phán đoán thẩm mỹ. Xem V.Ph.Asmus: *Thẩm mỹ học Đức thế kỷ XVIII*, Mátxcova, 1962, tr.174 - 176; cũng xem V.Ph.Asmus : *Immanuen Canto*, Mátxcova, 1973, tr.440 - 443 (tiếng Nga).

chất là chỉ có thể theo các quy luật cơ học, và sự xuất hiện của một số sự vật là không thể chỉ theo các quy luật cơ học[1]. Hiện nay, chúng ta biết rất rõ rằng, chỉ dựa trên các quy luật cơ học thực sự không thể giải thích được mọi hiện tượng tự nhiên; mỗi một hình thức vận động cơ bản của vật chất đều có các quy luật của mình, không quy được về các quy luật của các hình thức thấp hơn. Nhưng sự lý giải "cơ học" đối với Cantơ là cái đồng nghĩa với sự lý giải khoa học căn cứ vào các nguyên nhân tác động, chứ không phải các nguyên nhân có mục đích chính từ đó đã xuất hiện antinômi mà dựa trên cơ sở đó khó có thể tuyên bố là hư ảo.

Nhưng ở Cantơ còn có một tư tưởng sâu sắc hơn, được dùng làm cơ sở cho sự lý giải về antinômi của năng lực phán đoán mục đích luận. Năng lực phán đoán là năng lực khuôn cái đơn nhất theo quy luật. Vì để nó được thực hiện, chúng ta cần phải biết quy luật đó. Nếu lý trí tự sáng tạo ra các quy luật của tự nhiên, thể hiện là năng lực tạo luật, thì năng lực phán đoán không thể làm được điều đó. Khi khuôn các trường hợp riêng biệt theo các quy luật phổ biến do lý trí đem lại, phải cần đến các nguyên tắc riêng của mình để tìm ra quy luật riêng trong các hiện tượng tự nhiên, rút ra các nguyên tắc đó từ kinh nghiệm. Chính vì vậy đã xuất hiện "biện chứng" của năng lực phán đoán, biện chứng sinh ra từ lý trí đem lại cho nó các quy luật tiên nghiệm, trong khi các dữ kiện riêng biệt của kinh nghiệm lại đem lại một cái không tương dung với chúng.

---

1. Xem: I.Canto: *Tác phẩm*, Matxcova, 1963 - 1966, t.5, tr.413 (tiếng Nga).

Nếu tính tới việc cái tiên nghiệm của Canto thể hiện *toàn bộ* kinh nghiệm đã tích tụ được và được ghi lại trong ký ức xã hội của nhân loại, thì antinômi của năng lực phán đoán thể hiện ra với chúng ta là antinômi của cái đã biết và cái chưa biết, của tri thức được kế thừa và tri thức mới có được. Nó được giải quyết nhờ đưa quan điểm phát triển vào lý luận nhận thức: "Trong lý luận nhận thức, cũng như trong tất cả những lĩnh vực khác của khoa học, cần suy luận một cách biện chứng, nghĩa là đừng giả định rằng nhận thức của chúng ta là bất di bất dịch và có sẵn, mà phải phân tích xem *sự hiểu biết* nảy sinh ra từ *sự không hiểu biết* như thế nào, sự hiểu biết không đầy đủ và không chính xác trở thành đầy đủ hơn và chính xác hơn như thế nào"[1]. Áp dụng vào antinômi của Canto, điều đó nghĩa là có thể nghiên cứu thế giới hữu cơ bằng các phương tiện khoa học, không cần viện tới mục đích luận siêu nghiệm, dựa trên cơ sở các quy luật đặc thù của thế giới hữu cơ. Nhưng, thực ra điều đó lại cũng có nghĩa là phá hủy sự đối lập mang tính nền tảng của Canto và toàn bộ triết học của ông về "vật tự nó" với các hiện tượng, giữa thế giới siêu cảm tính với thế giới cảm tính, nên ông đã không thể "giới hạn được tri thức để đem lại chỗ đứng cho niềm tin".

Tổng kết quan niệm của Canto về antinômi, chúng ta có thể nhận xét rằng, khác với các hình thức đa dạng của "phép biện chứng phủ định" đã tồn tại trong quá khứ và có thể sẽ xuất hiện trong tương lai, quan niệm đó đòi hỏi giải quyết

1. V.I Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Mátxcơva, 1980, t.18, tr.117.

các antinômi. Sau này Hêghen nói, mâu thuẫn là không cho phép chỉ với cái nghĩa không nên dừng lại ở nó - cần phải đi tiếp. Canto đã sai lầm khi coi điều kiện duy nhất để có thể giải quyết antinômi là thừa nhận nhị nguyên luận của thế giới cảm tính và thế giới siêu cảm tính. Thực ra, trong khuôn khổ của nhị nguyên luận đó, Canto đã giả định các kiểu giải quyết antinômi khác nhau về thực chất. Trong một số trường hợp, đó là sự loại bỏ antinômi nhờ thừa nhận cả hai mặt định đề và phản đề, đều là sai; còn một số trường hợp khác, "phân ly" theo các hệ thống quan hệ khác nhau, được thể hiện ở chúng. Điều này được thực hiện nhờ phân biệt mâu thuẫn đối kháng và mâu thuẫn đối lập là các mâu thuẫn có ảnh hưởng khác nhau tới cách ứng xử của nhà nghiên cứu đang giải quyết antinômi, cũng như nhờ phân biệt mâu thuẫn lôgic và mâu thuẫn hiện thực mà chúng ta đã rõ[1]. Song Canto không biết tới giải pháp đích thực biện chứng cho vấn đề "lột bỏ" mâu thuẫn nhờ tổng hợp các mặt đối lập, trong khuôn khổ của lý luận biện chứng mà chúng ta đề cập tới. Ông tiếp cận với vấn đề này bằng thực tiễn triết lý của mình.

Khái niệm "lý tưởng tiên nghiệm" (prototypon transcendentate) đã hoàn tất phép biện chứng phủ định của Canto. Đó là "điều kiện vật chất đầy đủ và tối cao cho khả năng của mọi cái hiện tồn mà mọi tư tưởng đề cập tới nội dung của đối tượng cần phải được quy về"[2].

---

1. *Xem: Triết học Canto và tính hiện đại,* Matxcova, 1974, tr.90 - 97 (tiếng Nga).

2. Xem: I.Canto: *Tác phẩm,* Matxcova, 1963-1966, t.3, tr. 507 (tiếng Nga).

"Thực tại tối cao", tức là Thượng đế theo thuật ngữ truyền thống.

Biện chứng của "lý tưởng" là ở chỗ vạch ra tính không có căn cứ lý luận của ý niệm về Thượng đế. "Đúng là lý tính dùng nó làm cơ sở cho sự xác định đầy đủ về sự vật nói chung chỉ với tư cách là khái niệm về toàn bộ thực tại, hoàn toàn không đòi hỏi toàn bộ thực tại đó được đem lại một cách khách quan và bản thân nó tạo thành một vật. Giả định cuối cùng là một sự bịa đặt thuần túy mà nhờ đó chúng ta nắm bắt và thực hiện (nội dung) đa dạng về ý niệm của chúng ta trong lý tưởng với tư cách một bản chất đặc biệt, trong khi chúng ta hoàn toàn không có quyền làm điều đó và không có căn cứ để giả định, thậm chí là khả năng của giả thuyết như vậy"[1]. Dựa vào đó, Canto chỉ ra tính vô căn cứ của mọi sự chứng minh cho tồn tại của Thượng đế và điều đó chẳng mấy làm phong phú thêm tri thức cho con người. Ông coi việc đó giống như anh thợ rèn chẳng làm giàu thêm được bao nhiêu khi bổ sung cho khoản vốn của mình bằng một vài con số 0. Không thể không thừa nhận tầm quan trọng của sự phê phán này của Canto đối với "chủ nghĩa duy lý" tôn giáo; song cũng không nên quên rằng, căn cứ của sự phê phán của Canto như vậy lại là việc thừa nhận *con người về nguyên tắc không có khả năng vượt ra khỏi khuôn khổ của kinh nghiệm là cái chỉ giới hạn ở "các hiện tượng"*.

Từ đó một kết luận khác xuất hiện: Nếu ta không thể chứng minh tồn tại của Thượng đế thì cũng không thể bác

1. *Sđd*, tr.509.

bỏ được nó. Mặt trái sự phê phán của Canto đối với các quan niệm tôn giáo lại là sự khước từ khả năng tồn tại của chủ nghĩa vô thần khoa học.

Phép biện chứng phủ định của Canto đã kết thúc như vậy. Tuy nhiên, ngay trong khuôn khổ của phép biện chứng này chúng ta cũng thấy có một số phương diện tích cực. Tư tưởng về sử dụng có điều tiết các ý niệm của lý tính thuần túy cho thấy lý luận biện chứng của Canto hoàn toàn không quy về được sự phê phán các ảo tưởng của lý tính thuần túy, mà còn mở ra các triển vọng thế giới quan quan trọng, thậm chí trên bình diện phép biện chứng với tư cách học thuyết về sự phát triển tri thức. Như đã rõ, trong tư tưởng của Canto ý niệm cũng là tự nhiên đối với lý tính, giống như không gian và thời gian đối với cảm tính hay là phạm trù đối với lý tính. Mặc dù chúng không đẻ ra chân lý, mặc dù nó chỉ là vẻ bề ngoài, bản thân vẻ bề ngoài này không khắc phục được, song sự phê phán gay gắt nhất cũng không cho phép chống lại nó. Lý tính bao giờ cũng cố thực hiện sự tổng hợp vô điều kiện đối với toàn bộ tri thức của lý trí và qua đó khám phá ra cơ sở khách quan, không phụ thuộc vào nhận thức của nó.

Chẳng hạn, các ý niệm được đề cập tới trong *Phép biện chứng tiên nghiệm,* các "vật tự nó" mà Canto chỉ nêu tên: linh hồn, thế giới, Thượng đế là các đối tượng truyền thống của "siêu hình học" trong quá khứ. Từ sự phân tích của Canto về các "vật tự nó" này, khái niệm "Thượng đế" có được một "ý nghĩa khách quan (theo nghĩa giống như ý nghĩa "khách

quan" của các khái niệm của lý trí - A. B) không xác định" nào đó. Cantơ viết, khái niệm "vật tự nó" "chỉ ra khi phục tùng nó, chúng ta phải làm sáng tỏ các thuộc tính và quan hệ của đối tượng trong kinh nghiệm nói chung như thế nào"[1]. Tất nhiên khi sự sử dụng có điều tiết lý tính theo nghĩa đó sẽ dẫn tới kết luận về sự tổng hợp tri thức về đối tượng không những trong lĩnh vực lý trí, tức là hiện tượng, mà cả trong lĩnh vực lý tính và theo các nguyên tắc của lý tính.

Đó là lý do Cantơ "áp dụng vào "vật tự nó" không những các phạm trù tồn tại và tính nhân quả, mà cả các phạm trù khác với ý nghĩa, theo học thuyết của ông, hạn chế ở lĩnh vực hiện tượng"[2]. Có lẽ, việc minh biện cho cách sử dụng các phạm trù của lý trí như vậy trong lĩnh vực lý tính thuần túy - theo nghĩa của Cantơ là tổng hợp tri thức - không phải để phân biệt rõ "vật tự nó" và "nôumen" thậm chí là đối lập chúng với nhau.[3]

Một trong các ý nghĩa của "vật tự nó" - "khái niệm tối cao" - có chức năng không phải là phân định hay phân biệt "vật tự nó" với hiện tượng, mà bao hàm nghĩa tích cực của vấn đề cần được giải quyết, của mục đích nhận thức luôn hướng tới song không bao giờ đạt tới. Phát triển phương diện

---

1. *Sđd* tr. 570- , 571.

2. Xem T. I. Ôiderman: *Học thuyết Cantơ về "vật tự nó" và về bản chất. "Các vấn đề triết học", 1974, N°4* tr.125 (tiếng Nga).

3. Xem: *Sđd*, tr.125. Lưu ý rằng, việc bản thân Cantơ phân biệt "vật tự nó" và "nôumen" không được tiến hành một cách triệt để. Thông thường không phải là để phân biệt chúng, mà chúng được sử dụng như những cái đồng nghĩa (xem: I.Cantơ: *Tác phẩm*, Matxcova, 1963-1966, t.3, tr.311, 313 tiếng Nga).

này của vấn đề trong các tác phẩm triết học làm xuất hiện một trường phái triết học Cantơ mới do O. Libman và trường phái Macbuôc (G. Côhen, P.Natôpơ, E. Caxirơ v.v.) đại diện, trong đó họ đề cập đến các phương diện và các yếu tố biện chứng quan trọng, nhưng trở nên vô ích do bị nhiễm chủ nghĩa duy tâm triệt để trong hệ thống của họ[1].

Nhưng trước khi nói cụ thể hơn về sự tổng hợp lý tính trong học thuyết của Cantơ, cần phải xem xét quan niệm của ông về vai trò và ý nghĩa của tổng hợp trong nhận thức nói chung.

III- Ý NIỆM TỔNG HỢP BIỆN CHỨNG TRONG LÝ LUẬN NHẬN THỨC CỦA CANTƠ

Thành tựu cơ bản của "phép biện chứng phủ định", hay là "lôgic của vẻ bề ngoài" do Cantơ đưa ra, như chúng ta đã thấy, là ý niệm chung về mâu thuẫn, cái thể hiện là hệ quả chính bản chất của lý tính. Đó là lý do tại sao biện chứng của "sự phủ định triệt để phép biện chứng" mà nhà xã hội học và nghiên cứu lịch sử triết học người Pháp G. Gurvich đã chỉ ra, Cantơ không những "chỉ khuyến khích nó"[2], tức là góp phần tiếp tục phát triển nó, mà bản thân phép biện chứng của Cantơ còn có các mầm mống của phép biện chứng hiện thực. Vốn dĩ là lôgic và lý luận nhận thức phép biện chứng trong nội dung hiện thực của ông là học thuyết về

1. Xem: A. X. Bôgômôlôp: *Triết học tư sản Đức sau năm 1865*, Mátxcơva, 1969, tr.23 - 45 (tiếng Nga).

2. Xem: G.Gurvitch: *Đialektik und Soziologie*. Neuwied. Berlin, 1965, tr.67.

nhận thức bằng tổng hợp, có mục đích là khái niệm cụ thể với tư cách sự thống nhất các quy định đa dạng. Ngay Hêghen đã nhận xét: Canto trong lý luận về phán đoán tiên nghiệm tổng hợp đã "tiến một bước đầu tiên tới nhận thức đúng đắn về bản chất của khái niệm"[1]. Nhận thức nó với tư cách là cái phổ biến cụ thể, không biến các dấu hiệu của sự vật đơn nhất thành trừu tượng, mà cái phổ biến bao hàm trong nó sự phong phú của cái đặc biệt, cái cá biệt, cái riêng.

Ý niệm về tổng hợp - một trong các ý niệm trung tâm trong phép biện chứng với tư cách là lôgic và lý luận nhận thức - thể hiện một cách có trọng tâm tất cả các quy luật cơ bản của phép biện chứng. Vì tổng hợp tất yếu là sự vận động về phía trước, là sự phát triển, là sự tiến bộ với tất cả những tính quy định đa dạng, từ nhảy vọt về chất đến sự thống nhất (đồng nhất) trong tổng hợp các mặt hay là các giai đoạn đối lập, "định đề và phản đề" của quá trình đang nghiên cứu. Canto lần đầu tiên trong lịch sử triết học, đã cố áp dụng ý niệm này vào tư duy (bằng một phương thức duy nhất) hiểu tư duy là hoạt động. Nhưng vì chỉ đề cập tới tổng hợp trong tư duy nên bản thân hoạt động đó chỉ được xem là hoạt động của tư duy, là "tự hoạt động", ông hoàn toàn không có ý định khảo cứu tính thiết định khách quan, vật chất của nó. Đó là thất bại của toàn bộ ý định của Canto.

Ý niệm về tổng hợp được Canto khảo cứu trong lôgic tiên nghiệm. Lôgic tiên nghiệm được ông phân biệt với lôgic đại

1. Xem: G. V. Ph. Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929-1959, t.6, tr.19, (tiếng Nga).

cương, hay là lôgic hình thức. Nếu lôgic hình thức thể hiện là hệ thống các nguyên tắc tiêu cực và mang tính hình thức của tư duy, chỉ bảo đảm tính đúng đắn về hình thức của tư duy, thì lôgic tiên nghiệm "một cách tiên nghiệm đã có tính đa dạng trong cảm tính do thẩm mỹ học đem lại với tư cách là vật liệu cho các khái niệm thuần túy của lý trí, thiếu nó các khái niệm này sẽ không có một nội dung nào cả, do vậy là hoàn toàn trống rỗng"[1]. Lôgic đại cương là điều kiện thiết yếu cho chân lý nhưng nó không có khả năng phát hiện ra các sai lầm chỉ liên quan tới nội dung chứ không phải hình thức, từ đó xuất hiện nhu cầu về thứ lôgic không phải né tránh mọi nội dung của nhận thức và do vậy cũng là lý luận nhận thức. Đó là lôgic tiên nghiệm.

Cách đặt vấn đề của Canto mang tính hai mặt. Một mặt, ông đã xuất phát từ chủ nghĩa tiên nghiệm nên nhận thấy nguồn gốc của tổng hợp chỉ là "các hình thức thuần túy" của nhận thức, chứ không phải là bản thân các đối tượng. Mặt khác, ông không bao giờ quên các đối tượng đó, không quên tính thực tại khách quan của "vật tự nó" với tư cách là nguồn gốc của tài liệu được tổng hợp. Dĩ nhiên, Hêghen đã nhận thấy ở Canto mắc phải khiếm khuyết của chủ nghĩa duy tâm, và cho rằng Canto đã đưa "tính đa dạng của trực quan" vào tư duy "từ bên ngoài", trong khi yêu cầu phải chỉ ra khái niệm tự đem lại cho mình tính thực tại của bản thân nó từ chính nó và do chính nó tạo ra như thế nào[2]. Đây chính là

1. Xem: I Canto: *Tác phẩm*, Mátxcova, 1963-1966, t.3. tr.172-173 (tiếng Nga).

2. Xem: G. V. Ph. Hêghen: *Tác phẩm*, Mátxcova, 1923-1959, t.6 tr.22 (tiếng Nga).

chương trình của chủ nghĩa duy tâm khách quan được Phichtơ, Senling và Hêghen thực hiện trong quá trình phát triển tiếp theo của chủ nghĩa duy tâm cổ điển Đức.

Sự đặc thù của cách mà Cantơ giải quyết là việc thừa nhận "vật tự nó" với tư cách nguồn gốc đem lại "vật liệu" cho trực quan và tư duy được các hình thức tiên nghiệm của nhận thức hình thành, đòi hỏi phải có một cách giải quyết xác định cho vấn đề về tính đối tượng của tư duy. Chúng ta sẽ nhận thấy, Cantơ giải quyết nghịch lý về ý nghĩa khách quan của các điều kiện chủ quan của tư duy nhờ khuôn nhận thức trong lĩnh vực hiện tượng và quy tính khách quan về tính phổ biến và tính tất yếu. Song vấn đề về tính đối tượng của tri thức vẫn còn chưa được giải quyết, nhưng nó cũng đã có những dự đoán biện chứng sâu sắc của Cantơ. Một mặt, đó là quan niệm phát sinh luận về tư duy, và mặt khác là ý niệm về tổng hợp - một cách tiếp cận hơi khác và đặc thù với nó.

"Đối tượng", "khách thể" của nhận thức thể hiện ở Cantơ là sự thống nhất, dung hợp của cảm tính và lý tính, chúng bắt nguồn từ "hai cành cây" của nhận thức con người.

Cantơ phải chỉ ra sự dung hợp, sự liên kết cảm tính và lý trí có thể là thế nào, tức là làm thế nào để có thể "khuôn đối tượng theo khái niệm". Tất nhiên, vấn đề này không đơn giản, vì đề cập tới sự dung hợp các mặt đối lập, theo Cantơ, việc khuôn đối tượng theo khái niệm, phạm trù sẽ vấp phải một trở ngại là "biểu tượng về đối tượng cần phải thuần nhất với khái niệm", trong khi "các khái niệm (phạm trù) thuần túy của lý trí là hoàn toàn *không thuần nhất* với các trực

quan kinh nghiệm (và cảm tính nói chung), và không bao giờ có thể thấy chúng trong một trực quan nào"[1]. Lối thoát chỉ có được trong trường hợp tìm ra được "cái thứ ba" thuần nhất với các phạm trù lẫn với các hiện tượng: Nó "cần phải là thuần túy (không bao hàm trong mình cái gì thuộc về kinh nghiệm) và mặc dù vậy, một mặt là *lý trí*, còn mặt khác là *cảm tính*. Đó là *sơ đồ tiên nghiệm*"[2].

Chúng ta thử phân tích vấn đề nhận thức luận do Canto đặt ra. Sự kiện tri thức khoa học thể nghiệm là khởi điểm trong sự phân tích nhận thức lý luận của Canto, bao hàm hai yếu tố: nội dung đối tượng và hình thức tư duy là cái không thể rút ra trực tiếp từ cảm tính. Chẳng hạn, dữ kiện khoa học về mối liên hệ nhân quả giữa việc đốt cháy thanh sắt và sự kéo nó dài ra bao hàm trong mình sự xác nhận cảm tính về việc đốt cháy (tăng nhiệt độ) và sự kéo dài thanh sắt. Tính nhân quả với tư cách hình thức liên hệ giữa hai hiện tượng đó không nằm trong sự quan sát và thể hiện như được đưa vào "từ bên ngoài". Và đúng là nó "được đưa vào" hành vi nhận thức từ kinh nghiệm xã hội là cái cung cấp cho nhà nghiên cứu các công cụ nhận thức xác định, kể cả phạm trù tính nhân quả. Song, trái với Canto, nhờ khái niệm này chúng ta vạch ra mối liên hệ nhân quả khách quan, vốn có ở quá trình tự nhiên. Thành tựu của chúng ta trong việc phát hiện ra sự tồn tại mối liên hệ nhân quả cụ thể căn cứ vào mối liên hệ giữa sự đốt cháy thanh sắt và sự kéo dài nó thực sự tồn tại, cũng như việc chúng ta tìm kiếm mối liên hệ đó

1. Xem: I. Canto: *Tác phẩm*, Matxcova, 1963-1966, t.3, tr.220 (tiếng Nga).
2. *Sđd*, tr.221.

một cách tích cực, theo các quy tắc thực nghiệm, có thể nhận biết nó một cách "tiên nghiệm". Gạt sang một bên tính thực tại khách quan của quan hệ nhân quả, Canto hy vọng với học thuyết về "sơ đồ luận" sẽ tìm thấy cơ chế phổ biến phạm trù trong cảm tính.

Ở đây đòi hỏi phải giải quyết một vấn đề, khi sử dụng khái niệm "sơ đồ", Canto đã xác định sự khác biệt về chất giữa biểu tượng chung (ý niệm chung trừu tượng của Lôcơ) và khái niệm. Biểu tượng - theo Canto - là "hình ảnh", trong khi khái niệm là "sơ đồ". Chẳng hạn, Lôcơ viết rằng, ý niệm chung trừu tượng về tam giác: "Không cần phải là ý niệm về tam giác có góc nghiêng, tam giác vuông, tam giác đều, tam giác cân, tam giác không cân: nó cần phải là tất cả và không gì cả cùng một lúc. Trên thực tế nó là... ý niệm kết hợp trong mình các bộ phận của một số ý niệm khác nhau và không tương dung với nhau"[1].

Sau khi phân biệt biểu tượng (hình ảnh) và khái niệm (sơ đồ), Canto phản đối Lôcơ: "Không một hình ảnh nào về tam giác phù hợp được với khái niệm về tam giác nói chung. Trên thực tế, hình ảnh bao giờ cũng chỉ giới hạn ở một bộ phận ngoại diên của khái niệm đó và không bao giờ đạt tới tính thống nhất của khái niệm mà nhờ đó khái niệm áp dụng được vào mọi tam giác", trong khi đó sơ đồ chính là phương thức mà "sự tưởng tượng cùng cấp hình ảnh cho khái niệm"[2].

Như vậy, khái niệm (sơ đồ) thể hiện phương thức kết hợp

---

1. Xem: Đ.Lôcơ: *Kinh nghiệm về lý tính con người; Tuyển tập các tác phẩm triết học*, Mátxcơva, 1960, tr.579 (tiếng Nga).

2. Xem: I.Canto: *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1963-1966, t. 3, tr.223, (tiếng Nga).

cảm tính với lý trí chính là phương thức tác động tích cực của lý trí vào vật liệu của cảm tính, nhờ đó xuất hiện một đặc điểm của khái niệm là tính phổ biến. Trong kết luận đó, Cantơ đã dựa vào hoạt động hiện thực của trí tuệ con người trong nhận thức khoa học, điều đó chỉ ra hai hướng tìm tòi lý luận của ông: đi từ cảm tính đến sự tổng hợp nó trong khái niệm và đi từ phạm trù, khái niệm "thuần túy", đến dữ kiện khoa học.

Hướng nghiên cứu thứ nhất gắn liền sơ đồ luận của lý trí thuần túy với năng lực tưởng tượng sản sinh. Sự tưởng tượng trên con đường đó thể hiện là "năng lực biểu tượng đối tượng cả khi *không có sự hiện diện của nó* trong trực quan[1], tức là cái được thuật ngữ học hiện đại gọi là biểu tượng. Nó được Cantơ phân biệt rõ với "sự tưởng tượng giản đơn" như là việc tùy ý xây dựng lâu đài trên không[2]. Yếu tố tưởng tượng với

---

1. *Sđd,* tr. 204.

2. Đôi khi người ta gắn liền các kết luận rất khác nhau với khái niệm về sự tưởng tượng sáng tạo. Chẳng hạn, dựa vào lần xuất bản thứ nhất: *Phê phán lý tính thuần túy*, Cantơ viết về ba nguồn gốc của tri thức - cảm tính, tưởng tượng và tổng giác - M.Haiđơgơ quan niệm: "Năng lực tưởng tượng tiên nghiệm không những là mối liên hệ bên ngoài, hợp nhất hai đầu, mà ngày từ đầu đã hợp nhất chúng, tức là với tư cách năng lực đích thực, nó tạo nên sự thống nhất của cả hai cái khác đề có một quan hệ quan trọng về cấu trúc nào đó với nó"*. Nói cách khác, năng lực tưởng tượng chính là "cái gốc" của hai thân cây nhận thức của con người, cảm tính và lý trí, mà Cantơ trong lần xuất bản thứ hai tác phẩm của mình đã tuyên bố là "không rõ".** Điều này bác bỏ quan điểm của Haiđơgơ.

*. Xem: M. Heiddeger: *Kant und das problem der Metaphisik*, Frankfurt-Mátxcơva, 1965, tr.126.

**. Xem: I.Cantơ: *Tác phẩm,* Mátxcơva, 1963-1966, t.3, tr. 123-124, (tiếng Nga).

tư cách ảo tưởng ở Canto hóa ra là cái thể hiện sự vận động ngược chiều - vận động từ khái niệm đến cảm tính - sự vận động tái hiện theo trật tự ngược lại chính con đường mà các khái niệm được hình thành trên cơ sở cảm tính.

V.I Lênin viết "ngay trong sự khái quát đơn giản nhất, trong ý niệm chung sơ đẳng nhất... cũng *có* một phần nhất định của ***ảo tưởng***"[1] của sự bay bổng khỏi hiện thực, của sự tách rời khỏi cái được đem lại trực tiếp, đó chính là nhảy vọt biện chứng trong nhận thức. Chuyển từ lý tính sang cảm tính, từ khái niệm sang biểu tượng, Canto giải đoán được tính chất của sự nhảy vọt, điều đó được xác nhận nhờ khái niệm "sơ đồ" trái với "hình ảnh" cảm tính.

Có hai yếu tố biện chứng quan trọng trong quá trình Canto tìm tòi lý luận. Một là, Canto đã cảm nhận thấy sự thống nhất sâu sắc của cái cá biệt và cái phổ biến trong "sơ đồ", sự thống nhất có liên quan chính với việc nó (sơ đồ - N.D) tạo ra cho cái phổ biến với tư cách là phạm trù khả năng nhận được "tính thực tại khách quan", tức là áp dụng được vào cái cá biệt, các đối tượng (theo Canto) đồng nhất với biểu tượng. Mặc dù ông vẫn chưa đạt tới nghĩa thật sự của khái niệm "sơ đồ", vẫn dừng lại ở thời gian với tư cách là điều kiện hình thức để gắn liền cái phổ biến với cái cá biệt, song nghĩa đó bộc lộ rõ khi nghiên cứu "phê phán" lần thứ nhất. "Sơ đồ" là phương thức hoạt động nhằm xây dựng "các hình ảnh kinh nghiệm" phù hợp với cái phổ biến. Nhưng đây

---

1. V.I. Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Mátxcơva, 1981, t.29, tr.395.

chính là đặc trưng chung nhất cho hoạt động thực tiễn của con người, hoạt động, theo Lênin, bao hàm trong mình ưu điểm của tính phổ biến và tính hiện thực trực tiếp[1]. Sự lý giải khái niệm bằng trực quan được chuyển sang phương diện cá biệt, đây là phương thức tái hiện cái cá biệt trong biểu tượng dựa trên cơ sở khái niệm.

Tức là về thực chất, Canto đã tiên định được thao tác rất hiếm hoi ở thế kỷ XVIII của tư duy lý luận. Ngay từ đầu ông đã xây dựng "khái niệm" phương trình toán học, sau đó mới tìm cho nó sự lý giải vật lý. Theo ông "đem lại cho khái niệm hình ảnh" về khách thể vật lý mà công thức toán học, sơ đồ đã có rồi. Điều quan trọng đó cũng có các hệ quả tiêu cực đối với nhận thức luận của Canto, trước hết đó là bất khả tri luận. Nếu "sơ đồ - phương thức tái hiện biểu tượng (theo Canto, nó chính là như vậy), thì đương nhiên là nhận thức của con người chỉ đạt tới "hiện tượng" chứ không phải vật tự nó. Vì "hiện tượng" chỉ tồn tại trong quan hệ với chủ thể, nếu chính chủ thể gán cho tự nhiên các quy luật tồn tại "không phải trong các hiện tượng, mà chỉ trong quan hệ với chủ thể, hiện tượng vốn có ở đó mới có lý trí"[2].

Đương nhiên tính "hiển nhiên" như vậy là ảo tưởng. Việc tiến hành triệt để quan điểm tính tích cực của chủ thể, tính tích cực được hiểu không những là tính tích cực của ý thức mà còn là hoạt động hiện thực của chủ thể với các khách thể thực hiện, dù tính tích cực của ý thức được sinh ra từ

1. Xem: *Sđd*, tr.230.

2. Xem: I.Canto: *Tác phẩm*, Mátxcova, 1963-1966, t.3, tr.213 (tiếng Nga).

đó, sẽ mở ra một triển vọng hoàn toàn khác. "Sơ đồ" của Canto là sơ đồ hành động. Hành động trước hết là sự tác động khách quan đến hiện thực, buộc phải phù hợp với cấu trúc khách quan của vật liệu chịu sự tác động. Thực tiễn "tuân thủ" các "diện mạo" của sự vật không phụ thuộc vào ý thức chúng ta. Còn các sơ đồ hành động lý tưởng, xét về phương diện đó, là kết quả của quá trình trừu tượng hóa lâu dài và phức tạp khỏi các hành động cụ thể để có các hình thức khái quát của chúng. Do vậy, các khái niệm (sơ đồ) đó phản ánh phương thức tác động của chúng ta đến thế giới sự vật cũng như phản ánh bản thân các sự vật; chúng thể hiện là các phương thức tái hiện bản thân các khách thể cũng như biểu tượng về chúng.

Chẳng hạn "sơ đồ" cái chậu - phương thức tái hiện nó trên thực tế của người thợ gốm lúc đầu dùng để chỉ sự tái hiện chính xác cái chậu đó, đặc trưng cho một nền văn hóa cụ thể, sau đó chỉ các biến thể của nó, sau nữa chỉ "cái chậu nói chung". Tức là cái chậu bằng đất nung mà hình dáng bề ngoài lúc đầu là một cái gì đó "tự nhiên" và có thể được sao chụp y nguyên, còn bây giờ trở thành một dấu hiệu ngẫu nhiên, một trong các "hình ảnh" có thể có, trong đó "sơ đồ" của chúng ta được hiện thực hóa. Còn sự tái hiện các đối tượng do bản thân tự nhiên tạo ra (nếu chúng ta nói tới các đối tượng phức tạp, trước hết là các cơ thể sống - không phải ngẫu nhiên Canto đã nói tới "sơ đồ" (con chó) chỉ có thể là mang tính lý tưởng - trong biểu tượng, và lớn nhất là trong nghệ thuật. Sự tái hiện chúng trên thực tế khi đó rất

dễ bị chuyển vào lĩnh vực hoạt động của bậc sáng thể - Thượng đế siêu tự nhiên, người tái hiện toàn bộ thế giới cùng với mọi khách thể của nó dựa trên "sơ đồ" của mình - dù đó là vương quốc ý niệm - mô hình của Platôn hay là "ngôn từ" của Thiên chúa giáo. Phictơ - người kế tục trực tiếp Cantơ, đã nhận thấy tri thức khoa học không phải là cái gì khác như "sơ đồ của Thượng đế"[1]. Song dù cho các "sơ đồ" đó có trở nên phức tạp hơn và bị thần bí hóa đến đâu đi chăng nữa, thì đứng đằng sau chúng vẫn là các phương thức hoạt động của con người - sản xuất, nghệ thuật, khoa học, ngôn ngữ - nhằm tái hiện các đối tượng hiện thực của thế giới hiện thực, và do vậy, là bản thân của đối tượng đó.

Đó là giải pháp duy nhất cho vấn đề về tính đối tượng của tri thức con người do Cantơ đặt ra. Nhưng các phạm trù có thể được biểu tượng qua các yếu tố cấu thành khách thể như thế nào? Giải pháp của Cantơ được trình bày ở trên có nghĩa là: khi thể hiện là phương thức lý trí xác định khách thể, phạm trù tham gia vào cấu trúc của khách thể. Đương nhiên, đó là các khách thể với tư cách "hiện tượng"; theo Cantơ chúng cũng là các khách thể duy nhất mà khoa học có thể nói đến. Đây là "quy luật và tiên tri" về toàn bộ sự phát triển tiếp theo của chủ nghĩa duy tâm cổ điển Đức. Nếu chúng ta không thể biết gì về "vật tự nó", Phictơ tuyên bố, thì chúng cần để làm gì. Với tư cách là các phương thức hoạt động tất yếu của ý thức, hơn nữa là, theo Phictơ, xuất

1. Xem: I. G. Phictơ: *Các sự kiện của ý thức. Các đặc điểm cơ bản của khoa học luận*, Xanh Pêtécbua, 1914, tr.137 - 141.

hiện cùng khách thể, các phạm trù không được đem lại với tư cách là các hình thức có sẵn của tư duy - thực chất là các phương thức tồn tại và phát triển của bản thân "đối tượng" của tri thức. Còn ở Senling và Hêghen, các "đối tượng" này của tư duy biến thành "vật tự nó", chúng tự động trở thành cái thể hiện sự "đồng nhất của tồn tại và tư duy". Các phạm trù trở thành các yếu tố cấu thành và các quy luật phát triển của mọi cái hiện hữu. "Do vậy *lôgic* trùng hợp với siêu hình học, với khoa học về các vật đạt tới trong *tư duy*, như trước kia người ta đã thừa nhận, thể hiện bản chất của *vật*"[1]. Vì tư duy khách quan là hoạt động nhờ đó đối tượng biến đổi, nếu bản tính chân chính của nó được thể hiện, được nhận thức "*thông qua* một sự biến đổi nào đó"[2]. Sự biến đổi đó là đối tượng đích thực của phép biện chứng.

Đó là lôgic phát triển cách tiếp cận phát sinh lý luận về nhận thức được rút ra từ ý định của Canto nhận thức tính đối tượng của tư duy. Đối tượng, xét từ góc độ đó là kết quả dung hợp các phạm trù của lý trí với vật liệu của cảm tính, là sự thống nhất cụ thể của các đa dạng; các khái niệm (phạm trù) thuần túy của lý trí là quy luật của sự thống nhất cụ thể này; các đối tượng của nhận thức là sự thống nhất, sự đồng nhất giữa các mặt đối lập là tính đối tượng (cảm tình) và lý trí, tư duy. Chính ở đây là cái đầu mối của sự đồng nhất giữa tồn tại và tư duy mà việc tháo gỡ nó thuộc

---

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Mátxcova, 1929-1959, t.1, tr.52, (tiếng Nga).

2. Xem: *Sđd*, tr. 50.

bổn phận của chủ nghĩa duy vật biện chứng.

Truóc mắt chúng ta là bức tranh mang tính sơ đồ đầu tiên về quá trình "đối tượng hóa" tri thức. Nội dung của nó được xác định qua khái niệm về tổng hợp do hoạt động của ý thức thực hiện. Cấu trúc của tổng hợp đó được Canto vạch ra như là ba nhịp vận động của nhận thức: sự đa dạng trong trực quan thuần túy; tổng hợp sự đa dạng đó nhờ năng lực tưởng tượng; sự đồng nhất được các khái niệm đem lại cho tổng hợp thuần túy đó[1].

V.Ph Asmus chỉ ra tính chất biện chứng trong quan niệm của Canto, mặc dù nó nhiễm phải chủ nghĩa duy tâm và chủ nghĩa tiên nghiệm. Theo ông, khái niệm về tổng hợp là mang tính biện chứng vì nó đòi hỏi xem xét sự khác biệt, sự đa dạng là sự thống nhất, sự đồng nhất; phương thức liên kết các phạm trù cũng mang tính biện chứng, thực chất của nó là ở việc xây dựng kiểu tam đoạn từng đề mục trong bốn đề mục của bảng phạm trù. Trong đó, phạm trù thứ ba xuất hiện với tư cách là tổng hợp của hai phạm trù đầu, mang tính biện chứng và là nội dung phản tư của các khái niệm, đặc biệt là đồng nhất và khác biệt, thống nhất và mâu thuẫn. Nó gợi cho chúng ta thấy một cách sinh động biện chứng của các cặp phạm trù ở Hêghen.

Mang đậm tính biện chứng là các khái niệm ổn định và biến đổi, bên trong và bên ngoài và sự quan hệ giữa chúng. Các khái niệm này đã được phân tích trong phần nói về sự

1. Xem: I. Canto: *Tác phẩm*, Mátxcova, 1963-1966, t.3, tr.174 (tiếng Nga).

tương tự của kinh nghiệm. Sau khi khái quát học thuyết của mình về mâu thuẫn hiện thực, Canto đã bác bỏ tư duy siêu hình cùng với sự tuyệt đối hóa quy luật mâu thuẫn của nó. Ông viết: Nếu hiện thực không có mâu thuẫn về mặt lôgic, thì quy luật mâu thuẫn của lôgic hình thức "không có một ý nghĩa gì cả khi nói về tự nhiên lẫn khi nói về vật tự nó mà chúng ta không có khái niệm"[1] đã rút ra kết luận xác đáng là "quy luật mâu thuẫn - từ nguyên tắc tuyệt đối của chân lý, quy tắc bao trùm toàn bộ lĩnh vực hiện thực và toàn bộ lĩnh vực phán đoán về nó của chúng ta - ở Canto đã biến thành nguyên tắc chỉ của riêng tri thức phân tích ... Canto đã đưa toàn bộ lĩnh vực hiện thực cụ thể ra khỏi quyền uy của quy luật mâu thuẫn"[2].

Tuy nhiên, không nên quên rằng, Canto chưa đặt vấn đề về quy luật thống nhất của các mặt đối lập với tư cách là nguyên tắc tích cực của nhận thức. Chúng tôi cũng lưu ý rằng, nhiều cấu trúc và bộ phận khác *phê phán lý tính thuần túy* được xây dựng dựa trên các sơ đồ mà sau này trở thành các sơ đồ cho hệ thống biện chứng của Phicto và Hêghen. Do vậy có thể xác nhận như Nic Hatoman rằng: "Thực tế là không chỉ có các antinômi của Canto được xây dựng theo kiểu phân tích. Trong sự phân lớp cảm tính, lý trí và lý tính, trong sự tam phân được lặp lại bốn lần đối với bản phản đoán và phạm trù, sơ đồ và nguyên tắc, cũng như trong sự liên tục quay lại sắp xếp đó đối với mọi bộ phận của hệ

1. *Sđd*, tr. 322.

2. V.Ph Asmus : *Phép biện chứng Canto*, Mátxcova, 1929, tr.94 (tiếng Nga).

thống, có thể thừa nhận cấu trúc biện chứng của trật tự định đề, phản đề và tổng hợp. Nhưng cấu trúc này ở Canto về thực chất vẫn chưa được nhận thức, chưa có cơ sở, mang tính bên ngoài và ngẫu nhiên đối với quá trình nghiên cứu"[1].

Những người kế tục Canto phải có những nỗ lực đáng kể của tư duy biện chứng để làm cho cấu trúc này trở nên rõ ràng.

Chúng ta đang đề cập tới việc tổng hợp được thực hiện theo các nguyên tắc của lý trí như thế nào. Tuy nhiên, Canto nhận xét rằng, tổng hợp thế giới quan với tư cách "thí nghiệm của lý tính thuần túy" cũng giữ một vai trò quan trọng trong sự vận động chung của nhận thức. Chẳng hạn, "sự phân tích do nhà siêu hình học tiến hành - ông viết - đã chia nhận thức tiên nghiệm thuần túy thành hai yếu tố rất khác nhau là nhận thức về hiện tượng và nhận thức về "vật tự nó". Phép biện chứng đến lượt mình lại đưa cả hai yếu tố đó tới sự thống nhất chung cùng với ý niệm tất yếu của lý tính với ý niệm về cái vô điều kiện và cho rằng sự thống nhất đó nhận được không bằng cách nào khác ngoài việc thông qua sự khác biệt..."[2]. Thực ra, trước hết phải khẳng định rằng, tổng hợp tri thức về đối tượng theo các nguyên tắc của lý tính, theo Canto, chỉ có thể mang tính chất điều tiết, chứ không phải xây dựng, tức là chỉ hướng lý trí vào một mục đích không đạt tới được xác định - sự thống nhất có hệ thống của tri thức.

---

1. N.Hartmann: *Die philosophie der dentschen Igealismus.* Berlin, 1960, tr.53 - 54.

2. Xem: I.Canto: *Tác phẩm,* Mátxcova, 1963-1966, t.3, tr.90 (tiếng Nga).

Tuy nhiên, xét về phương diện phát triển phép biện chứng ở Canto, yếu tố này bị đẩy xuống hàng thứ yếu, đặt lên hàng đầu là sự áp dụng có điều tiết lý tính tổng hợp thế giới quan, phù hợp với các "ý niệm" của lý tính - phòng ngừa chủ nghĩa giáo điều không phê phán của các hệ thống triết học có kỳ vọng đạt tới "chân lý tối cao", kể cả sự đối lập kiểu giáo điều giữa "vật tự nó" với hiện tượng, giữa sự sử dụng lý trí một cách có xây dựng với sự sử dụng có điều tiết lý tính.

Cách Canto trình bày việc sử dụng các ý niệm của lý tính một cách có điều tiết bao hàm tư tưởng cho rằng, sự khái quát thế giới quan cần phải diễn ra *theo kiểu* có tồn tại một thực thể giản đơn của linh hồn, *kiểu như* có tồn tại một thế giới đạt tới được vô tận trong tính vô hạn hiện thực của nó, *kiểu như* có tồn tại Thượng đế[1]. Cần lưu tâm tới nhận thức về *thế giới*, Canto đã nói: "... (trong vũ trụ học) chúng ta cần phải nghiên cứu điều kiện của các hiện tượng cả bên ngoài lẫn bên trong tự nhiên, tiến hành sự nghiên cứu mà không thể kết thúc ở đâu, *nếu như* chúng (các hiện tượng A. B) tự mình là vô hạn và không có khâu thứ nhất hay là khâu cao nhất. Mặc dù dựa trên cơ sở đó chúng ta không phủ nhận được các căn cứ đầu tiên của lý tính khả tri thuần túy nằm bên ngoài khuôn khổ của mọi hiện tượng, tuy nhiên không bao giờ chúng ta được phép sử dụng chúng để lý giải tự nhiên vì nói chung chúng ta không biết tới chúng"[2].

---

1. Xem: *Sđd,* tr. 571-572.

2. Xem: *Sđd,* t.3, tr. 571-572. Bản dịch được chuẩn xác hóa theo tác phẩm: *I.Kant: Kritik der reinen Vernunft,* Auft. 2. Riga, 1787, t. 2, tr.700).

Cách sử dụng ý niệm về thế giới như vậy, về cơ bản, là phù hợp với thực tiễn khái quát thế giới quan đối với tri thức khoa học. Thực tiễn này là những biến thể biện chứng căn cứ vào việc thừa nhận tính tương đối của tri thức con người, tính hạn chế về chiều sâu và chiều rộng của nó, đằng sau nó. Tuy nhiên, nó có hạt nhân của chân lý khách quan. "Nói một cách khác: tính tối cao của tư duy chỉ được thực hiện trong một loạt người tư duy cực kỳ không tối cao; nhận thức có quyền tuyệt đối nắm chân lý thì được thực hiện trong một loạt những sai lầm tương đối; cả hai đều không thể thực hiện được đầy đủ bằng cách nào khác ngoài cách thông qua một đời sống dài vô tận của nhân loại"[1]. Tư tưởng về việc sử dụng ý niệm về thế giới chỉ bằng một cách điều tiết và Canto đã xác nhận một mặt của mâu thuẫn đó, tính không độc lập của tư duy ở mỗi thang bậc phát triển cụ thể của nó.

Còn đối với các ý niệm với "linh hồn" và "Thượng đế" thì sai lầm về mặt lôgic đủ để từ bỏ chúng, còn tính không mâu thuẫn chết cứng và làm chết cứng đã phân biệt rất rõ (hơn nữa là một cách tồi tệ) cho chúng, với tính mâu thuẫn sống động của sự lý giải bằng antinômi về thế giới của Canto.

Như chúng ta đã thấy, Canto khẳng định: để gán cho khái niệm một ý nghĩa khách quan tức là khả năng hiện thực chứ không phải chỉ có khả năng lôgic, chúng ta cần có một cái

---

1. C. Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994, t.20, tr.126.

lớn hơn là tính không mâu thuẫn lôgic. "Tuy nhiên, không nhất thiết phải tìm tòi cái lớn hơn đó trong các cội nguồn lý luận của tri thức, nó cũng có thể nằm trong các cội nguồn thực tiễn của tri thức..."[1]. Thực chất tư tưởng này của Canto đã đưa ông tiến gần tới luận điểm cơ bản của chủ nghĩa duy vật hiện đại cho rằng, ý nghĩa khách quan của tri thức con người bắt nguồn không phải từ bản thân tri thức, mà từ các cơ sở thực tiễn khách quan của nó. "Vấn đề tìm hiểu xem tư duy của con người có thể đạt tới chân lý khách quan không, hoàn toàn không phải là một vấn đề lý luận mà là một vấn đề *thực tiễn*. Chính trong thực tiễn mà con người phải chứng minh chân lý, nghĩa là chứng minh tính hiện thực và sức mạnh, tính trần tục của tư duy của mình"[2].

Vấn đề là ở chỗ phù hợp với truyền thống lâu đời, thực tiễn đối với Canto có nghĩa là đạo đức và do vậy không vượt khỏi lĩnh vực ý thức. Nhưng nó không thể được minh biện, như chúng ta sẽ thấy, nếu không giả định "cái siêu nghiệm" nằm ngoài giới hạn của ý thức: Thượng đế, sự bất tử của linh hồn và tự do ý chí.

Không thể minh biện chúng về mặt lý luận, do vậy chỉ có thể giả định chúng cho các mục đích thực tế, và chỉ thực tế, dưới dạng các định đề bảo đảm khả năng của hành vi đạo đức. Chính điều đó có nghĩa "giới hạn *tri thức* để giải phóng

---

1. Xem: I. Canto: *Tác phẩm*, Matxcova, 1963-1966, t.3. tr.93, (tiếng Nga).

2. Xem C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t.3, tr.9-10.

chỗ đúng cho *niềm tin*"[1]. Tin vào Thượng đế, sự bất tử của linh hồn và tự do ý chí, chúng ta có khả năng thực hiện hành vi đạo đức, "giá như" Thượng đế thực sự tồn tại. Nhưng chính cái "giá như" đó lại mâu thuẫn với niềm tin mang tính giáo điều của tôn giáo truyền thống và sự luận chứng cho đạo đức về mặt tôn giáo[2].

Quan niệm duy vật về thực tiễn và vai trò của nó trong quá trình nhận thức kể cả nhận thức triết học, cho phép chúng ta đánh giá hạn chế quan niệm của Cantơ về tổng hợp tri thức khoa học trên bình diện thế giới quan. Vì siêu hình học (triết học) được sử dụng để ngăn chặn các sai lầm nhiều hơn là để mở rộng tri thức, để kiểm duyệt nhiều hơn là sáng tác, nên Cantơ đã không nghiên cứu các phương pháp tổng hợp tri thức khoa học trên bình diện thế giới quan. Mặc dù vậy, cách đặt vấn đề một cách biện chứng về tính tất yếu của tri thức vượt ra ngoài khuôn khổ kinh nghiệm có thể có của các khoa học riêng biệt và toàn bộ chúng, tri thức do bản chất của bản thân lý tính đòi hỏi (chính xác

---

1. Xem: I.Cantơ: *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1963-1966, t3, tr. 95 (tiếng Nga).

2. Cái "giá như" (als ob) đã được G.Phaihinherơ, một người am hiểu sâu sắc và bình luận nổi tiếng về *Phê phán lý tính thuần túy*, sử dụng để luận chứng tư tưởng cho rằng sự khảo cứu mang tính ảo tưởng về các khách thể, đặc biệt là các khách thể tiên nghiệm, là "ý nghĩa đích thực và tối cao của triết học Cantơ. Xem: H. Vaihinger : *Die philosophie der Als - ob* Berlin, 1913, tr. XIV. Nhưng những nhân cách về Cantơ của phaishinherơ theo nhận xét tinh tế của K.Sonsơ, là "giá như Cantơ" (als-ob-kant) không thể nào đồng nhất được với Cantơ của lịch sử, người đã tiếp nhận một cách nghiêm túc nhất tri thức khoa học với tư cách một dữ kiện.

hơn là bản chất của nền văn hóa mà triết học là sự kết thúc và kết quả) - cách đặt vấn đề như vậy là rất bổ ích. Tri thức này, thế giới quan triết học cùng với "các vấn đề tối cao" của nó, thể hiện là tổng số kết quả hoạt động nhận thức của toàn thể nhân loại.

Nội dung biện chứng tích cực của *Phê phán lý tính thuần túy* thể hiện đã đủ rõ với chúng ta. Vấn đề sẽ phức tạp hơn đối với hai "phê phán" khác. Nội dung biện chứng của đạo đức học và thẩm mỹ học Canto bị suy biến đáng kể do ông tiến hành triệt để nhị nguyên luận giữa "thế giới tự nhiên" cùng với tính tất nhiên của nó và "thế giới tự do" mà về thực chất là siêu tự nhiên. Khi xem xét *Phê phán lý tính thuần túy,* chúng ta nên gạt sang một bên sự đối lập giữa thế giới "vật tự nó" và thế giới "hiện tượng" và chỉ xét nhận thức về hiện tượng "giá như" là một quá trình nhận thức duy nhất có giá trị. Đối với đạo đức học và thẩm mỹ học thì sự né tránh như vậy là không thực tế: Trong trường hợp này đúng trước chúng ta đã không còn là Canto của lịch sử, mà là một người hoàn toàn mới - có thể nói, không phải Canto mà là Mác[1].

Đương nhiên, có thể nghiên cứu các yếu tố biện chứng trong đạo đức học và đặc biệt là trong thẩm mỹ học Canto.

---

1. E. Iu Xôlôviep trong tác phẩm *Tri thức niềm tin và đạo đức* đã có một thử nghiệm có giá trị nhằm chỉ ra chủ nghĩa Mác giải quyết các vấn đề Canto đặt ra như thế nào.

Như A.V. Guluga nhận xét xác đáng trong tiểu phẩm *Vị trí của thẩm mỹ học trong hệ thống triết học Canto*. "Canto là con người biện chứng... Sau khi đưa ra một luận điểm nào đó, Canto đều nhận thấy giới hạn của nó, tính ước lệ của giới hạn đó, cảm nhận thấy nhu cầu vượt quá nó. Cùng với luận điểm và xuất hiện phản luận điểm, phản đề độc đáo mà thiếu thì định đề sẽ là không đầy đủ, không rõ ràng, sai lầm. Bản thân Canto không đạt tới sự tổng hợp, song đã đặt ra được vấn đề[1]. "Vấn đề đã được đặt ra" này thể hiện một cách cô đọng ý nghĩa tích cực của phép biện chứng Canto và được phản ánh trong đạo đức học và thẩm mỹ học của ông. Để ý nghĩa đó trở nên rõ ràng thì cần phải có giải pháp mà không thể đạt tới trong khuôn khổ định hướng nhận thức luận cơ bản của Canto.

Thêm nữa ở đây có một cách tiếp cận đã được nêu. Trong *Phê phán năng lực phán đoán*, Canto cố vạch ra sự thống nhất sâu sắc của thế giới tự nhiên và thế giới tự do, thế giới loài người. Trong năng lực phán đoán thì năng lực lý luận được hợp nhất với năng lực thực tiễn. "Tuy nhiên, V.Ph.Asmus viết - khi kiên trì khẳng định sự đối lập trực diện giữa thế giới tự nhiên và thế giới tự do, Canto không nhận thấy sự hợp nhất và sự chuyển tiếp giữa chúng thông qua "năng lực phán đoán" là sự chuyển tiếp hư ảo, được tưởng tượng ra. Do vậy, cả "phép biện chứng" được Canto nghĩ ra trong hệ

1. Xem: *Triết học Canto và tính hiện đại*, Mátxcova, 1974, tr.278 (tiếng Nga).

thống của ông cũng là phép biện chứng hư ảo"[1], mà ở trên ta gọi là phép biện chứng phủ định. Chính đằng sau sự đối lập giữa thế giới tự nhiên và thế giới tự do là sự đối lập giữa tự nhiên (với tư cách hiện tượng) và tác động của tự do, tức là các hành động tự do của con người được xem xét với tư cách là các hiện tượng trong thế giới cảm tính[2]. Lẽ nào chúng ta không nên thực hiện sự trừu tượng hóa như đã làm khi phân tích nội dung biện chứng tích cực trong *phê phán lý tính thuần túy* và xem xét những quan hệ qua lại giữa hành vi tất yếu và hành vi tự do của con người, "giá như" chúng là những sự kiện duy nhất diễn ra? Canto đã đem lại cho chúng ta sự trừu tượng hóa phép biện chứng của đời sống xã hội trong các tác phẩm chính trị - xã hội của ông thể hiện trước hết là mối tương quan giữa tự do và tất yếu.

IV- BIỆN CHỨNG CỦA ĐỜI SỐNG XÃ HỘI

Theo ý kiến chung của các nhà nghiên cứu, hệ vấn đề xã hội được Canto nghiên cứu trong các tác phẩm của mình một cách ít chi tiết và dứt điểm nhất, mặc dù nó luôn thu hút sự quan tâm sâu sắc của ông. Không phải ngẫu nhiên mà vấn đề "con người là gì" lại là vấn đề cuối cùng và kết thúc trong các vấn đề triết học cơ bản của Canto. Còn lý giải cho nó, thì Canto hiểu rất rõ là không thể, nếu không quan tâm

1. V.Ph. Asmus : *Immanuel Canto*, Mátxcova, 1973, tr. 434 (tiếng Nga).
2. Xem: I. Canto: *Tác phẩm*, Mátxcova, 1963-1966, tr.5, tr.196-197 (tiếng Nga).

tới xã hội (tức là sự giao tiếp giữa người với người, quá trình sinh hoạt hiện thực của họ). Đương nhiên, đối với Canto, ở thế kỷ XVIII, thì đó trước hết là đời sống chính trị, và biện chứng của nó được phản ánh trong các tác phẩm của ông về chính trị - xã hội.

Điểm xuất phát của Canto cho cách tiếp cận biện chứng với các vấn đề đời sống xã hội là vấn đề tự do và tất yếu, vấn đề cổ điển của triết học thế kỷ XVII-XVIII. Tính tất yếu của các sự kiện lịch sử, cái mà toàn bộ thực tiễn nghiên cứu khoa học thời đó căn cứ trên quyết định luận nghiêm ngặt đã đưa triết học và khoa học lịch sử tới chỗ thừa nhận có thể hợp nhất với tự do được con người (với tư cách chủ thể của hoạt động lịch sử yêu cầu) mong muốn và cảm nhận thấy như thế nào? Ý nghĩa lý luận của vấn đề này được thiết định bởi ý nghĩa thực tiễn, bởi "mối liên hệ hiển nhiên của nó với toàn bộ biện chứng của sự phát triển của xã hội tư sản, và đặc biệt là bởi mối liên hệ của nó với cuộc đấu tranh giai cấp mà giai cấp tư sản tiến hành trong suốt thế kỷ XVIII vì sự tự do của mình, nhằm chống lại giới hạn và khuôn khổ do cơ cấu của xã hội phong kiến đặt ra cho nó"[1]. Song, điều đó cũng có nghĩa, vấn đề lý luận về tự do và tất yếu ngay lập tức có được một hình thức thực tiễn: "Tự do và cưỡng bức".

Một số xu hướng khác nhau trong việc giải quyết hai nhiệm vụ thống nhất này được kết hợp và đan xen với nhau trong tư tưởng triết học thế kỷ XVIII. Thực ra, đơn giản nhất nếu

---

1. Xem V.Ph. Asmus : *Mác và chủ nghĩa lịch sử tư sản - Tuyển tập các tác phẩm triết học*, Mátxcơva, 1971, t.2, tr.231 (tiếng Nga).

tuyên bố tự do là do tưởng tượng ra, là ảo ảnh giản đơn và quy nó về sự tự do khỏi các trở ngại bên ngoài giống như nước trôi tự do theo dòng sông (nếu không có vật cản).

Con người tưởng tượng ra rằng, hành động tự do giống như hòn đá, nếu như nó có thể biết suy nghĩ, và rơi từ trên cao xuống mặt đất nếu không có gì cản trở nó. Quan niệm về tự do, xét từ góc độ này, biểu hiện của sự không hiểu biết về các nguyên nhân hiện thực của hành động, giống như quan niệm về tính ngẫu nhiên.

Tuy nhiên, quan niệm mang tính máy móc (tự nhiên chủ nghĩa) có một khiếm khuyết là mang tính ảo tưởng, phổ biến là quyết định luận cực đoan, thậm chí đã biến thành quyết định luận đối với xã hội. Trong điều kiện phát triển xã hội không khắc phục được, dần dần đưa tới sự thắng lợi của chế độ xã hội mới, quan niệm mang tính ảo tưởng như vậy đã không thể làm suy yếu nghị lực và lòng quyết tâm của giai cấp xã hội mới trong cuộc đấu tranh thầm lặng hay công khai chống lại chế độ cũ. Mặc dù vậy, Spinôda đã cảm nhận thấy mối nguy hiểm của định mệnh luận ở chỗ nó có thể định hướng sai cho con người, tạo ra ở con người ảo tưởng cho rằng cần phải phục tùng một cách mù quáng tính tất yếu không xác định, và dễ dàng có thể trở thành nô lệ của cái lạc hậu. Tư tưởng của Spinôda là cần phải nhận thức tính tất yếu đó, tức là có nghĩa tự do là nhận thức tính tất yếu. Tuy nhiên, khi được triển khai trong đời sống và thực hiện trong nhận thức cá nhân, mâu thuẫn giữa tự do và tất yếu ở Spinôda lại được xoa dịu một cách có lợi cho tất yếu, là

cái ngự trị linh hồn thụ động và trực quan của con người. Xúc cảm nhận thức (Amor Dei intellectualis) loại trừ tất cả những xúc cảm khác đang nô dịch con người - đó là thực chất "tự do" của Spinôda. Trong trường hợp đó thì bản thân vấn đề cũng biến mất - hành động lịch sử của con người, sự tự do của hành động đó mà rốt cục chỉ còn lại tự do chính trị.

Nhưng tự do chính trị lại là một vấn đề cấp bách. "Con người sinh ra là tự do, nhưng ở khắp nơi nó lại bị xiềng xích" như Rútsô đã tuyên bố[1]. Tự do với tư cách là tài sản chung và không tha hóa được của con người đã bị tha hóa bởi sự cưỡng bức. Điều đó cho thấy, chỉ bị loại bỏ nhờ pháp luật. Không phải gắn liền tự do một cách đơn giản với tất yếu mà là với pháp luật - cái không phải là ý chí của nhà cầm quyền được nâng lên thành luật pháp (tức là thói độc đoán về thực chất) mà là chủ quyền của nhân dân. Đương nhiên, đối với chúng ta rõ ràng là "ý chí chung" (volonté ginisal) nổi tiếng của Rútsô đối lập với ý chí của các cá nhân riêng biệt, vì nó hướng tới sự bình đẳng (còn ý chí của các cá nhân riêng biệt hướng tới đặc quyền) đã che đậy ý chí và quyền lực của giai cấp tư sản - giai cấp mới đang lên cầm quyền và gán cho xã hội ý chí của mình. Từ nhận thức không rõ ràng về sự thật đó, từ phỏng đoán về những hậu quả mà chế độ xã hội mới có thể sinh ra đã nảy sinh quan niệm về tự do và tất yếu của Canto.

---

1. Xem: Gi.Gi. Rútsô: *Tác phẩm*, Mátxcova, 1969, tr.152 (tiếng Nga).

Nhưng, ngoài các lý luận nổi tiếng của Hôppơ, Spinôda và Rutsô, còn có sự tác động đến Cantơ của truyền thống lý luận trong sự luận chứng cho pháp luật về mặt đạo đức, truyền thống bắt nguồn từ Puphendôphơ và được Lepnit, Vônphơ bổ sung, chỉnh lý. Truyền thống này coi pháp luật là đối tượng đạo đức, có nguồn gốc không phải là bản tính vật lý mà là bản tính lý tính của con người. Xét từ góc độ này, tự do của hành vi con người tất yếu còn kéo theo nó các kết quả hoàn toàn có ý nghĩa như nhau, được đánh giá theo tính phù hợp hay không với luật pháp khi áp dụng vào chúng. Nhưng rõ ràng ở đây có một vòng tròn lôgic: luật pháp thể hiện là cơ sở của đạo đức (công bằng), song lại đòi hỏi cơ sở đạo đức (công bằng).

Việc phê phán các mâu thuẫn nội tại của sự luận chứng cho pháp luật về mặt đạo đức đã dẫn tới nguyên tắc tồn tại trực tiếp trước triết học Pháp quyền của Cantơ - nguyên tắc coi thước đo hành vi tự do là quan hệ của nó với sự hoàn hảo, tức là (theo Vônphơ) với "sự hòa hợp cái đa dạng" (Übereinstimmung des Marnnig faltigen): hành vi tốt đẹp (thiện) là hành vi dẫn tới sự hoàn hảo, sự hài hòa của đời sống con người, còn hành vi xấu xa là hành vi dẫn tới sự không hoàn hảo, sự không hài hòa. Sự hoàn hảo là mục đích tối cao của đời sống con người, và luật tự nhiên buộc con người phải hướng tới nó. Đó là mệnh lệnh của lý tính, chỉ có sự ngu muội và sai lầm mới cản trở chúng ta thực hiện nó. Con người có lý tính không cần tới một luật pháp nào khác ngoài luật tự nhiên, thông qua lý tính dùng làm luật

pháp cho mình[1].

Từ đó, Vônphơ đã kết luận rằng, con người cần phải hành động có đạo đức, tức hành động phù hợp với bản tính của con người với tư cách một sinh vật có lý tính, và phải có quyền tự do làm tất cả những gì có đạo đức: "Do vậy, tự do hợp pháp của con người trải rộng ra tới mức bổn phận của nó yêu cầu. Năng lực đạo đức này, hay là quyền tự do hành động, được gọi là pháp luật"[2]. Các ảo tưởng khai sáng của Vônphơ buộc ông phải giả định chính ở đây có chiếc chìa khóa mở ra hạnh phúc: luật tự nhiên, lý tính tự do.

Cantơ đã bắt tay vào nghiên cứu vấn đề tự do trong bối cảnh như vậy. Giải pháp lý luận của ông là: tính tất yếu tạo thành đặc tính của thế giới cảm tính, hay là của vương quốc kinh nghiệm (hiện tượng) trong khi tự do là đặc tính của con người với tư cách "vật tự nó". Con người với tư cách một bộ phận của tự nhiên, của "thế giới hiện tượng" cũng phục tùng sự phụ thuộc mang tính nhân quả tất yếu giống như mọi thứ trong tự nhiên; thực tiễn lịch sử hiện thực của nó được xác định có tính nhân quả, tức là mang tính tất yếu, còn kinh nghiệm đạo đức, điều kiện cho tính có thể của hoạt động đạo đức và phẩm giá đạo đức của cá nhân là do tự do quy định. Như V.Ph. Asmus viết: "Ở Cantơ hóa ra, vì con người thực sự tự do, nên nó không thể là chủ thể của lịch sử, vì con người là chủ thể của lịch sử, nên nó không thể

1. Xem: B.N.Chicherin: *Lịch sử các học thuyết chính trị*, Mátxcơva, 1972, ph.2, tr. 252-253 (tiếng Nga).

2. *Sđd*, tr.277

tự do"[1]. Antinômi của ý thức đạo đức đã biến thành antinômi của ý thức lịch sử như vậy.

Phải chăng trên thực tế, trước mắt chúng ta là bối cảnh trong đó tự do, tất yếu, nhận thức, đạo đức, pháp luật và hạnh phúc cùng tham gia. Mọi ý định gắn liền hai đầu của chuỗi đó, tự do và hạnh phúc, đều bị thất bại: tự do với tư cách tất yếu (Hôppơ), tự do với tư cách nhận thức (Spinôda), tự do với tư cách đạo đức (Vônphơ), tự do với tư cách pháp luật (Rutsô) về mặt lôgic đều có nghĩa là đánh mất tự do, hòa tan nó vào tính tất yếu tự nhiên, hay là vào thói độc đoán của kẻ có chủ quyền chính trị, hay đạo đức. Không một con đường nào trong số đó bảo đảm được hạnh phúc, còn như cuộc sống đã chỉ ra, và đã không đem lại nó. Canto muốn giải quyết điểm mấu chốt này bằng cách xuất phát từ việc phân tích bản thân hoạt động chính trị với tư cách là hoạt động pháp luật. Trước mắt ông, hoạt động lịch sử của con người nói chung thể hiện dưới hình thức như vậy.

Hoạt động đạo đức của con người, theo Canto, là tự do, nó có thể tự đem lại cho mình luật pháp nhờ hành vi của lý tính thực tiễn. Ở đây Canto đã kế thừa Vônphơ, đã giải phóng sự "hoàn hảo" của ông ra khỏi mọi nội dung kinh nghiệm, còn trên thực tế, khỏi mọi quy tắc tôn giáo được vay mượn từ truyền thống, khỏi các quy tắc ứng xử đạo đức hàng ngày là cái thể hiện cơ cấu và các chức năng của xã hội hiện tồn, xã hội biến các phương châm của mình thành

1. Xem: V.Ph.Asmus: *Mác và chủ nghĩa lịch sử tư sản - Tuyển tập các tác phẩm triết học*, Mátxcơva, 1971, t.2, tr.235, (tiếng Nga).

phương châm của "lý tính". Con người, theo Cantơ, tự hiểu được nó cần phải làm gì, và nó tin vào tính khả thi của bổn phận. Do vậy, nó là tự do một cách nội tại, tức là về mặt đạo đức. Luật pháp cần phải xác định lĩnh vực tự do bên ngoài của con người có quan hệ không phải với các kích thích, mà với các hành vi hiện thực và hậu quả tất yếu của chúng, bằng cách này hay cách khác đều tác động đến người khác. Do vậy, xét về mặt pháp lý thì tự do là hành vi hợp pháp, tức là tôi có quyền tự do hành động cho tới khi mà hành động của tôi không xúc phạm đến tự do của người khác.

Nhưng một nghịch lý mới lại xuất hiện trong trường hợp như vậy. "Tự do" hành động hợp pháp, tức là được luật pháp cho phép là gì? Lẽ nào đó không phải là "tự do" của nước sông chảy trong lòng sông theo quan niệm của Hôppơ? Lẽ nào tự do hiện thực ở đây giống như ở Hôppơ, không bị thủ tiêu? Tuy nhiên, Cantơ hiểu rất rõ điều kiện đầu tiên cho tự do con người hiểu theo nghĩa chính trị, chính là do tự do trong khuôn khổ của luật pháp. "... Không một ai có thể cưỡng bức tôi trở nên hạnh phúc như nó muốn (như nó là hạnh phúc đối với những người khác; mỗi người đều có quyền tìm kiếm cho mình hạnh phúc trên con đường mà bản thân nó thấy là tốt đẹp, chỉ nếu như nó không xâm phạm đến quyền tự do của người khác - tự do là tương dung, xét theo một luật pháp chung với tự do của mọi người (tức là với quyền của họ tìm kiếm hạnh phúc)[1]. Do vậy, biện chứng của tự do chính trị thể hiện ở Cantơ trước hết là tự do hành

1. Xem: I.Canto: *Tác phẩm*, Mátxcova, 1963-1966, t.4, tr.79 (tiếng Nga).

động hợp pháp. Nó là hiển nhiên đối với ý thức pháp luật hiện đại. Nhưng nó đối lập với ý thức pháp luật và ý thức đạo đức của xã hội phong kiến mà mô hình quan hệ xã hội mang tính gia trưởng thể hiện là khuôn mẫu chung cho pháp luật - đạo đức[1]. Không đáng ngạc nhiên là chính "sự cai trị gia trưởng" đã trở thành đối tượng chính cho sự phê phán của Canto: ý định làm cho giống với những đứa trẻ ngây thơ ngoan ngoãn, được cha mẹ bảo trợ và chờ đợi ở họ quyết định chúng cần phải trở nên hạnh phúc như thế nào - đó chính là "chủ nghĩa quân phiệt vĩ đại nhất".

Canto coi điều kiện và hậu quả của tự do chính trị là sự bình đẳng của các thành viên xã hội trước luật pháp, tức là sự phục tùng như nhau đối với mọi người (trừ người đứng đầu xã hội với tư cách là người tạo ra hay là duy trì luật pháp) đối với luật pháp mang tính cưỡng bức đó. Sự bình đẳng đó loại trừ các đặc quyền thừa kế, nhưng theo Canto hoàn toàn không loại trừ "sự bất bình đẳng vĩ đại nhất" về quy mô tài sản của những người riêng biệt, kể cả đặc quyền vật chất và tinh thần, của cải bên ngoài hay quyền về của cải bên ngoài. Quan niệm thuần túy tư sản này nhằm chống lại quyền thừa kế của các chủ nô, bảo vệ sở hữu chiếm được "nhờ tài năng, cần mẫn và thành công". Ý nghĩa của nó là ở chỗ điều kiện cho tự do cũng là sự độc lập của công dân, tức là sự hiện diện sở hữu ở nó. Ông cho rằng nó giành được phương tiện sinh sống "chỉ bằng con đường *bán* cái

1. Xem: A.I. Titarencô: *Cấu trúc của ý thức đạo đức*, Mátxcơva, 1972, tr.58-61, (tiếng Nga).

thuộc về *nó* (Was sein iet), chứ không phải bằng con đường cho phép sử dụng sức lực của nó"[1]. Chỉ có công dân mới có quyền bầu cử. Chỉ có họ hay đại diện của họ với đa số phiếu mới chấp nhận (hay chính xác là có thể chấp nhận, vì được ghi nhận bằng lời hay bằng văn bản, sự chấp nhận hiện thực là hoàn toàn không bắt buộc) khế ước ban đầu. Giống như "các ý niệm của lý tính", khế ước này có ý nghĩa điều tiết: nhà lập pháp có nghĩa vụ đưa ra các luật "giá như" chúng bắt nguồn từ ý chí hợp nhất của toàn thể nhân dân; cần phải nhìn nhận về mỗi công dân "giá như" nó tỏ ra nhất trí với tư cách là người đại diện cho ý chí đó.

Canto đã không phải là nhà biện chứng nếu cơ sở của cái "giá như" đó không phải là bối cảnh có antinômi nằm trong lĩnh vực pháp luật cũng như trong lĩnh vực nhận thức và đạo đức. Nếu đối với việc chấp hành pháp luật, Canto đứng trên lập trường của tự do với tư cách là chấp hành pháp luật, thì đối với việc sửa đổi pháp luật, tình hình đã thay đổi tận gốc. Nhân dân có quyền phán xét về sự hoàn hảo của pháp luật dựa trên nguyên tắc: "... điều *mà nhân dân không thể quyết định cho chính mình, thì nhà lập pháp cũng không thể quyết định nó cho nhân dân*"[2]. Ngược lại, nếu nhà cầm quyền tối cao ra lệnh một điều gì đó, thì nhân dân không thể thay đổi mệnh lệnh mang tính lập pháp đó, vì việc phục tùng luật pháp là bắt buộc. Hoàn toàn phù hợp với truyền thống của phép biện chứng phủ định của mình (mặc dù Canto không

1. Xem: I. Canto: *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1963-1966, t.4, ph. 2, tr. 85 (tiếng Nga).
2. *Sđd*, tr. 96.

nói tới "phép biện chứng pháp quyền" và các antinômi của nó ở bất kỳ chỗ nào), ông chỉ "chia ly" tự do và sự phục tùng theo các thiết chế khác nhau của đời sống xã hội. Ông viết: "Trong mọi xã hội đều cần phải *phục tùng* cơ chế tổ chức nhà nước theo các luật mang tính cưỡng chế (nhằm chỉ chính thể), song đồng thời cũng cần có *tinh thần của tự do*, vì trong các công việc có liên quan tới bổn phận nhân loại chung, mỗi người đều muốn được thuyết phục bằng lý tính rằng sự cưỡng chế như vậy là hợp lý, vì nếu không anh ta sẽ trở nên mâu thuẫn với chính mình"[1]. Như vậy, tự do là tài sản của "tinh thần", còn phục tùng là nguyên tắc của "công việc".

Nội dung chính trị - xã hội của "phép biện chứng" đó hoàn toàn được mở ra trước chúng ta. Nếu con người có quyền tự do hành động phù hợp với luật, thì đối với bản thân luật nó chỉ có quyền tự do phán xét, có quyền tự do "*sử dụng công khai* lý tính của mình trong mọi trường hợp"[2]. Thực ra, đây là quyền tự do của nhà khoa học trình bày các quan điểm của mình với độc giả, quyền tự do ngôn luận với tư cách là một trong các đòi hỏi quan trọng nhất của giai cấp tư sản đang phát triển. Vào năm 1784, khi nói tới quyền tự do báo chí trong bài viết. Trả lời cho *câu hỏi: khai sáng là gì?* Canto coi nó là nội dung của "thời đại Phridric" là người xác định thực chất của "khai sáng" bằng những câu nói sau đây: "Suy luận bao nhiêu tùy ý, chỉ cần hãy phục tùng" - và

1. *Sđd*, tr.97.
2. *Sđd*, t.6, tr.29.

đã hoàn thiện nguyên tắc đó bằng một "quân đội đông đảo và rất có kỷ luật". Chính từ đó đã nảy sinh ra một nghịch lý mới: "Mức độ tự do công dân lớn có cảm tưởng là có ưu thế so với tự do *tinh thần* của nhân dân, tuy nhiên nó lại dựng nên những trở ngại không khắc phục được cho tự do tinh thần. Ngược lại, mức độ tự do công dân nhỏ hơn đem lại cho tinh thần của nhân dân khả năng triển khai tất cả năng lực của mình"[1].

Vào năm 1893, sau khi quay lại vấn đề này, Canto coi tự do báo chí là "cái bảo đảm duy nhất cho các quyền của công dân". Đó không phải là cái gì khác như "tự do trong khuôn khổ của sự tôn trọng và tình yêu sâu sắc đối với chế độ nhà nước của mình, tự do được duy trì nhờ lối tư duy tự do của thần dân mà nhà nước gợi ý cho (kể cả những người viết cũng tự hạn chế lẫn nhau để không đánh mất quyền tự do của bản thân)"[2].

Dường như ngay lập tức sẽ có một kết luận rất dè dặt và phục tùng luật: hãy cho chúng tôi quyền tự do tinh thần, chúng tôi sẽ phục tùng bằng thể xác. Nhưng vả chăng, thứ nhất, yêu cầu (hay thậm chí là chỉ dẫn theo hướng) về quyền tự do báo chí sau đó vài chục năm mới trở nên rất cấp bách đối với tư tưởng chính trị Đức. Thứ hai, Canto hoàn toàn không che đậy hy vọng rằng, quyền tự do tư tưởng dần dần sẽ làm cho nhân dân có năng lực tự do hành động. Đồng thời, vào năm 1784, ông cũng tỏ ra lo ngại việc giành quá

1. *Sđd*, tr.34 - 35.

2. *Sđd*, t.4, ph.2, tr.95.

sớm cho nhân dân các quyền tự do công dân sẽ đe dọa bản thân quyền tự do tư tưởng, "tinh thần" của nhân dân. Vào năm 1793, sự lo ngại của ông đã được khẳng định, chính xác hơn là có được "vẻ bề ngoài khách quan" của sự khẳng định - cuộc chính biến cách mạng[1].

Do vậy chương trình tích cực của Canto vẫn còn rất hạn chế, đó là tự do "tinh thần", tự do đặt ra giới hạn cho chính mình để không đánh mất bản thân. Việc thực hiện các quyền tự do công dân trên thực tế bị dừng lại cho tới khi khai sáng và sự tiến bộ đạo đức chưa đào tạo các thần dân biết sử dụng các quyền đó. Hiện tại, con người cần phải thỏa mãn với sự tự trị về đạo đức và quyền tự do hành động hợp pháp.

Đây là bằng chứng cho thấy, cả "phép biện chứng pháp quyền" của Canto không phải là cái gì khác như biểu hiện "lý luận Đức về cách mạng Pháp", là sự tiên đoán các kết quả hiện thực của cuộc cách mạng này ở nước Đức vẫn chưa chín muồi đối với nó và là sự phản tư lý luận đối với biểu hiện về mặt pháp lý của các kết quả đó[2]. Tuy nhiên, biện chứng của pháp luật và của hoạt động chính trị giả định một

1. Tác phẩm của Canto năm 1784 rõ ràng thấm đậm sự không tin tưởng đối với "nhân dân" vốn mang tính truyền thống đối với hệ tư tưởng tự do-tư sản thế kỷ XVII-XVIII. Chúng tôi đặc biệt chỉ rõ sự trùng hợp giữa sự lo ngại và sự khẳng định bởi các sự kiện của cách mạng Pháp. Theo chúng tôi, người ta đã nhấn mạnh một cách phiến diện sự đổi mới định hướng của Canto do kinh nghiệm 1789-1793 từ một trong số tác phẩm thú vị nhất về lập trường chính trị - xã hội của Canto, trong bài viết của E.Iu Xôlôviep *Lý thuyết khế ước xã hội* và sự luận chứng cho phép pháp luật về mặt đạo đức của Canto. Xem: *Triết học Canto và tính hiện đại*. Mátxcơva, 1974, tr. 207-209, 222-230 (tiếng Nga).

2. Xem: *Sđd*, ch. V và VI.

cái nền chung nào đó mà trên đó nó được triển khai. Trong triết học thế kỷ XVIII, cái nền đó là vấn đề tiến bộ của lý tính con người. Tinh thần lạc quan của hệ tư tưởng tư sản thời kỳ này, đặc biệt là ở Pháp đã đưa tới niềm tin vào tính không giới hạn và tính tất yếu của tiến bộ. Vônte và Môngtexkiơ đem lại cho nó chỗ dựa dưới dạng ý niệm về sự thống nhất của lịch sử toàn cầu. Tuygô và Côngđôcxơ xác định tiến bộ là sự hoàn thiện vô hạn; Hecđe hợp nhất chúng trong "các ý niệm về triết học lịch sử nhân loại" (1784-1791) đã tiến gần tới ý niệm về chủ nghĩa lịch sử trong quan niệm về xã hội, tới quan niệm về xã hội là một quá trình thống nhất và có quy luật. Cantơ cũng đã không thể đứng ở bên ngoài sự phát triển đó. Tính chất tư liệu trong cuốn *các ý niệm* của Hecđe mà ông đã công bố bài nhận xét cho tập thứ nhất vào năm 1785, một phần đã làm cho Cantơ xa lạ với ý niệm về chủ nghĩa lịch sử. Tuy nhiên, vấn đề tiến bộ từ lâu đã luôn làm Cantơ phải quan tâm.

Lúc đầu nó được đặt ra như là vấn đề mục đích của quá trình lịch sử toàn cầu. Từ sự hiện diện không bác bỏ được của các quy luật thống kê nghiêm ngặt trong lịch sử, giống như các quy luật khí hậu hình thành nên do có những dao động của khí hậu, Cantơ đã rút ra trong *Ý niệm về lịch sử phổ biến trên bình diện công dân – toàn cầu* (1784) một kết luận cho rằng, khi những người riêng biệt mà "mỗi người đều theo đuổi mục đích riêng của mình theo hiểu biết của mình và thường làm tổn hại đến người khác thì một cách tất yếu họ sẽ không nhận thấy đối với chính mình khi đi tới mục

dích không biết có tự nhiên ở đằng sau sợi chỉ dẫn đường và họ cũng góp phần đạt tới mục đích đó, thậm chí họ có biết nó, nhưng họ rất ít quan tâm tới"[1]. Giả định về mục đích này xuất hiện từ sự quan sát đã thấy rằng con người hoạt động trong xã hội không giống như động vật, không phải theo bản năng, cũng không như các công dân có lý tính của thế giới, tức là không phải theo một kế hoạch thống nhất. Tính hợp mục đích của quá trình xã hội xét từ góc độ đó hóa ra là sự tổng hợp độc đáo tự do với tất yếu, ngẫu nhiên với tất nhiên. Chính ý niệm - theo nghĩa là ý niệm - mục đích mang tính điều tiết của Canto - cần phải đưa ra lời lý giải cho câu hỏi cần dung hợp như thế nào hoạt động tự do có ý thức của một người riêng biệt với tính quy luật chung có trong lịch sử . Đó là điểm nút của quan hệ biện chứng giữa tự do, tất yếu và ngẫu nhiên hợp lại.

Đương nhiên giải pháp của Canto là duy tâm và định đề về "mục đích" được ông sử dụng cũng mang tính tư biện và tùy tiện như "mục đích hữu hạn hiện hữu của tinh thần" ở Hêghen mà được thực hiện nhờ "tính ranh mãnh của lý tính" là cái buộc khát vọng và lợi ích của cá nhân phải hành động vì chính mình. Canto chỉ không nhân cách hóa nó qua hình ảnh "ý niệm", "cống nộp tồn tại hiện có và hài cốt không phải lấy từ bản thân, mà lấy từ khát vọng của cá nhân"[2]. Nhưng khởi điểm quan niệm của Canto cũng như của Hêghen

---

1. Xem: I: Canto: *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1963-1966 t.6, tr.7-8 (tiếng Nga).

2. Xem: G.V.Ph. Hêghen: *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1929-1959, t.8, tr.32 (tiếng Nga).

đều là một - biện chứng hiện thực của tự do và tất yếu, ngẫu nhiên và tất nhiên, biện chứng được quy về chỗ tính hợp mục đích rõ ràng của thế giới hữu cơ và của các hiện tượng xã hội căn cứ trên sự tích lũy, sự lựa chọn và tổng hợp những sự kiện ngẫu nhiên (trong phát triển xã hội là tự do, tức là do ý chí và ý muốn của con người quyết định) mà cái có hiệu lực ngang bằng chính là tính tất yếu trong cái kiểu hành động ngẫu nhiên và tự do đó. Chúng tôi lưu ý thêm, quan niệm của Canto về xã hội ở nhiều điểm là hiện thực hơn so với tư tưởng dẫn ra đó của Hêghen.

Có cảm tưởng rằng, tác giả của *Ý niệm về lịch sử phổ biến*... ít quan tâm hơn cả tới bản thân "mục đích" đó của quá trình xã hội. Canto muốn vạch ra cái cơ chế phát triển mà ông quan sát thấy sự tác động trong xã hội. Và cơ chế như vậy hóa ra là sự đối kháng từ đó sinh ra trật tự hợp quy luật. Hêraclít đưa ra câu nói rằng: "Từ sự lộn xộn sinh ra một sự hài hòa tuyệt mỹ", vận dụng ở đây là một cách vô tình.

Được Canto quan niệm là "sự giao tiếp không tự nguyện" giữa người với người, khái niệm "đối kháng" chuyển tải rất chính xác nội dung sâu sắc của quan hệ xã hội đối kháng. Thực ra, nhà triết học không đi xa hơn quan niệm "tự nhiên" nhân học về bản chất của đối kháng này. Trong giao tiếp với người khác, theo Canto, con người cảm nhận thấy mình sự phát triển các năng lực bẩm sinh. Nhưng nếu nó chỉ làm cho hành vi của mình phù hợp với sự hiểu biết của bản thân, thì ở khắp nơi nó sẽ gặp phải sự phản kháng và bản thân

nó cũng là sự phản kháng đó. "Chính sự phản kháng đó thức tỉnh mọi sức lực của con người, buộc nó khắc phục sự lười biếng bẩm sinh và được thức tỉnh bởi thói háo danh, thói ham quyền hay thói vị lợi, nó tự tạo cho mình địa vị trong những người bên cạnh, mà thực ra, nó không thể *chịu đựng*, nhưng nó càng không thể *sống* thiếu họ" [1]. Thiếu tính không giao tiếp đó, thiếu sự đối kháng lẫn nhau, thiếu xung đột và đối kháng con người đã không còn là người nữa, vì mọi năng lực bẩm sinh của con người sẽ không bộc lộ được.

Canto viết vào năm 1763: "...sự xung đột đó giữa các cơ sở hiện thực đối lập chính là sự hoàn hảo của thế giới nói chung, hệt như vậy quá trình có quy luật của bộ phận vật chất trong nó cũng chỉ được duy trì hoàn toàn rõ ràng bởi cuộc đấu tranh giữa các lực lượng [đó]"[2]. Sau 21 năm ông lại áp dụng chính nguyên tắc đó vào xã hội. "*Phương tiện được tự nhiên sử dụng để phát triển mọi năng lực bẩm sinh của con người*. Canto viết - *đó là ĐỐI KHÁNG giữa họ trong xã hội, vì nó* (đối kháng - N.D) *rốt cuộc trở thành nguyên nhân tạo ra trật tự hợp pháp của họ*"[3]. Như vậy, định hướng của các tác phẩm đầu tay hóa ra được chuyển vào lịch sử nhân loại, có được một bộ mặt mới về chất và dẫu sao cũng chẳng khác gì so với trước kia. Sự phát triển các tư tưởng này về mặt lôgíc sẽ hết sức thú vị, song Canto đã không đi quá xa ở đây. Bức tranh ông phác họa ra nhằm chỉ "chế độ do một bậc sáng thế anh minh xây dựng nên", và kết thúc

1. Xem: I.Canto: *Tác phẩm*. Mátxcơva, 1963-1966, t.6, tr.11 (tiếng Nga).

2. *Sđd*, t.2, tr. 116.

3. *Sđd*, t.6, tr. 11.

bằng thuyết biện thần. Theo ông với sự soi xét anh minh của bậc sáng thế, tự nhiên buộc con người phải khắc phục sự phản kháng, trở ngại và tai họa, với tất cả sức lực của mình con người thức tỉnh, hoàn thiện và phát triển các năng lực của nó.

Ý niệm về đối kháng thể hiện là một nguyên tắc phương pháp luận quan trọng, nhờ nó Canto đã lý giải các hiện tượng xã hội. Chẳng hạn, kết quả cao nhất của đối kháng đó là để đạt tới xã hội công dân pháp quyền phổ biến, trong đó "các thành viên giành được sự tự do lớn nhất, do đó, có tồn tại đối kháng hoàn toàn, mặc dù vậy sự xác định chính xác nhất và sự bảo đảm tự do nhằm dung hợp nó với tự do của người khác. Chỉ trong xã hội như vậy mới có thể đạt tới mục đích tối cao của tự nhiên là phát triển mọi năng lực của nó có ở con người [1]. Lý tưởng về hòa bình vĩnh cửu đã được nghiên cứu từ góc độ đó, bảo đảm cho hòa bình do tự nhiên đem lại, tính hợp mục đích của nó là ở chỗ "thống nhất mọi người thông qua sự bất đồng, thậm chí là chống lại ý nguyện của họ" [2]. Chẳng hạn, tự nhiên nhờ có ngôn ngữ và tôn giáo mà đã tách biệt được các dân tộc muốn dùng chiến tranh để chiếm toàn bộ thế giới và qua đó bảo đảm một nền hòa bình vĩnh cửu, và nó "thông qua lợi ích vị kỷ đối với nhau" lại hợp nhất "các dân tộc nhờ có khái niệm về quyền công dân toàn cầu, tránh được khỏi bạo lực và chiến tranh"[3].

---

1. Xem : *Sđd*, t.6, tr.13.
2. *Sđd*, tr.279.
3. *Sđd*, tr. 287.

Nói vắn tắt, quan niệm về sự phát triển lịch sử của nhân loại có trong *ý niệm về lịch sử phổ biến* và trong hàng loạt tác phẩm chính trị - xã hội khác của Canto, xét về phương diện nội dung biện chứng của nó, được quy định bởi ý niệm về quá trình lịch sử có quy luật mà nguồn gốc và động lực là sự đối kháng, là mâu thuẫn nội tại của "sự giao tiếp không tự nguyện". Tuy nhiên, hạt nhân chân lý hữu hiệu này của Canto không tách rời với cái vỏ duy tâm và mục đích luận (đôi khi là thần học), khỏi di sản "chủ nghĩa phê phán." Chính cái đó đã kích thích ông chuyển sự đạt tới mục đích tối cao của nhân loại, đơn giản là trạng thái có tự do công dân, trật tự pháp quyền và hòa bình vĩnh cửu - vào một tương lai xa vô tận. Kết quả của quan niệm đó được thể hiện đặc thù trong triết học lịch sử của Canto dưới dạng tính antinômi và thậm chí là tính bi kịch của sự tiến bộ lịch sử nói chung và của sự tiến bộ vô hạn nói riêng.

Ý niệm về tiến bộ đã được A.Tuygô đưa vào triết học lịch sử. Trong bài phát biểu *Các thành tựu kế tiếp nhau của lý tính con người* ông đã khẳng định: "Loài người được... các nhà triết học xem xét dưới dạng một chỉnh thể vô tận, giống như mọi cá thể, tự nó cũng có thời thơ ấu và sự tiến bộ của mình"[1] là sự tiến bộ do các thành tựu khai sáng chế định. Nhưng vấn đề không dừng lại ở đó. Bằng các thành tựu khai sáng, Rútxô đã phản bác lại ông ta, hoàn toàn không có nghĩa là thành tựu đạo đức; hơn nữa, chúng còn kéo theo sự thoái bộ đạo đức. Học thuyết về tiến bộ lịch sử của Canto

1. Xem: A.R.Tiurơgô: *Tuyển tập triết học*. Mátxcova, 1937, tr.51 (tiếng Nga).

đã được triển khai trong khuôn khổ của antinômi đó. Trong bài viết *Khởi nguyên giả định của lịch sử loài người* (1786), ông đã trình bày quan niệm trong *Phúc âm* về lịch sử loài người với tư cách là sự chuyển tiếp từ trạng thái động vật thuần túy thô thiển sang trạng thái có nhân tính, tức là từ tự nhiên sang tự do. Cần hiểu sự chuyển tiếp đó như thế nào xét từ góc độ "hoàn thiện", tức là "tiến bộ"? Đó là bước chuyển sang điều tốt đẹp hơn hay tồi tệ hơn? Đơn giản là không nên đặt vấn đề như vậy, vì trước nó đã không có lối ứng xử, sự cấm đoán, cái thiện, cái ác, do đó, cũng không có tội phạm. Bước đi đầu tiên dẫn tới trạng thái mới là tội tổ tông, tội đã sinh ra vô số điều ác với tư cách là sự trừng phạt đối với tội tổ tông đó. "Lịch sử của tự nhiên, do vậy, bắt đầu từ cái thiện, vì nó là công việc của Thượng đế; lịch sử của tự do bắt đầu từ cái ác, vì nó là công việc của con người. Khi sử dụng tự do của mình, con người chỉ nhìn thấy bản thân mình thì sự biến đổi đó có nghĩa là một sự mất mát; đối với tự nhiên đã hướng mục đích của mình vào loài quạ con người, thì nó là một thành quả"[1].

Như vậy, Canto hy vọng khắc phục được các trở ngại mà Rútxô đã đưa ra trong các khảo luận về ảnh hưởng của khoa học tới đạo đức và về nguồn gốc của bất bình đẳng đã nói tới mâu thuẫn giữa văn hóa và bản tính của con người, còn trong *Êmin* và *Khế ước xã hội* ông đã cố tìm ra phương thức dung hợp văn hóa với sự tiến bộ đạo đức nhờ quay về với tự nhiên. Lôgic của sự dung hợp ấy đối với Canto không

1. Xem: I.Kanto: *Gesammelte Schriften*, Berlin, 1910 - 1915, t8, tr. 115.

phải là "quay về với tự nhiên", mà là "tiến lên với nhân tính", mặc dù sự vận động đó hàm chi cả những đau khổ và cái ác. Vì sự vận động đó là vô hạn, nên nó cũng hàm chi cái ác vô hạn.

Phương diện bi kịch của tiến bộ xã hội được thể hiện rõ trong bài viết của Canto - *Sự cáo chung của mọi vật* (1794). Khi phân tích quan hệ qua lại giữa thời gian và tính vĩnh hằng theo tinh thần "phép biện chứng phủ định" của mình, Canto phát hiện ra hạn chế trong bản thân ý niệm về tiến bộ vô hạn. Khi giả định tiến bộ thường xuyên và tiến gần tới hạnh phúc tối cao trong quá trình tiến bộ, chúng ta cũng buộc phải giả định rằng, chúng ta không được trải qua cảm giác thỏa mãn. Vì "trạng thái hiện tại của con người bao giờ cũng là cái ác so với trạng thái tốt đẹp hơn mà nó sẵn sàng bước vào, quan niệm về tiến bộ vô hạn đến một mục đích cuối cùng, đồng thời cũng là triển vọng của vô số cái ác" [1]. Do vậy, hạnh phúc tối cao về thực chất là hư vô, và con người cầu tiến thủ đi theo con đường đó sẽ rơi vào sự thần bí, có nghĩa là sự cáo chung của mọi tư tưởng.

Biện chứng của tiến bộ xã hội được Canto xem xét về mặt lượng, với tư cách là một quá trình vô hạn. Ông phát hiện ra mâu thuẫn nội tại của tiến bộ với tư cách là sự vận động đến mục đích xa vô hạn và không thể giải quyết được nó. Nhưng vấn đề không dừng lại ở đó. Trong *Cuộc tranh luận giữa các khoa* (1798), Canto đã đặt ra câu hỏi: "Loài người

1. *Sđd*, tr. 335.

có nằm trong sự vận động liên tục đến điều tốt đẹp hơn không?" (ob das menschliche Goschlecht im bestäin - digen Fontschritt zum Besseren sei) - và đã trả lời: *với tư cách thực tế*, đó là sự vận động tới điều tốt đẹp hơn, sự tiến bộ là hiển nhiên. Luận chứng cho câu trả lời khẳng định của mình, Canto đã phân tích sự kiện lịch sử quan trọng nhất của thời đại. Đó là "cuộc cách mạng của nhân dân có tài về mặt tinh thần mà hiện chúng ta thấy đang diễn ra trước mắt chúng ta". Nó sẽ có thể thất bại hay thắng lợi, song người ta vẫn đón chào nó với cảm xúc "gần gũi với lòng hăng say", căn cứ trên "tố chất đạo đức của loài người", trên ý niệm về pháp luật rất khác với "khái niệm về danh dự của tầng lớp tăng lữ quân đội trước kia". Do vậy, cuộc cách mạng đang diễn ra trước mắt chúng ta - hiện tượng "tiến hóa của hiến pháp mang tính luật tự nhiên", do đó là hiện tượng ổn định, không cho phép quay về với cái cũ. "Vì hiện tượng như vậy của lịch sử nhân loại sẽ không bao giờ bị lãng quên, nên nó mở ra tố chất và năng lực hướng tới cái tốt đẹp hơn trong bản tính con người... thậm chí nếu mục đích do sự kiện (Begebenheit) đó vạch ra sẽ đạt được ngay bây giờ... thì bản thân sự kiện đã là quá vĩ đại, gắn quá chặt với lợi ích của nhân loại... để không kích thích việc lặp lại các thử nghiệm mới kiểu đó"[1].

Tuy nhiên, đây là tiến bộ, chính xác hơn là tố chất và năng lực vươn tới nó của loài người, ở một chừng mực nào

1. xem: *Sđd*, Bd VII, tr. 85-86.

đó là của cá nhân [1] với tư cách một dữ kiện. Còn Canto lại quan tâm đến vấn đề "các căn cứ pháp lý" (Quid juris?) của khoa học lịch sử. Còn sử học thể hiện một cách tiên nghiệm như thế nào? Chúng ta không nhìn thấy ở Canto câu trả lời đầy đủ cho vấn đề này, song tái hiện nó là không khó, vì chúng ta đã rõ lôgic giải quyết các vấn đề tương tự của ông. Sự tiến bộ với mục đích xa vô hạn, tới hạnh phúc với tư cách "vật tự nó" là triển vọng của vô số cái ác - antinômi của quá trình lịch sử được thể hiện như vậy. "Trong sự tiến bộ của loài người văn hóa của tài năng, của sự khéo léo, của thị hiếu (cùng với hệ quả của chúng - sự hoa lệ) hiển nhiên là đi trước sự phát triển của đạo đức. Và trạng thái này - nặng nề và nguy hiểm nhất đối với đạo đức cũng như đối với của cải vật chất, vì nhu cầu tăng lên nhanh hơn so với phương tiện đáp ứng chúng"[2]. Chỉ có "niềm tin anh dũng vào đức hạnh", niềm tin dựa vào sự tiến bộ đạo đức ở thời nay, niềm tin vào "homo Noumenom", mới tạo thành điều kiện cho sử học: "Quy tắc sử dụng lý tính thực tiễn, theo ý niệm này, không nói gì hơn như: chúng ta cần phải tiếp nhận các quy tắc của chúng ta một cách có giá như với mọi chuyển biến vô hạn từ tốt đẹp đến tốt đẹp hơn về trạng thái đạo đức của chúng ta, theo niềm tin này (homo Noumenom) mà

---

1. Vấn đề về tiến bộ cá nhân ở Canto đã không được giải quyết một cách cụ thể. Về các xu hướng khác nhau trong việc giải quyết nó. Xem: E.Schlund: *Die Philosophischen Probleme des Kommunismus vornehmlich bei Kant*, München, 1922, tr. 271 -276.

2. Xem: I. Kant: *Gesammelte Schriften*, Berlin, 1910-1915, t.8, tr.332.

"cuộc sống diễn ra trên thượng giới" không phục tùng một sự biến đổi nhất thời nào"[1].

Nếu bản thân Canto đã nhận thấy bi kịch của quan niệm như vậy, thì khi đưa suy luận của Canto vào các thuật ngữ bổn phận và nghĩa vụ, Hêghen đã coi nó là vô bổ, và đơn giản, là chán phè. Bổn phận khuyến khích chúng ta hướng tới những chiến tích mới theo nguyên tắc: "Anh cần phải, do vậy anh có thể"; trong giả định về sự tiến bộ vô hạn đến mục đích không đạt được thì điều đó có nghĩa: "Anh không thể, bởi vì chính anh cần phải". Mâu thuẫn hóa ra là không được giải quyết, mà chỉ được để lại cho tương lai. Nó "không được giải quyết trong sự tiến bộ vô tận, mà ngược lại, được mô tả và được khẳng định là chưa được giải quyết và không giải quyết được"[2].

Ẩn náu đằng sau bức tranh Canto phác họa ra là biện chứng của cá nhân và loài, của cá nhân và xã hội. Nếu tiến bộ lịch sử là một sự vận động vô hạn đến (hay đơn giản là sự hướng tới) một mục đích xa vô hạn, hơn nữa là triển vọng của vô số cái ác, thì con người hóa ra là một sinh vật yếu đuối và bất lực, các hành động của nó là nguồn gốc của cái ác do chính nó tạo ra và chịu đựng. Chỉ với tư cách là thành viên của chỉnh thể (loài), nó mới phát hiện ra "sự sáng suốt và tính hợp mục đích" tuyệt diệu của trật tự thế giới đã được thiết lập. Ở đây có thể có hai con đường:

---

1. *Sđd,* tr.334.

2. xem: G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929-1959, t.5, tr.260 (tiếng Nga), và xem: *Sđd*, tr. 131-132.

Một là, con đường "Triết học lịch sử" và "Triết học pháp quyền" của Hêghen. Theo đó, cá nhân bị hy sinh vì cái phổ biến và "cái tuyệt đối độc lập, vĩnh cửu tự nó", có giá trị vô hạn trong cá nhân chỉ bộc lộ ra trong đạo đức và tôn giáo. Có lẽ là Cantơ đã đi theo con đường này. Dẫu sao thì trong *Tranh luận giữa các các khoa,* ông cũng đã giải quyết vấn đề về chủ thể hiện thực của tiến bộ như sau: tiến bộ được quyết định "không phải bởi tiến trình (tự nhiên) của các vật từ dưới lên trên, mà là từ trên xuống dưới", tức là "theo kế hoạch cân nhắc kỹ của chính quyền nhà nước tối cao"[1].

Con đường khác là bi kịch của cá nhân bất lực: các kết quả hoạt động của nó là cái được thực hiện giá như bổn phận tối cao chỉ đạo sẽ phải trở thành vô số cái ác. Cantơ mới chỉ phác họa ra con đường này, "phép biện chứng bi kịch" cùng với cảm hứng về những mâu thuẫn không giải quyết được của tồn tại, con người sẽ đi theo con đường này ở thế kỷ XX[2].

---

1. xem: I.Kant: *Gesammelte Schrif ten,* Berlin, 1910-1915, t.7, tr.92, 93.

2. Một trong những người đầu tiên đã hình thành tư tưởng về "bi kịch" của thế giới quan của Cantơ là E.Phôn Hatơman: "không phải Sôpenhauơ là người sáng lập ra chủ nghĩa bi quan về triết học; danh dự hay là sự nhục nhã này, theo nhiều người là thuộc về ông tổ của triết học Đức Cận đại - I.Cantơ, vì chủ nghĩa bi quan về triết học ở Cantơ được trình bày một cách thuần túy". Xem: E.Hartmann: *Geschichte und Begründung des Pessimismus,* Leipzig, 1897, tr. XIV. Tác giả của "phép biện chứng bi kịch", người theo phái Hêghen mới, A.Libectơ, đã quay trở lại với Cantơ trên một căn cứ vững chắc hơn, ông gắn liền nó với antinômi giữa tồn tại và bổn phận của Cantơ (xem A. Lidbert: *Geist und welt der Dialektik,* Berlin, 1929, tr.331. Cụ thể hơn về "phép biện chứng bi kịch" hãy xem: *Lịch sử phép biện chứng mácxít,* giai đoạn Lênin, Mátxcơva, 1973, tr.455-474.

Được Canto vạch ra ở chính khởi điểm phát triển lịch sử của triết học cổ điển Đức, làm cho triển vọng của phép biện chứng đã được triển khai. Với tư cách là mầm mống và giai đoạn thứ nhất, nó còn lâu mới phát triển và hoàn hảo, chỉ có nhận thức tiêu cực về nó mới thể hiện là lý luận theo đúng nghĩa. Ở tất cả các bộ phận còn lại trong học thuyết Canto, nó không chỉ đan xen với quá trình hay kết quả nghiên cứu, mà thường mang tính hình thức. Việc vạch ra các mâu thuẫn nội tại vẫn chưa kết thúc ở sự tổng hợp biện chứng là một sự phát triển thật sự; nhị nguyên luận tai hại giữa "vật tự nó" và hiện tượng, tự nhiên và tự do, cái hiện tồn và cái tất yếu về cơ bản đã làm mất giá trị các kết quả thu được. Phép biện chứng Canto là nhu cầu, cách đặt vấn đề sâu sắc, dù cho bản thân nhà tư tưởng không ý thức được và không phải đã giải quyết ngay được. Nhưng đây là "khởi điểm cho toàn bộ sự phát triển tiếp theo" (Ph. Ăngghen) được Phicto kế tục ngay khi Canto còn sống.

CHƯƠNG II

I.G.PHICTƠ

Đặc điểm đặc trưng cho phép biện chứng của chủ nghĩa duy tâm Đức, phân biệt nó với phép biện chứng cổ đại, là mối liên hệ nội tại sâu sắc giữa nó với học thuyết về tính tích cực của chủ thể nhận thức. Một trong các tiền đề chung đối với chủ nghĩa duy tâm Đức là niềm tin về quan hệ tích cực với đối tượng được dùng làm cơ sở cho quan hệ trực quan với nó. Luận điểm của Cantơ "một cách tiên nghiệm giúp chúng ta chỉ nhận thức được cái mà bản thân chúng ta đưa vào các sự vật" [1] và đã được Phictơ phát triển. Nếu ở Cantơ lĩnh vực lý tính lý luận và lý tính thực tiễn là tương đối độc lập, mặc dù giữa chúng vẫn tồn tại mối liên hệ, thì Phictơ có ý định phát triển toàn bộ nội dung học thuyết từ một nguyên tắc xuất phát thống nhất. Chính lý tính thực tiễn, lĩnh vực tự do được Phictơ làm khởi điểm, từ đó ông rút ra tất cả những tính quy định đa dạng của tự nhiên và của lý tính lý luận.

Sự khác biệt giữa các phương pháp tư duy của Cantơ và của Phictơ sẽ xác định cách tiếp cận của họ với phép biện chứng. Trong *Phê phán lý tính thuần túy,* Cantơ xuất phát từ

1. Xem: I.Cantơ: *Tác phẩm,* Mátxcơva, 1963-1966, t.3, tr.88 (tiếng Nga).

tồn tại của khoa học với tư cách một sự thật và khi phân tích nó, phân chia nó ra thành các bộ phận cấu thành, dù đi tới hai yếu tố cuối cùng, không phân chia được là: tính đa dạng kinh nghiệm với tư cách là vật liệu và các cấu trúc tiên nghiệm với tư cách là hình thức. Thực ra, ông đã đề ra giải pháp cho vấn đề về mối liên hệ nội tại giữa vật liệu và hình thức trong học thuyết về sơ đồ tưởng tượng tiên nghiệm.

Mặc dù Phicto coi phép biện chứng trong triết học của ông về cơ bản là sự kế tục những suy luận biện chứng của Canto, song kết quả phê phán của Canto đã không làm ông bằng lòng. Phicto cố rút ra hai yếu tố - vật liệu và hình thức của tri thức - từ một bản nguyên thống nhất nào đó. Phicto quan niệm việc loại bỏ nhị nguyên luận trong lĩnh vực lý luận là một nhiệm vụ cấp bách của triết học. Học thuyết về "vật tự nó" ở Canto thể hiện là sự luận chứng cho nhị nguyên luận đó. Không phải ngẫu nhiên mà Phicto đã phê phán chính học thuyết đó.

Khác với Canto, ông bắt đầu không phải từ thực tế, (khoa học - một mặt; hành vi đạo đức - mặt khác), mà từ một nguyên tắc từ đó có thể rút ra mọi thực tế cần thiết. Phép biện chứng là phương pháp, nhờ đó Phicto tiến hành sự tách ra. Và điều đó là dễ hiểu, và tư duy biện chứng theo quan niệm của chủ nghĩa duy tâm Đức là tư duy phát triển từ bên trong, tự quy định mình thông qua các mâu thuẫn nội tại, chứ không phải là thông qua các yếu tố ngẫu nhiên bên ngoài. Do vậy, phép biện chứng Phicto có được tính chất của một phương pháp phổ biến, chỉ nhờ đó mới giải quyết được

nhiệm vụ xây dựng hệ thống. Nếu Canto xem phép biện chứng là "lôgíc của vẻ bề ngoài", thì Phicto nhận thấy nó là lôgíc duy nhất chân chính, thích hợp với ý thức - cái đối tượng triết học tiên nghiệm cần phải nghiên cứu. Thực ra, như đã chỉ ra, Canto đã không thể không sử dụng thực sự phép biện chứng trong học thuyết về tổng hợp tiên nghiệm là sự thống nhất của các mặt đối lập. Chính vấn đề tổng hợp đã tiếp tục được triển khai trong khoa học học của Phicto. Sự phát triển một cách biện chứng mọi tính quy định của ý thức và đối tượng của nó trở thành một trong các nhiệm vụ trung tâm của khoa học học.

I - BIỆN CHỨNG CỦA HỆ THỐNG VÀ NGUYÊN TẮC XUẤT PHÁT CỦA NÓ. HOẠT ĐỘNG VÀ TRỰC GIÁC

Phicto xem học thuyết của mình không phải là sự khắc phục, mà là sự phát triển trực tiếp triết học Canto, và trước hết là sự giải quyết những trở ngại đã xuất hiện ở Canto. Phicto tin tưởng vào tính xác đáng của việc Canto yêu cầu tính khoa học đối với triết học và cho rằng, chỉ có triết học tiên nghiệm được Canto nghĩ ra, mới có thể trở thành khoa học theo nghĩa chính xác của từ này. Vậy, theo Phicto, khoa học là gì? Đặc trưng quan trọng của khoa học là hình thức có hệ thống của nó: "Mọi luận điểm trong nó được liên kết trong một nguyên tắc duy nhất và hợp thành một chỉnh thể..."[1].

"Chân lý là hệ thống". Đó là câu nói của Hêghen được dùng để diễn đạt một trong các nguyên tắc của phép biện

1. Xem: I.G.Phicto: *Tuyển tập*, Mátxcơva, 1916, t.1, tr.11 (tiếng Nga).

chúng sau này. Ở điểm này thì Phictơ là bậc tiền bối trực tiếp của Hêghen, điều làm cho ông lo lắng là vấn đề quan hệ giữa hệ thống và nguyên tắc xuất phát, "tế bào" của nó. Theo Phictơ, tính chất hệ thống là tính quy định cần, song chưa đủ của tri thức chân chính. Nếu mọi luận điểm cơ bản của họ học được đều gắn liền với luận điểm cơ bản, tức là đã có mối liên hệ mang tính hệ thống, song bản thân luận điểm cơ bản đó không có tính xác thực một cách độc lập với hệ thống, thì toàn bộ chỉnh thể cũng không phải là khoa học. Điều đó có nghĩa là tính chân lý của toàn bộ hệ thống căn cứ trên tính chân lý của nguyên tắc của nó. Hệ thống tự nó không phải là căn cứ cho tính xác thực của mỗi yếu tố của nó. Ông nói, tính hệ thống không phải là dấu hiệu về tính chân lý của tri thức[1]. Ở điểm này Phictơ đã kế tục truyền thống của chủ nghĩa duy lý thế kỷ XVII.

Khi xem xét vấn đề về khả năng của tri thức với tư cách một hệ thống thống nhất, Phictơ phát hiện ra rằng ông vấp phải một cái vòng luẩn quẩn, tất yếu sẽ xuất hiện nếu thừa nhận nguyên tắc đầu tiên là trực tiếp xác thực. Trên thực tế, sự khẳng định hệ thống tri thức con người cần phải thống nhất, đã bao hàm trong nguyên tắc đầu tiên, và chỉ ngay khi

---

1. "Triết học Phictơ - sau này Hêghen viết - có một ưu điểm vĩ đại: nó xác định rằng triết học phải là khoa học, xuất phát từ nguyên tắc tối cao, từ đó tất yếu rút ra được mọi quy định. Sự thống nhất của nguyên tắc này có một ý nghĩa quan trọng và ý định phát triển tuần tự một cách có khoa học từ nó toàn bộ nội dung của ý thức, hay là khi đó người ta nói, kiến tạo toàn bộ thế giới cũng có một tầm quan trọng như vậy". Xem: G.V.Ph. Hêghen: *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1929-1959, t.11 tr.463 (tiếng Nga).

ý nghĩa tuyệt đối của những gì được rút ra từ nguyên tắc được thừa nhận, thì bản thân nguyên tắc đó cũng được thừa nhận. Phicto viết về điều đó. "... ở đây có một vòng luẩn quẩn mà tinh thần con người chưa bao giờ có thể thoát ra được, và sẽ là đúng nếu thừa nhận cái vòng đó để không lâm vào tình trạng nan giải khi bất ngờ phát hiện ra nó. Nó thể hiện ở chỗ: nếu luận điểm X là nguyên tắc tuyệt đối và tối cao đầu tiên của tri thức con người, thì trong tri thức đó có một hệ thống thống nhất; vì tri thức đó sinh ra từ luận điểm X, vì cần phải có một hệ thống thống nhất trong tri thức đó, nên luận điểm X, luận điểm... luận chứng hệ thống, là nguyên tắc của tri thức con người nói chung... không có lý do để thoát ra khỏi cái vòng đó. Yêu cầu loại bỏ nó tức là yêu cầu tri thức con người là hoàn toàn vô căn cứ..."[1].

Do vậy, theo Phicto, cái vòng đó không những không phải là dấu hiệu về sai lầm - cái vòng luẩn quẩn của lôgic, mà ngược lại, nó là phương thức chứng thực tính chân lý của hệ thống. Khi xác định nguyên tắc về cấu trúc mang tính chất chu kỳ của tri thức, nhờ đó kết cục của hệ thống lại là khởi điểm của nó, Phicto đã nhấn mạnh tính chất tuyệt đối của nguyên tắc đầu tiên. Nó cần phải nhận được tính xác thực của mình không phải từ bản thân hệ thống, mà là trực tiếp xác thực một cách độc lập với hệ thống. Quan điểm về phép biện chứng này của Phicto đã bị Hêghen phê phán. Tiếp thu ở Phicto ý niệm về "vòng tròn", song Hêghen lại phê phán tính xác thực của Phicto chỉ mang tính chất tâm lý học, chứ không phải lôgic học.

---

1. Xem: I.G.Phicto: *Tuyển tập*, Mátxcơva, 1916, t.1, tr.34 (tiếng Nga).

Vậy nguyên tắc đầu tiên của khoa học học là gì? Nguyên tắc trực tiếp xác thực là nền tảng cho bản thân ý thức và ý thức không thể tồn tại thiếu nó. "Khởi nguyên" của khoa học, là "khởi nguyên" của bản thân ý thức, do vậy không nên tìm hiểu nó trong các tính quy định kinh nghiệm chủ nghĩa của ý thức. Phictơ đã trung thành với các nguyên lý của chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm của Cantơ: từ phân tích về ý thức, ông có nhận thức cấu trúc của tri thức cũng như của đối tượng nhận thức.

Như vậy, cần phải tìm ra trong ý thức một cái mà thiếu nó thì không có ý thức nói chung, tức là xác định ý thức là gì. Phictơ quan niệm bản chất - tự ý thức. Nguyên tắc trực tiếp xác thực đầu tiên của khoa học là sự tự thể hiện của tự ý thức: "Tôi hiện tồn", "Tôi hiện tồn là Tôi". Ý thức tự nó đã được đem lại trong nguyên tắc đó.

Hành vi tự ý thức là hành động và đồng thời cũng là kết quả của hành động đó. Hành động và kết quả bao giờ cũng là khác nhau trong lĩnh vực kinh nghiệm, đó chính là dấu hiệu của kinh nghiệm. Còn tự ý thức, theo Phictơ, là một cái mà ở đó hành động và kết quả của nó thực chất là một. Do đó Phictơ gọi hành vi tự ý thức là Tathandlung, tức là hành động - công việc. Trong hành vi tự ý thức thì chủ thể (cái sản sinh, cái hành động, cái tích cực) và khách thể (cái được sinh ra, cái chịu tác động, cái thụ động), là hoàn toàn trùng hợp. "Mọi ý thức có thể có, - Phictơ viết, - với tư cách là khách thể của một chủ thể nào đó, đều giả định một ý thức trực tiếp mà trong đó chủ thể và khách thể tuyệt nhiên

chỉ là một, nếu không ý thức sẽ tuyệt đối không thể đạt được. Người ta tìm kiếm không mệt mỏi các mối liên hệ giữa chủ thể và khách thể, và sẽ tìm kiếm một cách uổng công, nếu không đạt tới chúng một cách trực tiếp trong sự thống nhất khởi thủy của chúng... Ý thức trực tiếp này là trực quan về cái Tôi vừa mới được mô tả; ở đó cái Tôi tất yếu phải giả định chính mình, do vậy chủ thể và khách thể hòa làm một ở nó"[1]. Ở đây, Phictơ đã hình thành nguyên tắc xuất phát cho chủ nghĩa duy tâm chủ quan.

Tư tưởng chủ đạo của Phictơ là: Tôi giả định chính mình trong hành vi tự ý thức. Cái "giả định" đó là cái phân định ranh giới giữa Phictơ và chủ nghĩa duy lý thế kỷ XVII - Đêcáctơ và Spinôda.

"Khởi nguyên" của Phictơ, luận điểm xuất phát của ông không những khác với nguyên tắc xuất phát của chủ nghĩa duy lý trước Cantơ mà còn khác với nguyên tắc xuất phát của chính Cantơ. Triết học tiên nghiệm của Cantơ xuất phát từ sự tồn tại của tri thức khoa học với tư cách một thực tế nào đó và đặt ra vấn đề thực tế đó là: cần phải hoàn thành những điều kiện nào để toán học, khoa học tự nhiên thuần túy là có thể. Phân tích cấu trúc của tính chủ quan tiên nghiệm, Cantơ thường xuyên muốn nói tới kết quả mà cấu trúc đó làm cho trở nên khả thi, tức là nói tới cái mà nó là điều kiện. Do vậy, quan điểm của ông xa lạ với tư tưởng muốn tách hệ thống ra từ một nguyên tắc xuất phát duy nhất. Với Cantơ, điều này là hoàn toàn khác với quan điểm của Phictơ.

1. *Sđd*, tr.516.

Như vậy, nguyên tắc khởi nguyên của ý thức là nguyên tắc đầu tiên, làm điều kiện cho khả năng của nó. Tính hiển nhiên có ở nguyên tắc đó là thuộc loại đặc biệt, bắt nguồn không phải trong tự nhiên, mà trong tự do. Theo Phictơ, tự do là hình thức tồn tại của sinh vật biết tư duy. "Tôi hiện tồn" - không phải phán đoán theo nghĩa thông thường của từ đó. Hành vi được sự khẳng định đó giả định, là hành vi của tự do[1], vì khoa học bắt đầu từ nó, do đó không nên và không có thể chứng minh nó. Đi theo cơ sở của khoa học - không có nghĩa là tiếp nhận luận điểm đó như một cái do ai đó đem lại hay là tán thành nó vì các luận cứ lôgíc và tức là tự *tạo ra* nó, sinh ra nó từ tinh thần của chính mình, và đồng thời sinh ra tinh thần tự nó của mình, sinh ra trong tinh thần. Khi ý thức cái Tôi của mình, tạo ra nó bằng hành vi ý thức đó - yêu cầu của sự quay về trong triết học. Giống như sự quay về trong tôn giáo, ở đây cần dựa vào tự do, ý chí, chứ không phải vào trí tuệ. Thiếu sự quay về đó, theo Phictơ, là không thể đứng trên mảnh đất triết học.

Đó là tính xác thực trực tiếp của nguyên tắc đầu tiên của Phictơ: tính tự đồng nhất của cái Tôi hoàn toàn không phải là một cái có sẵn, bẩm sinh đã có ở nó; ngược lại, tính tự đồng nhất đó, hay cũng như vậy - tự do, là sản phẩm hoạt động của bản thân nó.

---

1. Đây là sự khác biệt giữa nguyên tắc xuất phát của Phictơ với Cogito của Đêcáctơ. Như T.I. Ôiderman nhận xét, "sau khi loại bỏ nhị nguyên luận của Cantơ, Phictơ đã quay về với Cogito, tuy nhiên, ông xem nó không đơn giản là một tiên đề, mà là một hành động (Tathandlung) mà nhờ đó cái Tôi giả định chính mình và khách thể trong hoạt động của mình - không tôi". (Xem: T.I.Ôiderman: *Bàn về quan niệm mácxít về hệ thống triết học* - "Các vấn đề triết học", 1975, N^{Q}.7, tr.66, tiếng Nga).

Tuy nhiên, nó cần phải bao hàm trong mình một "mầm mống mâu thuẫn" nào đó - trong trường hợp ngược lại thì sẽ không có được sự tách rời mang tính biện chứng toàn bộ hệ thống tri thức từ nó. Vậy, theo Phictơ, mâu thuẫn nào có trong luận điểm "Tôi hiện tồn là Tôi"? Trong tác phẩm *Về thiên chức của nhà khoa học*, Phictơ viết: ... mọi triết học... mọi tư duy và mọi sự học tập của con người... đều không có một mục đích nào khác như chỉ trả lời cho các vấn đề đã đặt ra và đặc biệt là cho vấn đề cuối cùng, cao nhất: sứ mệnh của con người nói chung là gì và nó có thể nhận thức chính xác nhất về sứ mệnh đó bằng các phương tiện gì... Vấn đề tôi muốn đưa ra câu trả lời trong các bài giảng trước công chúng là sứ mệnh của nhà khoa học là gì hay - cũng chính như vậy... sứ mệnh của con người chân chính nhất, tối cao, nhiệm vụ *cao nhất* đối với mọi nghiên cứu triết học, giống như nhiệm vụ *đầu tiên* của nó: sứ mệnh của con người nói chung là gì...?"[1]. Như vậy, theo Phictơ, triết học phải trả lời cho câu hỏi cơ bản: lẽ sống của con người, kể cả của con người chân chính nhất, tối cao - nhà khoa học, tức con người với tư cách một sinh vật có lý tính là gì?

Ở đây lẽ sống đó là nguyên tắc của đạo đức học Canto. Theo đó con người với tư cách sinh vật có lý tính là tự mục đích và không thể chỉ được xem là phương tiện cho một cái

---

1. Xem: I.G.Phictơ: *Về sứ mệnh của nhà khoa học*, Mátxcơva, 1935, tr.58-59 (tiếng Nga).

gì khác (hay ai khác). Với tư cách sinh vật có cảm tính, nó không thể được xem là mục đích; ngược lại, quan hệ với mình và với các sinh vật có lý tính khác với tư cách mục đích - tức là bắt các ham muốn cảm tính của mình phục tùng lý tính. Tự do không phải là cái gì khác ngoài nguyên tắc đồng nhất với chính mình và quy định mình bởi chính mình; bản nguyên kinh nghiệm, tự nhiên là cái không phải do chính mình, mà do cái khác quy định.

Như vậy, mục đích và sứ mệnh của con người - bản thân nó, nhưng không phải với tư cách con người kinh nghiệm, hữu hạn, mà với tư cách con người có lý tính, vô hạn, tự quy định mình, chứ không phải do các vật bên ngoài quy định, với tư cách con người tự do, chứ không phải con người tự nhiên. Sứ mệnh của con người chính là tính quy định của nó mà Phictơ đã viết: "Tính quy định cuối cùng của mọi sinh vật có lý tính hữu hạn do đó là sự thống nhất tuyệt đối, sự đồng nhất thường xuyên, sự nhất trí hoàn toàn với chính mình"[1]. Nhưng vì con người đồng thời cũng là sinh vật có cảm tính, nên đạt tới tính quy định đó là nhiệm vụ vô hạn của nó, nó luôn phải cố thực hiện. Ở đây rõ ràng mâu thuẫn trở thành cơ sở cho toàn bộ khoa học học của Phictơ.

Con người xét về bản chất, về tính quy định của mình là sinh vật tự do; song tính quy định này đồng thời cũng tạo thành mục đích hướng tới của nó. Nó chỉ cần thực hiện cái mà nó là, hay như Phictơ diễn đạt, "nó phải là cái mà nó là".

1. Xem: *Sđd*, tr. 63.

Tức là, nguyên tắc đầu tiên của triết học Phictơ - nguyên tắc "Tôi hiện tồn là Tôi", đồng nhất của Tôi với chính mình là mục đích hướng tới vĩnh viễn không đạt tới của loài người, việc thực hiện nó là một quá trình vô hạn. Hóa ra là nguyên tắc tuyệt đối đầu tiên đó, nguyên tắc mà mọi khoa học phải căn cứ trên tính xác thực trực tiếp của nó - không phải là cái *Hiện hữu,* mà là cái *cần hiện hữu*. Một mặt, đó là mục đích, mặt khác là tiên đề xuất phát. Tức yêu cầu đối với nhà triết học của Phictơ: "Hãy tư duy chính bản thân", "hãy là chính mình", "hãy đồng nhất với mình", do vậy là "tự do" - đó là yêu cầu thực hiện "ở đây và bây giờ" cái là mục đích phát triển vô hạn của nhân loại và là cái, nói chính xác, không thể thực hiện được, nếu không thì mục đích của lịch sử đã đạt tới và toàn bộ vận động của lịch sử sẽ chấm dứt.

Theo Phictơ, mâu thuẫn này cần phải là nguyên tắc mang tính kiến tạo cho hệ thống của ông. Việc khắc phục nó phải được dùng làm kích thích cho việc triển khai những tính quy định ngày một mới của ý thức - kích thích cho sự phát triển biện chứng. Sự kết thúc hệ thống, sự hợp nhất khởi điểm của nó với cái hữu hạn là phương tiện duy nhất để giải quyết mâu thuẫn cơ bản đó. Tuy nhiên, mâu thuẫn đó trên thực tế hóa ra là không khắc phục được trong khuôn khổ hệ thống duy tâm chủ quan của Phictơ. Nó đã phá tan khuôn khổ của bản thân hệ thống và khuyến khích Phictơ luôn chỉnh lý học thuyết của mình.

Nguyên tắc "Tôi bằng Tôi" do đó là yêu cầu, là lời kêu gọi rằng, sự đồng nhất đó không được đem lại cho chúng ta, mà là có sẵn. Đồng thời, biện chứng tư duy của Phicto là như vậy. Sự đồng nhất này cũng được đem lại cho chúng ta trong hành vi tự ý thức, tự trực quan trực tiếp. Tuy nhiên, Phicto tự khẳng định ở thời điểm có được sự đồng nhất này con người trở nên ngang bằng với Thượng đế. Nếu chủ thể hữu hạn trở thành chủ thể vô hạn ở hành vi tự ý thức đầu tiên, thì nó cần gì phải mãi mãi hướng tới tính tự đồng nhất, khi nó đã có được tính đồng nhất đó ngay từ đầu?

Đó chính là mâu thuẫn cơ bản và đầu tiên có trong nguyên tắc xuất phát: "Tôi bằng Tôi" và đồng thời "Tôi không bằng Tôi" của Phicto. Đó là sự phân biệt giữa "tự nó" và "vì nó", giữa tiềm năng và hành vi. Mọi tính quy định - cả của ý thức lẫn của đối tượng của nó - đều được triển khai một cách biện chứng từ mâu thuẫn xuất phát đó. Sự triển khai đó tạo thành nội dung cơ bản của phương pháp biện chứng của Phicto.

Hợp nhất thành một chỉnh thể trong hành vi tự tư duy, nhờ đó cái Tôi lần đầu tiên xuất hiện vì nó, là hành động và trực quan về hành động đó. Hành động về thực chất của nó, theo Phicto là không thể đạt tới nếu thiếu khái niệm, một cách gián tiếp: nó được đem lại một cách trực tiếp, tức là trong trực quan. Trong hành vi tự ý thức Tôi trực tiếp trực quan hành động của Tôi đang hướng vào chính tôi.

Phictơ gọi trực quan trực tiếp như vậy về hành động là trực giác trí tuệ. "Hành động *là gì* - ông nói - chỉ có thể trực quan được điều này chứ không phải lý giải bằng các khái niệm và không phải thông báo qua các khái niệm; nhưng cái chứa trong trực quan đó trở nên hiểu được chỉ do đối lập với *tồn tại* thuần túy. Hành động không phải là tồn tại, và tồn tại không phải là hành động; không thể có tính quy định khác chỉ thông qua các khái niệm: cần dựa vào trực quan ở đằng sau bản chất đích thực"[1].

Triết học phê phán của Cantơ đã không cho phép trực giác bằng trí tuệ. Theo ông, trực quan chỉ có thể là cảm tính. Trực tiếp trực quan bằng trí tuệ các bản chất lý tính khả tri, tồn tại tuyệt đối, theo Cantơ, chỉ là có thể đối với trí tuệ Thượng đế, trí tuệ trong hành vi trực quan như vậy thì đồng thời cũng sáng tạo ra bản thân các bản chất đó. Trí tuệ con người, trí tuệ mà tính tích cực chỉ quy định hình thức, chứ không phải nội dung của cái được nhận thức, không có năng lực như vậy [2]. Điều này Phictơ không tán thành với

1. Xem: I.G.Phictơ: *Tuyển tập,* Mátxcơva, 1916, t.1, tr.461 (tiếng Nga).

2. Các nhà duy lý trước Cantơ như Đêcáctơ, Spinôda, Lepnít đã thừa nhận trực giác trí tuệ với tư cách là trực quan về tồn tại siêu cảm tính. Họ cho rằng, con người có năng lực trực quan tồn tại nhờ trí tuệ, tức là có năng lực trực tiếp đạt tới cái vô hạn. Còn đối với Cantơ, lại đòi xem xét lại bản chất của trực giác trí tuệ, giả định rằng nó chỉ là có thể với tư cách trực quan sự hoạt động của bản thân, với tư cách tự trực quan của người sáng tạo ra thế giới. Con người không sáng tạo ra thế giới; khi trực quan mình, nó có thể trực quan sản phẩm hoạt động của mình - một cái chỉ hữu hạn, tức là trực quan của nó mang tính cảm tính.

Canto. Trong hành vi tự ý thức, ông tuyên bố, khi trực quan, Tôi sinh ra cái được trực quan; do đó, hoàn toàn có quyền gọi hành vi này là trực giác trí tuệ. Khoa học học không đề cập tới trực quan về tồn tại siêu cảm tính, hiện tồn siêu cảm tính - mà đề cập tới trực giác trí tuệ về hoạt động của bản thân từ phía cái Tôi. Tức là, như Phicto kết luận, khoa học học không vi phạm cấm đoán của Canto. "Trực giác trí tuệ khoa học học đề cập tới - ông viết - hoàn toàn không có quan hệ với tồn tại, mà có quan hệ với hành động, ở Canto nó hoàn toàn không được nói đến (thực ra là chỉ có thuật ngữ *Tổng giác thuần túy)*"[1]. Một trong các yếu tố biện chứng quan trọng nhất của Phicto được thể hiện ở đây, trên thực tế, các khái niệm hoạt động và trực quan trong chủ nghĩa duy lý thế kỷ XVII đã bị đem đối lập với nhau, với tư cách là các khái niệm khác nhau; Phicto đề nghị xem xét chúng là các khái niệm có liên hệ nội tại, với một nghĩa nào đó là đồng nhất. Trực quan về sự hoạt động của bản thân, theo Phicto, là hình thức trực quan xuất phát, cao nhất. Theo ông, không có con đường nào khác để đạt tới sự hoạt động của cái Tôi lý luận ngoài trực quan về sự hoạt động đó thông qua sản phẩm của nó.

Tuy nhiên, cần phải nói rằng người đầu tiên mở ra con đường dẫn tới nhận thức biện chứng về hoạt động và trực quan không phải là ai khác ngoài Canto. Vả lại, chính ông

1. Xem: I.G.Phicto: *Tuyển tập,* Mátxcova, 1916, t.1, tr. 461 (tiếng Nga).

đã xác định trực giác trí tuệ là trực giác hoạt động của bản thân bằng trí tuệ. Và con người không có nó chính vì thông qua hoạt động của mình trí tuệ con người không có khả năng tạo ra bản thân tồn tại. Khi đem lại cho trí tuệ con người năng lực trực giác, Phictơ về thực chất đã loại bỏ sự khác biệt giữa nó và trí tuệ Thượng đế. Cái Cantơ coi là đặc quyền của trí tuệ Thượng đế (sinh ra tồn tại trong hành vi trực quan nó), thì ở Phictơ lại trở thành đặc tính của cái Tôi. Chính vì vậy ông coi là có thể rút ra được không những hình thức mà cả nội dung của cái hiện hữu từ nguyên tắc đầu tiên "Tôi hiện tồn là Tôi". Qua đó Phictơ đã làm bộc lộ tính chất duy tâm chủ quan của nguyên tắt xuất phát của ông.

Đương nhiên, khi đó ông đã bác bỏ định đề của triết học phê phán, theo đó tri thức của chúng ta xuất hiện từ hai nguồn gốc cơ bản - cảm tính và lý trí. Sau khi giả định linh hồn phản chiếu "vật tự nó", ông phải giả định tồn tại khác với tính chủ quan của chúng ta ("vật tự nó"), tồn tại có tác động bằng một cách nào đó mà chúng ta không hiểu, đến linh hồn, tạo ra nơi nó các ấn tượng. Phictơ phản đối giả định "vật tự nó", coi khái niệm này không dung hợp được với các nguyên tắc xuất phát của triết học Cantơ[1] và khi sử dụng nó, Cantơ trở nên mâu thuẫn với chính mình khi sử dụng phạm trù tính nhân quả một cách không hợp lý ở bên ngoài khuôn khổ của kinh nghiệm.

1. Cantơ không tán thành ý kiến này của Phictơ.

Do vậy, giả định trực giác trí tuệ là đồng nhất với việc loại trừ "vật tự nó". Không có gì nằm ngoài cái Tôi mà có thể quy định sự hoạt động của nó: sự hoạt động này hoàn toàn do chính nó, quy định - đó là nguyên tắc của khoa học học. Trạng thái thụ động của cái Tôi, cái mà Canto gọi là năng lực lĩnh hội đối với các ấn tượng hay là năng lực phản chiếu của linh hồn, cũng cần được hiểu bằng cách xuất phát từ chính cái Tôi. Phicto thực hiện nhiệm vụ tách mọi trạng thái của ý thức ra từ nguyên tắc ban đầu "Tôi hiện tồn là Tôi" nhờ phương pháp biện chứng. Bây giờ chúng ta chuyển sang biện chứng của sự tách ra đó.

II- SỰ HẠN CHẾ LẪN NHAU GIỮA CÁC MẶT ĐỐI LẬP VỚI TƯ CÁCH PHƯƠNG PHÁP TRUNG GIAN HÓA CỦA CHÚNG

Nguyên tắc tuyệt đối - nguyên tắc vô điều kiện đầu tiên của hệ thống khoa học học - "Tôi hiện tồn là Tôi" được Phicto quan niệm là tự xác thực, vì nó là hành động - công việc, là hành vi trong đó Tôi tự sinh ra mình nhờ hành động của Tôi (vì không trực quan mình) và không tự sinh ra mình (vì tự trực quan mình ở thời điểm sinh ra). Chúng ta còn nhớ rằng, cái Tôi là sự đồng nhất không phải được đem lại, mà có từ trước cho chúng ta (cũng có thể nói nó được đem lại và không được đem lại cho chúng ta, tức là được đem lại một phần);

nó là mục đích vĩnh hằng của chúng ta, là mục đích hướng tới và phát triển của toàn nhân loại, mặc dù nó - một cách kỳ quặc - được đem lại cho chúng ta trong hành vi tự ý thức. Cái Tôi được chính mình giả định ở hành vi đầu tiên đó, do đó, là hành vi hoạt động thuần tuý. "Nếu đặt việc tường thuật công việc - hành động này lên trước khoa học học, thì cần phải mô tả nó như sau: *lúc đầu cái Tôi giả định tồn tại tuyệt đối của bản thân mình*"[1].

Nguyên tắc thứ hai của khoa học học, giống như nguyên tắc thứ nhất, cũng không thể chứng minh và tách ra được. Giống như nguyên tắc thứ nhất, nó cũng là hành động đầu tiên của cái Tôi. Vì mọi ý thức đều quan niệm luận điểm về sự đồng nhất "Tôi hiện tồn là Tôi" là vô điều kiện, nên điều hiển nhiên đối với nó là xuất hiện luận điểm đối lập, hay là phản luận điểm "*Không – Tôi* không phải là Tôi". Giống hệt như luận điểm "Tôi hiện tồn là Tôi" có căn cứ của mình chỉ là hành vi đầu tiên (công việc - hành động) của bản thân cái Tôi, nguyên tắc thứ hai cũng tồn tại là nhờ hành động của cái Tôi. "Mọi sự đối lập tự nó, - Phictơ viết, - chỉ tồn tại nhờ hành động của cái Tôi, chứ không phải theo một căn cứ nào khác. Sự đối lập được giả định, nói chung chỉ là nhờ sức lực của cái Tôi"[2]. Sự đối lập cũng là sự giả định, còn hành vi giả định là hành động của cái Tôi. Như vậy, nguyên tắc thứ hai đã sử dụng phạm trù phủ định.

Khác với hai nguyên tắc đầu, nguyên tắc thứ ba đã không còn là vô điều kiện, mà một phần là có điều kiện. Theo

1. Xem: I.G.Phictơ: *Tuyển tập*, Mátxcơva, 1916, t1, tr.75 (tiếng Nga).

2. *Sđd*, tr. 80.

Phicto lý giải, nó được quy định về phương diện hình thức, nhưng vẫn là vô điều kiện về phương diện nội dung. Hai nguyên tắc đầu quy định nội dung của nó, vì chúng không dung hợp được với nhau. Trên thực tế: nếu cái Tôi là hoạt động, và hơn nữa là hoạt động giả định của chính bản thân mình (từ đó kết quả của nó - Tội là Tôi), thì nó có thể thể hiện là hoạt động phủ định, tức là hoạt động giả định không phải bản thân mình, mà một cái đối lập với mình là *không – Tôi*, như thế nào ? Làm sao để các hoạt động có hướng đối lập đó - giả định và phản giả định - không thủ tiêu lẫn nhau, để cái *Tôi* và *không – Tôi* tồn tại đồng thời ? Nói cách khác, ý thức là có thể như thế nào, vì ý thức là tính đồng thời của các mặt đối lập, là tính hiện hữu đồng thời của cái *Tôi* và cái *không – Tôi*. Để giải quyết trở ngại này, theo Phicto, cần "viện đến thí nghiệm và đặt ra câu hỏi: có thể kết hợp trong tư duy A và -A, tồn tại và không tồn tại, thực tại và phủ định, - như thế nào đó để khi đó chúng không phá huỷ và không huỷ diệt lẫn nhau ?"[1].

Phương thức duy nhất có thể hợp nhất thực tại và phủ định để khi đó chúng không huỷ diệt lẫn nhau, theo Phicto, là giả định sự hạn chế lẫn nhau của chúng. Nhưng hoạt động giả định cũng giống như hoạt động phản giả định là vô hạn; chỉ có thể giới hạn mỗi một từ chúng ở hoạt động kia, sau khi đã quan niệm trước rằng có thể loại trừ nó một phần. Mà điều này đến lượt mình lại có nghĩa là giả sử tính chia được của chúng, tức là tính quy định về lượng của chúng.

1. *Sđd*, tr. 84.

Như vậy, chỉ khi giả sử cái *Tôi* và cái *không – Tôi* là phân chia được, mới có thể dung hợp được các mặt đối lập này sao cho để chúng không loại trừ lẫn nhau.

Vốn dĩ là phân chia được và hạn chế lẫn nhau, cái *Tôi* và cái *không – Tôi* trở thành một cái gì đấy xác định (vì mỗi chúng đều bị đặt cho một giới hạn: xác định theo đúng nghĩa, có nghĩa là "đặt ra giới hạn"). Chỉ bây giờ mới có thể nói được về chúng rằng, chúng thực chất là một cái: "Cái Tôi tuyệt đối của nguyên tắc đầu tiên - Phicto nhấn mạnh - không phải là một cái (nó không có một vị thể nào và không thể có một vị thể nào)"[1] và nó là vô hạn. Như vậy, các tính quy định đầu tiên của cái Tôi và cái không - Tôi nhận được bằng con đường phủ định lẫn nhau.

Tuy nhiên, lại nảy sinh một vấn đề là: cái Tôi đối lập với cái không - Tôi, do vậy chúng là một cái, là cái phân chia được. Vậy nó có đồng nhất với cái Tôi ban đầu, xuất phát trong nguyên tắc đầu tiên không ? Đương nhiên là không, vì cái *Tôi* thứ nhất là không xác định được, cái Tôi thứ hai là xác định tương đối. Và suy luận theo cách khác, cũng có thể đi tới kết luận như vậy: nếu chúng ta chỉ có cái Tôi phân chia được và cái không - Tôi phân chia được, chúng hạn chế lẫn nhau, và không có cái thứ ba nào, thì sự thống nhất của ý thức sẽ bị phá huỷ; cần có một cái thứ ba nào đó bảo đảm sự thống nhất của hai mặt đối lập đó. Chính cái thứ ba đó là cái Tôi tuyệt đối. Điều này sẽ được chúng ta làm sáng tỏ ở dưới. Như vậy, chúng ta có không phải một,

1. *Sđd*, tr. 86.

mà là hai cái Tôi: cái Tôi phân chia được (tương đối) và cái Tôi không phân chia được (tuyệt đối). "... Cái *Tôi* được giả định đối lập với cái *không – Tôi*, là phân chia được. Do vậy, vì bị giả định đối lập với cái *không – Tôi*, nên cái *Tôi* tự nó cũng được giả định đối lập với cái *Tôi* tuyệt đối". Như vậy, các mặt đối lập không huỷ diệt lẫn nhau, còn sự thống nhất của ý thức được duy trì. Kết luận của nguyên tắc thứ ba nói: "*cái Tôi đối lập cái không – Tôi phân chia được với cái Tôi, phân chia được trong cái Tôi*".

Cùng với khái niệm phân chia được, theo Phicto, chúng ta có được một luận điểm lôgíc quan trọng, được gọi là nguyên tắc có căn cứ. Nó được hình thành như sau: A một phần bằng - A. Nguyên tắc này cho phép đồng nhất các mặt đối lập ở một ký hiệu X; nó cũng cho phép phân biệt những cái như nhau, trong trường hợp đó chúng ta tìm thấy ở hai cái như nhau một sự khác biệt nào đó - X. Trong trường hợp, khi chúng ta san bằng các mặt đối lập, X sẽ được gọi là căn cứ của quan hệ (liên hệ); còn khi chúng ta phân biệt những cái như nhau, thì X sẽ là căn cứ của sự phân biệt.

Chỉ có sự hiện diện của nguyên tắc phân chia được mới cho phép tiến hành được hai thao tác lôgíc cơ bản đó - so sánh cái khác nhau và phân biệt cái giống nhau; khi nói tới cái không phân chia được, tức là cái Tôi tuyệt đối, phán đoán của chúng ta không phục tùng nguyên tắc có căn cứ. Và mọi phán đoán mà chủ thể là cái Tôi tuyệt đối, "đều có hiệu lực không cần tới bất kỳ căn cứ nào"[1]; do vậy, cũng không thể

1. *Sđd*, tr. 89

nói tới việc luận chứng cho hai nguyên tắc đầu của khoa học học.

Hành động mà nhờ đó các đối tượng so sánh được đối lập với nhau, được gọi là hành động phản đề; hành động mà nhờ đó các mặt đối lập được cào bằng với nhau, được gọi là hành động tổng hợp. Trong cả hai trường hợp, như đã rõ, nhiệm vụ là phải tìm ra căn cứ cho sự phân biệt cào bằng. Tổng hợp đầu tiên trong khoa học học chính là nguyên tắc thứ ba (tổng hợp A)[1]; nó tổng hợp các mặt đối lập là cái Tôi và cái không - Tôi, nó là cơ sở của mọi tổng hợp. Phicto viết: "Mọi tổng hợp khác... cần phải bao hàm trong nó"[2].

Như vậy ba nguyên tắc đầu tiên đem lại cho chúng ba kiểu thao tác: định đề, trong đó cái Tôi giả định chính mình[3]; phản đề, trong đó nó giả định mặt đối lập của mình; và tổng hợp, trong đó cả hai mặt đối lập được gắn liền với nhau. Tổng hợp có điều kiện, thao tác tồn tại trước mình là phản đề. Vận động từ định đề đến phản đề và sau đó đến tổng hợp tạo thành cơ sở cho phương pháp biện chứng của Phicto. Từ sự phát triển hệ thống diễn ra nhờ phương pháp biện chứng mà Phicto nêu đặc trưng như sau: "... thao tác thường xuyên của chúng ta từ nay... sẽ là thao tác tổng hợp; mỗi luận điểm đều bao hàm một tổng hợp nào đó... Mọi tổng hợp xác định đều cần nằm trong một tổng hợp tối cao mà

1. Chúng tôi dùng ký hiệu như vậy để thuận tiện cho việc trình bày tiếp theo.

2. *Sđd*, tr. 90.

3. "Phán đoán định đề là phán đoán mà trong đó một cái gì đó không được cào bằng và không được đối lập với một cái khác, mà chỉ được giả định là bằng chính mình" (*Sđd*, tr. 93).

chúng ta vừa mới thực hiện, và cần giả sử tự tách mình ra từ nó. Tức là, chúng ta cần tìm kiếm các dấu hiệu đối lập còn lại trong cái Tôi và cái không - Tôi do tổng hợp đó gắn liền, vì nó gắn liền chúng với nhau, và sau đó kết hợp các dấu hiệu này thông qua căn cứ mới của quan hệ bao hàm trong căn cứ vừa mới được tách ra; - và cứ tiếp tục như vậy cho tới khi chúng ta còn có thể, cho tới khi chúng ta rốt cuộc chưa đi tới các mặt đối lập mà đã không còn gắn liền với nhau nữa..."[1]. Đó là phương pháp[2] gắn liền các mặt đối lập của Phicto, nhờ đó tư tưởng triết học của ông phát triển, tuy nhiên, sự phát triển đó chỉ đặc trưng cho triết học lý thuyết.

Mọi tổng hợp đều là sản phẩm của phản đề tồn tại trước nó, tức là của thao tác giả định có các mặt đối lập. Ở đây chúng ta đã bỏ qua bản thân sự hoạt động là nguồn gốc của sản phẩm đó. Tình hình như vậy luôn có trong quan hệ lý luận, khi mà người nhận thức có quan hệ với cái hiện hữu nào đó thể hiện ra cho nó dưới hình thức một đối tượng bên ngoài. Con người lĩnh hội nó với tư cách cái hiện hữu

1. *Sđd,* tr. 91.

2. Còn có thể mô tả thủ thuật mang tính phương pháp này một cách giản đơn hơn nữa: cái Tôi và cái không - Tôi là các mặt đối lập và chúng có thể hợp nhất với tư cách các mặt đối lập như thế nào ? Để hợp nhất giữa chúng, người ta đưa ra một khâu trung gian mà cả hai đều có tác động đến và qua đó gián tiếp tác động lẫn nhau (hợp nhất). Song ở khâu này cần phải giả định có một điểm mà ở đó cả hai mặt đối lập lại tiếp xúc, trùng hợp với nhau; để tránh điều đó, người ta lại đưa ra một khâu mới, cứ như vậy cho đến vô hạn. Hoàn toàn rõ ràng là thao tác này không bao giờ có thể kết thúc được: dãy kéo dài vô tận. Bản thân nhà triết học đặt dấu chấm hết khi mà nhờ thủ thuật đó mọi năng lực lý luận hoá ra là đã được tách ra về mặt lôgíc (một cách tư biện).

tự nó, chứ hoàn toàn không phải với tư cách sản phẩm hoạt động của chính cái Tôi. Khi quan hệ lý luận của chủ thể thể hiện là do cái khách thể quy định; ngược lại, khi quan hệ thực tiễn của chủ thể tự mình xác định khách thể, thì đó là một sinh vật hoạt động có ý thức.

Có thể nói trước rằng, trong quan hệ lý luận giữa chủ thể và khách thể, theo Phicto, chủ thể trên thực tế cũng hoạt động[1]. Và chúng ta đã biết, mọi cái hiện tồn đều cần được phát triển từ cái Tôi tuyệt đối với tư cách nguyên tắc đầu tiên và không thể còn xuất hiện từ đâu được nữa. Nhưng, vốn dĩ là hoạt động, chủ thể đồng thời cũng không ý thức được hoạt động của mình; nó hoạt động một cách vô ý thức. Ý thức của nó chỉ hướng vào sản phẩm của hoạt động dường như diễn ra sau lưng nó, do vậy cái được lĩnh hội trong sản phẩm không phải là hoạt động của chính bản thân nó, mà là hoạt động của một cái gì khác ở bên ngoài nó. Đó là lý do khoa học học lý thuyết luôn xuất phát từ một tổng hợp có sẵn nào đó, vì sản phẩm hoạt động của cái Tôi bao giờ cũng là tổng hợp của các mặt đối lập. Phương pháp làm việc này sẽ là phân tích, phân chia sự thống nhất mang tính tổng hợp ra thành các mặt đối lập cấu thành nó rồi lại hợp nhất chúng theo một kiểu mới.

Nhờ có nguyên tắc phân chia được mà Phicto có được khả năng tổng hợp các mặt đối lập, đó là nguyên tắc thuần tuý

---

1. Phicto diễn đạt điều này rất rõ: "... lý tính xét về thực chất của mình chỉ là lý tính thực tiễn... chỉ thông qua việc áp dụng các quy luật của mình vào cái không - Tôi giới hạn nên nó mới trở thành lý tính lý luận..." .

định lượng. Do vậy, người ta thường gọi phép biện chứng của Phictơ là phép biện chứng định lượng. Nhờ có nguyên tắc phân chia được nên mâu thuẫn được loại trừ một phần, chỉ còn được giữ lại một phần. Dưới hình thức như vậy, ở Phictơ đã xuất hiện phạm trù biện chứng "lột bỏ", sau đó được Hêghen phát triển nhưng không phải dưới hình thức "định lượng", mà giữ một vai trò quan trọng trong hệ thống của ông. Lột bỏ ở Phictơ diễn ra theo "phương pháp hình học". Như Ph.Vacnơ nhận xét rất đúng rằng, suy luận của Phictơ ở đây là: "Nếu hai đại lượng (cái Tôi và cái không - Tôi) bằng đại lượng (số lượng) thứ ba, thì chúng bằng nhau"[1].

Các môn đệ của Phictơ, đặc biệt là Hêghen, đã phê phán hình thức biện chứng này. Đúng là phương pháp này mang tính chất bề ngoài, "công cụ của nó được đem lại dứt khoát một lần và được áp dụng thường xuyên khi giải quyết bất kỳ mâu thuẫn nào"[2].

Một số nhà nghiên cứu cho rằng, việc áp dụng nguyên tắc phân chia được của cái Tôi ở Phictơ, về thực chất, là xác định nó thông qua một cái gì đó ở bên ngoài, đối tượng và B.Liborục cũng đã đưa ra quan điểm như vậy[3]. Nguyên tắc phân chia được đã thực sự sử dụng yếu tố hữu hạn: nhờ đó đã xuất hiện cái Tôi bị hạn chế bởi thế giới bên ngoài, bởi

---

1. Xem: F.Wagner: *Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gutersloh, 1971, tr. 69.

2. *Sđd*, tr. 69.

3. Xem: B. Liebrucks: *Sprache und Bewusstsein*, Bd Frankfurt, Mátxcơva, 1966, t.3, tr. 411.

các vật mà nó tiếp nhận là một cái xa lạ với nó. Nhưng vì chỉ tạo thành một yếu tố trong phát triển của cái Tôi hữu hạn, nếu cái Tôi này không đánh mất mối liên hệ của nó với cái Tôi tuyệt đối, và khi đó lẽ nào có thể tán thành sự đánh giá của Liboruc ?

III. PHÉP BIỆN CHỨNG "ĐỊNH LƯỢNG" CỦA PHICTƠ

Phương pháp biện chứng định lượng của Phictơ có mâu thuẫn là: trong mỗi luận điểm mới đều không có khả năng khắc phục được mâu thuẫn xuất hiện do nguyên tắc thứ hai đưa ra, tức là do việc sử dụng khởi nguyên "không - Tôi". Mâu thuẫn này luôn có mặt trong sự tổng hợp nên mọi vận động của tư duy chỉ là vẻ bề ngoài của việc giải quyết nó. Xuất hiện khi tách cái Tôi hữu hạn và thế giới hữu hạn ra từ cái Tôi vô hạn, thần thánh nên mâu thuẫn xuất phát đó trong quá trình triển khai hệ thống đã chỉ nhận được các hình thức biểu hiện khác nhau: ở cuối khoa học học lý thuyết, về thực chất nó đã có hình thức giống như lúc ban đầu. Thao tác Phictơ thực hiện trong khoa học học lý thuyết là giữa các mặt đối lập ban đầu xây dựng nên các khâu trung gian ngày một mới, song mâu thuẫn đó không được giải quyết, mà chỉ được xê dịch đi.

Áp dụng phương pháp này vào việc phân tích các năng lực lý luận của chủ thể, lần đầu tiên Phictơ đã cố hiểu các năng lực đó trong sự phát triển của chúng, xem xét chúng

một cách lịch sử. Đó là công lao to lớn của Phictơ. Ông đã tiếp tục con đường mà sau đó phép biện chứng Đức do Selling và Hêghen đại diện đã đi theo. Tiến hành diễn dịch các năng lực lý luận, sau đó là các năng lực thực tiễn của cái Tôi, Phictơ đã cố hiểu toàn bộ hiện thực không phải là một cái tĩnh đã có sẵn, mà là một hiện thực đang phát triển, đang sinh thành, năng động. Xem xét bất kỳ hiện tượng nào trong sự phát triển và biến đổi của nó - đặc điểm quan trọng nhất của phương pháp biện chứng, chúng ta thấy ở Phictơ một trong các ý định đầu tiên trong lịch sử muốn áp dụng phương pháp này vào việc phân tích con người và xã hội. Chính học thuyết về cái Tôi lý luận và cái Tôi thực tiễn được xây dựng qua sự tách mọi tính quy định của chúng ra từ bản nguyên thứ nhất, duy nhất, về thực chất đã bao hàm cái mô hình mà sau này Phictơ triển khai thành triết học lịch sử và triết học văn hoá của ông. "... *Chủ nghĩa duy tâm triệt để*, - V.Ph.Asmus viết - *cần phải mô tả lịch sử phát triển toàn thế giới, chỉ ra mọi hiện tượng chúng ta thấy trong hiện thực kinh nghiệm: tự nhiên, xã hội, con người, đã có thể phát triển như thế nào từ một chủ thể tuyệt đối và tại sao bản thân cái Tôi tuyệt đối lại phải phát triển chính dưới dạng tồn tại cụ thể đó.* Triết học của hiện thực luôn phải là lịch sử cụ thể của hiện thực. Xét về phương diện này triết học Phictơ là một bước tiến tuyệt vời so với Cantơ"[1].

---

1. Xem: V.Ph.Asmus: *Lược khảo về lịch sử phép biện chứng trong triết học cận đại*, Mátxcơva, 1930, tr. 99 (tiếng Nga).

Phictơ đã thực hiện việc tách các năng lực của cái Tôi lý luận ra một cách biện chứng như thế nào? Luận điểm thứ nhất của khoa học học lý thuyết trực tiếp được rút ra từ nguyên tắc thứ ba là: "Cái Tôi tự giả định mình với tư cách một cái xác định thông qua cái không - Tôi". Rõ ràng nó đã bao hàm mâu thuẫn. Trên thực tế, vì cái Tôi tuyệt đối giả định cả chính mình lẫn cái không - Tôi, nên nó là cái tích cực. Điều này được thể hiện qua công thức: cái Tôi giả định mình là xác định thông qua cái không - Tôi. Đồng thời, vốn dĩ được xác định thông qua cái không - Tôi, nên nó là thụ động và trước mắt chúng ta xuất hiện mâu thuẫn, hai tính quy định đối lập nhau cần phải loại trừ lẫn nhau. Tuy nhiên, thực tế chúng không thể loại trừ lẫn nhau, vì sự thống nhất của ý thức cần được duy trì. Thủ thuật nêu trên được nhắc lại ở đây là: hai thực tại đối lập cần phải hạn chế lẫn nhau. Rốt cuộc xuất hiện một tổng hợp mới: cái Tôi tự quy định bản thân một phần và được quy định bởi cái không - Tôi một phần. Nhưng khi đó cả hai tính quy định đều được đem lại trên cùng một bình diện, "tức là trên bình diện cái Tôi nhận được tính quy định, nó cần phải tự quy định mình, và cũng trên chính bình diện đó nó tự quy định mình, nó cần phải nhận được tính quy định"[1]. Điều đó có ý nghĩa, cái Tôi giả định bao nhiêu tính thực tại trong mình, thì nó cũng giả định bấy nhiêu sự phủ định trong cái không - Tôi, và ngược lại. Phictơ gọi tổng hợp đó là tổng hợp tính quy định lẫn nhau; phạm trù tác động qua lại (tổng hợp B) thể hiện ở trong nó.

---

1. Xem: I.G.Phictơ: *Tuyển tập*, Mátxcơva, 1916, t.1, tr. 107 (tiếng Nga).

Bây giờ chúng ta xem xét từng luận điểm trong luận điểm đã tổng hợp: "cái Tôi nhận được tính quy định" và "cái Tôi tự quy định mình". "Cái Tôi nhận được tính quy định" - điều này có nghĩa: cái không - Tôi quy định cái Tôi. Nhưng sự khẳng định này mâu thuẫn với nguyên tắc mà theo đó thì toàn bộ thực tại được giả định trong cái Tôi. Mâu thuẫn này loại bỏ luận điểm "cái không - Tôi quy định cái Tôi". Vậy phải giải quyết mâu thuẫn này như thế nào?

Thực tại của cái Tôi - hoạt động; do đó, hoạt động là thực tại tích cực, tuyệt đối. Điều gì sẽ xảy ra khi cái Tôi nhận được tính quy định từ cái không - Tôi ? Hoạt động bị loại trừ ở nó, nhưng điều đó không có nghĩa sẽ xuất hiện, sẽ thay cho nó ở hư vô, số không; đối lập với hoạt động là trạng thái thụ động, trạng thái kết quả nói chung (cái mà Canto gọi là tính được phản chiếu của cảm tính).

Như vậy, cần phải hiểu trạng thái thụ động của cái Tôi không phải là sự hiện diện hoạt động trong cái không - Tôi, mà là sự vắng mặt hoạt động trong chính cái Tôi. Không phải cái Tôi trở thành thụ động vì tồn tại cái không - Tôi tích cực, mà ngược lại, vì xuất hiện vẻ bề ngoài của thực tại trong cái không - Tôi, nên cái Tôi trở thành thụ động. Đây là phương pháp giải quyết mâu thuẫn chỉ ra ở trên: "cái không - Tôi quy định cái Tôi", và "toàn bộ thực tại do cái Tôi giả định". Phicto trình bày tổng hợp mới (tổng hợp C) như sau: cái không - Tôi có thực tại đối với cái Tôi chỉ vì cái Tôi nằm trong trạng thái kết quả, ngoài điều kiện là kết quả đó của cái Tôi thì cái không - Tôi không có một thực

tại nào. Tính chất duy tâm chủ quan đó của phép biện chứng Phitơ thể hiện: mọi năng lực lý luận đa dạng cần phải được tách ra từ bản thân cái Tôi theo ý định của nó.

Tổng hợp C hình thành mối quan hệ nhân quả. Cái được gán cho hoạt động (chứ không phải thụ động), được gọi là nguyên nhân, còn cái được gán cho thụ động và do vậy không được gán cho hoạt động là kết quả. Vì nhân và quả ở đây được xem xét ở bên ngoài điều kiện thời gian, tức là ở bên ngoài lĩnh vực áp dụng phạm trù này một cách kinh nghiệm chủ nghĩa, nên chúng, theo Phictơ, phải được xem là cùng một cái (hoạt động và thụ động, như đã nói ở trên, có thể thay chỗ cho nhau).

Luận điểm thứ hai trong số các luận điểm được tổng hợp ở nguyên tắc B là: "Cái Tôi tự quy định mình". Ở đây ta cũng thấy rõ mâu thuẫn. Cái Tôi thể hiện một mặt, là cái Tôi quy định, tức là bản nguyên tích cực, còn mặt khác - cái được quy định, tức là bản nguyên thụ động. Mâu thuẫn này được giải quyết như thế nào ? Vốn dĩ là hoạt động thuần tuý, cái Tôi tuyệt đối biến thành mặt đối lập của nó, thành cái Tôi được quy định, thụ động, như thế nào ? Vả lại cái Tôi với tư cách cái quyết định - đó là cái Tôi tuyệt đối, còn cái Tôi với tư cách cái được quy định - đó là cái Tôi hữu hạn, "nhỏ bé".

Phitơ giải quyết mâu thuẫn đó như sau: Tôi giả định toàn bộ thực tại (điều này có nghĩa không có cái gì ở bên ngoài nó). Đây là cái Tôi của nguyên tắc thứ nhất, tức là cái Tôi tuyệt đối. "Nhưng thực tại này trong cái Tôi lại là một số

lượng nào đó, cụ thể là một số lượng được giả định một cách vô điều kiện nào đó"[1]. Ở đây nó là cái Tôi phân chia được, tức là cái Tôi hữu hạn, đã xuất hiện trong tổng hợp thứ nhất (tổng hợp A). Bây giờ chúng ta sẽ xem xét kỹ suy luận sau đây của Phictơ: Nếu một số lượng hoạt động nào đó được giả định trong cái Tôi, thì vì đây không phải là toàn bộ hoạt động, nên nó đã là thụ động, mặc dù bản thân nó là hoạt động. Sử dụng phương diện lượng của hoạt động, qua đó chúng ta đã phủ định nó với tư cách hoạt động vô hạn, không phân chia được, nên là không quy định được, chúng ta phủ định tính toàn vẹn, tính tuyệt đối của nó. Theo Phictơ, vì điều đó xảy ra, nên số lượng thuộc về lĩnh vực thụ động.

Do vậy, một khi chúng ta xem xét hoạt động của cái Tôi hữu hạn, nó đều phải được chúng ta xem là một cái phủ định, mặc dù nó đồng thời cũng là hoạt động, tức là một cái khẳng định. Nó sẽ là khẳng định đối với cái không - Tôi vì nó được giả định thành cái Tôi hoạt động, đứng đối lập với cái không - Tôi thụ động; nhưng nó sẽ là phủ định đối với tính toàn vẹn của hoạt động, tức là đối với cái Tôi tuyệt đối không phân chia được. Trong mối quan hệ thứ nhất, nó thể hiện là hoạt động, còn trong mối quan hệ thứ hai là thụ động. Như vậy, mâu thuẫn đã được giải quyết, hoạt động của cái Tôi nhỏ bé thể hiện đồng thời vừa là hoạt động lẫn thụ động. Phictơ gọi tổng hợp này là tổng hợp D.

Để làm sáng tỏ sự hợp nhất các mặt đối lập như vậy là gì, Phictơ viết: "... khái niệm về tư duy tự mâu thuẫn với

1. *Sđd*, tr.115.

chính mình; chỉ một hoạt động nào đó nếu nó có quan hệ với đối tượng được tư duy; chỉ một thụ động nào đó nếu nó có quan hệ với tồn tại nói chung, vì tồn tại cần phải bị giới hạn để tư duy là có thể"[1]. Tức là, mọi hoạt động xác định của cái Tôi đã là một trạng thái thụ động, vì mọi vị thể có thể có của cái Tôi (không những của "cái Tôi tư duy" mà cả của "cái Tôi tưởng tượng", "cái Tôi ham muốn", v.v.) đã là sự hạn chế nó.

Như vậy, các phạm trù đơn giản được liệt kê ra trong *Phê phán lý tính thuần tuý* của Canto, thì đã được rút ra một cách có lôgíc trong khoa học học bằng con đường phát triển mâu thuẫn cơ bản trong hoạt động của cái Tôi. Cái Tôi giả định đem lại phạm trù thực tại, cái Tôi phản giả định là phạm trù phủ định; sự hợp nhất chúng trong tổng hợp thứ nhất đem lại phạm trù hạn chế (quan hệ); sự cụ thể hoá phạm trù quan hệ trong tổng hợp thứ hai tạo ra phạm trù quy định lẫn nhau (tác động qua lại); các dạng quy định lẫn nhau - tính nhân quả (nhận được trong tổng hợp thứ ba) và tính thực thể (tổng hợp thứ tư)[2].

Chúng ta nhận được luận điểm trong tổng hợp C sau: "Thụ động của cái Tôi được quy định bởi hoạt động của cái

1. *Sđd*, tr. 118. Tồn tại ở đây được hiểu là hoạt động vô hạn của cái Tôi tuyệt đối.

2. "Đây là ý định hợp lý đầu tiên trong toàn bộ lịch sử tách biệt phạm trù, - Hêghen nhận xét. Song sự vận động tịnh tiến từ một tính quy định này đến tính quy định khác chỉ là sự phân tích xét từ góc độ ý thức, chứ không phải là sự chuyển tiếp diễn ra tự nó và vì nó". Xem: G.V.Ph. Hêghen: *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1929 - 1959, t.11, tr. 70 (tiếng Nga).

không - Tôi"; còn ngược lại, ở tổng hợp D có luận điểm: "Thụ động của cái Tôi được quy định bởi hoạt động của chính cái Tôi". Như chúng ta thấy, một lần nữa lại xuất hiện chính mâu thuẫn C đó ("cái Tôi được quy định thông qua cái không - Tôi" và "cái Tôi được quy định thông qua bản thân cái Tôi"), song chỉ được tái hiện trên một cấp độ mới[1]. Để giải quyết mâu thuẫn này, đòi hỏi phải có một tổng hợp mới trong đó tính nhân quả (sản phẩm của tổng hợp C) được hợp nhất với tính thực thể (sản phẩm của tổng hợp D).

Vậy thực chất vòng tròn đó là thế nào ? Về thực chất, đây chính là cái vòng tròn đã được hình thành với nguyên tắc tác động qua lại, hình thành khi giả định tính thụ động trong mình. Cái Tôi giả định hoạt động ở cái không - Tôi và, khi giả định hoạt động ở cái không - Tôi, nó giả định thụ động ở mình. Nhưng khi đó, điều này không có nghĩa là vòng tròn đối với chúng ta. Vậy tại sao ? Vấn đề là ở chỗ, Phictơ đã sử dụng một cách không hợp lý tính quy định theo thời gian là không hợp lý vì thời gian lúc này vẫn chưa được tách biệt. Và khi đó sẽ xuất hiện một vấn đề nan giải: cái gì được giả định đầu tiên, hoạt động ở cái không - Tôi hay

---

1. Phictơ trình bày mâu thuẫn này như sau: "Cái Tôi không thể giả định một trạng thái thụ động nào trong mình nếu không giả định hoạt động trong cái không - Tôi; song nó không thể giả định một hoạt động nào trong cái không - Tôi nếu không giả định một sự thụ động nào đó trong mình". Xem: I.G. Phictơ: *Tuyển tập*, Mátxcơva, 1916, t.1, tr.125 (tiếng Nga). Từ đó xuất hiện một vòng tròn: như vậy, cái Tôi không thể giả định một cái gì, nó cần phải tạo ra cả cái này lẫn cái khác (theo nguyên tắc quy định lẫn nhau), song lại không thể tạo ra cả cái này lẫn cái kia (theo chính nguyên tắc đó).

là thụ động ở cái Tôi ? Và đương nhiên, không nên coi cả cái này cả cái kia là cái thứ nhất, vì cái này tất yếu đòi hỏi cái kia, giống như tình huống quả trứng và con gà. Cái Tôi không thể giả định thụ động ở mình vì trước hết phải giả định hoạt động ở cái không - Tôi; song nó cũng không thể làm điều đó vì trước đó phải giả định thụ động ở mình[1]. Nếu đưa tính quy định về thời gian vào nó thì nguyên tắc tác động qua lại không cho phép xem xét nó một cách nào khác ngoài sự luẩn quẩn trong vòng tròn mà không thể thoát ra được.

Vậy Phictơ giải quyết mâu thuẫn này như thế nào ? Theo ông, cả hai luận điểm đều cần có hiệu lực, nhưng để chúng không bài trừ lẫn nhau, chúng cần có một phần hiệu lực - cách suy nghĩ đã quen thuộc với chúng ta. Phictơ trình bày kết quả của tổng hợp mới (tổng hợp E) như sau: "cái Tôi giả định *một phần* thụ động ở mình *vì* nó giả định hoạt động ở cái không - Tôi; nhưng *một phần* nó lại không giả định thụ động ở mình vì nó giả định hoạt động ở cái không - Tôi"[2]. Và ngược lại: khi giả định hoạt động ở mình, cái Tôi giả định một phần thụ động ở cái không - Tôi, một phần không giả định; do vậy, thụ động ở cái không - Tôi phù hợp không phải với toàn bộ hoạt động được giả định ở cái Tôi. Tức là, có một phần hoạt động nào đó ở cái Tôi không phù hợp với thụ động ở cái không - Tôi, và ngược lại; một phần

---

1. Được thể hiện dưới hình thức lôgíc, cần trình bày mâu thuẫn này như sau: hoạt động thụ động được giả định bởi cùng một hành động không phải ở những cái khác nhau, mà ở cùng một cái.

2. Xem: I.G.Phictơ: *Tuyển tập*, Matxcơva, 1916, t.1, tr. 126 (tiếng Nga).

thụ động nào đó ở cái Tôi không phù hợp với hoạt động ở cái không - Tôi. Phictơ gọi hoạt động mà không phù hợp với gì khi phân thành các yếu tố đối lập là hoạt động độc lập.

Tuy nhiên một lần nữa lại xuất hiện mâu thuẫn giữa tổng hợp mới với tổng hợp cũ. Vì giả định hoạt động độc lập là mâu thuẫn với quy luật quy định lẫn nhau, theo đó mọi hoạt động ở cái Tôi đều quy định thụ động ở cái không - Tôi, và ngược lại. Bây giờ cần phải loại bỏ mâu thuẫn giữa *tính quy định lẫn nhau* (thay thế tác động - chịu tác động lẫn nhau) và *hoạt động độc lập.*

Phictơ một lần nữa lại cố loại bỏ mâu thuẫn nhờ hạn chế mặt đối lập này bằng mặt đối lập khác. Tác động và chịu tác động lẫn nhau (tính quy định lẫn nhau của hoạt động và thụ động) sẽ quy định hoạt động độc lập; đến lượt mình, hoạt động độc lập lại quy định tác động và chịu tác động lẫn nhau; cuối cùng, cả hai mặt lại quy định lẫn nhau.

Vậy hoạt động độc lập là gì ? Sự thay thế lẫn nhau giữa hoạt động và thụ động là gì ? Các quá trình nào diễn ra trong ý thức được mô tả qua các khái niệm đó và chúng ta đã mô tả các quá trình nào khi phân tích các tổng hợp trước đó ? Nếu cố khái quát con đường đi theo Phictơ, bỏ qua các chi tiết, thì chúng ta có thể nói như sau: Cái Tôi tự tạo ra chính mình. Đây là điểm đầu tiên, điểm xuất phát. Nhưng nó không thể tự tạo ra mình khi chưa phân biệt mình với tất cả những gì không phải là bản thân nó - cái không - Tôi. Như vậy cùng với mình, cái Tôi cũng giả định cả cái không -

Tôi. Vốn dĩ là nội dung của cùng một ý thức, cái Tôi và cái không - Tôi không thể nào khác cùng tồn tại trong nó ngoài việc phải nhờ vào sự hạn chế (quy định) lẫn nhau. Nếu cái Tôi được quy định thông qua cái không - Tôi, thì chúng ta có quan hệ lý luận (chủ thể được quy định bởi khách thể, song chúng ta sẽ không quên rằng cả chủ thể lẫn khách thể đều do bản thân cái Tôi giả định!); nếu cái không - Tôi được quy định thông qua cái Tôi là quan hệ thực tiễn. Nhưng vấn đề là ở chỗ cả hai quan hệ đó lại quy định lẫn nhau, tức là cái Tôi mang tính lý luận chỉ khi với tư cách là cái Tôi thực tiễn. Hơn nữa cái Tôi mang tính thực tiễn chỉ khi với tư cách nó là cái Tôi lý luận.

Phải phá vỡ vòng tròn này và phải hiểu sự thống nhất giữa chức năng thực tiễn (hoạt động) và chức năng lý luận (thụ động) của cái Tôi như thế nào, khi lưu ý rằng cả hai chức năng đó chỉ có thể được lý giải nhờ căn cứ vào hoạt động của cái Tôi, vì ngoài nó ra thì không còn tồn tại một cái gì nữa! Để giải quyết vấn đề này, Phictơ đã đưa ra khái niệm về hoạt động độc lập. Hoạt động độc lập quy định sự thay thế lẫn nhau của hoạt động - thụ động (thay thế giữa định hướng thực tế và định hướng lý luận), và ngược lại, sự thay thế lẫn nhau giữa hoạt động - thụ động quy định hoạt động độc lập.

Chúng ta giả định, ở cực cái Tôi có hoạt động, trong khi ở cực cái không - Tôi có thụ động. Nhưng nếu khi đó không có gì được dùng làm cơ sở để hợp nhất hai mặt đó, cho quá trình thay thế, thì mỗi thành viên sẽ là độc lập, không có

liên quan với thành viên khác. Để so sánh, chúng ta dẫn ra thí dụ: Giả sử, chúng ta có hệ thống gồm hai bóng đèn được nối với nhau bằng cách nào đó để khi chiếc này cháy thì chiếc kia tắt. Hoạt động thay thế lẫn nhau liên tục diễn ra, nhưng chỉ đối với người quan sát có ý thức về mối liên hệ giữa hai bóng đèn đó thì quá trình đó mới thể hiện có sự thay thế lẫn nhau; còn đối với người không gắn liền hai quá trình đó thì cho dây có thể là hai sự kiện hoàn toàn khác nhau, hoàn toàn không có quan hệ với nhau. Tương tự ý thức của người quan sát, trong đó quá trình thay thế lẫn nhau được đem lại như một quá trình, sẽ là hoạt động độc lập, tự quy định khả năng để sự thay thế lẫn nhau tự nó không bị phân chia ra thành hai sự kiện không có liên quan với nhau.

Do vậy, Phictơ gọi hoạt động độc lập là cơ sở của quan hệ giữa hoạt động và thụ động. Nó cho phép có bước chuyển từ thụ động sang hoạt động mà không phá vỡ sự thống nhất của ý thức, trong đó có sự thay thế lẫn nhau diễn ra. Vấn đề nào được giải quyết ở đây ? Chúng ta hãy xem ý thức hàng ngày, mà theo Phictơ, cũng là cơ sở của triết học giáo điều, quan niệm bước chuyển của cái Tôi từ trạng thái thụ động sang hoạt động như thế nào. Trạng thái thụ động đòi hỏi một đối tượng nằm ngoài cái Tôi nào đó tác động đến cái Tôi; ngược lại, cái Tôi hoạt động, thực tiễn tự nó lại tác động đến đối tượng nằm ngoài nó. Vậy với cách tiếp cận như thế thì cái gì lý giải khả năng của cái Tôi trở thành hoặc thụ động, hoặc hoạt động ? Bởi lẽ ngoài bản thân cái Tôi, bản thân ý thức, còn có một tồn tại nào đó không phụ

thuộc vào nó, hoặc là tác động đến nó, hoặc là tự mình phải chịu sự tác động. Như vậy, sự thay thế lẫn nhau được lý giải bởi sự hiện diện của tồn tại độc lập.

Triết học duy vật đã xuất phát chính từ tồn tại độc lập, tức là từ tồn tại nằm ngoài ý thức cá nhân và không rút ra được từ nó. Canto cũng không từ bỏ định đề về tồn tại độc lập, vì thiếu sự giúp đỡ của nó thì ông không thể lý giải nguồn gốc sinh ra nội dung kinh nghiệm của tri thức con người. Đồng thời, Canto cũng giới hạn đáng kể ý nghĩa và vai trò của tồn tại độc lập (ông gọi là "vật tự nó"), rút ra hình thức của tri thức từ hoạt động của bản thân cái Tôi. Sau khi quyết định rút ra không những hình thức mà cả nội dung của tri thức từ hoạt động của cái Tôi, Phicto phải lý giải sự thay thế lẫn nhau giữa hoạt động và thụ động bằng cách căn cứ không phải vào tồn tại độc lập, mà vào hoạt động độc lập của bản thân cái Tôi. Nhưng hoạt động đó có thể là gì ? Làm sao có thể giả sử hoạt động của ý thức mà đồng thời lại không phụ thuộc vào ý thức, tức là không phải là hoạt động của ý thức ? Chính hành động kỳ quặc này của ý thức cần được dùng làm cơ sở cho sự thay thế lẫn nhau giữa định hướng lý luận và định hướng thực tiễn của cái Tôi.

Đây là trọng tâm của quan niệm về hoạt động của Phicto, nó đưa ra giải pháp duy tâm chủ quan cho các vấn đề đã được triết học Canto đặt ra về "vật tự nó" và về sự thống nhất nội tại giữa cái Tôi lý luận và cái Tôi thực tiễn. Phicto muốn vạch ra sự thống nhất giữa mọi hoạt động của cái Tôi, tìm ra "bí mật" của sức tưởng tượng sáng tạo mà Canto đưa

ra: chính sức tưởng tượng sáng tạo, bao hàm cội nguồn cuối cùng của tổng hợp tiên nghiệm.

Giải pháp cho vấn đề này, Phictơ giả sử có hoạt động vô ý thức của năng lực tưởng tượng sáng tạo. Vậy nó là gì ? Theo Phictơ, tổng hợp E cần phải trả lời cho câu hỏi này, trong đó ông chỉ rõ hoạt động độc lập và sự thay thế lẫn nhau, quy định lẫn nhau như thế nào. Phải chăng sự thay thế lẫn nhau là sự thay thế hoạt động bởi thụ động và ngược lại. Hoạt động được thay thế bởi thụ động nghĩa là gì ? Tức là hoạt động giả định tính hiệu quả của mình và qua đó đã tự hạn chế mình. Nhưng vì tất cả những điều đó đều diễn ra trong cùng một cái Tôi, nên sự thay thế đó là hoạt động tự hạn chế của cái Tôi. Xung động của sự thay thế lẫn nhau là sản phẩm của hoạt động tự hạn chế mà cái Tôi không bao giờ có thể ý thức được ở nó một cách trực tiếp. Sự tự hạn chế là mang tính không tuỳ tiện và tự phát sinh giống như hoạt động tuyệt đối của cái Tôi cũng là như vậy.

Tự hạn chế mình có nghĩa là gì ? Vả chăng nếu cái Tôi, chứ không phải một cái gì khác ở bên ngoài tự hạn chế nó, thì chỉ có thể hiểu sự tự hạn chế hoạt động của nó là sự giả định dưới hình thức "không - giả định" mà Phictơ gọi là sự chuyển dịch. Trên thực tế, cái Tôi chỉ có thể tự giả định mình dưới hình thức "không - giả định" bằng cách giả định cái đối lập với mình, tức là cái không - Tôi. Nhưng hoạt động chuyển dịch này diễn ra một cách vô ý thức, bản thân cái Tôi không nhận thấy nó, mà chỉ có thể nhận thấy sản phẩm của nó, do vậy cái Tôi tiếp nhận cái không - Tôi là

một cái bên ngoài nó, không phụ thuộc vào hoạt động của nó. Như vậy, hoạt động ở cái không - Tôi chỉ có thể là nhờ sự chuyển dịch, còn trạng thái thụ động của cái Tôi chỉ có thể là nhờ sự tha hoá.

Nếu cái Tôi của nguyên tắc đầu tiên - cái Tôi tuyệt đối - hoạt động vô hạn, thì cái Tôi mà cái không - Tôi đứng đối lập là cái Tôi hữu hạn; không phải ngẫu nhiên mà tính quy định về lượng áp dụng được đối với nó, thông qua đó nó hợp nhất với cái không - Tôi. Giữa cái Tôi hữu hạn và cái không - Tôi tồn tại mối quan hệ quy định lẫn nhau, chính cái Tôi hữu hạn nằm trong quá trình thay thế lẫn nhau. Nhưng sự thay thế lẫn nhau không phải là một quá trình thống nhất, mà sẽ bị phân chia nếu hoạt động độc lập - hoạt động của cái Tôi tuyệt đối - không thể hiện với tư cách là cơ sở hợp nhất cả hai khâu của nó. Tuy nhiên, vì ý thức bây giờ là sự thay thế lẫn nhau, còn xung động của hoạt động - thụ động là những cái hạn chế lẫn nhau lại lấp đầy ý thức, nên hoạt động hợp nhất chúng của cái Tôi tuyệt đối thể hiện ở đây là hoạt động vô ý thức.

Như vậy, tính quy định lẫn nhau của hoạt động và của sự thay thế lẫn nhau là sự quy định lẫn nhau không ngừng giữa hoạt động hữu hạn và hoạt động vô hạn của cái Tôi. "Sự thay thế lẫn nhau (Wechsel) này tự nó và với nó, trong đó nó đồng thời giả định mình là vô hạn và hữu hạn, - sự thay thế lẫn nhau mà dường như là tự đấu tranh với chính mình và qua đó tự tái hiện mình nhờ việc cái Tôi muốn hợp nhất cái không hợp nhất được - lúc thì cố tiếp nhận cái vô hạn

dưới hình thức cái hữu hạn, lúc thì vốn dĩ bị loại ra phía sau, một lần nữa lại giả định nó ở bên ngoài cái hữu hạn và ở chính thời điểm đó một lần nữa lại cố nắm bắt nó dưới hình thức cái hữu hạn - sự thay thế lẫn nhau này là năng lực tưởng tượng"[1]. Năng lực tưởng tượng sáng tạo, hoạt động và ý thức của cái Tôi, theo Phicto, là cơ sở của ý thức, tạo thành chức năng cơ bản của nó.

Xem xét hoạt động của cái Tôi từ góc độ biện chứng của cái ý thức và cái vô thức là đóng góp của khoa học học. Phicto đã tiếp tục nghiên cứu vấn đề này ở Canto (trong học thuyết của ông về năng lực tưởng tượng sáng tạo không những đối với hoạt động lý luận mà còn đối với cả hoạt động nghệ thuật). Phicto đã đi xa hơn Canto rất nhiều; do ảnh hưởng của ông nên các nhà lãng mạn đã đặt ra vấn đề về hoạt động tưởng tượng vô ý thức đối với lịch sử và văn hoá. Việc đặt ra vấn đề về sự thống nhất mâu thuẫn của ý thức và vô thức hoá ra là đặc biệt hữu hạn khi xem xét cấu trúc của thần thoại và chức năng sáng tạo thần thoại của ý thức.

Khái niệm năng lực tưởng tượng sáng tạo đã được Canto sử dụng để giải quyết vấn đề về khả năng khuôn trực giác vào các khái niệm thuần tuý của lý trí. Và các khái niệm thuần tuý của lý trí - các phạm trù - hoàn toàn khác với trực giác kinh nghiệm chủ nghĩa, vì chúng là chức năng thống nhất thuần tuý, còn trực giác là sự đa dạng. Để hợp nhất được các mặt đối lập này, theo Canto, cần phải có cái trung

1. Xem: I.G.Phicto: *Werke, Auswahl in 6 Bd*, Leipzig, 1911, tr. 409.

gian, một mặt có điểm chung với các phạm trù, còn mặt khác có điểm chung với các hiện tượng kinh nghiệm. Khâu trung gian hóa đó cần phải là cảm tính, tức là sự đa dạng; mặt khác là thuần tuý, tức là thực hiện hành vi hợp nhất. Như chúng ta thấy, ở Canto việc giải quyết vấn đề hợp nhất sự đa dạng và sự thống nhất diễn ra theo con đường chuyển biến các mặt đối lập thành một khâu mới - khâu liên kết, nơi mà chúng một lần nữa lại được tái hiện. Khâu trung gian hoá như vậy, theo Canto, là sơ đồ tiên nghiệm thời gian.

Thời gian được dùng làm sơ đồ của các khái niệm lý trí là sơ đồ đạt được đối với trực giác (không phải trực giác kinh nghiệm, mà là trực giác thuần tuý), tức là lý trí và trực giác đạt tới sự thống nhất của mình ở nó. Với nghĩa đó thì sơ đồ tiên nghiệm là sự thay thế trực giác trí tuệ đối với một sinh vật hữu hạn như con người. Có thể nói, đó là trực giác trí tuệ của chúng ta. Nó cũng sinh ra trực giác, song khác với trực giác của Thượng đế, nó không sinh ra thế giới vật tự nó, mà là thế giới hiện tượng. Năng lực tưởng tượng thuần tuý (tiên nghiệm) như vậy, ở Canto là nhà biện chứng vĩ đại: nó hợp nhất các mặt đối lập - sự thống nhất và sự đa dạng. Song nó làm điều đó *như thế nào*, theo Canto thì chúng ta không bao giờ hiểu được.

Phicto nhìn nhận vấn đề này theo một cách khác. Ông muốn chỉ ra từ bên trong chính cơ chế hoạt động của năng lực tưởng tượng sáng tạo. Cái thể hiện đối với Canto là cái bất khả tri, thì đối với Phicto là cái cần đạt tới trong tư duy, điều này có nghĩa là nó được tách ra nhờ tư duy.

Khi đó lại có suy luận như sau: nhiệm vụ được đặt ra là phải đạt tới sự trùng hợp của các mặt đối lập nhờ tư duy. Để làm được điều đó, cần tiến hành thao tác gồm hàng loạt bước mà nhờ đó người ta cố hợp nhất các mặt đối lập đó. Tiếp theo là kết luận: vì không có phương pháp nào khác để tư duy các mặt đối lập, nên phương pháp chúng ta sử dụng là phương pháp chân chính để tư duy chúng. Tức là chúng ta đã tư duy chúng.

Đó là phương pháp biện chứng của Phictơ. Bản thân Phictơ cũng nhận thấy rõ rằng, các mặt đối lập vẫn tiếp tục tồn tại với tư cách là các mặt đối lập, chưa được dung hòa ở cuối mỗi sự tổng hợp; có thể tiếp tục quá trình dung hoà chúng cho đến vô tận với cùng một kết quả như vậy. Song nếu kết quả như vậy đối với Cantơ có nghĩa rằng, dẫu sao chúng ta vẫn không thể tư duy các mặt đối lập là hợp nhất, thì đối với Phictơ kết luận như vậy không được rút ra. Ông tự nói với mình: vì tôi không thể tư duy khác về sự hợp nhất các mặt đối lập như tôi hiện đang làm, thì điều đó có nghĩa đây là phương pháp duy nhất để tư duy chúng, tức là tôi đã tư duy chúng ! Ở đây giữa Phictơ và Cantơ có một sự khác biệt về cơ bản trong quan niệm về tổng hợp các mặt đối lập; từ đó dẫn tới thái độ khác nhau của các ông đối với phép biện chứng.

Cantơ nói: các mặt đối lập hợp nhất với nhau theo một phương thức nào đó, đó là điều không thể nghi ngờ được - nếu không đã không có nhận thức; song tư duy chúng ta không thể hiểu được chúng hợp nhất như thế nào. Chúng ta chỉ có thể xác nhận thực tế tổng hợp chúng và chỉ ra năng

lực thực hiện sự tổng hợp đó. Tư duy hành vi hợp nhất các mặt đối lập, theo Canto, dẫu sao cũng vẫn là tư duy tính vô hạn hiện thực; điều này, là khát vọng thường xuyên của lý tính, song nó không thể đáp ứng được khát vọng đó của mình.

Phicto mô tả tình huống đó như sau: "Năng lực tổng hợp có nhiệm vụ của mình là hợp nhất các mặt đối lập, tư duy chúng với tư cách là một cái thống nhất... song nó không có khả năng làm điều đó; dẫu sao nhiệm vụ vẫn hiện rõ. Như vậy điều đó đã nảy sinh cuộc đấu tranh giữa sự không có năng lực và yêu cầu. Trong cuộc đấu tranh này, tinh thần bị kìm hãm lại trong vận động của mình, dao động giữa các mặt đối lập; nó dao động giữa yêu cầu và sự không có năng lực hoàn thành yêu cầu đó. Chính trong trạng thái như vậy và chỉ trong trạng thái này đã kiềm chế cả hai mặt đối lập cùng một lúc, hay - cũng như vậy - biến chúng thành các mặt đối lập mà đồng thời có thể được tư duy nắm bắt và kiềm chế"[1]. Sự dao động tinh thần giữa yêu cầu tổng hợp các mặt đối lập và sự không có khả năng làm điều đó, cuộc đấu tranh của nó với chính mình do sức tưởng tượng sáng tạo thực hiện và thể hiện với ý thức của chúng ta, theo Phicto đó là hành vi (hay là quá trình) trực giác, sẽ sinh ra tất cả những gì mà chúng ta gọi là hiện thực, vì hiện thực chỉ được đem lại cho chúng ta thông qua trực giác. Do vậy, toàn bộ hiện thực là sản phẩm hoạt động vô thức của sự tưởng tượng sáng tạo.

---

1. Xem: I.G.Phicto: *Tuyển tập*, Mátxcova, 1916, t.1, tr.200 - 201 (tiếng Nga).

Đương nhiên, khi nói tới hiện thực đối với chúng ta, Phictơ không thể nói tới bất kỳ hiện thực nào khác trong khoa học học lý thuyết. Song ông cũng chỉ ra rằng, chính vì hiện thực này do sự tưởng tượng sáng tạo tạo ra "từ hư vô", nên nó mang một tính chất rất ảo tưởng. Chính vì năng lực tưởng tượng được đặt vào trung tâm của khoa học học lý thuyết và được tuyên bố là cơ sở của mọi năng lực lý luận khác, do đó toàn bộ chức năng lý luận của cái Tôi hoá ra là không có một cơ sở nào nếu thiếu quan hệ với năng lực lý luận. Ở đây Phictơ đã hoàn toàn khước từ các nguyên tắc của học thuyết Cantơ. Quan hệ lý luận, nhận thức với đối tượng, theo Phictơ, không có một chức năng độc lập nào, nó chỉ là một khâu cần thiết để thực hiện quan hệ đạo đức thực tiễn. Thiếu quan hệ này thì nó trở thành một ảo tưởng không có tính thực tại nào, vì thực tại do năng lực tưởng tượng sáng tạo sinh ra, nên rốt cục là một ảo tưởng, nếu xem xét thực tại đó tách rời hoạt động của cái Tôi thực tiễn.

Như vậy sự tưởng tượng sáng tạo đem lại phương thức tổng hợp các mặt đối lập mà từ đó có thể tách ra toàn bộ cơ chế của tinh thần con người. Năng lực tưởng tượng giả định sản phẩm của mình như một cái xa lạ với cái Tôi, cái không - Tôi; nhờ năng lực đó cái Tôi tự giả định mình là một cái được quy định thông qua cái không - Tôi. Đây chính là đặc trưng của cái Tôi lý luận, hay như Phictơ gọi nó, đặc trưng của sự trí tuệ hoá.

Một nét đặc trưng là Phictơ dường như đưa ra mô hình rõ ràng về phương pháp biện chứng của mình - mô hình tia

ánh sáng. Tư tưởng triết học cổ đại, đặc biệt là Platôn và phái Platôn mới, nhiều lần đã sử dụng biểu tượng ánh sáng này. Còn đối với Phictơ, ông coi sự vận động của ánh sáng là hình ảnh của cái mà về thực chất không có hình ảnh - hoạt động của cái Tôi.

"Hãy hình dung hoạt động của chúng ta hướng tới vô cùng tận như một đường thẳng xuất phát từ A đi qua B theo đường dẫn tới C, v.v."[1]. Đó giống như một tia sáng phát ra từ A và nó được so sánh với hoạt động vô hạn của cái Tôi. Bây giờ chúng ta hãy xem cần phải làm gì để cái Tôi cảm nhận thấy chính mình. Để làm điều đó, cái Tôi phải quay về với chính mình, tức là tia sáng phải quay ngược trở lại điểm A. Như vậy, ánh sáng phải được phản chiếu từ một điểm nào đó - giả sử là từ điểm C. Tức là tia sáng đang đi gặp phải một sự phản kháng, cú đẩy (Anstop) nào đó và bị đẩy lùi - phản chiếu - về điểm xuất phát. Bị đẩy lùi về phía sau, tia sáng "nhìn thấy" nguồn gốc của mình - cái Tôi cảm nhận thấy mình. Cú đẩy đó là gì ? Nó xuất hiện từ đâu ? Theo Phictơ, nó được giả sử như một hoạt động của cái Tôi tuyệt đối. Và vấn đề này hiện vẫn còn bỏ ngỏ. Hoạt động của cái Tôi được phản ánh, song qua đó, nó vẫn chưa bị huỷ diệt.

Để mô hình ánh sáng phù hợp với sự tổng hợp lôgic là cái tạo thành năng lực tưởng tượng sáng tạo, cần phải hình dung sự đan xen đồng thời giữa sự thay thế lẫn nhau của hoạt động - thụ động (tức là dao động của ánh sáng từ điểm A đến điểm C, và từ nó lại đến A và v.v.) với hoạt động

1. *Sđd*, tr.203.

độc lập (tức là hoạt động ban đầu đang tiếp diễn, xuất phát từ điểm A).

Như vậy, sự phản tư của ánh sáng, sự quay trở lại của nó từ điểm C về điểm A xuất phát đã diễn ra. Cái Tôi quay trở về với mình, "nó có được bản thân mình, nó cảm nhận thấy mình; nhưng, đương nhiên, nó chưa cảm nhận thấy gì ở bên ngoài mình"[1]. Để cái Tôi cảm nhận thấy mình, nó phải "đụng độ với một cái khác". Song ở thời điểm này, cái Tôi không cảm thấy gì ngoài bản thân mình; để cảm thấy "cái khác" đó, giới hạn của mình, nó cần phải vượt ra khỏi điểm C đó. Điều đó có nghĩa: nó phải phản tư không những về hoạt động vô hạn ban đầu của mình mà cả về sự phản tư của mình. "Đối với người quan sát thì bây giờ cái Tôi đã vượt ra khỏi điểm C bị giới hạn với xu hướng liên tục phản tư về mình. Vì nó không thể phản tư khi bị giới hạn, nên rõ ràng sự phản tư yêu cầu phải có là không thể, khi mà một lần nữa nó chưa bị giới hạn ở điểm D nào đó ở bên ngoài điểm C"[2].

Sự vận động của tia sáng - ý thức đối với người quan sát ở bên ngoài, như vậy cái gì được mở ra khi đó đối với bản thân ý thức ? Khi hoạt động của cái Tôi vượt ra khỏi điểm C, chỉ khi đó cái Tôi mới cảm thấy giới hạn mà hoạt động của nó đã trải qua ở điểm C: bây giờ nó cảm thấy cái nằm ở "bên ngoài" giới hạn đó, với tư cách là một cái đối lập với nó, là cái không - Tôi nào đó đang giới hạn nó.

---

1. *Sđd*, tr343.

2. *Sđd*, tr. 346 - 347.

Như vậy, sự phản tư về hoạt động (phản ánh hoạt động ở điểm C) là sự giới hạn hoạt động, còn sự phản tư về sự phản tư đó, tức là phản tư về sự giới hạn là thoát ra khỏi giới hạn.

Mô hình ánh sáng, theo Phictơ, chỉ rõ cái Tôi không bao giờ ý thức được hoạt động của mình một cách trực tiếp, mà chỉ ý thức được nó dưới hình thức một thể nền xác định - sản phẩm. Khi cái Tôi hoạt động, Phictơ nói, nó tự do; nhưng khi nó phản tư, tức là ý thức về hoạt động của mình - và như chúng ta biết, ý thức dưới hình thức sản phẩm - nó phải chịu đựng cảm giác bị cưỡng bức. Cảm giác bị cưỡng bức đó đặc trưng chính cho trực giác: trực giác luôn đi cùng với cảm giác bị cưỡng bức, không có tự do.

Sự biến đổi quen thuộc của các định nghĩa truyền thống là: khi cái Tôi là vô thức, nó tự do còn khi nó ý thức, nó không tự do. Sự đảo lộn như vậy đối với nguyên tắc của chủ nghĩa duy lý truyền thống (theo đó con người càng tự do thì nó càng có ý thức hơn) đã xuất hiện, không phải đơn giản chỉ vì Phictơ đã sử dụng khái niệm vô thức. Khái niệm như vậy, như đã rõ, được sử dụng trong chủ nghĩa duy lý cổ điển - ở Lepnít. Nhưng sự khác biệt giữa Lepnít và Phictơ là ở chỗ, đối với Lepnít cũng như đối với các nhà duy lý thế kỷ XVII thì trạng thái vô thức là đồng nhất với trạng thái thụ động, còn tính rõ ràng và tính chính xác của ý thức đòi hỏi phải có tính tích cực của nó. Ngay ở Đêcáctơ, quan niệm mơ hồ, không chính xác đã được đồng nhất với ấn tượng cảm tính. Cũng có thể nhận thấy điều đó ở Lepnít: tri giác càng thụ

động thì nó càng gần hơn với cái vô thức; ý thức rõ ràng và chính xác nhất có ở Thượng đế là actus purus, ở nó hoàn toàn không có cảm giác trực tính, mà chỉ có trực giác trí tuệ. Với nghĩa đó, thậm chí trong học thuyết về biểu tượng vô thức của mình, Lepnít vẫn dừng lại trong khuôn khổ của thuyết chủ trí. Đối với ông, quan hệ lý luận của con người với thế giới luôn cao hơn quan hệ thực tiễn. Về phương diện lý luận ở Lepnít, nói chung cả trong chủ nghĩa duy lý tiền Canto, con người thể hiện như một sinh vật toàn năng.

Cái vô thức của Phicto không phải là trạng thái thụ động, mà là hoạt động. Chính vì là hoạt động mà như chúng ta đã biết, sinh ra toàn bộ hiện thực nói chung; nếu làm như vậy thì nó không phải là cái gì khác ngoài actus purus của chủ nghĩa duy lý trước kia. Chính cái vô thức bây giờ là tự do, tự phát sinh, vô cơ sở; ngược lại, ý thức như nó lần đầu tiên xuất hiện thông qua sự phản tư - ý thức đang trực giác - chính nó là không tự do. Quan hệ mang tính trực giác với thế giới qua đó được tuyên bố là quan hệ không tự do với thế giới. Đây là sự cải biến cơ bản hơn nhiều đối với định hướng thế giới quan so với ở Canto. Vì đối với Canto thì quan hệ lý luận với hiện thực vẫn chưa bị đánh mất ý nghĩa ban đầu của mình, mặc dù nó đã không còn là quan hệ phổ biến.

Song ở đây lại xuất hiện vấn đề: nếu hoạt động vô thức của cái Tôi - đây chính là hành vi như Thượng đế ở các nhà duy lý, thì hoá ra chúng ta vẫn có cùng một sự suy luận. Và theo Lepnít cũng như Phicto thì toàn bộ hiện thực được sinh ra bởi hành vi thuần tuý đó của hoạt động thần thánh, con

người không ý thức được hoạt động của Thượng đế, thì có thể nói rằng nó là hoạt động vô thức... không phải đối với Thượng đế, mà là với con người. Thực ra ở đây không có sự khác biệt nào. Hơn nữa, cái Tôi vô thức ở Phicto, thực hiện hoạt động, còn cái Tôi hữu hạn phản tư về hoạt động đó như chúng ta đã chỉ ra khi xem xét nguyên tắc tuyệt đối đầu tiên của khoa học học.

Song trên thực tế lại có sự khác biệt giữa chủ nghĩa giáo điều và chủ nghĩa phê phán, mà bản thân Phicto đã nói tới lúc đương thời. Vả lại actus purus của Thượng đế - đó không phải là việc làm - hoạt động của cái Tôi thuần tuý, vì nhà duy lý Lepnit không đồng nhất cái Tôi thần thánh và cái Tôi con người, do vậy, không bao giờ tán thành ý kiến cho rằng, thế giới do kinh nghiệm đem lại là sản phẩm hoạt động vô thức của cái Tôi của bản thân mình. Thượng đế và con người, cái vô hạn và cái hữu hạn ở Lepnit có quan hệ với nhau khác so với ở Phicto. Do vậy cái vô thức, đối với ông, không bao giờ đồng nhất với tự do, cũng như cái ý thức không bao giờ đồng nhất với sự cưỡng bức, mà luôn luôn là ngược lại. Do vậy, trực giác đối với ông hoàn toàn không phải là sự không tự do được thực hiện.

Cái Tôi thần thánh và cái Tôi con người ở Phicto, lúc thì hoàn toàn đồng nhất, lúc thì khác nhau và ở thời điểm tiếp theo lại trùng hợp. Xung động này của sự trùng hợp - tách biệt, tạo thành hạt nhân của phép biện chứng của Phicto. Con người lúc thì đồng nhất với Thượng đế - nhưng chính ở thời điểm này nó không ý thức được mình; lúc thì đối lập

vô hạn với nó, lúc thì vì cái hữu hạn, như bản thân Phicto chứng minh, nó đối lập với cái vô hạn một cách tuyệt đối, chứ không phải một cách tương đối, không phải chỉ một phương diện nào đó. Cũng chính ở thời điểm này, nó là có ý thức.

IV - BIỆN CHỨNG CỦA CÁC NĂNG LỰC NHẬN THỨC

Chúng ta biết rằng, phương pháp biện chứng giả định có sự khảo cứu mang tính phát sinh - lịch sử về các năng lực nhận thức của con người. Sự khảo cứu như vậy là một điều hiển nhiên đối với những ai đứng trên lập trường của chủ nghĩa duy vật biện chứng. Ngay Hêghen, đã tiếp cận với cảm giác, tri giác, tư duy bằng cách cố hiểu chúng là những cái có cùng một nguồn gốc. Tuy nhiên, Phicto là người đầu tiên đã thực hiện cách tiếp cận như vậy với hoạt động nhận thức của con người. Mặc dù Phicto lý giải sự phát triển một cách duy tâm, song bản thân yêu cầu của ông tiếp cận với đối tượng không phải với tư cách một cái bất động và có sẵn, mà với tư cách một cái sống động và đang phát triển đã giữ một vai trò rất lớn trong việc hình thành phép biện chứng.

Bây giờ, chúng ta xem Phicto rút ra các năng lực của cái Tôi lý luận như thế nào. Theo ông, trực giác, sự tưởng tượng tái tạo lý trí, cuối cùng là lý tính. Ở trên, chúng tôi đã dừng lại ở khâu trực giác đầu tiên, khi đó cái Tôi hoàn toàn đánh mất mình trong cái được trực giác. Nhưng chúng ta cũng đã

biết quy tắc: sự vận động tiếp theo phải là sự phản tư về trực giác đó. Khi phản tư về cái được trực giác, cái Tôi vừa bị trói buộc, vừa tự do. Cái tôi bị trói buộc bởi cái mà nó phản tư, một khách thể nào đó mà nó trực giác, cái được quy định bởi cái không - Tôi; nhưng vì phản tư về khách thể này, nên nó tự do. Sự tự do này thể hiện ở chỗ, cái Tôi có thể tuỳ ý lý giải những khác biệt mà nó tìm thấy ở khách thể được trực giác: màu sắc, mùi vị, thị hiếu, hình thức... của nó. Nó tự do phân chia, sắp xếp những khác biệt đó, và bằng cách đó dường như tự nó sử dụng chúng. Nhờ đó nó tái hiện cái được trực giác tự nó, trong ý thức của mình và qua đó thể hiện là hoạt động tái hiện, có sản phẩm là hình ảnh của đối tượng được trực giác.

Một công việc quan trọng được thực hiện ở đây: cái Tôi bây giờ xây dựng một cách có ý thức, cái mà trước kia nó tạo ra một cách vô ý thức, vì chúng ta còn nhớ, bản thân hiện thực được trực giác không phải là cái gì khác ngoài sản phẩm hoạt động vô thức của cái Tôi. Nhưng, đương nhiên, bản thân cái Tôi không ý thức được điều đó, vì bản thân nó cảm thấy dường như chỉ tạo ra hình ảnh của đối tượng, còn bản thân đối tượng thì tồn tại độc lập với nó. Đối tượng này thể hiện là nguyên hình (mà nguyên hình là hình ảnh ban đầu, thứ nhất). Hình ảnh là sự sao chụp của nguyên hình. Theo Phicto, khi nói về đối tượng với tư cách nguyên hình, là đã xác định quan hệ đúng đắn giữa đối tượng và hình ảnh, chúng ta dường như phỏng đoán được rằng, cái lúc đầu được tiếp nhận với tư cách đối tượng chỉ là ý thức về hoạt động

tưởng tượng vô thức, cũng tức là hình ảnh, nhưng là hình ảnh của cái mà bản thân đã không có hình ảnh.

Như vậy, sự phù hợp giữa sự vật và biểu tượng về nó được giải thích rất đơn giản: sự vật và biểu tượng - không phải là một cái gì đó khác cấp, cả hai đều là một, chỉ có sự vật mới là sản phẩm của năng lực tưởng tượng sáng tạo vô thức, còn biểu tượng là sản phẩm của năng lực tưởng tượng sáng tạo có ý thức. Cái do hoạt động vô thức của cái Tôi tạo ra, được tiếp nhận là hiện thực; còn cái mà nó tái hiện một cách có ý thức, là thế giới ý niệm. Cái Tôi không bao giờ có khả năng trực tiếp nhận thấy hoạt động của bản thân mình. Nó chỉ nhận thấy hoạt động đó ở sản phẩm mà nó cảm thấy là một cái gì đó ở bên ngoài, xa lạ với nó.

Như vậy, một mặt, hình ảnh hoàn toàn phù hợp với sự vật mà nó là hình ảnh; mặt khác, đối với bản thân cái Tôi lại tồn tại một ranh giới tuyệt đối, không vượt qua được giữa sự vật với tư cách hiện thực và hình ảnh với tư cách ý niệm, biểu tượng. Cả hai cái đồng thời là đồng nhất lẫn đối lập, và ở đây lại nảy sinh trở ngại được triết học cận đại xác nhận rất rõ. Phictơ mô tả rất biểu cảm sự nan giải của ý thức phát hiện ra yếu tố đó - trùng hợp giữa sự vật với hình ảnh và sự đối lập của chúng: "Nếu tinh thần có lý tính khi đó không tuân thủ một qui luật nào đó mà chúng ta cần phải nghiên cứu ở đây, thì... sẽ xuất hiện... sự hoài nghi rằng chỉ tồn tại các sự vật, không có một quan niệm nào về chúng, hoặc là chỉ tồn tại các biểu tượng mà không có các sự vật

nào đó phù hợp với chúng. Chúng ta cần coi nội dung hiện hữu ở ta chỉ hoàn toàn hoặc là sản phẩm của năng lực tưởng tượng, hoặc là một sự vật nào đó tác động đến chúng ta, hoặc không có một sự tương tác nào từ phía chúng ta. Thái độ không tin tưởng luôn dao động như vậy trên thực tế xuất hiện khi con người chưa quen thuộc với những nghiên cứu tương tự bị buộc phải tán thành với chúng ta rằng, biểu tượng về sự vật chỉ có thể nằm ở anh ta. Hiện giờ anh ta tán thành điều đó, song lại nói rằng: tuy vậy dẫu sao nó vẫn nằm ở ngoài tôi, và có lẽ ngay lập tức lại thấy nó ở trong anh ta..."[1].

Sự nan giải được giải quyết nhờ cái Tôi đối chiếu hình ảnh do nó tạo ra với một sự vật nào đó mà nó giả định là tồn tại ở bên ngoài nó; các dấu hiệu được ghi nhận ở hình ảnh khi đó lại hoá ra là các thuộc tính của sự vật nằm bên ngoài nó; các hiện hữu ở bên ngoài nó là thực thể mà các dấu hiệu là các đặc tính. Vì tồn tại của sự vật được bản thân cái Tôi ý thức là một cái độc lập với nó, nên định nghĩa về tính tất yếu gắn liền với thực thể; ngược lại, vì các dấu hiệu nằm trong sự sử dụng tự do của ý thức, nên chúng được xem là một cái ngẫu nhiên (chẳng hạn: vật này màu đỏ, song nó có thể có màu xanh, trắng, và khi đó bản chất của nó vẫn không thay đổi). Cái được cái Tôi ý thức với tư cách sản phẩm của tự do của bản thân nó, đối với nó có tính chất của cái ngẫu nhiên; ngược lại, cái tất yếu là cái không phải

1. I.G.Phichtơ: *Tuyển tập*. Matxcơva, t.1, tr. 363 - 364 (tiếng Nga).

do bản thân nó tạo ra, mà là do hoạt động vô thức của nó tạo ra. *"Nếu giả định tính thực tại của sự vật (với tư cách thực thể), thì trạng thái của nó được giả định là ngẫu nhiên, do đó, là gián tiếp, là sản phẩm của cái Tôi..."*[1].

Nhờ sức tưởng tượng tái tạo mà trực giác lần đầu tiên trở nên được ý thức, tức là như Phictơ nói, xuất hiện đối với cái Tôi; khi hình ảnh - sao chụp chưa xuất hiện, trực giác tự nó vẫn chưa được ý thức, cái Tôi đơn giản là không tự do và câm (thuật ngữ của Phictơ), đắm mình vào cái được trực giác.

Nhìn lại con đường chúng ta đã trải qua, hành vi đầu tiên của cái Tôi là hoạt động vô hạn. Để cho hoạt động này xuất hiện đối với cái Tôi, cần phải có sự phản tư đầu tiên, và cảm giác xuất hiện (như chúng ta đã biết, cái Tôi không bao giờ nhận thấy hoạt động của bản thân mình một cách trực tiếp, mà chỉ thấy ở sản phẩm của nó). Để cảm giác xuất hiện đối với cái Tôi, cần phải có sự phản tư thứ hai, và chúng ta có trực giác. Cuối cùng, để trực giác xuất hiện đối với cái Tôi, ta cần phải tái hiện hình ảnh đầu tiên - tạo ra hình ảnh. Đó là sản phẩm của sự tưởng tượng, hiện chúng ta đang dừng lại ở đó. Nhưng bản thân sản phẩm này của sự tưởng tượng vẫn chưa tồn tại đối với cái Tôi, để nó xuất hiện đối với cái Tôi, thì hoạt động tưởng tượng luôn biến động, dao động phải dừng lại, kết quả của nó phải được ghi nhận, dường như phải được cô đặc, để im. Hành vi ghi nhận như vậy đòi hỏi phải có một sự phản tư mới, một sự giới hạn mới và

1. *Sđd*, tr.366.

chúng ta gọi sự giới hạn đó là lý trí (verstand). "Cái biến đổi trong năng lực có được tính ổn định (besteht), được nhận thức (verständigt wird - dường như dừng lại) và do vậy có quyền được gọi là lý trí. Lý trí là lý trí chỉ vì một cái gì đó được ghi lại ở nó; và tất cả những gì được ghi lại; thì được ghi lại duy nhất ở lý trí".

Khác với năng lực tưởng tượng, lý trí không tạo ra cái gì, nó chỉ giữ lại, kìm hãm cái đã được tạo ra và qua đó làm cho cái đó trở nên đạt được đối với ý thức, trở nên hiện hữu đối với cái Tôi. Đó không phải là năng lực sáng tạo, mà chỉ là năng lực giữ gìn, giữ lại, ghi lại : "lý trí - Phicto viết - dù cho người ta đã từng nói về hoạt động của nó như thế nào đi chăng nữa, cũng chỉ là năng lực đứng im, không hoạt động của tinh thần, là sự giữ gìn giản đơn cái do năng lực tưởng tượng tạo ra..."[1].

Các năng lực của tinh thần về thực chất được Phicto chia ra thành hai nhóm: một số tiến hành hoạt động, số khác thì dừng lại, bị kìm hãm, ghi nhận; một số tạo ra sản phẩm, số khác thể hiện nó - trước tiên dưới dạng cái được cảm giác, sau đó dưới dạng cái được trực giác, cuối cùng là dưới dạng hình ảnh được tái hiện. Hình ảnh được ghi lại trong lý trí - đó chính là khái niệm về sự vật.

Tuy nhiên, ý thức cần phải tự do sử dụng những hình ảnh mà bây giờ nhờ lý trí thể hiện là các khái niệm xác định về khách thể; nếu có sự ghi nhận, nhưng dường như kết cấu

1. *Sđd*, tr. 209.

cứng nhắc, dường như đứng bất động trước "con mắt" của ý thức, thì ý thức là hoàn toàn không tự do đối với nó. Do vậy, cần phải có sự phản tư về lý trí; sự phản tư này cho phép ý thức giữ một khoảng cách đối với bất kỳ kết cấu nào được xác định của lý trí. Trạng thái trước đây, vốn đặc trưng cho năng lực tưởng tượng, trạng thái cân bằng, "dao động" của ý thức giữa các khâu khác nhau, một lần nữa lại quay trở lại. Nhưng bây giờ sự dao động này diễn ra giữa các khách thể được xác nhận chắc chắn của lý trí, và được gọi là năng lực phán đoán. Cái Tôi dường như bị đẩy lùi lại, tách ra khỏi mỗi khách thể của lý trí, qua đó nhận được khả năng so sánh và đối chiếu chúng với nhau, nhận được khả năng phán đoán.

Lý trí và năng lực phán đoán giả định lẫn nhau. Thiếu năng lực phán đoán thì kết cấu của lý trí sẽ trở nên là được xác định một cách bất động và qua đó không rơi vào quyền sử dụng của ý thức. Ngược lại, thiếu lý trí thì năng lực phán đoán sẽ không nhận được các khách thể, mà đối với chúng, nó mới có thể thực hiện được chức năng phân biệt và so sánh, tức là phán đoán.

Dưới hình thức năng lực phán đoán cái Tôi có thể trừu tượng hoá khỏi mọi khách thể; khi phản tư về năng lực phán đoán, như vậy, cái Tôi sẽ biết về năng lực trừu tượng hoá tách khỏi mọi nội dung của mình. Qua đó, cái Tôi tạo ra sự tự do của mình độc lập với mọi cái không - Tôi và qua đó trở thành tự ý thức, "Tôi là Tôi" thuần tuý. Ở thang bậc này, cái Tôi thể hiện là lý tính. Cái Tôi rốt cuộc nhận thức được

nó có thể chỉ được quy định bởi chính mình, tức là cái Tôi ở cuối con đường đi của mình ý thức được chính cái nguyên tắc đầu tiên tuyệt đối mà từ đó bắt đầu khoa học học. Nhưng bây giờ, cái Tôi đi tới nguyên tắc đó, có thể nói, bằng con đường tự nhiên, con đường phát triển riêng của mình, đi theo chiếc thang, từ thấp lên cao. Con đường này gồm hàng loạt giai đoạn: hoạt động - kìm hãm hoạt động, tức là phản tư; phản tư lại sinh ra hoạt động mới mà phản tư mới sẽ thông báo, v.v.. K.Phisơ tổng kết quá trình này như sau: "Nó (cái Tôi - N.D.) phản tư về hoạt động ban đầu của mình và nhận thấy mình bị giới hạn; nó phản tư về cảm giác của mình và vượt lên tới trực giác; nó phản tư về trực giác của mình và tưởng tượng ra cái mà nó trực giác (sự tưởng tượng tái hiện); nó phản tư về sự tưởng tượng của mình và hiểu được cái mà nó tạo thành (lý trí); nó phản tư về biểu tượng của mình, về phán đoán, về cái mà nó là; cuối cùng, nó phản tư về năng lực phán đoán của mình và ý thức về mình là năng lực trừu tượng hoá khỏi mọi khách thể, là tính chủ quan thuần tuý, là cái Tôi chỉ tự quy định thông qua bản thân mình"[1].

Đó là bức tranh phát triển của tinh thần lý luận được khoa học học trình bày. Cơ sở của nó là hoạt động thay thế lẫn nhau kết hợp với "hoạt động độc lập", nói cách khác, cơ sở của nhận thức là năng lực tưởng tượng sáng tạo. Nhưng năng lực này như chúng ta đã thấy, chỉ là tính tích cực tự phát sinh của cái Tôi. Trong trường hợp đó, mọi thứ do hoạt động này sinh ra đều là một ảo tưởng vĩ đại nào đó, vì không

1. Xem: K.Phisơ: *Lịch sử triết học cận đại*, Xanh Pêtécbua, 1901 - 1909, t.6, tr. 382 (tiếng Nga).

có hiện thực nào khác mà cái Tôi nhận thức cần phải đạt tới ngoài sản phẩm hoạt động của bản thân nó. Hoạt động này, như chúng ta có thể nhận thấy, là hoàn toàn tuỳ tiện.

Chính Phictơ đã đi tới kết luận như vậy và nó được thể hiện rất mỹ miều trong *Sứ mệnh của con người*. "... Sau tất cả những gì đã nói, cần phải thừa nhận rằng, trong thế giới tuyệt đối không tồn tại cái gì ngoài biểu tượng, quy định của ý thức, ngoài một mình ý thức. Nhưng, đối với Tôi, biểu tượng chỉ là hình ảnh, chỉ là cái bóng của hiện thực; bản thân chúng không thể làm thoả mãn tôi và đối với tôi không hề có một giá trị nào. Tôi còn có thể giả sử rằng, thế giới vật thể ở ngoài tôi biến thành một biểu tượng thuần tuý, biến thành cái bóng. Tôi không quý trọng nó, nhưng, theo tất cả những gì đã nói, bản thân tôi cũng biến đi như chúng; bản thân tôi chỉ biến thành một biểu tượng không có ý nghĩa và mục đích"[1]. Đó là kết quả dẫn tới chủ nghĩa duy tâm của Phictơ đối với lĩnh vực nhận thức lý luận.

Sau khi loại trừ "vật tự nó" với tư cách một cái gì đó độc lập với cái Tôi, Phictơ đã tước mất ý nghĩa độc lập của lĩnh vực lý luận[2], đồng thời cái Tôi lý luận cũng biến thành một

1. I.G.Phictơ: *Sứ mệnh của con người*, Xanh Pêtécbua, 1913. tr. 118 (tiếng Nga).

2. Hêghen phê phán gay gắt phương diện này của triết học Phictơ, ông không thể tán thành ở Phictơ "cái lý luận... là phụ thuộc. Do vậy, trong lĩnh vực này không có quan hệ với cái chân lý tự nó và vì nó, mà với một cái phụ thuộc, vì "cái Tôi" bị giới hạn, chứ không phải là tuyệt đối". Xem: G.V.Ph. Hêghen: *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1929 - 1959, t.11, tr. 472 - 473 (tiếng Nga). Trái ngược với Phictơ, bản thân Hêghen tin tưởng rằng "nơi mà con người vô hạn, chính là trong tư duy". (*Sđd*, tr. 471). Nếu thang bậc cao nhất ở Phictơ là cái Tôi thực tiễn, là quy định đạo đức, thì ở Hêghen, nguyên tắc lý luận được giải phóng khỏi "tính giới hạn chủ quan" của nó.

ảo tưởng. Vả lại nó là sinh vật biết tư duy, với tư cách đó nó tự tạo *ra mình* bằng tư duy của mình. Vậy tư duy là gì? "Trực giác đem lại dữ kiện trần trường và không gì hơn. Tư duy lý giải dữ kiện này và gắn liền nó với dữ kiện khác hoàn toàn không nằm trong trực giác, mà do bản thân tư duy tạo ra, từ đó nó (dữ kiện cuối cùng này) cũng nảy sinh cả ở đây. Tôi ý thức về một tư duy xác định; chỉ điều đó mới đem lại một ý thức biết tự giác. Tôi tư duy về tư duy xác định này, điều đó có nghĩa là Tôi tách nó ra từ một tính không xác định nào đó, song lại xác định được... tất cả những gì tôi biết đều là ý thức tự nhiên. Mọi ý thức đều mang tính trực tiếp hoặc là gián tiếp. Ý thức trực tiếp - tự ý thức, ý thức gián tiếp - ý thức về tất cả những gì không phải là bản thân tôi. Do vậy, cái mà tôi gọi là cái tôi của mình, chỉ là một sự xuyên tạc nào đó đối với ý thức, được gọi là cái tôi chính vì nó là ý thức trực tiếp, quay về với mình và không hướng ra thế giới bên ngoài"[1].

Đó là kết quả - và hoàn toàn có lôgic - của việc tiếp nhận sự tưởng tượng sáng tạo với tư cách cơ sở của cái Tôi lý luận. Thông thường người ta không quan tâm đầy đủ tới việc tri thức lý luận dưới dạng riêng của nó ở Phictơ bị tước mất mọi tính thực tại và điều đó diễn ra do đồng nhất nhận thức với hoạt động tưởng tượng. Tuy nhiên, bản thân Phictơ ở đây đã tiến hành đầy đủ, nhất quán nguyên lý của chủ nghĩa duy tâm chủ quan được định hướng vào cái Tôi thực tiễn. Ông không tự lừa dối mình và không lừa dối người khác

1. Xem: I.G.Phictơ: *Sứ mệnh của con người*, Xanh Pêtécbua, 1913, tr. 120-121 (tiếng Nga).

về những hậu quả cái Tôi đó cần phải đi tới, nếu từ hoạt động tưởng tượng sáng tạo tự nó, nếu sự tưởng tượng đó không phải có một vai trò "bổ trợ" như ở Canto, mà là một vai trò then chốt, nếu nó không được phản chiếu bởi một cái gì đó từ bên ngoài cũng như từ bên trong, mà tự đem lại cho bản thân mình. Phictơ nói dứt khoát, trong trường hợp đó, mọi tồn tại hoàn toàn biến mất. Chỉ có ảo ảnh là còn lại. "Không ở đâu có một cái gì ổn định - Phictơ thốt lên - không ở trong tôi, không ở ngoài tôi; chỉ có sự thay thế không ngừng (Weehsel). Tôi không bao giờ nhận thấy tồn tại và thậm chí không biết tồn tại của bản thân mình. Không có tồn tại. Bản thân tôi không tri thức và không tồn tại. Các hình ảnh là cái duy nhất tồn tại... Bản thân tôi là một trong các hình ảnh... Toàn bộ hiện thực biến thành ảo mộng kỳ lạ không có sự sống mà người ta ảo tưởng tới, không có tinh thần là cái ảo tưởng..."[1].

Khi đọc đoạn trích đó, chúng ta đoán chắc được rằng, không thể không có sự vạch trần một cách gay gắt đối với ảo tưởng của lý luận nhận thức duy tâm chủ quan của Phictơ rằng, bản thân Phictơ đã tiên đoán được sự phê phán ngay lập tức sẽ giáng lên đầu ông.

Tuy nhiên, khi xem xét năng lực lý luận, chúng ta không quên một vấn đề vẫn chưa được giải quyết. Mà nó, như đã rõ, không thể giải quyết được trong khuôn khổ của cái Tôi lý luận. Đó là vấn đề từ đâu sinh ra sự giới hạn đầu tiên

1. *Sđd*, tr. 122.

đối với hoạt động của cái Tôi, nhờ đó đã xuất hiện hình thức lý luận đầu tiên của ý thức - cảm giác? Từ đâu và tại sao lại xuất hiện cú đẩy đầu tiên, nếu thiếu nó thì nói chung sẽ không có bản thân cái Tôi lý luận, bản thân sự tri thức ? Tìm kiếm lời giải đáp cho câu hỏi này, có thể vượt ra khỏi thế giới biểu tượng, thế giới hình ảnh và đi đến học thuyết của Phictơ về cái Tôi lý luận mà biện chứng của đời sống xã hội và của lịch sử có liên quan mật thiết.

V - CÁC MÂU THUẪN TRONG SỰ LUẬN CHỨNG VỀ PHÉP BIỆN CHỨNG CỦA PHICTƠ

1. Sự phát triển các năng lực của cái Tôi lý luận

Cú đẩy đầu tiên đối với cái Tôi lý luận là một cái có sẵn, không lý giải được. Nếu lý giải được nó nhờ vào cái Tôi thực tiễn, thì qua đó cái Tôi thực tiễn sẽ trở thành cơ sở cho cái Tôi lý luận. Trước mắt chúng ta một lần nữa mâu thuẫn lại luôn bị đẩy về phía sau, song vẫn chưa được giải quyết trong khoa học học lý thuyết: cái Tôi lý luận phụ thuộc vào một cái gì đó ở bên ngoài nó (đây chính là vấn đề - cú đẩy đầu tiên từ đâu?), còn cái Tôi tuyệt đối không phụ thuộc vào cái gì, trong khi đó lại chính là một cái Tôi[1].

Chuyển sang ngôn ngữ của khoa học học thực tiễn, vấn

1. Sự đặc thù của phép biện chứng Phictơ còn là ở chỗ mâu thuẫn trung tâm dường như đi xuyên qua mọi khâu của hệ thống, qua đó thống nhất chúng lại. Mâu thuẫn là nguồn gốc vận động và phát triển của tư duy.

đề của chúng ta thể hiện hơi khác đi; không phải *cú đẩy sinh ra từ đâu?*, mà *cú đẩy để làm gì*? Phicto trả lời: Để cho hoạt động vô tận của cái Tôi là có thể. Do vậy, cái Tôi tuyệt đối, cái Tôi là hoạt động vô hạn, giả định giới hạn cho mình[1], để cho hoạt động vô hạn là có thể.

Song nếu cái Tôi dẫu sao vẫn là hoạt động tuyệt đối, thì làm sao có thể nói rằng nó phải làm cho hoạt động tuyệt đối đó là có thể ? Vả lại không có điều đó nó vẫn tồn tại vĩnh viễn!

Khảo xét nguyên tắc đầu tiên của khoa học học, chúng ta cũng xác nhận chính antinômi đó: "cái Tôi là cái Tôi" - đây là hành vi tự ý thức, được mỗi người thực hiện ở đây và bây giờ, đồng thời tính tự đồng nhất đó của cái Tôi là một mục đích không bao giờ đạt tới của những khát vọng của mỗi con người và của toàn thể nhân loại. Như chúng ta thấy, khi chuyển sang khoa học học thực tiễn, chúng ta một lần nữa lại đứng trước vấn đề đó, vấn đề vẫn chưa được giải quyết, mà chỉ nhận được những cách diễn đạt ngày một mới hơn nữa. Đó là sự đặc thù của phương pháp biện chứng của Phicto.

Vậy bây giờ nó được trình bày như thế nào ? Cái Tôi

1. Nói chặt chẽ, vấn đề cú đẩy bắt nguồn từ cái Tôi tuyệt đối hay không, không được Phicto lý giải. Cái Tôi tuyệt đối là hoạt động giả định, còn cú đẩy là sự giới hạn nó, tức là sự phản giả định, có nghĩa là nó không thể bắt nguồn từ cái Tôi tuyệt đối. Nhưng đồng thời cũng không nên gán ép cú đẩy cho cái Tôi nhỏ bé, vì khi đó sẽ không có tính liên tục của cái Tôi, sự thống nhất của ý thức: hoạt động của cái Tôi nhỏ bé là không tách rời được khỏi cái Tôi tuyệt đối.

tuyệt đối ngay từ đầu là hoạt động vô hạn; nó là tất cả, nhưng nó lại không tự mở ra cho mình, không được đem lại cho bản thân mình, không ý thức về mình, do vậy là hư vô; để ý thức về mình, bản thân hoạt động này phải đặt giới hạn cho mình, qua đó cái Tôi tuyệt đối phải trở thành cái Tôi lý luận, hữu hạn. Tuy nhiên, ở thang bậc phát triển cao nhất của cái Tôi lý luận, thì cái Tôi này quay lại với chính bản thân mình và tưởng như được giải phóng với tư cách là cái không phụ thuộc vào một cái không - Tôi nào đó - nó trở thành lý tính. Cái Tôi tự quy định mình. Song lẽ nào chúng ta có thể nói rằng, bây giờ cái Tôi với tư cách cái Tôi tuyệt đối tự tạo ra chính mình ? Việc nó tự ý thức về mình là một điều xác đáng, song nó có phải là tuyệt đối không ? Lẽ nào nó ở điểm này lại không còn là cái Tôi hữu hạn ? Vậy có lẫn không ? Có, bởi vì bây giờ nó quay lại với bản thân mình, trở thành mục đích đối với mình, song nó vẫn chưa thực hiện được mục đích đó, chỉ bây giờ nó mới phải bắt đầu thực hiện. Điểm tối cao của khoa học học lý thuyết là tự ý thức thuần tuý; lý tính là điểm xuất phát của khoa học học lý thuyết, là sự đưa ra nguyên tắc của nó.

Sự vận động giả định giới hạn và vượt qua nó diễn ra trong cái Tôi lý luận một cách vô ý thức. Sau khi đạt tới điểm tri thức tối cao, mà chính là đạt tới lý tính, cái Tôi hữu hạn tư duy chính mình, và ở điểm tự tư duy "cái Tôi là cái Tôi" đó thì đạt tới sự trùng hợp có ý thức với cái vô hạn. Nhưng - chỉ ở một điểm, để đồng nhất mình với cái vô hạn không chỉ ở một điểm, mà trên toàn bộ con đường của mình,

bây giờ nó phải trải qua dưới hình thức có ý thức tất cả các thang bậc mà nó đã trải qua một cách vô ý thức. Bây giờ nó phải đặt cho mình giới hạn một cách có ý thức và vượt qua giới hạn đó để cấu trúc của nó - tự giới hạn và loại bỏ giới hạn - bây giờ thể hiện ra đối với bản thân cái Tôi. Đó chính là hoạt động của cái Tôi thực tiễn.

Khoa học học lý thuyết là lý luận nhận thức; còn khoa học học thực tiễn là triết học đạo đức, triết học văn hoá và lịch sử của Phicto. Nếu hình thức cơ bản của cái Tôi lý luận là sự tưởng tượng, thì hình thức cơ bản của cái Tôi thực tiễn là khát vọng (Trieb). Giống như sự tưởng tượng, khát vọng chỉ có thể tồn tại với điều kiện hoạt động theo hướng đối lập, được bản thân cái Tôi đang khát vọng tiếp nhận là một trở ngại nào đó, nhờ đó cái Tôi nhận thấy mình bị giới hạn trong khát vọng của mình. Không có trở ngại thì không thể có khát vọng, vì nếu không có trở ngại, cái Tôi đang khát vọng sẽ trùng hợp với mục đích khát vọng của nó và sẽ không còn tồn tại với tư cách là cái đang khát vọng.

Thể hiện trong lĩnh vực lý luận là đối tượng của nhận thức, giới tự nhiên trong khoa học học thực tiễn trở thành phương tiện để đạt tới các mục đích do chủ thể đặt ra. Nó là cần thiết, vì thiếu nó sẽ không có trở ngại mà cái Tôi thực tiễn phải khắc phục, tức là sẽ không có bản thân cái Tôi thực tiễn. Nhưng vì giới tự nhiên là sản phẩm hoạt động vô ý thức của chủ thể lý luận, nên có thể nói rằng chủ thể đó là tiền đề tất yếu cho sự tồn tại của chủ thể thực tiễn; và chỉ có sự quay lại lĩnh vực thực tiễn mới lý giải cho chúng

ta tại sao cái Tôi lý luận lại tồn tại. Cả hai cái Tôi - lý luận và thực tiễn - đều giả định lẫn nhau và có quan hệ với nhau giống như bức ảnh và âm bản.

Bây giờ chúng ta thấy rõ tại sao phép biện chứng giả định có sự trùng hợp giữa điểm cuối với điểm đầu, do vậy, tại sao khoa học học cần phải vận động trong một vòng tròn. Phictơ viết: "Việc tinh thần hữu hạn, tất yếu phải giả định một cái gì tuyệt đối (một vật tự nó nào đó) ở bên ngoài mình và mặc dù vậy, mặt khác, cũng phải thừa nhận cái gì đó chỉ là hiện hữu *đối với nó* (là một bản chất nào đó) là cái vòng tròn mà nó có thể tiếp tục cho đến vô tận, nhưng từ đó nó không thể thoát ra khỏi ..."[1]. Ông tiếp tục viết: "... cũng có thể nói rằng, cơ sở cuối cùng của mọi ý thức là một sự tác động qua lại nào đó của cái Tôi với chính mình thông qua một cái không - Tôi nào đó... Đó là cái vòng tròn mà tinh thần hữu hạn không thể vượt ra; nó không thể vượt ra khỏi khi không từ bỏ lý tính và yêu cầu loại trừ lý tính"[2].

Như vậy, cú đẩy cần thiết để có bản thân cái Tôi hữu hạn, và cùng với nó là cái không - Tôi. Cái Tôi sinh ra ở thời điểm cú đẩy, vì nói chính xác, không thể gọi hoạt động tuyệt đối mà Phictơ bắt đầu hoạt động của cái Tôi theo đúng nghĩa của từ đó.

Vậy Phictơ tiến hành tách các năng lực của cái Tôi thực tiễn từ hình thức ban đầu của cái Tôi đó - khát vọng - như

1. Xem: I.G.Phictơ: *Tuyển tập*, Mátxcơva, 1916, t.1, tr. 259 (tiếng Nga).
2. *Sđd*, tr.261.

thế nào.?

Lúc đầu, ở thang bậc đầu tiên của mình, khát vọng thể hiện là sự quyến rũ với khách thể. Đó là sự quyến rũ cảm tính, tương ứng thì có khách thể của nó - đối tượng tự nhiên. Tuy nhiên, Phictơ phân biệt hai yếu tố trong khát vọng thô sơ nhất đó là khát vọng thỏa mãn (khát vọng của cá nhân tự nhiên, kinh nghiệm) và khát vọng độc lập, thống trị khách thể tự nhiên. Phương tiện thứ hai này thể hiện yếu tố tự ý thức, yếu tố siêu kinh nghiệm trong cá nhân. Khi hướng tới sự thỏa mãn, cái Tôi hoàn toàn phụ thuộc vào khách thể của mình; ngược lại, khi cố chinh phục khách thể, làm chủ nó, thống trị nó, cái Tôi phụ thuộc vào chính bản thân mình. Tuy vậy cả hai yếu tố này lúc đầu vẫn chưa được phân biệt đối với ý thức, nó vẫn chưa biết tới chúng. Để chúng thể hiện là khác nhau, ý thức phải phản tư về khát vọng đầu tiên của mình. Sự phản tư cho phép chủ thể hiểu được rằng, khát vọng độc lập là khát vọng cao nhất ở nó so với khát vọng về khách thể. Sau khi ý thức được điều đó, chủ thể đã vượt lên trên khát vọng tự nhiên trực tiếp của mình và làm chủ nó, bắt các ham mê tự nhiên của mình phục tùng ý chí tự do của mình, - ý chí hướng tới sự độc lập. Khi làm chủ mọi ham mê tự nhiên của mình và trở thành chủ nhân của tự nhiên, nhưng nó vẫn phải thực hiện sự thống trị của mình. Điều này diễn ra trong quá trình làm sâu sắc thêm quyền lực hiện thực của mình đối với tự nhiên trong quá trình làm chủ tự nhiên, bắt nó phục tùng các mục đích của con

người.

Việc quay lại khách thể đối với con người bây giờ không còn là trực tiếp nữa, nó không đơn giản bị chế định bởi nguyện vọng đáp ứng các nhu cầu cảm tính, mà ngày càng trở nên gián tiếp hơn, tự do hơn. Đương nhiên, con người không thể từ bỏ hoàn toàn bản tính cảm tính của mình, nếu không thì nó không còn là sinh vật hữu hạn, con người nữa. Nhưng nó có thể ngày càng bắt toàn bộ bản tính cảm tính phục tùng các mục đích đạo đức, cái hữu hạn phục tùng cái vô hạn, nó có thể có quan hệ với bản tính đó không phải với tư cách là mục đích, mà chỉ với tư cách là phương tiện. Bởi vì, theo Phictơ, tính hữu hạn của nó bắt nguồn chính từ bản tính nội tại cũng như từ giới tự nhiên bên ngoài. Sự vận động đến mục đích tối cao của nhân loại - ngày càng đồng nhất đầy đủ hơn với bản thân - đòi hỏi phải giải phóng dần dần bản tính nội tại và giới tự nhiên ở bên ngoài và phải làm chủ được chúng.

Phictơ không coi tự nhiên là một bản nguyên độc lập. Theo ông, toàn bộ nó - sản phẩm hoạt động vô ý thức của cái Tôi, hoạt động của cái Tôi là hiện thực duy nhất. Nó tạo thành khởi nguyên và kết cục của toàn bộ quá trình thế giới. Tất cả mọi thứ đều bắt đầu từ nó, và mọi thứ đều phải quay về nó. Giới tự nhiên chỉ giữ vai trò tiêu cực trong hệ thống của Phictơ, nó chỉ là trở ngại đối với tinh thần, là giới hạn của nó. Chức năng của nó rốt cuộc là ở chỗ được khắc phục cùng với quá trình tinh thần quay trở về với chính mình.

"Triết học dạy chúng ta tìm tòi tất cả mọi thứ trong cái Tôi. Trật tự và sự hài hoà thông qua cái Tôi lần đầu tiên đã thâm nhập vào cái khối chết và không có hình thức"[1]. Không phải ngẫu nhiên mà C.Mác và Ph. Ăngghen đã chỉ ra rằng, học thuyết của Phictơ về cái Tôi là "*tinh thần* đã cải trang một cách siêu hình và *thoát ly* tự nhiên"[2].

Đó là kết quả "lột bỏ" ranh giới giữa các "phê phán" của Canto - phê phán lý tính thuần tuý và phê phán lý tính thực tiễn, "lột bỏ" ranh giới giữa thế giới nhận thức và thế giới hành vi đạo đức, biến thế giới này thành thế giới duy nhất và phổ biến. Nếu ở Canto quan hệ "nhân - quả" đặc trưng cho thế giới tự nhiên, còn quan hệ "mục đích - phương tiện" đặc trưng cho thế giới tự do, thì ở Phictơ nguyên tắc mục đích luận trở thành nguyên tắc phổ biến, còn quan hệ nhân quả thể hiện là hình thức không chân chính (tha hoá, xuyên tạc) của quan hệ mục đích. Qua đó, giới tự nhiên được quan niệm là tinh thần được tạo ra một cách vô ý thức (từ đó dẫn tới tính đảo lộn của các quan hệ), là một cái không độc lập, có nguồn gốc và mục đích của mình ở một cái khác - tinh thần tự do. Rốt cuộc lý tính đang nhận thức của con người biến thành lý tính thế giới và xuất hiện triết học đồng nhất tư duy và tồn tại, mà sau đó được Senling và Hêghen tiếp tục nghiên cứu.

Tư duy xuất phát từ giả định về trực giác trí tuệ cần phải

---

1. *Sđd*, tr. 401.

2. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t.2, tr.211.

đi tới kết luận như vậy. Sau khi thừa nhận trực giác trí tuệ, Phictơ đã quay về (đương nhiên chỉ là một phương tiện xác định) với chủ nghĩa duy lý của Cantơ: ông xem xét sự đồng nhất này trên một cơ sở khác. Khi đề ra vai trò hàng đầu của lý tính thực tiễn đối với lý tính lý luận, Phictơ đã dùng quan hệ mục đích là cơ sở cho tất cả mọi cái hiện hữu, trong khi Đêcácto, Manbơrăng, Spinôda phù hợp với định hướng chủ trí luận của họ thực ra đã xuất phát từ quan hệ nhân quả. "Cái tuyệt đối" của Phictơ - mục đích của những khát vọng; "cái tuyệt đối" của Spinôda - nguyên nhân của tồn tại. Spinôda và Lepnit đã xuất phát từ cái hiện hữu - từ tồn tại; Phictơ xuất phát từ cái không có, từ cái cần phải được thực hiện, từ cái tất yếu phải có. Như Phictơ nói, các nhà giáo điều (các đại diện của chủ nghĩa duy lý trước Cantơ) đã xuất phát từ cái tất nhiên, còn ông thì xuất phát từ tự do; họ xuất phát từ trực giác, còn ông thì xuất phát từ hoạt động.

Do vậy, phương pháp của Phictơ thực tế là rất hữu hiệu trong lĩnh vực đời sống xã hội, trong lĩnh vực văn hoá. Khi dùng nguyên tắc hoạt động làm cơ sở, Phictơ xem văn hoá là sự cải biến các sự vật bên ngoài theo các khái niệm của chúng ta, là sự phát triển giới tự nhiên. Rốt cục, cái được tạo ra là một thế giới đặc biệt, khác với thế giới tự nhiên. Phictơ nhấn mạnh rằng, ngay bây giờ trên trái đất đã còn ít nơi mà bàn tay con người chưa động tới, còn trong tương lai, giới tự nhiên sẽ ngày càng được văn hoá hoá nhiều hơn.

Sự tồn tại của văn hoá với tư cách một lĩnh vực đặc biệt của hiện thực đã được vạch ra và thừa nhận cả trước Phictơ.

Ngay các nhà nguỵ biện, Platôn và Arixtốt cũng đã phân chia tồn tại ra thành tồn tại "tự nhiên" và tồn tại "nhân tạo". Chúng ta cũng thấy sự thừa nhận như vậy ở các nhà tư tưởng thế kỷ XVII - XVIII. Nhưng sự khác biệt của Phictơ so với họ là ở chỗ: theo ông không thể dựa vào các quy luật tự nhiên để rút ra các quy luật đời sống xã hội, không thể đối lập chúng một cách tuyệt đối; ông coi lĩnh vực văn hoá không những là độc lập mà còn cao hơn so với tự nhiên. Như B.Vuseslapxep diễn đạt, trái ngược với luận điểm "Deus sive nature" của chủ nghĩa tự nhiên, Phictơ sẽ có thể nói: "Deus sive cultura"[1]. Con người, theo Phictơ, không đơn giản phụ thuộc vào tự nhiên mà nó tích cực cải tạo tự nhiên; cơ thể xã hội lôi kéo tự nhiên vào lĩnh vực của mình, và tự nhiên bắt đầu tồn tại theo các quy luật của cơ thể này. Ở điểm này Phictơ đã nhận thấy trước quan niệm về biện chứng của tự nhiên và xã hội mà sau này C.Mác sẽ nghiên cứu.

Nguyên tắc nhân quả trong lĩnh vực văn hoá có được một hình thức mới: quan hệ "nhân - quả" dường như bị đảo lộn và thể hiện dưới dạng quan hệ "mục đích - phương tiện". Lĩnh vực lý tính thực tiễn, tức là thế giới văn hoá, có đặc trưng là để thực hiện mục đích cần phải sử dụng một hệ thống phương tiện. Vì mục đích cuối cùng của hoạt động con người, để đạt tới lý tưởng tự do được thực hiện trong một quá trình vô hạn, nên Phictơ đã phác họa bức tranh phát triển lịch sử của nhân loại, chỉ ra nhân loại đã trải qua

1. Xem: B.Vurseslapxép: *Đạo đức học Phictơ*, Mátxcova, 1914, tr. 281 (tiếng Nga).

các giai đoạn nào trên con đường dẫn tới mục đích tối cao đó và còn phải trải qua các giai đoạn nào nữa. Qua đó, Phictơ đã tạo ra triết học lịch sử của ông được trình bày trong tác phẩm *Các đặc điểm cơ bản của thời đại ngày nay* (1806).

Lịch sử nhân loại, theo Phictơ, trải qua hàng loạt giai đoạn, hơn nữa mâu thuẫn giữa mục đích và phương tiện thực hiện nó là nguyên tắc phát triển, chuyển từ giai đoạn thấp lên giai đoạn cao của nó.

Phương pháp biện chứng của Phictơ, hữu hiệu hơn cả là trong lĩnh vực lịch sử và văn hoá, mặc dù nó chưa được phát triển đầy đủ chi tiết do tính chất duy tâm và do mục đích luận in đậm dấu ấn. Nếu "*mục đích đời sống trần tục của nhân loại là thiết lập mọi mối quan hệ của mình một cách tự do và phù hợp với lý tính trong đời sống đó*"[1], thì việc phát hiện ra mục đích đó một lần nữa lại đưa chúng ta tới mối tương quan giữa lý tính tuyệt đối và lý tính hữu hạn. Biện chứng của lịch sử đơn giản là kết quả triển khai kế hoạch có sẵn một cách tiên nghiệm về thế giới, tức là "dự định" lịch sử, trong trí tuệ của Thượng đế.

Chúng ta cũng nhận thấy rằng, việc quay lại với văn hoá đã không loại bỏ được các trở ngại được thiết định bởi tính chất duy tâm của khoa học học. Rốt cuộc Phictơ vẫn không giải quyết được vấn đề về mối quan hệ qua lại giữa cái Tôi tuyệt đối và cái Tôi hữu hạn, vấn đề trở nên đặc biệt gay

1. Xem: I.G.Phictơ: *Các đặc điểm cơ bản của thời hiện đại*, Xanh Pêtécbua, 1906, tr.6 (tiếng Nga).

gắt trong lĩnh vực lịch sử và văn hoá. "Kế hoạch về thế giới" đó và hoạt động tự do của cá nhân có quan hệ với nhau như thế nào ? Phictơ đã tiến gần tới tư tưởng về quy luật khách quan của lịch sử là cái hình thành do có hoạt động chủ quan và tự do của con người. Tuy nhiên, lôgíc của chủ nghĩa duy tâm đó đã đưa ông tới chủ nghĩa khắc kỷ không khắc phục được. Mọi thứ trong lịch sử đều *"tồn tại một cách tuyệt đối tất yếu và.. tồn tại chính như vậy; nó không thể không tồn tại hay trở nên khác đi như nó đang là"*[1]. Điều này có nghĩa là sự hèn mạt của cá nhân "tự do" mà "xét từ góc độ chân lý và hiện thực đích thực... hoàn toàn không tồn tại vì không nên có một ý nghĩa nào và cần phải chết, ngược lại, chỉ tồn tại duy nhất có loài vì nó cần được xem là cái duy nhất tồn tại"[2].

Về mặt chủ quan thì cá nhân là tất cả, nó là tự do tuyệt đối và hiện thực duy nhất; về mặt khách quan, "xét từ góc độ chân lý và hiện thực đích thực", nó là hư vô. Mâu thuẫn này chứng tỏ điểm yếu của phép biện chứng Phictơ. Cái tuyệt đối và cái hữu hạn thể hiện ở đây là biểu hiện của xã hội, nhà nước và cá nhân. Nhưng chính mâu thuẫn giữa cái Tôi tuyệt đối và cái Tôi hữu hạn tạo thành trung tâm của phép biện chứng Phictơ. Do đó việc phê phán tính hạn chế của phép biện chứng Phictơ đòi hỏi phải phân tích có phê phán các khái niệm trung tâm đó.

---

1. *Sđd,* tr. 116.

2. *Sđd,* tr. 33.

2. Nghịch lý của cái Tôi tuyệt đối

Cái Tôi tuyệt đối hoàn toàn không phải là cái Tôi[1]. Trên thực tế, cái Tôi tuyệt đối - hoạt động vô hạn, chỉ trở thành cái Tôi ở thời điểm nó bị giới hạn, tức là kết thúc. Tức là cái Tôi bắt đầu ở nơi cái vô hạn trở thành cái hữu hạn ? Không phải - Phictơ trả lời. Vốn dĩ bị giới hạn, vì cái Tôi luôn luôn vượt qua giới hạn, hướng ra ngoài giới hạn. Tức là, cái Tôi đó thực ra không phải là cái vô hạn, cũng không phải là cái hữu hạn, mà là một cái vừa vô hạn vừa hữu hạn, là sự thống nhất của các mặt đối lập đó. Đương nhiên, có thể nói, theo Phictơ, cái Tôi là tính vô hạn tiềm năng, là tính vô hạn dưới hình thức tính hữu hạn, tức là sự đi ra liên tục khỏi giới hạn của mọi cái hữu hạn.

Được hiểu như vậy, cái Tôi chỉ có thể tồn tại khi giả sử có không phải hai, mà là ba cái Tôi: cái Tôi tuyệt đối, cái Tôi lý luận và cái Tôi thực tiễn. Ý muốn của Phictơ giải quyết mâu thuẫn mà ông xuất phát ngay từ đầu, chỉ là vẻ bề ngoài; nhiệm vụ thực sự của ông là chỉ ra mâu thuẫn đó tồn tại như thế nào và khi triển khai trong các lĩnh vực nhận

1. Khi phân tích khái niệm tự ý thức của Phictơ, E.Ghisơ viết: "Không tồn tại cả cá nhân lẫn tự ý thức, ngoài tự ý thức của cái Tôi cá thể có giới hạn. Với tư tưởng này khoa học học đã chiến thắng trong lĩnh vực giáo dục của châu Âu. Sau khi điều đó được thừa nhận, không bao giờ còn có thể xem Thượng đế là cá nhân theo tinh thần triết học và thần học của Phictơ". Xem: E.Hirsch: *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Aufl. 1960, t.4. tr, 352. Ghisơ đứng trên phương diện thậm chí không thể coi cái Tôi tuyệt đối của Phictơ là ý thức, hơn nữa lại là cá nhân; thực ra, thuật ngữ "cái Tôi cá thể là không hoàn toàn thích hợp, vì tự ý thức ở Phictơ - cái "điểm" ở cái Tôi cá thể, mà ở đó đồng nhất với cái tuyệt đối.

thức và văn hoá, xác nhận cả hai lĩnh vực đó như thế nào. Bắt đầu khoa học học của mình từ giải pháp chỉ được hình thành dưới dạng một nhiệm vụ, rốt cuộc về thực chất Phicto luôn quay lại với điểm xuất phát. Mâu thuẫn mà sự vận động bắt đầu, không bị loại trừ và không được xoa dịu như có thể chờ đợi, nó chỉ được làm sáng tỏ với tư cách là một giải pháp, chứ không phải là một nhiệm vụ, đó cũng chính là mục đích của khoa học học.

Nghịch lý của cái Tôi tuyệt đối, của hoạt động tuyệt đối là ở chỗ, một mặt, nó đã có ngay từ ban đầu, còn mặt khác, nó thể hiện là mục đích không bao giờ đạt tới của cái Tôi thực tiễn, là lý tưởng đạo đức. Vậy cái Tôi tuyệt đối có hay không ? Nếu nó là hiện hữu, là hiện thực, thì không có cái Tôi thực tiễn, vì sẽ không có mục đích mà cái Tôi thực tiễn hướng tới. Nhưng nếu cái Tôi tuyệt đối chỉ là mục đích không đạt tới, là lý tưởng, thì sẽ không có cái Tôi lý luận, vì khách thể của cái Tôi lý luận - *giới tự nhiên* - do hoạt động vô hạn của cái Tôi tuyệt đối sinh ra.

Cái Tôi tuyệt đối với tư cách hiện thực, tính vô hạn đã được hiện thực hoá, là cần thiết cho lý luận nhận thức của Phicto, vì lý luận này đã hoà tan vật tự nó của Canto vào hoạt động tuyệt đối. Nhưng cái Tôi tuyệt đối với tư cách lý tưởng, với tư cách tính vô hạn chưa được thực hiện, dù luôn được đòi hỏi, là cần thiết cho lý luận nhận thức của Phicto; nó ở đây là ý niệm điều tiết, là chuẩn mực, chứ không phải là hiện thực, không phải là tồn tại hiện hữu. Đó là mâu thuẫn "giữa lý luận nhận thức và thế giới quan - I.A.Ilin viết, vì

lý luận nhận thức không thể lý giải biểu tượng có sẵn bằng cách dựa vào việc chủ thể một khi nào đó trong vô hạn *sẽ trở thành* chủ thể tuyệt đối (không bao giờ trở thành, mà chỉ mãi mãi và trở thành - N.D). Sự thống nhất đã có, đã nhận được của cái Tôi tuyệt đối - kết cục duy nhất đối với lý luận nhận thức. Sự thống nhất *có sẵn, được thực hiện vô hạn* của cái Tôi tuyệt đối và cái Tôi hữu hạn... là kết cục cần thiết cho thế giới quan..."[1].

Đó là cái Tôi tuyệt đối phân đôi - lúc là thực tại ban đầu, lúc là mục đích không đạt tới; lúc thì nó trùng hợp với cái Tôi hữu hạn, lúc thì khác biệt với nó với tư cách là cái đối lập với nó. Khi chúng ta không ý thức về mình (và chúng ta không ý thức được điều này) thì chúng ta (ở điểm này) là tuyệt đối; khi chúng ta ý thức về mình, thì chúng ta không là tương đối, mà chỉ hướng tới tính tương đối.

Dưới ánh sáng của những điều nói trên thì nguyên tắc xuất phát của khoa học học cũng thể hiện theo một cách khác. Theo Phicto, hành vi tự ý thức đồng thời cũng là hành vi tự giả định. Nhưng mọi sự giả định về hiện thực đều do cái Tôi tuyệt đối tiến hành; điều đó cũng có liên quan tới hành vi tự trực giác, do cái Tôi lý luận, hữu hạn tiến hành. Tức là, khi ý thức về mình, qua đó tôi vẫn chưa tự sinh ra mình; tự ý thức - đó không phải là tự giả định. Sự sáng tạo vô ý thức, sự sáng tạo riêng nó có năng lực sinh ra hiện thực, là sự sáng tạo của chủ thể tuyệt đối, của Thượng đế.

---

1. I.A.Ilin: *Sự khủng hoảng của ý niệm về chủ thể trong khoa học luận của Phicto* - "Các vấn đề triết học và tâm lý học", Mátxcơva, 1912, № 112, tr. 306 - 307 (tiếng Nga).

Còn đối với sự sáng tạo của cái Tôi hữu hạn, thể hiện trong khoa học học thực tiễn như thế nào, thì nó không bao giờ có khả năng tạo ra tất cả những gì do cái Tôi tuyệt đối tạo ra. Nó chỉ hướng tới điều đó, song nó hướng tới vì nó không thể.

Mục đích vĩnh hằng của nó - tái tạo một cách có ý thức, tự do tất cả những gì đã được tạo ra một cách vô ý thức, nhưng cũng một cách tất yếu, tức là soi sáng mọi thứ bằng ý thức, tái xây dựng tự nhiên phù hợp với các mục đích của ý chí tự do. Đó không phải là cái gì khác ngoài khát vọng trở thành cái Tôi tuyệt đối, Thượng đế. Nhưng khát vọng này không bao giờ thực hiện được. Cái Tôi vĩnh viễn sinh thành, song không bao giờ trở thành Thượng đế. Khát vọng của cái Tôi thực tiễn mở rộng ra để nắm bắt toàn bộ hiện thực, là cơ sở của chủ nghĩa hoạt động của Phicto. Đối với học thuyết này, học thuyết lấy cơ sở là hoạt động, thì trực giác thể hiện là sự không tự do, là sự giới hạn - trực giác chính là sự giới hạn, như Phicto đã chỉ ra trong khoa học học lý luận. Trên thực tế, trực giác có nghĩa không phải Tôi bao trùm hiện thực, mà nó bao trùm Tôi, tôi bị hoà tan, biến mất trong nó.

Do vậy, mâu thuẫn cơ bản là ở chỗ cái Tôi tuyệt đối cần phải tồn tại, nhưng đồng thời cũng không nên tồn tại. Nó tồn tại vì có tự nhiên do hoạt động vô ý thức của cái Tôi sinh ra; nó không tồn tại vì nếu không cái Tôi hữu hạn sẽ không có gì để hướng tới và mọi lịch sử với tư cách con đường tiến gần tới lý tưởng sẽ chấm dứt.

Mâu thuẫn này dẫn tới sự cần thiết phải hạn chế bớt một phần các khát vọng phổ biến từ phía nguyên tắc hoạt động.

Trên thực tế, hoạt động của cái Tôi thực tiễn, khát vọng vô hạn của nó về thực chất là tất cả ở tất cả. Nó là nguyên nhân có mục đích làm xuất hiện thế giới, nó tạo thành ý nghĩa của toàn bộ thế giới này ở hiện tại và tương lai. Khát vọng như vậy là tính vô hạn tiềm năng - Phictơ chỉ có thể giả định nó. Tuy vậy tính vô hạn tiềm năng không thể tồn tại nếu không có tính vô hạn hiện thực: khát vọng tuyệt đối không thể thiếu tồn tại tuyệt đối. Nhưng khi đó hoạt động của cái Tôi sẽ không còn là tuyệt đối nữa. Nó không trở thành khởi điểm và kết thúc của mọi cái hiện hữu, mà bị giới hạn bởi một cái gì đó mà bản thân đã không còn là hoạt động.

Như vậy, phép biện chứng của Phictơ - và đó là điểm mạnh của nó - có liên quan mật thiết với nguyên tắc hoạt động. Tuy nhiên, hoạt động được ông lý giải là hoạt động của tinh thần. Do vậy phép biện chứng của Phictơ là phép biện chứng duy tâm. Hơn nữa, như bản thân Phictơ quan niệm, triết học về tự do chỉ có thể là triết học duy tâm. Do vậy, hoàn toàn có thể áp dụng cách "phê phán phép biện chứng Hêghen và triết học Hêghen nói chung" của Mác vào Phictơ: "Thực chất của vấn đề là ở chỗ *đối tượng của ý thức*, theo Hêghen, không phải là cái gì khác như *tự ý thức*, hay đối tượng chỉ là *tự ý thức được đối tượng hoá*, là tự ý thức với tư cách đối tượng (đồng nhất con người với tự ý thức)"[1].

---

1. C.Mác và Phăngghen: *Các tác phẩm đầu tay*, Mátxcơva, 1956, tr. 628 (tiếng Nga).

CHƯƠNG III

PH. V. I. SENLING

I- SỰ HÌNH THÀNH PHÉP BIỆN CHỨNG CỦA SENLING

Nối tiếp Phictơ mô tả lịch sử của tự ý thức nhờ "phương pháp phản đề", đã xuất hiện học thuyết về tự nhiên của Senling. Nó đánh dấu một giai đoạn phát triển mới của phép biện chứng trong triết học cổ điển Đức. Các nguồn gốc trực tiếp, để Senling khai thác hệ vấn đề biện chứng, là triết học Phictơ và thành tựu khoa học tự nhiên đương thời.

Tham gia vào lĩnh vực triết học với tư cách một học trò và một môn đệ tài năng nhất của Phictơ, Senling đã hoàn thành hai nhiệm vụ thống nhất: *thứ nhất,* đào sâu sự luận chứng cho nguyên tắc cái Tôi - khởi điểm của học thuyết Phictơ; *thứ hai,* áp dụng nguyên tắc đó vào học thuyết về tự nhiên - lĩnh vực mà Phictơ hoàn toàn không nghiên cứu. Phictơ mới chỉ ra sự cần thiết phải tách tự nhiên ra từ cái Tôi tuyệt đối, nhưng ông không tiếp tục nghiên cứu sâu hơn.

Sự quan tâm của tác giả "Khoa học học" tập trung vào nghiên cứu vấn đề bản thân chủ thể tự quy định và tự hình thành mình một cách có mục đích trong việc tách và không

phụ thuộc vào tự nhiên như thế nào. Cái Tôi hoạt động một cách vô ý thức, cái Tôi, theo Phictơ, tạo ra tự nhiên, nằm bên ngoài sự khảo cứu của ông. Theo Senling, cái Tôi như vậy vẫn chưa phải là chủ thể; để trở nên đồng nhất với chủ thể, nó phải trải qua con đường phát triển vô ý thức của tự nhiên, và nó chỉ còn phải vươn lên tới tự ý thức. Như vậy, Senling đã đi tới tư tưởng cho rằng, bắt đầu ngay từ cái Tôi đang tự ý thức, như Phictơ đã làm, là không mang tính lịch sử, rằng cần phải quay về với bản thân cội nguồn: mô tả sự phát sinh của tự ý thức và chỉ ra tính tất yếu xuất hiện của nó. Đây là phần đầu của toàn bộ công việc, là nửa đầu quan trọng của vấn đề đã bị Phictơ bỏ qua một cách "không có phê phán".

Vấn đề là cần chuyển sang phân tích "cái khách quan". Sự phân tích về tự nhiên cần phải đi trước sự phân tích về tự ý thức. Song phương pháp nghiên cứu biện chứng dưới dạng được rút ra ở Phictơ không áp dụng được vào tự nhiên. Vì theo Phictơ, tự nhiên là "tồn tại" bất biến, cứng nhắc, được khái quát qua khái niệm "khách thể"; mọi thứ trong nó có từ ngàn xưa, còn phương pháp của khoa học học theo Phictơ chỉ có liên quan với những cái đang phát triển, với tự ý thức. Khách thể "chỉ là trở ngại cần thiết" đối với sự phát triển, là yếu tố không loại trừ được trong hệ thống của Phictơ, nhưng hoàn toàn không phải là đối tượng nghiên cứu của nó.

Trong khi người ta nói tới sự phát triển mang tính tự nhiên trong các học thuyết khoa học, thì Phictơ kiên định

cho rằng, thực ra sự phát triển không phải nằm ở bản thân "khách thể", mà chỉ ở phương pháp xây dựng nó về mặt lý luận và ở tính chất trình bày.[1] Ông quan niệm khái niệm về "khách thể đang phát triển" là tự mâu thuẫn và mang tính phá huỷ đối với toàn bộ hệ thống của mình. Phép biện chứng về tự ý thức của ông không đơn giản phải chịu đựng, mà còn giả định một quan niệm siêu hình về tự nhiên với tư cách một "khách thể" bất động và căn cứ trên nó. Phictơ quan niệm, đối tượng của khoa học tự nhiên nằm trong học thuyết của ông không phải với tư cách một nguồn gốc tích cực và một chỗ dựa cho phép biện chứng về tự ý thức, mà chỉ là cái tiêu cực, là cái nền tương phản, trên đó phép biện chứng phát triển. Tự nhiên không phải là nền tảng, mà là phản cực của phép biện chứng đó, là sự đối lập tuyệt đối của nó.

Ngay từ đầu ông đã tạo ra một vật chắn đối với sự xem xét lại có tính phê phán quan niệm quen thuộc về tự nhiên với tư cách một "khách thể" bất biến, và ông khước từ ý định kiểm tra phương pháp của mình dưới ánh sáng của các dữ kiện mới của khoa học tự nhiên. "Khách thể" trong hệ thống của ông, suốt toàn bộ quá trình phát triển không thể hiện một sự tự phân biệt nào, một đột biến nội tại nào. Theo ông, chỉ khi hiện diện thì nó mới có thể thâm nhập nhờ phương pháp "phản đề"; không, nó liên tục thể hiện là cứng nhắc như lúc đầu, và theo ý định là phải như vậy.

---

1. Xem: I.G. Phictơ: *Sáng tỏ như ban ngày. Thông báo cho đông đảo công chúng về bản chất đích thực của triết học cận đại*, Mátxcơva, 1937, tr.78 (tiếng Nga).

Học thuyết về tự nhiên bị "bỏ qua" trong khoa học học, theo Phictơ hoàn toàn không phải là ngẫu nhiên. Thậm chí ông đã kiên định rằng, không thể có một bộ phận ngẫu nhiên trong triết học của mình. Như vậy, nếu cần phải thực hiện một sự "đột phá" từ hệ thống của Phictơ sang triết học tự nhiên, thì cần phải hoàn thiện, phát triển và đưa phương pháp của ông đến chỗ khả thi với việc phân tích tự nhiên. Trung tâm của toàn bộ sự cải biến đó là phải thay đổi quan niệm về "khách thể", tức là về tự nhiên.

Quan niệm siêu hình về tự nhiên ngày càng bị lung lay, nhưng các dữ kiện mới của khoa học học tự nhiên đó cũng đã không làm cho Phictơ ý thức được về sự cần thiết phải phân tích "khách thể". Sự cần thiết đó được các nhân tố khác tạo ra, đó là những chuyển biến chính trị - xã hội.

Hệ thống chủ nghĩa duy tâm đạo đức của Phictơ hướng vào việc khuyến khích con người hoạt động, đốt cháy lòng nhiệt tình trong hoạt động đó. Cái thiện cần được thực hiện, và chúng ta phải thực hiện nó. Tuân thủ lý tưởng đạo đức là hoàn toàn đầy đủ để tin tưởng vào tính đúng đắn và thắng lợi cuối cùng của hành vi đã thực hiện. Phictơ hiểu, nhờ hoạt động mà xuất hiện một cái không tiên đoán được, không phụ thuộc vào ý thức[1], song nếu hoạt động được quy định theo hình thức của cái Tôi thuần tuý, thì cái khác, cái tạo thành cái "khách quan" (sự xuất hiện của nó là "tuyệt đối cần thiết", mặc dù nó không được xem xét từ trước trong hoạt động)

1. Xem: *Sđd*, tr. 46.

trong hành vi, chắc chắn không thể là đối lập với cái "hàm ý nói đến", vì "cái Tôi thuần tuý không bao giờ có thể tự mâu thuẫn với chính mình"[1].

Phictơ giới hạn việc xem xét hoạt động của chủ thể chỉ ở các hành vi được ý thức và loại trừ sự cần thiết phải phân tích chuyên sâu về cái không được ý thức trong chúng. Vì học thuyết của ông chỉ tập trung thể hiện khí thế của các sự kiện cách mạng chính trị ở Pháp và tái hiện về mặt tinh thần về phong trào cải tạo thế giới, nên ở thời kỳ đầu nó không hoàn toàn và thậm chí không cần phải đề cập tới những tiên đoán, mà chỉ cần chú trọng tới sự phân tích tỷ mỉ, lạnh lùng, tỉnh táo về các hậu quả khách quan của hoạt động hào hứng và có mục đích đó. Tính cẩn thận, chu đáo, sự sáng suốt quá mức đối với những gì thực sự sẽ xảy ra, có lẽ đã tạo ra sự hoài nghi, sự dao động và sự bất hoà, đã làm suy yếu ý chí hành động, đã trói buộc tính tích cực, đã làm nguội đi lòng hào hứng chính vào lúc cần phải có sự tập trung cao độ ý chí, tính kiên định sắt đá, lòng dũng cảm, sự táo bạo. Nếu thiếu tất cả những thứ đó thì sẽ không thể có được những chiến tích có một ý nghĩa lịch sử toàn cầu. Cần phải - Senling trình bày rõ tư tưởng của Phictơ - "hành động theo mệnh lệnh của bổn phận mà hoàn toàn không quan tâm đến hậu quả..."[2].

---

1. I.G.Phictơ: *Về sứ mệnh của nhà khoa học*, Mátxcơva, 1935, tr. 62 (tiếng Nga).

2. Xem: Ph.V.I.Senling: *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm*, Mátxcơva, 1936, tr. 345 (tiếng Nga).

Phictơ, người mà C.Mác gọi là anh hùng tư tưởng trong lĩnh vực đạo đức, đã thể hiện và luận chứng đầy đủ về mặt lý luận cho định hướng đó của các anh hùng hành động trong lĩnh vực chính trị. Sự không quan tâm đến "cái khách quan" sinh ra từ bản thân hoạt động của tự ý thức, là có cơ sở lịch sử và hợp lý đối với triết học của ông.

Nếu lúc đầu có thể phán xét về nội dung của hoạt động cách mạng hoàn toàn căn cứ trên những dự định của nó, thì ở thời kỳ cuối của cách mạng cũng còn có thể căn cứ vào các kết quả của nó. Thành quả của "cây tự do" rõ ràng là không giống với thành quả mà mọi người chờ đợi, họ muốn nhìn thấy ở những người đã gieo trồng và chăm sóc nó. Bước ngoặt như vậy đã kích thích Senling kết hợp ý thức về bổn phận với động cơ trách nhiệm về kết cục của hoạt động tự do để qua đó chỉ ra sự cần thiết phải phân tích phương diện khách quan của hoạt động. Sự trong sáng và tốt đẹp của các dự định và ý muốn không thể minh biện đầy đủ cho hậu quả của chúng: "Thậm chí bổn phận của Tôi là hành động như vậy - Senling đề phòng - thì tôi vẫn không thể hoàn toàn an tâm về cái sinh ra từ các hành vi của Tôi. Điều đó là không thể vì khi hành vi của Tôi phụ thuộc vào ý chí tự do của tôi thì sự phụ thuộc như vậy không tồn tại đối với cái sinh ra từ các hành vi đó, và cả đối với cái mà chúng có thể trở nên vì toàn thể nhân loại"[1].

Sự không thoả mãn với việc thực hiện một cách "thông thường" các lý tưởng, với tính mâu thuẫn và với sự không

1. *Sđd*, tr. 345 - 346.

hiểu biết cái sinh ra từ các hành vi, mà - như trước đây vẫn quan niệm - được ý thức rõ ràng và được lý tính soi sáng, nó đã khuyến khích xem xét kỹ lưỡng hơn nội dung của hoạt động có ý thức. Vậy tại sao nó có thể lừa dối các hy vọng? Chính do tính bị bóp méo của mình nên các kết quả cần được lý giải. Chúng không thể xuất hiện thiếu hoạt động, và nếu không được giả định từ trước, thì chúng chỉ có thể xuất hiện từ bộ phận vô ý thức của hoạt động.

Thực tế mới mà Senling bắt gặp không phải ở chỗ hành vi ý chí là tác nhân nào đó của một tính tất yếu bí ẩn, không được chúng ta ý thức, mà ở chỗ "tính tất yếu đó được khách quan hoá một cách "trái ngược" với ý chí của người hành động. Với cách như vậy thì bản thân người hành động sẽ không bao giờ thực hiện được theo ý muốn của mình"[1]. Senling đã xác nhận: không thể không suy nghĩ về điều đó, vì nỗ lực của "thiện chí" thiết lập một trật tự đạo đức "rõ ràng đã bộc lộ sai lầm của mình, đưa tới sự đối lập hoàn toàn với các dự định của mình và dẫn tới chủ nghĩa quân phiệt dưới biến thể khủng khiếp nhất của nó. Hình thức này là hậu quả trực tiếp nhất của mọi nỗ lực như vậy"[2].

Những thất bại trong cuộc phiêu lưu của cái ý thức quyết định xây dựng thế giới "một cách tự do và phù hợp với quy luật riêng của mình" (Phictơ), bắt nguồn từ chính bản chất của mô hình ý thức được làm sáng tỏ thông qua hệ thống của Phictơ - từ sự hoài nghi đặc biệt, ở sự không mong muốn

1. *Sđd,* tr. 344.

2. *Sđd,* tr. 330.

của chủ thể cố nhìn nhận bản thân từ bên ngoài, từ phía người khác. Tai hại không phải là ở việc đi chệch khỏi nguyên tắc, mà ở chủ nghĩa chủ quan của nó, và các hậu quả sai lệch tất yếu sẽ bộc lộ trong thực tiễn chính trị "ý chí chủ quan", cũng như ở bản thân "lý luận thuần tuý" trong quá trình triển khai. Khi có kỳ vọng được gọi là "triết học của tự do", học thuyết của Phictơ đã đưa tới ý niệm về nhà nước là cái cần phải được dùng làm phương tiện không phải để thực hiện hoá sự tự do của cá nhân, mà để hạn chế và chèn ép sự tự do của họ. Đó là ý niệm về một chế độ mà ở đó, như Hêghen nhận xét, "nhà tù, sự kìm kẹp, gông xiềng, tất cả đều phát triển"[1].

Nếu thậm chí tự ý thức "thuần tuý" không tự do tách khỏi các cấu trúc khách quan, tác động thông qua các kết quả hoạt động không mong muốn của nó, đối lập với "bổn phận" như post factum được thừa nhận, thì để làm sáng tỏ các hành vi tự ý thức sẽ xuất hiện tính tất yếu cấp bách phải phân tích "cái khách quan". Ít nhất là phải xem xét trong khuôn khổ cái khách quan đã bộc lộ ra trong bản thân sự tích tụ của "cái chủ quan" trong vòng tròn của tự ý thức "thuần tuý". Dù là để xác định - điều này rất là quan trọng đối với bản thân triết học Phictơ - ở đây có hay không có mâu thuẫn thực sự giữa ý định và kết quả hay là chỉ có vẻ bề ngoài của mâu thuẫn. Song trong hệ thống của Phictơ tính mâu thuẫn này lại căn cứ vào tính không thể của sự phân tích

1. Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1929 - 1959, t.11, tr. 479 (tiếng Nga).

như vậy là cái cản trở định hướng phương pháp luận chung trong cách tiếp cận với "cái khách quan", nên đã dẫn tới hàng loạt sự không ăn khớp.

Ý thức trong hệ thống của ông chỉ dần dần chèn ép "cái khách quan", chứ không đi sâu vào nó; có sự vận động từ cái chủ quan đến cái khách quan, song không có sự hội tụ. Do tính biện chứng phiến diện đó nên hệ thống không thể nào kết thúc được: vấn đề khẳng định nguyên tắc ban đầu "cái Tôi là tất cả" dần dần bị đẩy ra xa vô tận. Trái với dự định, cái nhận được là không hợp nhất được giữa cái Tôi và cái không - Tôi, là nhị nguyên luận. Sự thống nhất (đồng nhất) của cái Tôi không được hiện thực hoá và vẫn chỉ là bổn phận chủ quan, luôn trở nên mâu thuẫn với nguyên tắc xuất phát: cái Tôi không ngang bằng với cái Tôi. Quan điểm bổn phận chủ quan hoàn toàn không nhằm chỉ (mà lại loại trừ) sự vận động khách quan hội tụ, mà thiếu vận động đó thì mục đích của toàn bộ sự phát triển không đạt được; sự đồng nhất (của cái chủ quan và cái khách quan) mãi mãi sinh thành, nhưng không bao giờ được thiết lập. Nếu mỗi lần do hoạt động của cái Tôi sinh ra , "cái khách quan" trong mỗi trường hợp lại luôn trở thành trở ngại trên con đường dẫn tới sự đồng nhất của cái Tôi (với bản thân và với cái không - Tôi), thì chỉ có sự phân tích về "cái khách quan" tự nó mới có thể trở thành sự thử nghiệm mang tính quyết định và có thể đem lại (đương nhiên là trong trường hợp thành công) sự khẳng định tuyệt đối cho nguyên tắc "cái Tôi bằng cái Tôi" (tức là "cái Tôi là tất cả: cái Tôi và cái không -

Tôi") ở điểm cuối cùng của hệ thống. Nhưng chính điều đó lại không có, không được xem xét nội tại về "cái khách quan" tự nó, nó "bị tước mất tính tự tại" và chỉ được xem xét trong quan hệ với "cái chủ quan" trong triết học Phictơ. Được cân nhắc với tư cách là cách tiếp cận phổ biến, cách tiếp cận biện chứng của Phictơ hoá ra chỉ được áp dụng vào một lĩnh vực đặc biệt. Biện chứng của "cái chủ quan" có liên quan mật thiết với siêu hình học của "cái khách quan".

Từ đó Senling có ý định khắc phục sự hạn chế của hình thức phương pháp biện chứng ở Phictơ, đem lại cho nó một nghĩa thực sự phổ biến, một ý nghĩa khách quan, sẽ không thể dẫn tới thắng lợi nếu thiếu sự lý giải lại cần thiết đối với quan niệm về cái khách quan tự nó.

Khoa học tự nhiên với tư cách là nguồn gốc để hình thành một phương pháp luận mới. Ở đâu cái khách quan tồn tại dưới dạng thuần tuý nhất nếu không phải là trong tự nhiên? Tự nhiên - lĩnh vực thuộc thẩm quyền của các khoa học tự nhiên nên đã được Senling rất quan tâm tới chúng. Song ông nhìn nhận về các khoa học tự nhiên khác với Phictơ - không phải từ phương diện "trạng thái", mà từ phương diện các biến đổi, các quá trình, các xu hướng diễn ra trong chúng. Cách tiếp cận như vậy chỉ có thể xuất hiện trong điều kiện phát triển chung của những công trình khoa học tự nhiên lúc bấy giờ mà Senling kịp trở thành người làm chứng.

Senling nhận xét rằng, khi thừa nhận cái khách quan, hay tự nhiên, là cái thứ nhất, khoa học tự nhiên tất yếu sẽ dẫn

tới cực đối lập. Khi có "biểu hiện các hiện tượng dưới hình thức lý luận", bản thân nó cũng đi theo con đường tự cải tạo mình từ khoa học tự nhiên thực nghiệm thành khoa học tự nhiên lý thuyết và đứng trên cơ sở của lý tính - cơ sở chung của triết học. Đứng trên đỉnh cao các thành tựu của sự nghiên cứu khoa học tự nhiên, sự hỗn loạn của các hiện tượng bắt đầu thể hiện trước chúng ta là các hiện tượng có trật tự hợp lý. Với nghĩa đó, Senling đã nói tới "xu hướng tất yếu của khoa học tự nhiên lý tính hoá tự nhiên", "chuyển từ tự nhiên sang sự trí tuệ hoá".[1]

Nếu nối tiếp Phictơ, Senling giả định rằng, mỗi lần các lý thuyết khoa học thay thế lẫn nhau về cùng một khách thể đều không hơn gì như một kết cấu chủ quan, thì sẽ không nhận thấy có một tính tất yếu nào trong sự xuất hiện của từng lý thuyết. Nó đơn giản cùng tồn tại bên cạnh các lý thuyết trước đây, và bước chuyển (chính xác hơn là bước nhảy vọt) từ nó đến lý thuyết tiếp theo đơn giản là một công việc tuỳ tiện. Mối liên hệ giữa chúng là không hiểu được, không lý giải được nhờ căn cứ vào" sự kiến tạo" được lý giải theo lối chủ nghĩa chủ quan. Khác với Phictơ, Senling xuất phát từ khoa học tự nhiên đang tiến hoá, tìm thấy trong sự phát triển các lý thuyết khác nhau và trong sự thay thế chúng bởi các lý thuyết mới một tính quy luật xác định, có thể diễn tả là xu hướng dẫn tới sự"tinh thần hoá" (lý tưởng hoá) ngày một tăng khách thể và(yếu tố này không có ở Phictơ) dẫn

1. Xem: Ph.V.I.Senling: *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm*, Mátxcơva, 1936, t.13, tr.12 (tiếng Nga).

tới sự phi vật chất hoá dần dần nó[1].

Như vậy, bên trong quá trình nhận thức khoa học tự nhiên, Senling đã vạch ra được sự vận động mà khảo xét của Phicto không nắm bắt - sự vận động từ cái khách quan đến cái chủ quan và đã mở rộng phương pháp của Phicto, cái mà K.Phitơ gọi rất sát là "phương pháp của tính chủ quan ngày một tăng", thành phương pháp tiềm năng hoá, tức là tăng dần dần "cái chủ quan" với sự giảm tương ứng "cái khách quan".

Những chuyển biến mạnh mẽ trong quan niệm khoa học tự nhiên về giới tự nhiên đã đem lại sự khẳng định về nhiều phương diện cho hai xu hướng thống nhất được vạch ra, trong đó cái khách quan dường như tự thiêu trụi mình và chuyển thành cái đối lập với cái trước đây nó được thừa nhận, căn cứ theo các đặc trưng của nó. Hoá ra: nếu tiếp tục thừa nhận khách thể là thực thể không vận động, thì nó trở nên đơn giản là sự ảo tưởng, còn nó chỉ là hiện thực khi người ta bắt đầu quan niệm nó là sự vận động.

Khi đó cả hai phương diện của hậu quả nêu trên đều được minh họa rõ qua số phận của các khái niệm "Floghistôn" và "teplorôt". Nhờ khám phá ra ôxy nên khái niệm về "chất đốt cháy không trọng lượng - "Phloghistôn"- mới bị loại trừ bởi đối cực hiện thực của "thực thể" ảo tưởng đó, bởi quá trình ôxy hoá, quá trình kết hợp với ôxy của các chất khác, và "Phloghistôn" chỉ còn được tạo dựng các lý tưởng hoá mang tính viễn tưởng. Tương tự như vậy, nhờ các nghiên cứu của

1. Xem: *Sđd*, tr. 12 -13.

Rumphoc, mà lý luận về một "vật chất không trọng lượng" khác - "teplorôt" đã bị bác bỏ. Nhà khoa học đi tới kết luận rằng, nhiệt lượng "không thể là một thực thể vật chất", rằng nó không là cái gì khác ngoài sự vận động. Trước đó, Lômônôxốp cũng đã coi nhiệt lượng là một hình thức vận động đặc biệt (phân tử) của vật chất.

Đến đầu thế kỷ XIX, khoa học tự nhiên đã nghiên cứu một cách đa phương các hình thức vận động khác nhau của vật chất (vật lý, hoá học, sinh học). Người ta ngày càng sử dụng nhiều những thuật ngữ mới để chỉ cái gọi là các lực đặc thù - các khái niệm được bịa đặt ra, tuy nhiên nhiều khi lại có cơ sở, là quan niệm đúng về tính đặc thù về chất của các hình thức xác định, dù là chưa biết tới của sự vận động của vật chất. Điều này đã phá huỷ tính toàn vẹn của quan niệm cố nhồi nhét mọi hình thức vận động đa dạng vào cái khuôn chật hẹp của cơ học Niutơn. Nó đã thay thế sự thống nhất về thực chất là mang tính siêu hình, đạt được bằng con đường quy mọi sự vận động về sự chuyển dịch đơn giản, bằng tính tách rời cũng siêu hình như vậy, vì "các lực đặc thù" thường được xem là không có liên quan đến các lực chung của tự nhiên và liên quan với nhau. Các khoa học tự nhiên đã đặt ra vấn đề về nguyên tắc phi cơ học để đồng nhất hoá các lực tự nhiên. Để làm rõ điều đó, cần phải bằng con đường kinh nghiệm xác định những mối liên hệ qua lại, những sự chuyển tiếp đa dạng, những sự chuyển hoá lẫn nhau của chúng. Senling đã buộc vật lý phải chuyển sang nghiên cứu bản thân quá trình chuyển hoá - "cái quá trình cơ bản vĩ đại

mà việc nhận thức nó bao quát toàn bộ nhận thức về tự nhiên"[1].

Lúc đầu sự phân tích của Senling về cấu trúc đang phát triển của tri thức, về "cái khách quan" vẫn hoàn toàn chưa mâu thuẫn với định hướng của Phicto. Nó có liên quan không phải với tính đối tượng bên ngoài, mà là với phương pháp nhận thức, không phải với tính khách quan, mà là với tính chủ quan. Nhưng Senling rốt cục đã "đuổi kịp" sự phát triển của khoa học, phù hợp với các hình thức vận động của khoa học tự nhiên nhận thức, và ở đó bản thân cấu trúc của nó là hoàn toàn phụ thuộc vào cấu trúc của đối tượng, do vậy mọi bước tiến tiếp theo của nghiên cứu triết học về tri thức này cần phải biến thành sự phân tích về bản thân tính đối tượng có quan hệ với khoa học tương ứng. Chẳng hạn, bước chuyển từ một lĩnh vực tri thức khoa học này sang lĩnh vực khác (như từ vật lý sang hoá học, từ hóa học sang sinh học) trực tiếp phụ thuộc vào sự nghiên cứu cụ thể về những chuyển hoá của hình thức vận động vật lý của vật chất thành hình thức hoá học, của hình thức hoá học sang hình thức sinh học. Do vậy, không phải ngẫu nhiên mà quá trình nghiên cứu của Senling đã bị lôi kéo vào các vấn đề cụ thể của khoa học tự nhiên. Ông đã chăm chú theo dõi những chuyển biến mạnh mẽ trong lĩnh vực này diễn ra trước mắt. Đó là thời đại những phát minh vĩ đại của Havani, Vônta, Lavuadi, Extet. Vì các thành tựu của khoa học tự nhiên tạo thành

1. Xem: C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994, t. 20, tr.26.

nguồn gốc quan trọng để Senling hình thành một quan niệm mới về tự nhiên và cách tiếp cận nghiên cứu nó, nên cần phải dừng lại ở một số dữ kiện khoa học mới thời đó.

Không một dạng điện năng nào lại gây ra nhiều cuộc tranh luận trên diễn đàn khoa học và đem lại sức kích thích cho sự phát triển của khoa học như "điện năng sống", quan niệm về nó được hình thành dựa trên cơ sở các kinh nghiệm của Havani (1791). Phỏng đoán về hiện tượng này, lúc đầu tưởng như chỉ là đặc trưng cho các cơ thể sống, từ năm 1800 đã trở thành chỗ dựa của Vônta. Phát minh của Vônta đã được dùng làm cơ sở cho sự bác bỏ tư tưởng về sự tồn tại của điện năng "sống" đặc biệt: điện năng này cũng hoàn toàn thể hiện trong giới vô cơ.

Việc nghiên cứu các nguyên nhân sinh ra dòng điện đã trở thành công việc của các khoa học vật lý khác nhau. Vônta tìm thấy ở "điện năng sống" không phải một "vật" hay một "lực" đặc biệt, mà là kết quả thông thường của sự tác động qua lại giữa các vật thể vật lý khác nhau (sự tiếp xúc giữa các kim loại khác nhau). Uôlastôn xem xét hiện tượng đó từ góc độ của quá trình hoá học diễn ra trong nó (ôxy hoá), còn Đêvi - từ góc độ của sự tác động qua lại giữa các nguyên nhân vật lý cũng như hoá học. Hiện tượng điện năng đã bác bỏ quan niệm về tính tách biệt của các lực trong giới vô cơ. Tương ứng với nó, ranh giới khắt khe giữa các khoa học cũng bắt đầu bị phá bỏ. Nhờ các nghiên cứu của Đêvi (1806 - 1812) người ta đã điện phân được nước và thâm nhập vào mối liên hệ giữa các quá trình điện và hoá học.

Nhận thức về mối liên hệ giữa điện trường và từ trường vượt ra khỏi khuôn khổ của các phép loại tỉ đơn giản, chuẩn bị cho phát minh mới của Extet (1820) - tác động của dòng điện tới kim nam châm. Senling thực sự đã sống trong thời kỳ ra đời của học thuyết về điện từ và điện hoá.

Để lại ấn tượng sâu sắc trong lĩnh vực sinh học ở ông là quan điểm tiến hoá của K.Ph.Kinmâyơ. K.Ph.Kinmâyơ đã cố lý giải sự phát triển quá trình sống ở cơ thể động vật thông qua sự thống nhất và sự tác động qua lại giữa các lực tự nhiên. Chế ngự trí tuệ của các nhà khoa học là tư tưởng phát triển với tư cách sự phân hoá các lực cơ bản của tự nhiên và tích hợp chúng thành các hệ thống tác động qua lại phức tạp (K.A.Esenmâyơ, I.V.Rittơ).

Các khoa học tự nhiên bắt đầu xem xét không đơn giản các dạng vận động lặp lại, mà còn xem xét cả sự chuyển hoá của một số dạng vận động thành một dạng khác. Lý luận về các dạng vận động này, đương nhiên thuộc về thẩm quyền của khoa học tự nhiên, và khoa học tự nhiên - Senling cảm nhận thấy trước sẽ có một bước ngoặt - đang tiến gần tới chỗ xác định được hình thức vận động của một lý luận như vậy, trở thành học thuyết về sự vận động của tự nhiên tự nó, về các quy luật chuyển hoá của sự vận động đó. Lý luận về những sự chuyển hoá đó đồng thời cũng là việc mô tả lịch sử chuyển hoá của vận động. Thêm nữa, kiểu lý luận như vậy đã có trong khoa học học của Phictơ. Trên thực tế, tự ý thức ở Phictơ được quan niệm là bản thân sự vận động, và ông đã mô tả các biến thái của sự vận động đó là tự nó,

lịch sử của tinh thần. Song thế giới bên ngoài, trong trường hợp như vậy, có mở ra trước chúng ta "để chúng ta có thể một lần nữa lại tìm thấy lịch sử của tinh thần chúng ta trong nó hay không?"[1].

Chính các khoa học tự nhiên thể hiện: chúng xuất phát từ cái khách quan, không loại trừ nó ra khỏi lĩnh vực khảo cứu của mình, không tách rời nó như Phicto đã làm, mà ngày càng thâm nhập sâu hơn vào các bình diện của nó. Và ở đó nó nắm bắt được một cái đang tự tiến bộ, một số sự tương đồng với trí tuệ, một vài dấu hiệu của lý tính và ngày càng thấy mức độ cao hơn của tính "vô ý thức" lý tính đó, cuối cùng là những thức tỉnh đầu tiên của ý thức[2]. Các lý luận tiến hóa, các lý luận liên tục đả phá quan niệm siêu hình về tự nhiên, đã đưa Senling tới tư tưởng về sự hiện diện không những về sự tương đồng giữa trật tự tự nhiên và trật tự tinh thần, mà cả mối liên hệ lịch sử sâu sắc hơn giữa chúng. Được xem xét thông qua lăng kính của khoa học đang tiến hoá, giới tự nhiên được nhà triết học quan niệm là tồn tại tự nó, không phụ thuộc vào ý thức con người và có tác động đến ý thức. Bằng "trí tuệ của mình" và bằng những nỗ lực, con người đánh dấu các mốc phát triển, tạo thành một con đường vận động tới chỗ tự ý thức về mình thông qua con người.

Theo Senling, đó là cái mà khoa học tự nhiên đưa đối tượng của nó ("cái khách quan") tới chỗ xuất phát từ cực đối

---

1. *Schellings sämt-liche Werke*, Abt.1.Bd 1-10 Stuttgart - Augsburg, 1856 - 1861, t.1, tr. 383.

2. Xem: Ph.V.I.Senling: *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm*, Mátxcơva, 1936, tr. 13 (tiếng Nga).

lập với mọi "cái chủ quan", ông cũng cố giải quyết vấn đề đối lập mà do Phictơ chỉ ra: bước chuyển từ sự phát triển của tự nhiên sang sự phát triển của tinh thần; chỉ ra sự chuyển hoá của cái khách quan thành cái chủ quan, của cái vô thức thành cái tự ý thức; cùng với quá trình cái khoa học tự nhiên ý thức được nhiệm vụ của nó và tiến gần tới chỗ giải quyết nhiệm vụ đó thì chúng cũng biến thành triết học tự nhiên.

Cách tiếp cận mới nhận thức về tự nhiên. Dựa vào khoa học tự nhiên, Senling đã xác định tính khởi thủy của xu hướng dẫn tới sự tự tinh thần hoá ngày một tăng của tự nhiên. Khoa học đã chỉ ra một cách xác đáng xu hướng đó không phụ thuộc vào các ý định chủ quan của con người. Bản thân tự nhiên có xu hướng "tự lý tưởng hoá bản thân", tự phân tính hoá, và nó không những chỉ dừng lại ở "bổn phận" vô hạn (theo quan niệm của Phictơ và của chủ nghĩa lãng mạn), mà còn đạt tới các mục đích dường như được đặt ra một cách vô ý thức của nó.

Sự "lý tính hoá" giới tự nhiên của con người chỉ là sự tiếp tục "công việc tự cải tạo mình", lúc đầu mang tính vô ý thức. Lý tính con người là sản phẩm tối cao của sự nỗ lực. "Nhờ vậy (lý tính - N.D) tự nhiên lúc đầu bao dung được toàn bộ bản thân. Qua đó ta phát hiện ra rằng, từ cổ xưa tự nhiên đã đồng nhất với cái được nhận thức với tư cách là cái lý tính và cái ý thức ở con người"[1]. Như vậy, theo Senling, tự nhiên không cần tới việc "ban phát" cho nó linh hồn: nó vốn

1. *Sđd*, tr. 13.

có linh hồn, và linh hồn là bản chất riêng của tự nhiên. "Chủ nghĩa duy tâm về tự nhiên" và biện chứng của nó thống nhất không phải một cách ngẫu nhiên trong học thuyết của Senling. Nếu tự nhiên là chết, "vô hồn", nếu nó chỉ là "khách thể" và hoàn toàn không có tính chủ quan (tính tích cực nội tại), thì khi đó Phictơ đã đúng: nó không mang tính biện chứng. Ngược lại, nếu nó phát triển một cách biện chứng, thì nó có "linh hồn", có "nhân tính" nội tại.

Hêghen lý giải như sau về cái số phận mà phương pháp của Phictơ đã phải chịu đựng đối với nhà triết học tự nhiên: Tự nhiên bị biến thành sự phản chiếu các sơ đồ lý tưởng và các nhịp điệu tinh thần. Triết học của Cantơ và của Phictơ đã đi xa hơn lý trí, tiến tới lý tính (tức là tới các hình thức biện chứng của nhận thức). Senling thì đã áp dụng các hình thức đó của lý tính vào việc nhận thức tự nhiên thay cho các hình thức thông thường của lý trí, nhờ vậy đã cải biến được "các phạm trù của tư duy về tự nhiên"[1].

Giả sử cách lập luận như vậy trực tiếp sinh ra từ Phictơ, thì nó sẽ là quá dễ, suy ra: sau khi cải biến các phạm trù của tự tư duy (từ của lý trí thành của lý tính), chúng ta cũng cải biến được các phạm trù của tư duy về tự nhiên. Nhưng chúng ta lại nhận thấy, sau khi thực hiện điều thứ nhất, triết học Phictơ đã nhất quyết cấm đoán điều thứ hai. Nếu phép biện chứng với các hình thức của nó ở Phictơ đơn giản được "cấy" vào việc khảo xét tự nhiên, thì nó sẽ là nhảm nhí.

---

1. Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1929 - 1959, t.11, tr. 505 (tiếng Nga).

Nhưng Hêghen có quan niệm khác. Ông muốn nhìn nhận triết học tự nhiên của Senling như là một thang bậc dẫn tới "triết học tự nhiên" của ông, nơi mà tự nhiên được quan niệm là "ý niệm dưới hình thức *tồn tại khác*", hay là "tinh thần tha hoá khỏi mình"[1]. Tự nhiên được trực tiếp rút ra từ học thuyết của Phictơ chính là như vậy, thậm chí là bao hàm trong nó. Bản thân Hêghen, nhìn chung đã tiếp nhận sơ đồ của Phictơ: tự nhiên là bất động, chỉ có tinh thần là tiến bộ vô hạn. Theo ông, chúng ta chỉ cần bổ sung: nhìn chung, về thực chất không mang tính biện chứng, tự nhiên vẫn phải được lý giải một cách biện chứng. Và sự bổ sung như vậy thực ra là chỉ có thể khi đối tượng xem xét thực sự ở Hêghen không phải là tự nhiên tự nó, mà là phạm trù trong đó nó được xem xét, là ý niệm về tự nhiên.

Về thực chất, Hêghen đã làm lu mờ sự đặc thù của phép biện chứng triết học tự nhiên. Ông cố chỉ ra việc Senling đã "đưa vào" quan niệm về tự nhiên các hình thức của lý tính (các phạm trù sinh thành, phát triển, sự thống nhất của các mặt đối lập, v.v.), chứ không phải là việc Senling đã rút ra các hình thức đó, đặc biệt là điều mới mẻ trong nội dung của chúng, từ việc nghiên cứu bản thân tự nhiên.

Tuân theo phong cách hạ thấp ý nghĩa của các mầm mống độc đáo (đặc biệt là duy vật) trong các hệ thống trước đó, Hêghen đã bỏ qua một phương diện quan trọng của triết học tự nhiên, phương diện không được đưa vào quan điểm riêng

1. *Sđd*, t.2, tr. 20, 21.

của ông, song lại tạo thành một tiền đề quan trọng để hình thành quan điểm đó - khâu trung gian mà ở đó các luận điểm cơ bản của triết học Phictơ dường như được đúc kết lại, hay rõ hơn là được bộc lộ ra. Vào năm 1827, Senling đã nhớ lại sự khởi đầu triết lý độc lập của mình: Khi đó vẫn "thống trị hệ thống triết học (của Phictơ - N.D) tự nó rất mạnh, có sức sống nội tại ở mức độ cao nhất, song nó lại xa rời với mọi hiện thực... Hiện nay, ít người hiểu được khi đó đã cần phải giải phóng triết học khỏi những trở ngại và những xiềng xích nào, vì khi đó đòi hỏi cần phải đột phá vào lĩnh vực tự do của khoa học khách quan (bây giờ ai cũng hiểu) để mở cửa và chiếm lĩnh lấy sự tự do và sức sống của tư duy để cho chúng ta bây giờ được thừa hưởng thành quả"[1].

Các kết quả mà nhà tư tưởng đi tới, có thể hoàn toàn không phải bằng con đường ngoại suy phương pháp có sẵn của Phictơ, mà nhờ sự quay lại với nội dung có trong bức tranh biến động về thế giới của khoa học tự nhiên và nhờ trực tiếp vào các dữ kiện mới mẻ do khoa học phát hiện ra. Xét trên bình diện phát triển phép biện chứng thì "điểm tăng trưởng" ở nhà triết học tự nhiên được xác định từ thời điểm ông biến tự nhiên thành điểm xuất phát trong nghiên cứu, không tiếp tục (đây sẽ là mối liên hệ trực tiếp giữa nguồn gốc (filiation - N.D) với các ý niệm - và khi đó ông sẽ có đóng góp gì là mới mẻ ?) mà chặn đứng một cách yên lặng chú không trượt xuống từ ngọn núi của Phictơ. Và vì trong

1. Theo: K.Phisơr: *Lịch sử triết học cận đại*, Xanh Pêtécbua, 1901 - 1909, t.7, tr. 7 (tiếng Nga).

khuôn khổ triết học tự nhiên của mình, ông đứng trên quan điểm của khoa học tự nhiên và coi tự nhiên (cái khách quan) là cái thứ nhất, nên ông đã có sự hiểu biết về tự nhiên không phải nhờ căn cứ vào các sơ đồ tinh thần tìm thấy từ trước ở bậc tiền bối của mình, mà căn cứ vào bản thân tự nhiên.

Điểm xuất phát như vậy rõ ràng được phác hoạ ở Senling với việc thừa nhận tự nhiên là "kẻ lập pháp cho chính mình":

"Tự nhiên tự thỏa mãn với chính mình"; "Tự nhiên có tính hiện thực vô điều kiện"; "Tự nhiên có tính hiện thực là cái sinh ra từ bản thân tự nhiên - nó là sản phẩm của bản thân nó, - là chỉnh thể tự tổ chức mình và được tổ chức nhờ căn cứ vào chính mình"[1]. Ở đây sự hướng tới quan niệm duy vật của nhà tư tưởng thể hiện rất rõ. Ông đã cố có quan niệm tự nhiên như nó tồn tại, không có những thêm bớt chủ quan, và ông đã tìm kiếm lời lý giải cho tất cả những gì diễn ra trong nó bằng cách căn cứ vào các nguyên tắc "có ở bản thân nó"[2]. Theo xu hướng nhất thời, không trụ vững trong giai đoạn phát triển triết học tự nhiên của mình, Senling đã cố rút ra rằng, bản thân phép biện chứng từ việc nghiên cứu tự nhiên và xem phương pháp biện chứng là phương thức hoạt động của bản thân tự nhiên.

Tuy nhiên, triết học tự nhiên của Senling ngay từ đầu đã có liên hệ với một khuynh hướng làm cho nó có một sắc

1. Xem: Ph.V.I.Senling: "Các khoa học triết học": *Phác thảo mới về hệ thống triết học tự nhiên dành cho giảng dạy*, (1799), (Các bài phát biểu), 1973, N^{Q} 1, tr. 130 (tiếng Nga).

2. *Sđd*, tr. 130.

thái hoàn toàn khác, nên đã xuất hiện một sự pha trộn, mà sự lý giải nêu trên của Hêghen ("kiến tạo lý tính thành phương thức tồn tại của đối tượng") một phần thực sự xác đáng *theo nghĩa* đánh giá các kết quả (không đi đúng đường!) phát triển từ Phictơ tới Senling.

Chúng ta nhận thấy, Senling đã vạch ra trong khoa học sự chín muồi của cái tinh thần trong lòng của bản thân "cái khách quan", ông đã kiên định áp dụng tư tưởng này vào sự phát triển của tự nhiên. Để xác định rõ hơn xu hướng này, nhấn mạnh ý nghĩa của nó và không lẫn lộn theo xu hướng đối lập với nó (khách quan hoá cái tinh thần), cần phải quan tâm tới hoàn cảnh tương ứng trong đó học thuyết được hình thành, quan tâm đến thế giới quan của các nhà lãng mạn Đức (Ph. Nôvalis, Apguxt và Ph. Slegheli) mà giai đoạn chuẩn bị và hình thành phương pháp triết học tự nhiên của Senling có liên quan mật thiết.

Xuất phát từ các nguyên tắc của Phictơ (hay là tương ứng với chúng), để phát triển sáng tạo chúng phù hợp với yêu cầu của triết học Phictơ, các nhà lãng mạn đã cụ thể hóa và chỉnh lý các phạm trù cơ bản của triết học đó. Nguyên tắc hoạt động được cải biến thành hoạt động sáng tạo ra tác phẩm nghệ thuật, cái Tôi trừu tượng thành cá nhân sáng tạo (thiên tài), cái không - Tôi thành sản phẩm sáng tạo của người nghệ sĩ. Sản phẩm đó đã không còn là "khách thể" chết cứng, vì tâm hồn đó được người nghệ sĩ đưa vào luôn luôn tồn tại ở nó. Trong quá trình khai thác tự nhiên về

mặt nghệ thuật, bản thân tự nhiên được cải tạo một cách sáng tạo, được nghệ thuật hoá và thể hiện như là cái đã được tinh thần hoá. Đó không còn là tự nhiên được đem lại cho sự quan sát bên ngoài, mà nó đã được nhân hoá, mặc dù chỉ thể hiện một cách chủ quan - trong tưởng tượng và viễn tưởng.

Ở các nhà lãng mạn có hai "tự nhiên": tự nhiên kinh nghiệm - tự nhiên được tưởng tượng ra, tự nhiên tồn tại và tự nhiên cần phải tồn tại; một tự nhiên như ở Phictơ, được đem lại cho con người từ bên ngoài, là hoang dã và nghiệt ngã, không có lý tính; một tự nhiên khác được đem lại trong trực quan nội tại, là tự nhiên được cải thiện và được "văn hoá hoá", chứ không phải là tự nhiên "như nó tồn tại trên thực tế, nhưng là tự nhiên mà nó có thể và cần phải trở thành"[1]. Tự nhiên thứ nhất được sự tưởng tượng sáng tạo, cải biến thành tự nhiên thứ hai. Quá trình cải biến là sự đưa "linh hồn" vào tự nhiên. Dưới dạng đã được cải biến, tự nhiên thể hiện là cái được đem lại cho tính độc lập, thậm chí là tính độc lập "thứ nhất" và mang tính quyết định, chứ không phải là tính độc lập được quy định. Nhưng nó không giống như dạng tự nhiên lúc đầu, vì "chúng ta" đã làm cho nó trở nên như vậy, toàn bộ hoạt động được thừa nhận diễn ra từ phía chủ thể. Cơ sở của quan niệm này vẫn như của Phictơ, vẫn cho rằng tự nhiên ở bên ngoài chúng ta là có tính thụ động và ở nó vẫn vắng mặt một khát vọng "nhân hoá".

1. Xem: *Lý luận văn học của chủ nghĩa lãng mạn Đức*, Lêningrat, 1934, tr.135 (tiếng Nga).

Sơ đồ nêu trên của Hêghen đã thực sự có ích trong việc khắc phục yếu tố cuối cùng đó ở Senling. Phương diện "lý tưởng hoá" ở cách tiếp cận lãng mạn chủ nghĩa với tự nhiên ("tự nhiên là thi ca thuần tuý") đã được Senling hướng theo chiều hướng chủ nghĩa duy tâm khách quan: "Thi ca cần phải khiêm tốn và không cho phép chỉ con người có quyền phát biểu. Mặc cho nó (thi ca - N.D) là một sự kiện nội tại nào đó, vốn có ở chủ thể giống như âm nhạc ở các lĩnh vực. Đầu tiên là thi ca của bản thân sự vật, chỉ sau nó mới là thi ca của ngôn từ"[1]. Song, Senling dẫu sao vẫn quan niệm thế giới khách quan "không phải là cái gì khác ngoài thi ca đầu tiên, vẫn là vô thức của tinh thần".[2] "Linh hồn thế giới" ở nhà triết học hoá ra không đơn giản là tên gọi hay là ẩn dụ để thể hiện tính tích cực nội tại và sự phát triển của tự nhiên, mà còn là khái niệm thực sự mang trên mình một sắc thái duy linh chủ nghĩa. Quan niệm của Senling về bản chất của tự nhiên bao hàm cả hai sắc thái ngữ nghĩa đó, sự pha trộn của chúng.

II- KIẾN TẠO VÀ TIỀM NĂNG HÓA

Kiến tạo. Senling bắt đầu triết học tự nhiên từ việc kiến tạo đối tượng của nó. Khoa học về tự nhiên xem xét đối tượng của mình trong quá trình sinh thành. Lúc đầu tự nhiên

1. Xem: *Schellings Sämtliche Werke* Abt.1.Bd 1-10 Stuttgart - Augsburg, 1856-1861, t.7, tr.145.

2. Xem: Ph.V.I.Senling: *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm*, Mátxcơva, 1936, tr.24 (tiếng Nga).

chỉ là sự sinh thành vô hạn, luôn bằng với chính mình, hay là sự đồng nhất tuyệt đối, không bị làm lu mờ bởi những khác biệt nào cả, do vậy nó là sự không khác biệt. Nhưng sự không khác biệt đã đối lập với sự khác biệt, ngoài khuôn khổ của sự đồng nhất toàn bộ không thể có một cái gì, tức là không có một cái gì đối lập với nó, khác biệt với nó. Do vậy, sự khác biệt với tư cách cái đối lập với sự đồng nhất cần phải bao hàm trong bản thân sự đồng nhất. Tức là trong sự đồng nhất phải có sự đối lập. Khi đó tự nhiên phải trở nên không còn là sự đồng nhất thuần tuý và phải trở thành cái mang tính hai mặt. Nếu trong tính hai mặt đó chưa có sự thống nhất, còn trong sự thống nhất chưa có một tính hai mặt mới, thì tự nhiên sẽ không có tính toàn vẹn nội tại và mọi tính tích cực. "Do vậy, trong tự nhiên không thể có sự thống nhất thiếu tính phân đôi, tính phân đôi thiếu sự thống nhất. Cái này thường xuyên sinh ra từ cái kia".[1] Công thức "đồng nhất trong tính hai mặt và tính hai mặt trong sự đồng nhất" thể hiện quy luật thống trị trong tự nhiên; quy luật này là "mâu thuẫn", song sự mâu thuẫn này bao hàm nguyên nhân của toàn bộ hoạt động của tự nhiên.

Các luận điểm biện chứng xuất hiện ở Senling như là hệ quả tất yếu của sự tính toán về lôgic hình thức hoàn toàn đạt được do lý trí. Chúng giống với phép phản đề của Phictơ: sự vận động được ghi nhận bằng các phạm trù bất động loại

1. Xem: Ph.V.I.Senling: "Các khoa học triết học", *Lời nói đầu cho phác thảo về hệ thống triết học tự nhiên (1799)*, 1973, N^{Q} 1, tr. 133 (tiếng Nga).

trừ lẫn nhau, xét về cấu trúc vẫn chưa phù hợp với đối tượng xem xét, vì mỗi phạm trù tự nó (trong các phạm trù như "đồng nhất", "khác biệt", v.v. nhằm chỉ các phương diện khác nhau của quá trình sinh thành, song vẫn chưa thể hiện các phương diện đó, mà thực chất là thể hiện tồn tại (không phải sinh thành), trạng thái (không phải quá trình). Các phạm trù này cần phải được làm cho nó trở nên vận động để có thể mang dấu ấn của sự sinh thành và thể hiện chính xác hơn. Do vậy, Senling giả định sự đồng nhất lúc đầu cần phải hoàn toàn không chỉ là sự đứng im tuyệt đối, mà còn là xu hướng, khát vọng tự phân biệt và tự đối lập; còn cái đối lập với sự đồng nhất, tính hai mặt (đến lượt mình lại bao hàm các mặt đối lập) là khát vọng ngược lại hướng tới sự không khác biệt mà từ đó nó sinh ra. Nguyện vọng hướng tới sự khác biệt là nguyện vọng do sự không khác biệt chế định, và nguyện vọng hướng tới sự không khác biệt là nguyện vọng do sự khác biệt chế định, cùng nhau được dùng làm cơ sở cho sự biến đổi đầu tiên. "Nhưng cơ sở giả định sự biến đổi, cũng như sự biến đổi giả định cơ sở, ở đây không có cái thứ nhất và cái thứ hai"[1].

Senling tiến hành kiến tạo bằng con đường làm cho các nhịp điệu của trí tuệ phù hợp với các nhịp điệu của tự nhiên. Chẳng hạn, khi ông vạch ra ở phạm trù "sinh thành" có tính tĩnh - dòng chảy liên tục, trong đó không thể phân biệt được gì, do vậy là "tính tự đồng nhất", sau đó lại vạch ra ở sự

1. Xem: *Schellings Sämtliche Werke*, Abt.1Bd 1-10. Stuttgart - Augsburg, 1856-1861, t.3, tr.309.

đồng nhất đứng im có tính động, thì khi đó ông đã thực hiện trong tư duy cái mà ông quan sát thấy trong quá trình tự nhiên: sự chuyển hoá của tính tích cực tự nhiên thành sản phẩm, còn của sản phẩm thành hoạt động.

Hoạt động ở Phictơ chấm dứt trong sản phẩm (do vậy các vật thể tự nhiên ở ông chỉ là các "khách thể" thụ động), còn ở Senling nó chỉ ngừng lại để một lần nữa trở nên sống động hơn dưới một hình thức mới ở sản phẩm, được tiếp tục và chuyển sang sản phẩm tiếp theo, v.v.. Do vậy, ở đây không đơn giản là việc chuyển sơ đồ vay mượn của Phictơ sang quá trình tự nhiên, và còn có cả việc phát triển nó.

Tự nhiên đối với Senling là quá trình sinh thành; chính quá trình này - chứ không phải "các sự vật" - là đối tượng của triết học tự nhiên và là cái tạo thành "bản thân tồn tại". "Chúng ta chỉ biết tới tự nhiên với tư cách là hoạt động"[1]. "Thường được con người tôn sùng là thực tại duy nhất đích thực, thực tại của các sự vật chỉ mang tính chất vay mượn và hoá ra là sự phản ánh thực tại cao hơn... còn tồn tại khái niệm cao hơn là khái niệm sự vật, mà chính là khái niệm *hành động* hay là *hoạt động*"[2]. Do vậy, phạm trù đồng nhất có thể trở thành nguyên tắc của mọi sự đối lập, bây giờ nó mang một nội dung hoàn toàn khác trước kia - không phải là "sự thống nhất" xoay trong cái vòng tròn không khác biệt, luôn là không tiến bộ và thiếu sức sống, mà là sự thống nhất năng động và sáng tạo. Chính dưới ánh sáng đó, Senling đã

1. *Sđd*, t.3, tr. 13.

2. Xem: Ph.V.I.Senling: *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm*, Mátxcơva, 1936, tr. 58 - 59 (tiếng Nga).

xem xét hoàn toàn không phải các luận điểm mới tự nó về mối liên hệ qua lại toàn diện giữa các hiện tượng (biểu hiện khác của điều đó là sự phủ định tính tách biệt của chúng), về sự thống nhất của tính đa dạng, về việc không có gì "tách biệt với cái khác, ở ngoài cái khác, mà mọi thứ đều là tuyệt đối thống nhất và có liên hệ với nhau"[1]. Do đó, thế giới là thống nhất, mọi quá trình trong nó đều sinh ra từ một cội nguồn, mọi thứ đều thấm nhuần sự sinh thành, xung lực của cùng các nhịp điệu biện chứng, vận động từ đồng nhất tới đối lập và lại đến một sự đồng nhất mới, nói cách khác, "từ định đề tới phản đề và từ đó tới tổng hợp"[2]. Tình trạng căng thẳng giữa các xu hướng đối lập đó được Senling dùng làm nguyên tắc phổ biến để lý giải mọi hiện tượng.

Senling nhận thấy *hiện tượng từ* là hình thức biểu hiện đầu tiên, đơn giản nhất của tính căng thẳng, hay là của tính phân cực giữa mọi lực tự nhiên. Các sự đối lập riêng biệt quan sát được trong thế giới chỉ là những cái mầm mọc lên từ sự đối lập ban đầu có trong *hiện tượng từ*. "Hiện tượng từ hoàn toàn không phải là đặc thù của một dạng vật chất riêng biệt này hay khác, mà chỉ là thuộc tính của vật chất nói chung, do vậy nó cũng là phạm trù đích thực của vật lý"[3]. Một thuộc tính tuyệt vời của nam châm - các lực đối

---

1. Xem: Ph.V.I.Senling: *Brunô hay là bàn về bản nguyên thần thánh và bản nguyên tự nhiên của các sự vật, Hội thoại*, Xanh Pêtécbua, 1908, tr. 103 (tiếng Nga).

2. Xem: *Schellings Sämtliche Werke*, Abt.1.Bd 1-10. Stuttgart - Augsburg, 1856-1861, t.3, tr.317.

3. Xem: Ph.V.I.Senling: *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm*, Mátxcơva, 1936, tr. 154.

lập ở nó hợp lại ở một điểm - được Senling biến thành sự tương liên kinh nghiệm chủ nghĩa với bản thân nguyên tắc của triết học của ông. Quy luật "đối cực", hay sự thống nhất của các mặt đối lập là "quy luật chung của thế giới", cũng là "nguyên tắc đầu tiên của học thuyết triết học về tự nhiên"[1].

Một điều tuyệt vời là theo khuôn mẫu của đối tượng hiện thực (được coi là "bản nguyên"), trong đó bao hàm một khâu như sự đồng nhất của các mặt đối lập (điểm "không khác biệt" ở nam châm) sự đồng nhất được Senling xem xét với tư cách là "phổ biến", là "sự đối cực" - cũng bao hàm một khâu như vậy. "Sự đối cực tự nó" không đơn giản là một phương diện của toàn bộ tính đa dạng, phương diện bị tách khỏi tính đa dạng đó và treo lơ lửng bên trên nó với tư cách chỉ là quan niệm của tư duy, mà còn được thể hiện ở cái đặc thù ("hiện tượng từ") mà không phải là ẩn dụ của cái phổ biến; ngược lại, nó còn là bản thân tính hiện thực của nó; cái phổ biến trùng hợp với cái đặc thù.

Việc so sánh với cái nghịch lý (như trong toán học, khi chứng minh bằng phương pháp "phản chứng", thường bị loại khỏi sự khảo cứu tiếp theo: "không được có" mâu thuẫn) trong đó "kết quả nói chung" - sự trừu tượng - bỗng nhiên hoá ra là tồn tại thực sự, cũng như các kết quả riêng biệt - quả táo và quả lê - cũng vậy, đã chỉ ra rằng sự đồng nhất của hiện tượng từ với "sự đối cực nói chung" bao hàm trong mình xung lượng không phải của mâu thuẫn lôgic, mà của

---

1. Xem: *Schellings Sämtliche Werke,* Abt.1Bd 1-10. Stuttgart - Augsburg, 1856-1861, t.3, tr.489, 459.

chính mâu thuẫn hiện thực, là mâu thuẫn đòi hỏi được giải quyết, chứ không phải là đưa ra khỏi "vòng " nghiên cứu. Còn việc giải quyết chỉ có thể là việc triển khai mâu thuẫn bằng con đường tách ra các hệ quả từ nó, hay là mô tả bằng tư duy hiện tượng từ - hình thức tối giản của sự đối cực - biến thành các hình thức khác như thế nào.

Không có mâu thuẫn nêu trên thì cũng không có gì để làm. Chẳng hạn, Arixtôt đã phát hiện đúng một hình học, như tam giác đồng thời cũng là "hình nói chung", là hình của các hình, vì mọi hình khác đều được xây dựng nhờ căn cứ vào tam giác. Trong công thức: không những cái phổ biến trừu tượng, mà cả cái phổ biến cũng nắm bắt toàn bộ sự phong phú của cái đặc thù[1], Hêghen đã nói đến tính cụ thể của hình thức tư duy, đến sự thống nhất của tri thức. Ở đây chỉ có "sự phỏng đoán" (Lênin) về mối liên hệ khách quan của tự nhiên, về sự triển khai đặc thù của nó, giống như từ hạt giống, thành một chỉnh thể có phân hoá nội tại. Hình thức tư duy này ở Senling dường như không tách rời sự vận động hiện thực, không phụ thuộc vào tư duy, mà bị nó "cám dỗ", không tách biệt, mà bện chặt với nhịp điệu của bản thân đối tượng xem xét và sống bằng nhịp điệu đó. Ở đây, chúng ta bắt gặp chủ nghĩa khách quan lớn hơn so với ở Hêghen.

Senling lần đầu tiên trong lịch sử triết học thế giới đã cố xác định và nghiên cứu các giai đoạn phát triển của sự đối lập trong tự nhiên. Ở giai đoạn đầu, ông nhận thấy các mặt

1. Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgíc*, Mátxcơva, 1970 - 1972, t.1, tr. 112 (tiếng Nga).

đối lập nằm bên trong cùng một sự vật (hiện tượng từ). Ở giai đoạn thứ hai, các mặt đối lập phân chia ra và phân bổ ở các sự vật khác nhau, đưa tới tình trạng căng thẳng lẫn nhau, thành sự đối lập tương đối với nhau (hiện tượng điện). Ở giai đoạn thứ ba, bản thân các sự vật có quan hệ với nhau giống như các yếu tố (các lực) của hiện tượng từ: các vật tuyệt đối đối lập với nhau, còn sự tác động qua lại giữa chúng biến sự quay về với khởi điểm, với sự đồng nhất (không phải các lực - như trong hiện tượng từ - mà các sự vật thành kết quả hiện tượng hoá)[1].

Theo Senling, hiện tượng từ, hiện tượng điện, hiện tượng hoá tạo thành ba giai đoạn của dãy tiềm năng đang đi lên của quá trình động lực học, của sự biến dạng của cùng một lực khởi thuỷ. Nếu xem chúng là ba giai đoạn "lấp đầy" không gian, tuyến tính, bề mặt và dung lượng, thì khi trở thành lực bề mặt, *hiện tượng từ* sẽ biến thành *hiện tượng điện*, còn khi trở thành lực xuyên suốt không gian thì hiện tượng điện sẽ chuyển thành *hiện tượng hoá*. Với phương pháp tiên nghiệm, Senling đã cố thâm nhập vào các mối liên hệ và những sự chuyển tiếp giữa các "tiềm năng đó".

Điều đáng lưu ý là quan niệm của nhà triết học về quá trình hoá học với tư cách sự thống nhất của hai quá trình trước đó - từ và điện. Trong số nhiều quá trình loại đó, ông tìm kiếm một quá trình thể hiện một cách hoàn hảo nhất tiềm năng thứ ba của quá trình động lực học tức là một quá

1. Xem: *Schellings Sämtliche Werke*, Abt.1Bd 1-10. Stuttgart - Augsburg, 1856-1861, t.3, tr.314 - 321.

trình đặc biệt, thể hiện rõ nét nhất ba tiềm năng thống nhất. Những nghiên cứu của Havani, Ritto và phát minh của Vônta đã cho phép Senling giả định rằng, cần phải xem chính hiện tượng điện là sự tương liên kinh nghiệm chủ nghĩa đối với giai đoạn kiến tạo tiếp theo trong tư duy. Hiện tượng điện có được ý nghĩa khái quát lý luận trong con mắt nhà triết học tự nhiên: đây "không là một quá trình riêng biệt nào đó, mà là công thức chung cho mọi quá trình có sự tác động được chuyển sang bản thân kết quả"[1]. Hiện tượng điện khái quát các quá trình vô cơ và là khâu trung gian giữa các quá trình đó và giới hữu cơ.

Nhiều thập niên trôi qua cũng như qua cuộc luận chiến của Ăngghen chống lại Phoiobắc, thực tế đã khẳng định tầm quan trọng của giả thuyết triết học tự nhiện được Senling đưa ra vào năm 1800. Đó chính là sự giả thuyết về sự cần thiết phải có một tiền đề kế cận cho sự xuất hiện sự sống - cái quá trình hoá học đặc biệt, thể hiện sự phong phú của mọi lực vô cơ trong tự nhiên. "Dĩ nhiên - Phoiobắc lập luận - sự sống không phải là kết quả của quá trình hoá học, không phải là kết quả của một lực riêng biệt nào đó trong tự nhiên, hay của một hiện tượng riêng biệt nào đó mà nhà duy vật siêu hình quy về; sự sống là kết quả của toàn bộ tự nhiên"[2]. Trong *Biện chứng của tự nhiên,* Ph.Ăngghen viết: "Sự sống

1. Xem: Ph.V.I.Senling: *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm*, Mátxcova, 1936, tr. 158 (tiếng Nga).

2. Xem: L.Phoiobắc: *Tuyển tập triết học*, Mátxcova, 1955, t. 1, tr. 340 (tiếng Nga).

là kết quả của toàn bộ giới tự nhiên, điều đó không hề mâu thuẫn với sự thực này: an - bu- min, một thực thể độc lập, đặc biệt, của sự sống, xuất hiện trong những điều kiện nhất định do tất cả những mối liên hệ của giới tự nhiên tạo nên, nhưng chính nó lại là sản phẩm của một quá trình hoá học. (Nếu Phoiobắc được sống trong những hoàn cảnh làm cho ông có thể theo dõi được - dù một cách hời hợt - sự phát triển của khoa học tự nhiên thì ông sẽ không nói đến một quá trình hoá học, như là nói đến hành động của một sức mạnh cô lập của giới tự nhiên)"[1].

Cần lưu ý rằng, Senling đã thường xuyên hoàn thiện và nhiều lần đổi mới sơ đồ về hệ thống triết học tự nhiên. Bản nguyên đó luôn là cái thống nhất, nhưng không phải bao giờ cũng chính là một cái xét về nội dung cụ thể của nó.

Chẳng hạn, ông đã cố coi "lực hấp dẫn" là bản nguyên và nối tiếp Phictơ, ông đã cố lý giải mọi hiện tượng qua sự tác động của các lực đối lập là lực hút và lực đẩy. Nếu kết quả của sự tác động qua lại giữa chúng tất ngấm trong sản phẩm, tức là nếu các lực trở nên cân bằng, thì chúng ta có một vật thể chết cứng; khi các vật thể đã thoát ra khỏi trạng thái cân bằng, hướng tới sự đứng im, thì khi đó sẽ xuất hiện một hiện tượng hoá học; còn nếu trạng thái cân bằng không được phục hồi, mà liên tục bị phá vỡ, nếu cuộc đấu tranh giữa

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994, t.20, tr. 678.

các lực không ngừng được tái tạo, thì đó là hiện tượng của sự sống, giống như cuộc đấu tranh không chấm dứt giữa các lực, nó đồng thời cũng thể hiện sự sống của toàn bộ tự nhiên[1].

Tại sao nhà triết học tự nhiên lại coi bản nguyên khi là hiện tượng từ, khi là lực hấp dẫn và cuối cùng là hiện tượng điện ? Vấn đề ở chỗ, tự nhiên liên tục thể hiện trước nhà triết học với tư cách là một chỉnh thể, trong đó không có gì là tuyệt đối thứ nhất và mọi "khởi điểm", giống như trong đường tròn đều là tương đối. Nhưng cũng giống như thế với hệ thống lý luận, cùng với quá trình vận động về phía trước thì bản nguyên thể hiện ra không phải là cái tĩnh, mà là cái trải qua những biến đổi.

Khi vẫn còn là bản nguyên, bản thân nó lại có các giai đoạn phát triển xác định và do đó không thể luôn luôn được dùng làm nguyên tắc lý giải phù hợp dưới dạng mà nó đã thể hiện trong tính quy định đầu tiên của mình (như hiện tượng từ). Các phương diện khác của những tiềm năng cao hơn (các giai đoạn phát triển cao hơn) không thể được giải thích đầy đủ bằng cách trực tiếp căn cứ vào các nguyên tắc đầu tiên ("thấp hơn"). Nhận thức về chúng chỉ được đem lại khi bản thân các nguyên tắc cũng được phát triển một cách tương ứng.

---

1. Xem: *Schellings Sämtliche Werke*, Abt.1Bd 1-10. Stuttgart - Augsburg, 1856-1861, t.3, tr.186 - 187.

Nhiều khi chưa được các dữ kiện của khoa học khẳng định, qua các luận điểm lý luận của mình, Senling đã xác định được những mối liên hệ và những bước chuyển tiếp đa dạng giữa các hiện tượng như hiện tượng từ, lực hấp dẫn, hiện tượng điện, hiện tượng hoá, ánh sáng, nhiệt. Những khiếm khuyết về dữ kiện ở đây đã được bù đắp bằng sản phẩm của sự tưởng tượng, bởi những suy luận bằng loại tỉ mà không phải bao giờ cũng mang tính ôn hoà. Nhà tư tưởng khi đó đã tuân thủ ý niệm về mối liên hệ phổ biến giữa các quá trình vật chất, và về sự phát triển dần dần của chúng tới các hình thức cao hơn. Tính toàn vẹn của mọi hiện tượng hay quá trình cấp thấp hơn luôn được tổng hợp ở cấp cao hơn - trong quá trình mà việc đứng bên cạnh "trong số các quá trình khác", "cùng với mọi quá trình trước đó" sẽ là rất hời hợt, vì quá trình cấp cao hơn vẫn còn thể hiện là khâu liên kết đối với chúng, là bản chất đã hiện thực hoá của tất cả chúng, là tồn tại bên ngoài của bản chất ở chúng, là "cái chung" không có bộ phận, mà hoàn toàn thể hiện trong "cái riêng".

Bản thân thuật ngữ "tiềm năng tối cao" ở Senling là có nội hàm rất phong phú. Nó đồng thời chỉ khả năng tối cao của một giai đoạn mới, và vì cái tối cao là giới hạn, là sự kết thúc và thực hiện hoàn toàn mọi khả năng tối cao của một giai đoạn mới, và vì cái tối cao là giới hạn, là sự kết thúc và thực hiện hoàn toàn mọi khả năng, nên nó cũng là hiện thực của khả năng đó. Giới hạn của cái cũ đã là cái

mới, cái mới chỉ là cái cũ đã kết thúc. Chẳng hạn, tổng thể mọi tiềm năng của giới vô cơ đã là một cái hữu cơ, là cái tìm thấy trong cơ thể một biểu hiện đặc thù cho bản thân. Sự sống không đơn giản là một trong các hiện tượng của vật chất bên cạnh các hiện tượng khác, mà còn là sự thể hiện cao nhất sức sống của toàn bộ vật chất, là hình thức hiện thực hoá cao nhất mọi tiềm năng nhằm thức tỉnh chúng. Đó là tiềm năng tối cao so với mọi hình thức vô cơ của vật chất, đứng trên chúng, và đồng thời là tiềm năng tối cao của bản thân chúng.

Cần lưu ý rằng, Senling công bố học thuyết về sự sống trong điều kiện, một mặt, thuyết cơ giới chưa đem lại và chưa thể đem lại câu trả lời thoả đáng cho vấn đề: nhờ gì mà các yếu tố vật lý, hoá học v.v. lại tham gia vào chính mối liên hệ như vậy, chứ không phải mối liên hệ khác, trong cơ thể? Lý giải điều đó nhờ phạm trù mục đích tức là đã đưa vào tự nhiên ý thức là cái còn cần phải được rút ra từ tự nhiên và cần được lý giải bằng cách căn cứ vào tự nhiên. Mặt khác, các quan niệm sức sống luận, các quan niệm đã sử dụng khái niệm về một "lực sống" đặc biệt siêu nhiên để lý giải sự sống, đã phát triển căn cứ trên các khiếm khuyết của thuyết cơ giới, và khi đó sẽ xuất hiện cái hố không khắc phục được giữa cái hữu cơ và cái vô cơ. Nhưng "lực sống" một lần nữa lại không giải thích được gì trong các hiện tượng hữu cơ, và Senling đã nhận xét đúng đắn rằng, đó là một

khái niệm hoàn toàn trống rỗng, là "sản phẩm của lý tính chưa phát triển", là công cụ "tạm thời" cho nó[1]. Nhà triết học tự nhiên tin tưởng rằng, tổ chức và sự sống có thể và cần phải được giải thích nhờ căn cứ vào các nguyên tắc của bản thân tự nhiên.

Sự sống. Vấn đề tính chỉnh thể. "Sự sống" ở Senling được thể hiện theo kiểu nó ẩn giấu trong mình một mâu thuẫn giống như hiện tượng từ. Sự sống là sự thể hiện tổng thể tất cả các quá trình vô cơ, đồng thời, nó cũng có một biểu hiện đặc thù so với các quá trình đi trước nó. Sự sống là cá thể của các cơ thể chỉ là một hình thức biểu hiện đặc biệt của sự sống chung trong tự nhiên. Như vậy, cơ sở của hiện tượng sự sống không phải là bản nguyên nằm ngoài tự nhiên, không phải là nguyên tắc chỉ của một bộ phận riêng biệt nào đó trong tự nhiên, mà là lực khởi thuỷ của tự nhiên, đó là "linh hồn của thế giới", là cái trùng hợp với bản chất sâu xa nhất của tự nhiên với tư cách một chỉnh thể. Tư tưởng về tự nhiên với tư cách chỉnh thể hữu cơ, "cơ thể chung" được phát triển rõ nét nhất trong tác phẩm *Về linh hồn của thế giới. Giả thuyết về cơ thể phổ biến* (1798). Trong đó Senling kiên định: "... không phải các sự vật thực chất là các nguyên tắc của cơ thể, mà ngược lại, cơ thể là nguyên tắc của các sự vật"; "cái bản chất có trong mọi sự vật là sự sống; chỉ có hình thức sống của chúng là thuộc về lĩnh vực cái

1. *Sđd*, t.3, tr.80.

ngẫu nhiên"[1]. Cái gọi là giới vô cơ - đó chỉ là sự sống "đã bị đốt cháy": "sự sống bị che giấu ở đây trong cái chết và chỉ đi qua nhiều trở ngại mới lại đột phá về với chính mình"[2]. Senling cố giải quyết vấn đề tính toàn vẹn của tự nhiên ở khâu quan trọng nhất.

Vấn đề sự thống nhất toàn vẹn nói chung được đặt ra khi các nguyên tắc đối lập thực sự có hiệu lực. Ngay từ đầu Senling đã vấp phải tính phân định gay gắt của hai nguyên tắc: *một mặt,* do quan niệm về thống nhất mang tính tập hợp của tri thức về tự nhiên đã được khái quát trong tư tưởng "bách khoa thư" vốn đặc trưng cho thế kỷ XVIII; *mặt khác,* do phái lãng mạn phục hồi quan niệm về "vũ trụ" cổ đại với tư cách là kết cấu chặt chẽ nội tại, xa lạ với sự chia nhỏ.

Thực ra, phái lãng mạn đã tách biệt và đưa ra khỏi khuôn khổ của khoa học tự nhiên một trong các xu hướng của nó (xu hướng dẫn tới sự thống nhất) và đối lập nó với một xu hướng khác vẫn còn đang thống trị mà họ đã phóng đại một cách phiến diện dường như thành xu hướng phổ biến của nó. Xu hướng này phân chia thế giới ra thành các "mẩu", các "đoạn" nhờ phép phân tích bằng lý trí. Họ gắn liền việc hình thành quan niệm về chỉnh thể không phân chia được với một năng lực - năng lực thẩm mỹ.

---

1. *Sđd,* t.2, tr.500.
2. *Sđd,* tr.226.

Như vậy, quan niệm về thế giới với tư cách một tổng số, các khách thể hợp nhất một cách máy móc, dù đối lập với quan niệm về vũ trụ có kết cấu hài hoà, không biến đổi một cách cơ bản và không khuôn theo sự phân tích của lý trí một cách nào khác. Chẳng hạn như bằng con đường cưỡng bức xoá bỏ các mối quan hệ không tách rời trong nó mà nhờ đó mối liên hệ ("linh hồn") của chỉnh thể được duy trì. Xét về góc độ này thì, khi loại bỏ các "thần linh" ra khỏi tự nhiên - cái có đầy rẫy trong "vũ trụ" cổ đại, thì khoa học tự nhiên chỉ phá tan thế giới quan toàn vẹn, tước mất "linh hồn" của tự nhiên và làm chết cứng các vật thể. Chỉ cần năng lực phân tích của lý trí vào việc khảo xét chỉnh thể sống, thì nó ngay lập tức trở nên cứng nhắc, bị đốt cháy giống như dưới con mắt của nữ thần Gocgon[1]. Sau đó, cái còn lại không phải là tự nhiên tự nó, mà là cái xác chết của nó, cái đương nhiên là rất dễ "giải phẫu".

Ý định tái hợp nhất các tri thức tản mạn do các khoa học tự nhiên đem lại (cũng như tính hợp bản thân các khoa học này lại) thành một sự thống nhất sống động đã không thành công hơn gì ý muốn hiểu cái tách biệt và cái riêng sinh ra từ chỉnh thể như thế nào.

Các công trình khoa học tự nhiên thời cận đại tập trung nghiên cứu một mặt, vô số dữ kiện, thông tin "bất lực" đã

1. Theo thần thoại Hy Lạp cổ đại, nữ thần Gocgon nhìn cái gì thì cái đó biến thành đá (N.D).

đạt được mà không thể nào cố kết thành một sự thống nhất vững chắc: mặt khác là sự thống nhất tách rời các dữ kiện và thông tin đó, không có khả năng được thể hiện thông qua chúng, không phân chia được. Vấn đề tổng hợp đã không thể xuất hiện nếu thiếu sự tách rời và sự đối lập gay gắt giữa hai yếu tố nêu trên.

Tính không phân chia được (không đạt được đối với lý trí) và tính tự duy trì trong sự biệt lập và khép kín của mình "nhìn chung" đã tạo thành không phải ưu điểm, mà thực ra là khiếm khuyết, mà (chỉnh thể) hoá ra không có khả năng tổng hợp với phương diện khác với tư cách là mặt đối lập của mình. Chính vì nỗi sợ "đánh mất" chỉnh thể nên người ta đã né tránh phép phân tích bằng lý trí, chỉnh thể tiếp tục nằm trong sự hạn chế của nó, không phát triển thành sự thống nhất toàn thể. Họ chỉ dừng lại ở một phương diện của cái thống nhất toàn bộ, phương diện mà "chỉnh thể" kiểu đó không thể nào trùng hợp (chỉnh thể không thể bao hàm mặt đối lập của mình).

"Sự thống nhất toàn bộ" tổng hợp trong mình cả hai mặt đối lập đối với các nhà lãng mạn đã trở thành đối tượng của sự tìm tòi không mệt mỏi và mang một nội dung đạo đức học. Nó không phải là cái "hiện hữu" (giống như ở người Hy Lạp thì "vũ trụ" là cái hiển nhiên và được trực tiếp đem lại trước khi có bất kỳ sự phân chia nào, do vậy vấn đề tổng hợp đã không xuất hiện trong thế giới Hy Lạp), mà là "cần

phải hiện hữu", là một cái đã bị đánh mất không hoàn lại trong quá khứ và sẽ không xuất hiện nữa, mặc dù vậy họ vẫn phải không ngừng hướng tới nó (gắn liền với điều đó là trạng thái tinh thần - dao động liên tục giữa ký ức và linh cảm - các nhà lãng mạn thể hiện bằng phạm trù "bị dày vò"). Ở đây quan niệm về tính bất động của chỉnh thể đã cản trở đối với sự tổng hợp. Mọi sự vận động tới tổng hợp đều được thực hiện ở đâu đó, ở ngoài chỉnh thể, chứ không phải trong bản thân nó. Nó không thể được làm phong phú nhờ mặt đối lập, không thể bao hàm mặt đối lập, vì nó không có ý muốn đó, - chỉnh thể không phụ thuộc vào cái gì. Nhưng chính điều đó lại tạo thành khiếm khuyết của nó. Bản thân nó không được hiểu là sự vận động dẫn tới cái đối lập, không được hiểu là chỉnh thể đang sinh thành và đang phát triển. Do vậy đối với các nhà lãng mạn nó vẫn là một lý tưởng không đạt được, là đối tượng của ý muốn bất thành, không có hy vọng gì trong việc hợp nhất với nó.

Ý niệm về chỉnh thể được giữ gìn một cách thiêng liêng trong tâm hồn của các nhà lãng mạn. Chỉnh thể là lý tưởng: "Khái niệm về sự thống nhất và chỉnh thể không rút ra được từ kinh nghiệm, nó xuất hiện từ hoạt động tự do ban đầu của tinh thần chúng ta"[1].

Khi người ta quyết định phổ biến hóa nguyên tắc về tính chỉnh thể, thì nhị nguyên luận mà ý định nhận thức chỉnh thể hữu cơ cũng như tính chỉnh thể của tự nhiên nói chung,

---

1. Sleghen: *Lý luận văn học của chủ nghĩa lãng mạn Đức*, Lêningrát, 1934, tr. 247 (tiếng Nga).

chỉ căn cứ vào các nguyên tắc của quan điểm cơ học sẽ không được khắc phục, mà chỉ được phục hồi. Chỉnh thể và không chỉnh thể trong cả hai trường hợp đều loại trừ lẫn nhau và tồn tại ở bên ngoài. Chỉnh thể với tư cách là nguyên tắc tổ chức các yếu tố, các bộ phận tập hợp bị chuyển ra ngoài khuôn khổ của các thành phần đó với tư cách là cái đối lập với chúng - rốt cuộc được chuyển vào ý thức. Canto đã chỉ ra rằng, căn cứ vào các nguyên tắc cơ học của tự nhiên thì không thể giải quyết được vấn đề tính chỉnh thể của nó (đưa cái vô cơ và cái hữu cơ về một cái chung) bằng cách nào khác ngoài việc cục bộ hóa nguyên tắc tính chỉnh thể trong năng lực phán đoán của chúng ta, tức là không phải trong tự nhiên, mà là trong chủ thể.[1]

Nhị nguyên luận, tức là cái mà các môn đệ khác của Canto coi là tiếng nói cuối cùng của triết học Canto, được Senling chỉ xem là điều kiện tiêu cực đối với những tìm tòi mang tính chất xây dựng. Cái hữu cơ và cái vô cơ chỉ được xem xét với tư cách là các mặt đối lập, nhiệm vụ được đặt ra không đúng, do đó không thể có giải pháp. Các mặt đối lập đó không phân chia được trong bản thân cơ thể, do vậy phải tìm kiếm ở nó bí mật về tính chỉnh thể của tự nhiên, đó là nguyên tắc thống nhất hai vương quốc của nó. Giống như chỉnh thể không được cấu thành nhờ sắp xếp các bộ phận riêng biệt ở các hiện tượng hữu cơ, thì đối với tự nhiên cũng vậy: với tư cách chỉnh thể, nó cần phải tồn tại trước các bộ

1. Xem: I.Canto : *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1963-1966, t.5, tr. 428-429 (tếng Nga).

phận của mình, các bộ phận sinh ra từ chỉnh thể.[1]

"Bản chất của cái vô cơ cần được xác định thông qua sự đối lập với bản chất của cái hữu cơ"[2]. Sự đối lập đó là hình thức tất yếu, trong đó diễn ra sự sống chung của tự nhiên. Vật chất vô cơ tạo thành điều kiện cần thiết cho vật chất hữu cơ, song cũng ở chừng mực như vậy nó được thiết định bởi vật chất hữu sinh - cả vật chất vô cơ và hữu cơ đều xuất hiện từ sự thống nhất sống động chung, từ tự nhiên, trong đó sự thống nhất cũng như sự đối lập của chúng đã "có sẵn". Cái cố kết các mặt đối lập đó ở Senling không phải là ý thức của chúng ta như theo truyền thống Canto - Phicto và các nhà lãng mạn chủ nghĩa, mà là do bản thân của tự nhiên. Giải pháp cho vấn đề này của Senling rõ ràng là nhằm chống lại chủ nghĩa chủ quan: "Không phải chúng ta nhận thức tự nhiên một cách tiên nghiệm mà tự nhiên tồn tại một cách tiên nghiệm, tức là mọi hình thức riêng biệt trong nó đều được quy định trước bởi chỉnh thể"[3].

Trong vật chất hữu sinh thì tự nhiên cũng tiếp tục phát triển từ vật chất vô sinh ở chừng mực nó quay trở về với mình. Thang bậc của sự sống - tiềm năng của tự nhiên, mà ở đó tự nhiên thể hiện một cách toàn diện như một chỉnh thể; chỉnh thể tồn tại ở đây không phải tách rời tính đa dạng, mà trong bản thân tính đa dạng nó tồn tại thông qua

---

1. Xem: *Schellings Sämtliche Werke*, Abt.1Bd 1-10. Stuttgart - Augsburg, 1856-1861, t.3, tr.279.

2. *Sđd*, tr.93.

3. *Sđd*, tr.279.

mặt đối lập của mình. Chỉ thông qua mặt đối lập như vậy thì tự nhiên mới trở thành như nó đang tồn tại, là chỉnh thể tự hoàn thiện. "Giống như cơ thể là tính phân đôi trong sự đồng nhất, tự nhiên cũng như vậy, nó đồng nhất và đối lập với chính mình. Do vậy, nguồn gốc của tính phân đôi ở vật chất hữu sinh cần phải thống nhất với nguồn gốc của tính phân đôi trong tự nhiên nói chung"[1]. Do đó, cần tìm kiếm sự tổng hợp cái vô cơ và cái hữu cơ trong tự nhiên, chỉ cần quan niệm tự nhiên là cái chỉnh thể, là cái tuyệt đối hữu cơ. Tuy nhiên, cơ thể sống cũng như toàn bộ tự nhiên mang tính biện chứng không những trong tồn tại của nó thông qua mặt đối lập, mà còn trong sự phát triển tiếp theo của nó thông qua mặt đối lập. Sự luận chứng cho sự thống nhất của tự nhiên ở Senling không phải đơn giản là "mối liên hệ của tất cả với tất cả", có sẵn hiển nhiên trong cơ thể sống mà còn là mối liên hệ được triển khai trong quá trình tiến hóa.

Giống như mỗi thang bậc của quá trình vô cơ là "thử nghiệm bất thành" của tự nhiên nhằm phản ánh toàn bộ bản thân cá thể (cái riêng), trong giới hữu cơ chỉ là một phương tiện không hoàn hảo để thể hiện loài sinh học (cái chung). Giữa các loài, cũng như giữa các cá thể thuộc một loài luôn tồn tại mối liên hệ phát sinh, mỗi một loài trong thang bậc đi lên là sự thể hiện không hoàn hảo của giống, là sự tiến dần tới giống. Hoạt động vô ý thức của tự nhiên thể hiện ở các giai đoạn khác nhau trong quá trình tạo ra các loài và

1. *Sđd*, tr. 160.

các giống[1]. Sáu mươi năm trước Dácuyn và 10 năm trước Lamác, nhà triết học tự nhiên trong Lời nói đầu cho tác phẩm *Về linh hồn của thế giới* đã đưa ra tư tưởng cho rằng, dãy tuần tự gồm mọi sinh vật hữu cơ phải là kết quả phát triển dần dần của cùng một tổ chức.

III - CÁC ĐẶC ĐIỂM MỚI CỦA PHƯƠNG PHÁP BIỆN CHỨNG

Chúng ta đã vạch ra sự khác biệt giữa phương pháp của Senling với phương pháp của Phictơ trong "công việc", tức là trong quá trình hoạt động của nó, chỉ ra sự khác biệt với phương pháp xuất phát và bản thân phương pháp do nó đưa ra có đặc điểm như thế nào. Bây giờ chúng ta phân tích các kết quả của quá trình đó.

1. Sự cải biến phương pháp của Phictơ

Ở Phictơ, sự đối lập của cái Tôi được hợp nhất với cái Tôi bởi hành vi lôgic dưới dạng phản đề tồn tại "bên cạnh" định đề, thì ở Senling lại được diễn dịch và triển khai trong quá trình. Ông cố chỉ ra sự đối lập trở thành đối lập như thế nào. Trong hệ thống Phictơ, sự sinh thành chỉ bao hàm một mặt của sự đối lập, còn trong hệ thống mới thì nó bao hàm cả hai mặt của sự đối lập. Phictơ muốn đem lại cho khái niệm sinh thành một ý nghĩa phổ biến, nhưng ông đã không thể loại bỏ yếu tố lạc hậu trong hệ thống của ông

1 Xem: *Sđd*, tr. 48.

như sự đối lập "khách thể" với "sinh thành"? Cần phải nói rằng, với ông một thử nghiệm như vậy là một sự mạnh dạn. Nhưng cái gì đã xảy ra? Thực ra là toàn bộ biện chứng của tự ý thức đã bị phá hủy, mọi thứ đều biến thành một dòng chảy mạnh mẽ, trong đó không thể phân biệt cái gì, mà ngay cả Phictơ cũng buộc phải thừa nhận rằng, thậm chí thực tại của cái Tôi trong trường hợp đó cũng biến mất. Không đáng ngạc nhiên khi ông buộc phải một lần nữa tìm kiếm sự giải thoát khỏi điều đó trong sự đối lập nghiêm ngặt với "sự sinh thành" - trong "khách thể" ổn định. Nói cách khác, phải thường xuyên giả định rằng, sự tiến bộ và thành công của tinh thần phải đối lập với bản chất vững chắc trong nó. Thực ra, tuy không bị hoàn toàn, nhưng bản chất này phải thường xuyên chiến bại, vì nếu không thì vật liệu luôn bị thiêu cháy, cảnh quan biện chứng chủ quan không thể diễn ra.

Kết cục các trở ngại còn lớn hơn nhiều so với cái cần phải thể hiện ra trong hệ thống quyết định "làm xói mòn", sự ổn định của bản thân giới tự nhiên. Đây là sự đối lập nghiêm ngặt và bất biến, tất yếu với sự sinh thành. Nhưng chúng ta cũng đã thấy Senling giải quyết trở ngại đó như thế nào. Sự đối lập với phát triển là sự ổn định sẽ tạo ra cái phông cần thiết cho ông. Ở Senling sự ổn định không phải là một cái bên ngoài và hoàn toàn xa lạ với phát triển, mà là một hình thức xác định của phát triển, là sự sinh thành bị kìm hãm, nhưng không hoàn toàn biến mất. Do vậy, nó không phải là cái phông bên ngoài như ở Phictơ, mà là cái phông nội tại cho phát triển, không nằm ở bên ngoài khuôn

khổ của cái đang phát triển, mà thường xuyên được bản thân sự vận động tạo ra; không phải là cái tuyệt đối bất động, đồng nhất, mà là cái luôn thay đổi sắc thái của mình. Mỗi lần như vậy nó lại trở nên phong phú hơn nhờ đạt tới một hình thức vận động cao hơn, phát triển theo các thang bậc. Sự khác biệt với hoạt động theo nghĩa đen (hoạt động thuần túy) ở đây không phải là về chất, mà chỉ là về lượng (thang bậc).

Vì Phictơ không có sự xem xét nội tại về tự nhiên, nên ông đã không thể xem xét nó từ phương diện hoạt động này. Tự nhiên đối với ông là một cái có sẵn và cứng nhắc hàng thế kỷ, là sự đối lập tuyệt đối với hoạt động (chủ thể), là khách thể; còn đối với Senling - bản thân hoạt động, chỉ ẩn náu và sẵn sàng bùng cháy một lần nữa, phục hồi dưới các hình thức mới. Đứng im chỉ là một yếu tố quy định thứ sinh của tự nhiên trong triết học tự nhiên, còn tính quy định cơ bản của nó là sinh thành vô tận. Đó là nội dung thống nhất hai mặt của tự nhiên: nó vừa là cái sản sinh, vừa là cái được sản sinh, là cái tự tạo ra mình và tự được tạo ra từ mình. Với tư cách cái đã sinh thành, cái được sinh ra từ bản thân mình, cái cố định và căn cứ trên bản thân mình, tự nhiên thể hiện trong triết học tự nhiên là trí tuệ đã cứng đờ, đã ngưng kết, đã hóa đá. Với tư cách cái tự sinh ra mình, tự nhiên là trí tuệ đang sinh thành, đang hồi tâm.

Khác với khoa học học, bản thân tự nhiên tự nó trong hệ thống triết học tự nhiên không đồng nhất với "khách thể", mà trở thành khách thể. Nó tiếp nhận bộ mặt của khách thể

chết cứng, chỉ đối với ý thức đã hình thành, chỉ đối với ý thức với tư cách là mặt đối lập với nó. Chính ở giai đoạn phát triển, nó mới sinh ra ý thức, phân đôi ra thành các mặt đối lập: chủ thể và khách thể. Song khi ý thức vừa mới phát triển, chưa tách khỏi cái nôi của mình thì vẫn chưa có các mặt đối lập đó, mà chỉ có sự thống nhất chưa phân biệt.

Quan niệm về tự nhiên ở đây chỉ là khách thể bất biến được lý giải (chứ không phải minh biện) trong triết học tự nhiên. Mọi thứ trong tự nhiên đều tự triển khai thông qua mặt đối lập: cái chung - thông qua cái riêng, sự sản xuất - thông qua sản phẩm. Bản thân tự nhiên đưa sản phẩm của mình đi xuyên qua các mặt đối lập và ở đỉnh cao nhất lại đưa nó về với sự đồng nhất ban đầu (từ đó đã xuất hiện sự phân hóa) kề với sự phi phân hóa[1], nơi mà cuộc đấu tranh giữa các mặt đối lập "ngừng lại". Tự nhiên cần phải là như vậy - một khách thể phi nhân hóa - ở khâu phát triển của nó, nơi mà tính tích cực của nó đã được chuyển sang một sản phẩm mới của tự nhiên, sang con người, trong khi nó thể hiện bản thân nó ở đỉnh cao đó.

Theo cách trình bày của Phictơ: "Cái Tôi chỉ là hoạt động, không hơn gì nữa", tức là nó là như vậy ngay từ đầu, dưới dạng thuần túy, về thực chất, nó thể hiện điều đó trong sản phẩm hoạt động đặc biệt của nó trong con người. Mặc dù khi đưa ra luận điểm của mình, đương nhiên là Phictơ đã hàm ý nói tới một điều hoàn toàn khác - cái Tôi chủ quan,

1. Xem: Ph.V.I.Senling: *Phác thảo đầu tiên về hệ thống triết học tự nhiên dành cho giảng dạy, các bài giảng khoa học triết học*, 1973, tr.131 (tiếng Nga).

đã ý thức được bản thân, đối với nó thì tự nhiên đã trở thành cái không - Tôi, khách thể.

Khi coi ý thức là khởi điểm, triết học Phicto không bao giờ có thể đạt tới sự thống nhất của ý thức với tự nhiên, tới sự đồng nhất của cái Tôi với cái không - Tôi. Vì nó bắt đầu từ sự tách rời của ý thức với tự nhiên, do vậy nguyên tắc đồng nhất ban đầu là bất biến ở bên ngoài khuôn khổ của ý thức[1]. Như vậy, quan niệm về tự nhiên của Phicto về một phương diện nào đó đã tái hiện "vật tự nó", "bất khả tri" của Canto. Tất nhiên chỉ với một sắc thái là không phải chúng ta "không có thể", mà chúng ta còn không muốn, không cần phải nhận thức nó, không cần đến điều đó. Tự nhiên, không cần có một quan hệ gì với chúng ta, chúng ta không muốn tính đến tự nhiên "tự nó", sứ mệnh của tự nhiên - tồn tại "cho chúng ta" để phục tùng quyền lực của chúng ta đối với nó, phục tùng ý chí của chúng ta là cái được kêu gọi thống trị tự nhiên. Tự nhiên chỉ được thừa nhận qua hình ảnh là kẻ thù của mọi cái hợp lý, do đó "lý tính luôn đấu tranh liên tục với tự nhiên"[2]. Phương châm của lý tính là loại trừ tự nhiên với tư cách con thú hoang dại, không phải hòa bình và nhất trí với tự nhiên, mà là sự thù địch và gán ép ý chí chủ quan cho nó.

Ý định nhìn nhận tự nhiên một cách "vô tư", không tư lợi, tiếp cận với nó một cách bằng thuần túy lý luận, không

---

1. Xem: Ph.V.I.Senling: *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm*, Mátxcova, 1936, tr.228 (tiếng Nga).

2. I.G.Phicto: *Về sứ mệnh của nhà khoa học*, Mátxcova, 1935, tr.90 (tiếng Nga).

phải dưới hình thức thù địch, chiếm hữu, bạo lực đối với nó (vì định hướng thù địch, không khoan dung đối với nó sẽ làm xa lánh sự nhận thức nội tại về nó, cản trở quan niệm về bản chất độc đáo của nó) mà với tình cảm hòa hợp và hữu nghị đằm thắm, yêu thương đối với nó. Đó là bước ngoặt triết học tự nhiên từ Phictơ đến Senling. Về vấn đề này, Senling đã liên minh với các nhà lãng mạn để đạt tới sự hòa hợp mới. Muốn "có tâm hồn" với tự nhiên thì con người phải thể hiện sự chủ động trong việc cải tạo mối quan hệ với nó, loại trừ ý muốn cai trị vị lợi ở mình, chấm dứt sự "cưỡng bức" đối với tự nhiên, xóa bỏ kỳ vọng thống trị tự nhiên. Vì chính với định hướng cưỡng chế tự nhiên (triết học Phictơ thể hiện rõ quan điểm này) con người đã tự xây dựng mình như một chủ thể thù địch với tự nhiên, với tư cách khách thể, chỉ gán các đặc trưng bản chất cho mình, qua đó tước mất của tự nhiên bản chất riêng, tính "tự tại" của nó.

Cái Tôi ở Phictơ biến tự nhiên thành mặt đối lập với mình; ngược lại, theo Senling, bản thân tự nhiên cùng với sự phát triển riêng của mình đã tự biến mình thành mặt đối lập với bản thân mình. Theo ông, sự sinh thành biến thành cái đã sinh thành, cái vô thức biến thành cái ý thức về mình. Senling muốn quan niệm và nhận thức tự nhiên không phải dưới ánh sáng của ý thức đã hình thành và đã "tách biệt" khỏi giới tự nhiên, mà là trong sự soi sáng của bản thân tự nhiên, đạt tới tự nhiên không phải từ bên ngoài, mà đứng trên quan điểm của bản thân tự nhiên, không đưa cách nhìn nhận chủ quan của mình, ánh sáng của lý tính của mình vào

giới tự nhiên. Bằng cách đó ông muốn chỉ ra chính xác hơn rằng, giới tự nhiên tự bộc lộ ra tất cả mọi thứ, kể cả ý thức - cái đối lập tối cao với nó tạo ra từ mình như thế nào.

"Rơi vào tay tôi, khách thể đã trải qua mọi biến hóa cần thiết để đưa nó thành ý thức. Chỉ có thể nhận thấy cái khách quan ở khởi điểm xuất hiện của nó khi phi tiềm năng hóa khách thể của mọi sự suy luận triết học, khách thể ngang bằng với cái Tôi ở tiềm năng tối cao của nó, và khi kiến tạo thì ngay từ đầu khách thể đã bị hạ thấp xuống thành tiềm năng thấp nhất"[1]. Với cách tiếp cận như vậy, theo Senling, chúng ta đã thâm nhập vào cội nguồn sống động của sự sáng tạo tự nhiên mà không phải từ bên ngoài. Ông nhấn mạnh tính chất gợi mở của phương pháp triết học tự nhiên (tiềm năng hóa) và gọi triết học tự nhiên ("vật lý tư biện") là "mẹ đẻ của mọi khám phá vĩ đại trong khoa học tự nhiên" là "linh hồn của kinh nghiệm chân chính"[2]. Ông tin tưởng rằng, phương pháp "tiềm năng hóa" của ông không những cho phép thâm nhập vào bản chất của các quá trình tự nhiên, mà còn đồng nhất với phương thức hoạt động của bản thân tự nhiên.

Vì quá trình tự nhiên là quá trình sáng tạo và tự sản sinh, nên việc nhận thức nó thể hiện ra là sản phẩm thứ sinh của chính quá trình đó và trong trường hợp như vậy thì không có gì cản trở được nhà triết học. Ông khẳng định: "Triết lý về tự nhiên là sáng tạo ra tự nhiên"[3]. Luận điểm này không

---

1. Xem: *Schellings Sämtliche Werke*, Abt.1Bd 1-10. Stuttgart - Augsburg. 1856-1861, t.4, tr.84

2,3. *Sđd*, t.3, tr.280, 13.

mang trong mình một nội dung chủ quan chủ nghĩa như ở Phicto. Sáng tạo, theo Senling là cho phép đối tượng tự do xuất hiện trong ý thức chúng ta, không gây áp lực với nó, không gán ép ý chí xa lạ cho nó. Phép biện chứng được nhà triết học xem là sự sáng tạo của bản thân tự nhiên và sự tái hiện sự sáng tạo trong tư duy. Do vậy, khi ông nói tới khát vọng thường xuyên của tự nhiên hướng tới việc lột bỏ tính nhị nguyên và quay về sự đồng nhất lúc đầu, v.v. thì đồng thời qua đó ông mô tả phương pháp riêng của mình - "xem xét và thống nhất cái mâu thuẫn"[1].

Điều nổi bật ở Senling là khi ông áp dụng phương pháp phản đề được rút ra từ định đề và được đối lập với nó, phản đề đến lượt mình lại bao hàm các sự đối lập mới: định đề và phản đề. Chúng vừa có sự thống nhất, vừa mang tính mâu thuẫn với nhau nên đã chỉ ra tính tất yếu phải lột bỏ mâu thuẫn để chuyển lên một thang bậc cao hơn (ở đó mâu thuẫn lúc đầu không bị hủy bỏ, mà tiếp nhận một hình thức mới). Thang bậc cao hơn một mặt bao hàm thang bậc trước đó, mang lại cho nó sắc thái của mình; mặt khác, khi tác động qua lại với nó, với tư cách thang bậc chưa bị lột bỏ và bản thân nó vốn dĩ là cơ sở của sự tác động qua lại đó, thang bậc cao hơn hình thành một chỉnh thể, trong đó các mặt đối lập (cao và thấp) là không khác biệt và duy trì ý nghĩa của mình với tư cách là các mặt đối lập chỉ ở bên ngoài chỉnh thể đó, tức là ở bên ngoài chân lý. Từ đó, theo Senling có

1. Ph.V.I.Senling: *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm*, Mátxcơva, 1936, tr.391 (tiếng Nga).

thể suy ra rằng, mọi yếu tố vận động nêu trên của tư duy cần phải được đem lại trong một hành vi thống nhất, không phân chia (khác với tính phân chia có hệ thống trong khái niệm ở Hêghen) trong hành vi trực giác trí tuệ.

Nếu quan niệm sự phân chia kiểu duy lý do Senling tiến hành là sự triển khai trực tiếp các yếu tố bao hàm trong nó có chinh thể thì có thể nói rằng, khi thực hiện nó Senling đã lựa chọn lập trường coi đường thẳng là một điểm. Trong trường hợp như vậy thì dãy vô hạn các quá trình tự nhiên sẽ có tính vĩnh hằng (tính vô hạn đã trải qua), còn chủ thể không phải là người quan sát bên ngoài về cái diễn ra ở đó, mà trở thành người cùng tham gia vô ý thức. Quan tâm sâu sắc đến quá trình tự nhiên, bằng con đường tự nhiên, ông sẽ đi tới cái mà bản thân quá trình đó dẫn tới - ý thức và tự ý thức.

Xuất phát không phải từ ý thức, mà từ tự nhiên, triết học đem lại giải pháp nhất nguyên cho vấn đề về mối quan hệ của nhận thức với thế giới ở ngoài chúng ta: nhận thức là năng lực tự nhiên, là tiềm năng tối cao của tự nhiên, tiềm năng cố kết trong mình mọi tiềm năng thấp hơn của tự nhiên. Nhận thức, tức là phát hiện ra bản thân các tiềm năng đó ở mình và triển khai chúng ở mình. Đây cũng chính là sự vạch ra cấu trúc của ý thức và năng lực nhận thức nó. Không phải chúng ta nhận thức tự nhiên nhờ một năng lực nhận thức đặc biệt, khác với tự nhiên và tách rời tự nhiên, mà tự nhiên tự nhận thức nó thông qua chúng ta để nhận thức các tiềm năng tự nhiên riêng của nó. Nói cách khác, tức là thông

qua con người, nó nhìn vào các nguồn gốc kín đáo riêng của mình, "quay về với mình", tư duy về mình; giống như thông qua mắt con người, nó nhìn thấy mình, thông qua tai nó nghe thấy mình. Sự thường xuyên quay về mình của tự nhiên là "đặc điểm quan trọng trong tính cách của nó". Sự quay về này ở Senling thể hiện tính khép kín của tự nhiên ở chính mình, sự quay vòng vĩnh hằng của nó, sự thâm nhập - ở mọi cấp độ và mọi thang bậc sinh thành của nó - vào ngay từ đầu sự đồng nhất với chính mình. Tự nhiên bao hàm trong mình mọi thang bậc đó là một cách vĩnh hằng, do vậy lịch sử triển khai chúng không phải là lịch sử nhất thời (thời gian được thừa nhận là không quan trọng), mà là lịch sử vĩnh hằng, mọi cái mới trong tự nhiên là mới vĩnh hằng.

Tiệm tiến và nhảy vọt. Phát triển thể hiện ở Senling là bộc lộ công khai cái mà dưới dạng chưa phân biệt được nhưng đã có ở bản thân "bản nguyên". Giả định "sự xuất hiện", theo Senling có nghĩa là giả định một cái gì đó xuất hiện từ hư vô, "cho dù người ta có cố gắng nhờ vào các hình ảnh và các ngôn từ nào đi chăng nữa"[1]. Như vậy ông đã đưa ra một quan niệm sai lầm về "sự xuất hiện" với tư cách là cái không có tiền đề, do đó đã bác bỏ ngay từ đầu khái niệm này.

Thường trực trong nhà tư tưởng vẫn là truyền thống quan niệm về phát triển như là sự chuyển biến dần dần, không đột phá, hoặc không "nhảy vọt". Còn quan niệm đó, đối với

1. Ph.V.I.Senling: *Các bức thư triết học về chủ nghĩa giáo điều và chủ nghĩa phê phán. Những tư tưởng mới trong triết học*. Xanh Pêtécbua, 1914, tr.91 (tiếng Nga).

giới vô cơ đã tồn tại từ ngàn xưa, còn đối với giới hữu cơ thì đã xuất hiện (tức là quan niệm khoa học tự nhiên) luôn luôn đòi hỏi phải thừa nhận có sự "nhảy vọt". Nhưng điều đó không ăn khớp với tính "tiệm tiến". Nếu sự đứt đoạn của tính tiệm tiến là không nhận thức được, về nguyên tắc là không đạt tới được đối với nhận thức (điều mà theo Senling không thể có trong tự nhiên cấu trúc hợp lý), thì chúng ta sẽ rơi vào vòng tay của nhị nguyên luận; ngược lại, nếu nó được lý giải và minh chứng một cách thích đáng trước phán xét của lý tính, thì nguy cơ của chủ nghĩa duy vật sẽ xuất hiện.

Trong bối cảnh nguy kịch như vậy, nhà triết học tự nhiên đã đưa ra lối thoát mà chúng ta đã quen thuộc: từ vật chất thô sơ không bao giờ có thể xuất hiện một cái hữu sinh, nếu trong bản thân cơ sở của nó không có tính chinh thể hữu cơ (chính là hữu cơ, vì còn có cái gì đó xứng đáng với tên gọi "chinh thể"?). Với phương pháp như vậy, sẽ né tránh được - không phải giải quyết được! - vấn đề chuyển sang một cấu trúc mới về chất.

Senling còn đi xa hơn theo hướng này. Về thực chất ông đã loại bỏ vấn đề xuất hiện cái tinh thần từ cái vật chất; trong thâm tâm ông đã đưa ra ý niệm về sự đồng nhất của chúng ở cái tuyệt đối. Ông đã phê phán chủ nghĩa duy vật đương thời, coi chủ nghĩa duy vật là nhị nguyên luận . Ông cho rằng, chủ nghĩa duy vật "dưới dạng nó đã tồn tại tới nay" (câu nói thêm quan trọng!), bị bác bỏ vì "không có khả năng" tách cái tinh thần ra từ cái vật chất. Nguồn gốc của

cái tinh thần từ cái vật chất trong học thuyết này không được luận chứng, mà được coi là niềm tin, trong đó tinh thần "tạo thành một ốc đảo tách biệt nào đó: dù chúng ta có nối các con đường vòng từ vật chất đến nó, song không bao giờ có thể đạt tới nó bằng cách nào khác như con đường nhảy vọt"[1].

Khi phép biện chứng chưa trở thành phương pháp lý giải được sự nhảy vọt, thì nó vẫn không đạt được đối với tư duy, vẫn là cái tự mâu thuẫn, không chứng minh được. Vì vậy Senling đã hướng sự hạn chế lịch sử của phương pháp luận triết học đó, tính siêu hình của nó chống lại chủ nghĩa duy vật. Ông lập luận: nếu chủ nghĩa duy vật coi vật chất vô hồn là bản nguyên, thì nó có thể tách được cái từ ngàn xưa không có ở nó ra từ nó? Sự viện dẫn vào "tính tiệm tiến" của sự phát triển từ vật chất đến cảm giác và tiếp theo đến ý thức vẫn là không rõ ràng, nếu không giả định các chất lượng "mới" đó đã tồn tại từ trước - dù là ở mức nhỏ, dù là ở mầm mống - ở nơi chúng lớn lên. Nhưng, khi đó đã không thể coi các chất lượng đó là đã "xuất hiện", là "mới", có thể "tách" chúng ra dễ dàng (vì việc tách bằng con đường mô tả các thang bậc tăng trưởng về lượng của cùng một chất "có sẵn" là không có gì khó khăn lắm!). Điều quan trọng là nguyên tắc duy vật trong trường hợp như vậy sẽ bị đảo lộn: vật chất thể hiện là được duy linh hóa, nó chỉ là tinh thần đang được hồi sinh.

Sau khi bác bỏ cái bước nhảy vọt với tư cách là sự không nhất quán về lôgic trong tư duy - bước nhảy vọt mà nhờ đó

1. *Sđd*, tr.132.

bước nhảy vọt từ vật chất đến tinh thần phải được thực hiện. Senling đạt được "tính phi mâu thuẫn" về mặt lôgic bằng cái giá quá đắt: xóa nhòa tính khác nhau về chất của vật chất và tinh thần, là quy sự khác nhau của chúng chỉ là khác biệt thuần túy về lượng. Senling đã khai thác tư tưởng của Lepnit: tự nhiên không thực hiện sự nhảy vọt; ý thức không xuất hiện, mà chỉ lớn lên dần dần từ vật chất. Sự tách ra thật sự ở đây là tách một cái gì đó hoàn toàn mới về chất, khác với cái ban đầu, còn ở Senling đều bị quy về sự tăng lên dần dần trong mầm mống đã có sẵn.

Khi sử dụng mọi khả năng của phép siêu hình, trong vấn đề này ông đứng ở ranh giới biến phép siêu hình thành một phương pháp luận mới. Những biến đổi về chất trong quan điểm của ông bị tước mất tính hiện thực chân chính của chúng do được lý giải từ sự bộc lộ giả dối của vận động tiệm tiến ẩn náu đằng sau chúng. Nhưng tiệm tiến - vận động theo các thang bậc, không phải vận động trôi chảy và bình yên, mà vận động căng thẳng và mâu thuẫn, thông qua đối lập và đấu tranh, - đó là quan niệm của Senling về sự hình thành chất lượng mới (đối với ông - chỉ là "cái gọi là mới"). Như vậy ý thức dưới dạng là mặt đối lập của vật chất và xuất hiện ở thời điểm nguy kịch, khi mà mọi tiềm năng phát triển vô ý thức của tự nhiên đã bị đẩy tới giới hạn và tuyệt đối đã bị tận dụng hết. Vô ý thức chỉ ở điểm căng thẳng nhất của nó, là nơi tập trung tất cả mọi tiềm năng và sức mạnh của chúng; cái vô thức thể hiện không phải là cái vô thức nào đó, mà là cái vô thức tự nó, ngang bằng với sự

chuyển biến của nó thành ý thức, chính xác hơn, thành tia sáng đầu tiên của ý thức. Trong bối cảnh nguy kịch như vậy, từ quan điểm đó chúng ta biết rằng, giống như mọi cái mới, trong tự nhiên ý thức không xuất hiện, mà chỉ được tự nhiên tách lộ ra dần dần, chỉ bộc lộ ra cái mà tự nhiên đã bao hàm từ trước, trong lòng nó dưới dạng "dự trữ".

Nhưng, tính tiệm tiến như Hêghen nhận xét, thực ra chỉ là sự biến đổi không đáng kể, đối lập với sự biến đổi về chất; mọi sự ra đời đều "không phải là tính tiệm tiến đang tiếp diễn, mà ngược lại là sự cắt đứt tính tiệm tiến đó và là sự nhảy vọt từ sự biến đổi về lượng sang biến đổi về chất"[1]. Trớ trêu thay, trong cuộc luận chiến chống lại nhà duy tâm Senling, Hêghen đã tôi luyện thủ thuật phương pháp luận biện chứng vốn thiếu vắng ở chủ nghĩa duy vật nhằm lý giải hợp lý các bước chuyển từ vật chất sang tinh thần.

Quan hệ với "cái đối lập" (phản đề). Sau khi bắt đầu xây dựng triết học tự nhiên, Senling quyết định chỉ củng cố cơ sở của khoa học học và phát triển các hệ quả của nó (khẳng định nó thông qua học thuyết về tự nhiên). Nhưng cả hai khuynh hướng: luận chứng nguyên tắc "cái Tôi là tất cả" và triển khai các hệ quả đã hòa làm một và cùng với tính tất yếu vốn có ở cách thức tư duy biện chứng đã đưa tới một cơ sở sâu sắc hơn, bao hàm một nguyên tắc chung hơn: "Tất cả là cái Tôi". Sự đảo lộn nguyên tắc cũ một cách thuần túy hình thức đã đem lại một tính chất mới cho toàn

1. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Mátxcơva, t.1, 1970 - 1972, tr.466 (tiếng Nga).

bộ sự tiến triển tiếp theo của tư duy. Từ đó Senling đã đi tới một luận điểm tuyệt diệu: lý luận nhận thức cần phải là kết luận rút ra từ việc nghiên cứu tự nhiên.

Học thuyết về quá trình tự nhiên đã chuyển thành bộ phận thứ hai của triết học tự nhiên - thành học thuyết về quá trình nhận thức; triết học tự nhiên trở thành một lý luận nhận thức độc đáo. Một tình huống mới đã được làm sáng tỏ: bắt nguồn từ khoa học học, triết học tự nhiên không đơn giản chỉ mở rộng khuôn khổ của nó, mà còn cải biến nó, đã tách biệt và có được tính không phụ thuộc, trở nên độc lập và biến nhận thức luận với nghĩa đen của từ đó thành sự kế tục của mình, thành hệ quả rút ra từ triết học tự nhiên. Mặc dù vậy, vốn dĩ là một yếu tố được triết học tự nhiên khắc phục và lột bỏ bên trong bản thân nó, nhận thức luận của Phictơ dưới dạng ban đầu và hoàn toàn chưa bị "lột bỏ", nó không những vẫn tiếp tục tồn tại, mà còn tuyệt đối đứng đối lập với triết học tự nhiên từ bên ngoài.

Sự vận động trong khuôn khổ của nguyên tắc triết học tự nhiên đã đem lại sự mô tả về tiền lịch sử của tự ý thức và đã đưa tới cái Tôi, làm cho toàn bộ con đường tiếp theo của nhận thức luận phải lặp lại, kế tục khoa học học. Thông thường, người ta nhìn nhận về tác phẩm: *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm* năm 1800 phù hợp với thời kỳ này. Song, lẽ nào Phictơ lại nhất trí giả định trong chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm như môn đệ của ông đã làm, lại có khả năng như nhau để coi cái thứ nhất là tự ý thức (cái chủ quan) cũng như là tự nhiên (cái khách quan). Người sáng lập ra

khoa học học đã không thể thừa nhận "cái phân định triết học tự nhiên và triết học tiên nghiệm là hai khuynh hướng triết lý có thể có"[1]. Hơn nữa cần phải coi triết học tiên nghiệm là "khoa học đầu tiên tất yếu thứ hai của triết học"[2], còn triết học tự nhiên là "khoa học đầu tiên tất yếu thứ nhất".

Theo Phicto, chỉ có thể xem tự nhiên là "cái tiêu cực", còn nhà triết học tự nhiên lại đưa nó vào khuôn khổ của sự khảo cứu tiên nghiệm với tư cách là một cái tích cực. Cả hai nhà tư tưởng đều gọi triết học tự nhiên và triết học tiên nghiệm là các mặt đối lập, nhưng chính ở điểm đó họ đã bất đồng về căn bản với nhau. Theo Phicto, sự đối lập là ở chỗ triết học chỉ có thể là khoa học học, chứ không phải là triết học tự nhiên[3]; còn theo Senling, cả hai triết học đó đều là hai cực của cùng một thứ triết học. Toàn bộ hệ thống triết học, theo Senling, kết thúc "ở hai khoa học cơ bản, bổ sung và đòi hỏi lẫn nhau, dù cho có sự đối lập về nguyên tắc và về định hướng"[4].

Phicto kiên định rằng: "tự nhiên chỉ là giới hạn, chỉ là sự phủ định, trong nó không thể có một cái gì là tích cực"[5]. Nếu học thuyết về tự nhiên được xây dựng như Phicto phác

---

1,2. Ph.V.I.Senling: *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm*, Mátxcova, 1936, tr. 15 (tiếng Nga).

3. Xem: I.G.Phicto: *Các thực tế của ý thức. Khoa học học ở các điểm chung*. Xanh Pêtecbua, Matxcova, t.1, 1914, tr. 126 (tiếng Nga).

4. Xem: Ph.V.I.Senling: *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm*, Mátxcova, 1936, tr. 15 (tiếng Nga).

5. Xem: I.G.Phicto: *Các thực tế của ý thức. Khoa học học ở các điểm chung*, Xanh Pêtecbua, Mátxcova, 1914, tr. 67 (tiếng Nga).

họa, thì trong trường hợp như vậy nó vẫn sẽ là sự đối lập với khoa học học, thực ra thì không phải là sự đối lập hiện thực. Nhưng Phictơ không thể thừa nhận một cách nghiêm túc "sự kế tục" học thuyết của mình, để trong đó sự đối lập được tạo dựng có ý nghĩa và là tích cực ở bên trong nó, kiểu như Senling đã làm.

Đứng trên quan điểm tiên nghiệm, Phictơ đã không thể chuyển qua triết học tự nhiên, còn đối với Senling xuất phát từ quan niệm về tính chất đối lập giữa hai "khoa học đầu tiên", có thể đứng trên cả lập trường này lẫn cả lập trường kia. Phictơ không thể có cuộc đối thoại với triết học tự nhiên, ông không thừa nhận nó là mặt đối lập hiện thực với học thuyết của mình và thỏa mãn với cuộc độc thoại của cái Tôi. Phictơ giả định rằng, mặt đối lập (triết học tự nhiên) là ý định bác bỏ và hủy bỏ cái tích cực (khoa học học), ông nhận thấy ở đây chỉ có một sự phủ định; mặt đối lập đối với ông là cái hư vô hoàn toàn, là cái không khẳng định một điều gì. Còn Senling lại thấy mặt đối lập là một cái tự nó có nội dung phong phú, không "phủ định" (loại trừ), mà là "tiêu cực"; sự đối lập đích thực đồng thời cũng là sự đối chiếu - không phải cái hiện hữu với cái thiếu vắng (không tồn tại), mà là cái hiện thực với cái hiện thực. Ông viết: "Sự phủ định cái tích cực không thể chỉ thông qua một sự tước bỏ, ở đây tất yếu phải có *sự đối lập hiện thực*"[1].

---

1. Ph.V.I.Senling: *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm*, Mátxcơva, 1936, tr.68 (tiếng Nga).

Nhà tư tưởng xuất phát từ triết học tự nhiên đã xuất hiện khả năng tiến hành đối thoại, đứng trên lập trường đối lập với lập trường của bản thân mình (triết học tự nhiên). Triết học tự nhiên ở ông phải chịu sự thử thách từ phía chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm. Phictơ chưa bao giờ quyết định kiểm nghiệm bằng phương thức nguyên tắc tính chủ quan của mình - cái Tôi ở ông không bác bỏ được, nó là thực tại vô điều kiện. Còn nhà triết học tự nhiên không sợ hoài nghi tính thực tại của "cái khách quan"[1], tức là hoài nghi cái mà với tư cách đối tượng của khoa học về tự nhiên ở ông là "hiện thực vô điều kiện". "Nhà tư tưởng là nhà biện chứng, - Phoiơbắc nhận xét xác đáng, - chỉ vì ông ta là địch thủ của bản thân mình. Hoài nghi chính bản thân mình là nghệ thuật và sức mạnh tối cao"[2].

Phục hồi tính chất đối thoại của hình thức biện chứng cổ đại, Senling đã mở rộng triển vọng luận chiếm nội tại về phương pháp của ông có khả năng quan hệ với chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm không những với tư cách một yếu tố đã bị triết học tự nhiên lột bỏ, mà còn với tư cách cái chưa rõ ràng. Khi chỉ định hướng vào quá trình lột bỏ không ngừng các tiền đề biến thể biện chứng của Hêghen, ông không biết tới quan hệ luỡng phân như vậy. Cái được tư duy khắc phục là bị lột bỏ (chỉ được giữ lại dưới dạng đã lột bỏ, chứ không phải dưới dạng ban đầu), thậm chí nếu nó tiếp tục tồn tại trong hiện thực, thì sự tác động qua lại của nó

1. *Sđd*, tr.15, 57.

2. L.Phoiơbắc : *Tuyển tập*, Mátxcơva, 1955, t.1, tr.73 (tiếng Nga).

với cấu trúc cấp cao hơn, đơn giản là bị rơi ra ngoài nhãn quan của Hêghen với tư cách là cái không quan trọng. Rõ ràng, ở đây lĩnh vực thuộc thẩm quyền của phương pháp biện chứng đã bị cắt xén và quy mô của sự khảo cứu biện chứng đã bị thu hẹp.

Senling đã vấp phải tính biện chứng của cái được gọi là "cái đối lập" ("phản đề"). Một mặt, "cái đối lập" ("phản đề") là hệ quả giản đơn rút ra từ "định đề"; còn mặt khác, nó có bản chất riêng, độc đáo, không quy được về nguồn gốc và không giải thích được bằng cách căn cứ vào nguồn gốc đó. Nhà tư tưởng đã chỉ ra một cách tuyệt vời tính tất yếu của chính tình trạng như vậy, tuy nhiên không phải từ góc độ sinh thành của nó, mà chỉ xuất phát từ kết quả đã có sẵn. Chẳng hạn (hóa ra là người hoài nghi về tính độc lập của triết học tự nhiên đối với nhận thức luận của Phicto mà triết học tự nhiên rõ ràng lệ thuộc vào việc xét về cội nguồn của nó) ở ông có kiểu lập luận như sau: "Nhưng sự lệ thuộc không loại trừ sự độc lập, thậm chí không loại trừ tự do. Nó không thể hiện bản chất và chỉ có nghĩa là cái lệ thuộc - dù nó là gì đi chăng nữa - chỉ có thể là hệ quả của cái mà nó lệ thuộc vào; về vấn đề cái lệ thuộc đó có hay không có thì khái niệm lệ thuộc không nói cho chúng ta một điều gì. Với tư cách là cái đã xuất hiện, mọi cá thể hữu cơ chỉ tồn tại nhờ cá thể khác, do đó nó là cái lệ thuộc xét về sự sinh thành của mình, chứ hoàn toàn không phải xét về tồn tại của mình... Ngược lại, mâu thuẫn (thông thường không phải là mâu thuẫn biện chứng - T.G) sẽ bộc lộ rõ trong trường

hợp nếu vốn dĩ nó là hệ quả, cái lệ thuộc là không độc lập. Khi đó chúng ta sẽ có sự lệ thuộc thiếu cái lệ thuộc, hệ quả thiếu cái sinh ra (Consequentia absque Consequente) và như vậy, không có hệ quả thực sự, và toàn bộ khái niệm về hệ quả sẽ bị hủy bỏ"[1].

Một điều phức tạp hơn nhiều là mô tả trong lôgic của các khái niệm việc tư duy đưa đối tượng của nó tới hệ quả đối lập với điểm xuất phát. Senling trên thực tế đã thực hiện các bước chuyển biện chứng từ một cái này đến cái đối lập với nó, và thực hiện chúng thì kết quả mà ông đi tới, được ông quan niệm là hệ quả hoàn toàn có liên can với "khởi điểm". Sau đó, xuất phát từ kết quả các thao tác tư duy của bản thân hiện có, nhà tư tưởng đã nắm bắt được sự đối lập giữa cái "đã sinh thành" với cái mà từ đó ông đã bắt đầu.

Khi đòi hỏi gắn liền khởi điểm và kết cục trong tư duy, ông đã viện đến "trực giác trí tuệ" - hành vi suy xét trực tiếp về các mặt đối lập trong sự thống nhất. Khi chưa biết lý giải một cách biện chứng các bước chuyển hợp lý về thực chất trong quá trình vận động tư duy của mình, ông đã kiên định tính chất bí ẩn và không đạt được của thao tác đó. Chẳng hạn, sau khi ông "xây dựng" vật chất, đưa ra kết cấu mang tính phát sinh của nó, bỗng nhiên ông lại tuyên bố: "Học thuyết về nguồn gốc của vật chất là thuộc về những điều bí ẩn nhất của triết học"[2]. Sau khi nắm bắt được một chân lý

1. Ph.V.I.Senling: *Nghiên cứu triết học về bản chất của tự do người*, Xanh Pêtecbua, 1908, tr.16 (tiếng Nga).

2. Xem: *Schellings Sämtliche Werke*, Abt.1.Bd 1-10. Stuttgart - Augsburg, 1856-1861, t.6, tr.47.

nào đó, Senling dường như đã vứt bỏ cái thang mà theo đó ông đã đạt tới chân lý, ông đã biến bản thân quá trình hình thành sản phẩm của hoạt động tư duy thành một điều bí ẩn, không có sự "chuyển tiếp" và hơn nữa lại là bước "nhảy vọt". Rõ ràng, nhất nguyên luận biện chứng trong trường hợp như vậy đơn giản là đã phải nhượng bộ sự lý giải siêu hình - nhị nguyên luận. Chúng ta bắt gặp ở đây một nhà triết học đã tự giới thiệu cách thức tư duy biện chứng của mình một cách siêu hình (ở giai đoạn muộn hơn, khi mà phép biện chứng đã có được tính phổ biến, có thể quan sát thấy một bức tranh đối lập). Không ngạc nhiên khi ý kiến của Senling về tư duy của bản thân không đơn giản đã cùng tồn tại bên cạnh tư duy đó, mà còn thường được đưa vào nó để phá hủy nội dung biện chứng của nó.

Nhà tư tưởng đã giải quyết được hành vi chuyển thành mặt đối lập, nhưng vấn đề là thực hiện hành vi đó và phản tư duy bằng phương thức khái niệm thuần túy. Senling biết rất rõ, thậm chí ông còn kiên định rằng, "tri thức đích thực giả định phải có sự trùng hợp của các mặt đối lập, hơn nữa là sự trùng hợp bắt buộc phải được *trung gian hóa*"[1]. Ông đã biết tiến hành các sự trung gian hóa một cách tuyệt vời, song ông lại không có khả năng tái hiện chúng trong lĩnh vực tư duy thuần túy, rời khỏi mảnh đất của mọi sự trực giác - kể cả trực giác trí tuệ - như Hêghen yêu cầu. Hóa ra khi Senling còn bị lôi cuốn vào quá trình cải biến nguyên tắc của Phicto,

1. Ph.V.I.Senling: *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm*, Mátxcova, 1936, tr.31 (tiếng Nga).

thì ông vẫn chưa hiểu được đó chính là quá trình chuyển sang mặt đối lập. Nhưng khi nguyên tắc triết học tự nhiên - kết quả của toàn bộ quá trình vận động từ Phictơ - được ông nhận thức là mặt đối lập với nguyên tắc trước đây, thì ông chỉ coi điều đó là kết quả từ phương diện tính trực tiếp của nó, do vậy ông không thể khái niệm hóa quá trình trung gian hóa bị che đậy ở đó. Hêghen nhận xét: "Sẽ là phiến diện, nếu xem xét kết quả phát triển chỉ là kết quả; đó là quá trình mà đồng thời cũng là sự *trung gian hóa* bên trong bản thân mình, bởi lẽ bản thân sự trung gian hóa đó một lần nữa lại bị lột bỏ và được giả định là *cái được trung gian hóa*.

Senling đã hình dung vấn đề như vậy, song không thực hiện quan niệm đó của mình một cách lôgic xác định, mà ở ông vẫn là *chân lý trực tiếp*; chân lý chỉ được khẳng định thông qua trực giác trí tuệ. Đó là trở ngại cơ bản trong triết học Senling"[1].

IV - VỀ PHƯƠNG PHÁP NHẬN THỨC CÁC MẶT ĐỐI LẬP TRONG SỰ ĐỒNG NHẤT

Từ triết học tự nhiên, Senling đã rút ra một tín niệm cho rằng, sự phát triển hiện thực là sự chuyển biến thành mặt đối lập, và bây giờ ông áp dụng công thức đó trong *hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm* (1800) vào sự phát triển của tự ý thức. Bên trong nguyên tắc về cái Tôi của Phictơ, ông

---

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1929 - 1959, t.11, tr.497-498 (tiếng Nga).

muốn kết thúc cái bộ phận công việc mà nhà sáng lập ra khoa học học không thể nào thực hiện được.

Phictơ đã có căn cứ nghiêm túc để trì hoãn mãi mãi sự khải hoàn hoàn toàn của nguyên tắc tính chủ quan và không kết thúc toàn bộ hệ thống của mình. Việc hủy bỏ khách thể, hay là cái không - Tôi, sẽ chỉ đem lại thắng lợi tạm thời, vì không có khách thể thì cũng không có chủ thể. Bản thân chủ thể tự nó sẽ biến mất cùng với việc đạt được tới mục đích: cái Tôi bằng cái Tôi mà chủ thể hướng tới.

Nếu Phictơ chấp nhận vô điều kiện sự đổi chọn: kết quả có sẵn hoặc là sự hướng vô hạn tới nó - và lựa chọn, theo tinh thần của Lesing, điều thứ hai, từ bỏ điều thứ nhất, thì Senling trong song đề như vậy đã bác bỏ tính vô điều kiện của "hoặc là - hoặc là" và quyết định hợp nhất cả hai phương diện đó, "cả cái này lẫn cái kia cùng nhau", giống như việc một người dũng cảm không chấp nhận sự lựa chọn do tên cướp áp đặt "sự sống hoặc là ví tiền", hoặc kiên định "và - và" - cả sự sống lẫn ví tiền. Sự đồng nhất của chủ thể và khách thể ở Phictơ mãi mãi sinh thành, nhưng không bao giờ được thiết lập, đối với chủ thể vẫn là mục đích không đạt được mà chủ thể chỉ uổng công hướng tới. Còn sự đồng nhất với Senling không những là hy vọng vô hạn, mà còn sự thỏa mãn về đồng nhất, không những là cái cần phải tồn tại mà là cái đang tồn tại (đang hiện thực hóa).

Senling cố hợp nhất quan niệm đương thời về vận động với tư cách sự tiến bộ vô hạn với quan niệm cổ đại về vận động có chu kỳ - quay lại theo vòng tròn kề với điểm xuất

phát. Tính chủ quan rốt cuộc cần phải có tính khách quan để tính chủ quan hướng tới (ở Phictơ - như con bướm hướng tới ánh sáng đèn), cái ý thức phải trùng hợp với vô thức, tự do phải trở thành tất yếu[1]. Senling đã thâm nhập vào lĩnh vực các vấn đề bị cấm đoán ở Phictơ. Ông tự ý thức cần phải biến thành một cái đối lập với cái mà nó cần phải "đắm mình" vào tính khách quan, song không còn là tính khách quan tự nhiên, mà là tính khách quan cao cấp hơn, do bản thân sự tiến bộ của ý thức sinh ra, thâm nhập vào sự đồng nhất với sản phẩm hoạt động của bản thân nó.

Triết học duy tâm tiên nghiệm bắt đầu từ việc xem xét hoạt động trí tuệ. Triết học này có quan hệ với chủ quan, do vậy hoạt động nhận thức cần phải hướng vào bên trong. Hành vi nắm bắt trực tiếp bằng tư duy - sự hoạt động trí tuệ ở thời điểm thực hiện nó, được Senling gọi là trực giác trí tuệ, cái ở ông thể hiện là cơ quan triết lý. Senling biến trực giác trí tuệ thành chiếc chìa khóa cơ bản để giải quyết các mâu thuẫn biện chứng, thành phương thức đưa các mặt đối lập về sự thống nhất, chính xác hơn là về "sự không khác biệt" giữa chúng.

Việc Senling nhấn mạnh tính trực tiếp triệt để của tri thức (về sự đồng nhất của các yếu tố đối lập) trong hành vi trực giác trí tuệ, điều mà vì nó ông đã bị phê phán gay gắt từ phía Hêghen, là một sai lầm ở mức độ không lớn hơn tính gần đúng và tính phiến diện không tránh khỏi trong việc lý

1. Xem : Ph.V.I.Senling: *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm*, Mátxcơva, 1936, tr.344 (tiếng Nga).

giải mọi hiện tượng bất bình thường mà chỉ mới bắt đầu được nghiên cứu. Việc Hêghen chỉ ra tri thức mà chúng ta cảm thấy là "tuyệt đối trực tiếp", trên thực tế bao giờ cũng được trung gian hóa (bởi lịch sử, văn hóa và v.v.), về thực chất, là sự tiếp tục phát triển quan niệm về trực giác, là sự cụ thể hóa quan niệm về trực giác với tư cách sự thống nhất của tri thức trực tiếp và tri thức gián tiếp. Thực ra, cách tiếp cận biện chứng quan niệm về sự thống nhất đó, Hêghen đã theo đuổi mục đích hoàn toàn khác: bác bỏ học thuyết về trực giác trí tuệ. V.Ph.Asmus nhận xét đó là một sai lầm thảm hại: vả lại bản thân Hêghen đã sử dụng rộng rãi khái niệm "trực giác trí tuệ", mặc dù không gọi đích danh nó[1]. Trên thực tế phương pháp nào mà Hêghen đã tổng kết mọi sự trung gian hóa ở mỗi giai đoạn trên con đường phát triển đã trải qua "dưới dạng lột bỏ và duy trì", thì sự phong phú của tri thức được giữ lại như thế nào? Cái có hiện thực trong trường hợp như vậy là trực giác trí tuệ tri thức trực tiếp, trong đó các sự trung gian hóa bị "lột bỏ".

Trong *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm* thì trực giác trí tuệ được ông áp dụng một cách có hệ thống. Trong hệ thống này, nó thể hiện qua sự vận dụng điển hình nhất; đồng thời cần phải sinh ra tư tưởng và liên tục theo dõi hành vi sinh ra của nó. Nhà triết học xem xét đối tượng của mình trong quá trình sinh thành, bắt nó xuất hiện dường như trước mặt mình. Điều đó được tiến hành thông qua hành vi trực

1. Xem: *Vấn đề trực giác trong triết học và toán học* (lược khảo lịch sử: thế kỷ XVII-XVIII - đầu thế kỷ XIX) Matxcova, 1963, tr.95 - 98 (tiếng Nga).

giác trí tuệ. Chúng ta dừng công việc lại một chút để xem xét nó và cố diễn tả bằng khái niệm, thì nó đã không còn nữa. Hoạt động này không thể nào có thể trở thành khách thể đối với trí tuệ.

Trực giác trí tuệ có thể trở thành khách thể đối với loại hoạt động nào của chúng ta? Chỉ đối với hành vi tưởng tượng thẩm mỹ, tức là nó được trực giác thẩm mỹ nắm bắt, nó được khách quan hóa trong quan niệm thẩm mỹ. Song, bản thân hành vi thẩm mỹ này cần phải được tách ra, được diễn dịch từ trực giác trí tuệ. Tác giả của khoa học học biết tới cả hai hành vi đó, nhưng trong phạm vi nghiên cứu của mình, ông vẫn không thể đạt tới sự tổng hợp cả hai hành vi đó. Toàn bộ tác phẩm của Senling *Hệ thống duy tâm tiên nghiệm* đã dành cho việc giải quyết nhiệm vụ đó.

Senling cố mô tả lịch sử của tự ý thức. Cái Tôi vươn lên các thang bậc ngày một mới, chuyển từ một thang bậc tự trực quan này sang thang bậc khác. Về thực chất, đó là phương pháp mà Phicto đã áp dụng, nhưng được Senling làm phong phú nó nhờ liên hệ với triết học tự nhiên và các thành tựu của nó. Giống như ở Phicto, cái Tôi tuyệt đối (trí tuệ tuyệt đối) mà Senling đã bắt đầu, có đặc trưng là tính giản đơn và tính trực tiếp, song ở Senling thì tính giản đơn và tính trực tiếp đó đạt được phải nhờ một sự trung gian hóa rất phức tạp - triết học tự nhiên. Trí tuệ tuyệt đối là kết quả của sự khảo cứu triết học tự nhiên, sự tổng hợp tuyệt đối toàn bộ sự phát triển vô ý thức (tự nhiên).

Trí tuệ kinh nghiệm thoát ra từ sự tổng hợp vĩnh hằng đó để một lần nữa lại thực hiện nó, nhưng không phải ngay lập tức, không phải qua một hành vi tuyệt đối thống nhất, mà qua hàng loạt hành vi nối tiếp nhau. Cái diễn ra là sự kiến tạo vũ trụ, nhưng sự quan tâm của nhà tư tưởng trong trường hợp này không phải tập trung vào cái được tái tạo (sau học thuyết về tự nhiên thì điều đó là một sự áp dụng què quặt), mà là tập trung vào các quy luật của bản thân hành vi kiến tạo. Vì vốn dĩ là sự tái tạo các thang bậc tổ chức vũ trụ, các quy luật đó đồng thời cũng là sự kiến tạo bản thân cái Tôi: "khi kiến tạo vật chất, thực ra cái Tôi đã kiến tạo bản thân mình"[1]. Khi tái hiện phương thức kiến tạo hình thức cơ học của vật chất, cái Tôi phát hiện ra rằng, phương thức hoạt động này đã thuộc về cơ chế hóa học, còn phương thức kiến tạo hình thức hóa học phù hợp với một hình thức cao hơn - hình thức hữu cơ.

Tự ý thức vận động về phía trước, không ngừng đắm mình vào lớp các cấu trúc hoạt động một cách khách quan trong nó, song vẫn chưa được ý thức và rút ra từ chúng các phạm trù ngày càng cao hơn. Khi hình thành các khái niệm, chúng ta vẫn chưa biết cơ sở của hoạt động đó là tiền đề được tạo ra một cách vô ý thức và hiện còn ẩn náu đối với bản thân chúng ta: khái niệm về khái niệm.

Một điều tuyệt vời là Senling đã tách một sự trừu tượng cao như vậy từ hoạt động, hơn nữa từ hoạt động thực tiễn

1. Ph.V.I.Senling: *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm*, Mátxcơva, 1936, tr.161 (tiếng Nga).

sẽ tạo ra một cái gì đó một cách có ý thức - tức là tuân thủ khái niệm về khái niệm: "Trong mọi hành động có ý thức đều có khái niệm về khái niệm, tức là về mục đích"[1]. Khái niệm về khái niệm là nền tảng hình thành các khái niệm và các mục đích, có cảm tưởng là độc lập, chỉ có ở ý thức, hoặc hiện diện ở hoạt động có mục đích và được thực hiện thông qua nó một cách không phụ thuộc vào (thường là thiếu) ý thức một cách khách quan. Quan sát trong tự nhiên chúng ta thấy thể hiện qua khái niệm, các quy luật khách quan tiếp tục hoạt động cả ở nơi mà con người chuyển từ việc trực giác thế giới khách quan sang việc cải tạo nó: "Được chúng ta quan sát và thấy trong thế giới khách quan và sự tác động của chúng ta đến cảm tính hiện thực chính là một"[2].

Chúng ta thấy rõ các nguyên tắc của nhất nguyên luận triết học tự nhiên duy tâm khách quan tiếp tục "làm việc" trong *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm*. Ở mức độ nào, nhờ có căn cứ vào việc thông qua chúng, mà Senling đã vượt qua được giới hạn mà Canto và Phicto đã xây dựng - giới hạn phân chia theo lối nhị nguyên hoạt động có mục đích của con người và tính tất yếu tự nhiên. Ông đã thống nhất được sự phản ánh thế giới khách quan vào ý thức chúng ta với hoạt động có ý thức của con người đang theo đuổi các mục đích của mình, hoạt động mà theo Phicto nó không ngừng phụ thuộc vào thế giới đó, nó chỉ hướng vào thế giới khách quan đó.

1,2. *Sđd*, tr.301, 312.

Senling đã rất đúng khi quy sự giả định mục đích của chủ thể về cội nguồn khách quan thông qua cải tạo phép biện chứng Phicto mà triết học tự nhiên đã làm sạch con đường dẫn tới sự phân tích cái vô thức - không phụ thuộc vào ý chí và ý muốn của con người. Nội dung khách quan của hoạt động có ý thức, các tiềm năng mới của phép biện chứng giờ đây đã được phát hiện, sẽ được sử dụng và tiếp cận với phương diện khách quan đối với sự phát triển phương diện mà khoa học học đã quan tâm không đúng mức.

Cái vô thức phải được thừa nhận là có tồn tại trong mọi hành vi có ý thức. Chẳng hạn chúng ta xem xét một người mà toàn bộ hoạt động tinh thần không có một cái gì là vô thức và mọi thứ ở nó chỉ dừng lại ở tính có ý thức. Vả lại, con người đó sẽ uổng công vô ích khi lý giải cho mình về trí tuệ hóa bị mất đi một cách vô ý thức như thế nào trong các sản phẩm của mình. Tất cả những điều đó khiến cho chúng ta không hiểu được, giống như việc một họa sĩ không do dự khi đắm mình vào tác phẩm của mình. Đối với con người như vậy, chỉ có đạo đức hóa tầm thường nhất, song sẽ không có sự sáng tạo kết hợp tất yếu với tự do[1].

Nhưng trước khi tiến hành tổng hợp cái ý thức và cái vô thức, tương ứng với nó là tự do và tất yếu, thì cần phải tách chúng ra và phải phân định rõ chúng. Từ hoạt động tự do có ý thức và chính vì gìn giữ tự do, Senling đã rút ra tính tất yếu của một chế độ mà trong đó ngự trị quy luật giống như quy luật tự nhiên - trật tự pháp luật. Theo Senling, trật

1. Xem: *Sđd*, tr.133.

tự này cần được phân định rõ với đạo đức và không được lẫn lộn với nó. Chế độ pháp luật cần phải hoạt động giống như cỗ máy đã vận hành, hoàn toàn không phụ thuộc vào chúng ta, theo quy luật riêng của nó một cách cuồng bức, mù quáng, giống như tính tất yếu tự nhiên, tự nó không có các đặc điểm của đạo đức. "Chế độ pháp luật được tôn trọng hơn khi nó giống với tự nhiên hơn. Một chế độ làm cho tâm hồn phẫn nộ và vô liêm si nhất có được hình ảnh trong đó vị chúa tể không phải là luật pháp, mà là ý chí của kẻ tạo lập chế độ, là chủ nghĩa quân phiệt, chủ nghĩa giữ vai trò đề xuất từ bên trong đối với pháp luật, do vậy nó luôn can thiệp vào tiến trình thực hiện pháp luật một cách tự nhiên"[1].

Tự do cần phải trở thành tự do trên thực tế, và chỉ có một trật tự pháp luật chung - chế độ ngang bằng với tự nhiên xét về tính rành mạch và bất di bất dịch của mình - mới có thể trở thành sự bảo đảm cho tự do. "Tự do không thể nào có thể là một cái gì đó được ban phát dưới dạng ban ơn, nó cũng không thể là kết quả cấm đoán mà người ta ngấm ngầm nếm thử. Tự do phải trở thành tất yếu, tất yếu thành tự do"[2]. Tiền đề bảo đảm giải quyết vấn đề ở đây là nhờ triết học tự nhiên "cái tất yếu" đã có tính chất năng động biện chứng. Trong quan niệm của Phicto về "cái tất yếu", chỉ là cái được không hơn gì cái thù địch với "tự do" và không hợp nhất được với tự do.

Senling xuất phát từ quan niệm về tự do dưới hình thức thể hiện rõ nhất nhờ mặt đối lập của nó là tính tất yếu -

1,2. *Sđd*, tr.331; 343-344.

dưới hình thức độc đoán, quân phiệt. Đối với các hành vi trực tiếp của mình thì con người là tự do, nhưng kết quả mà chúng đưa tới, lại "phụ thuộc vào tính tất yếu thống trị kẻ đang hành động và cùng tham gia vào việc triển khai bản thân tự do của nó"[1]. Hoạt động mà con người là kẻ thực hiện bị ép buộc là cái gì vậy? Là hoạt động của loài người, - Senling trả lời; nó thực hiện thông qua tôi - cái mà khi theo đuổi các mục đích của mình, tôi không hề nghĩ tới. Toàn bộ loài người chính là chủ thể hợp nhất trong mình các ý muốn chủ quan và các hành động riêng biệt, tùy tiện, tưởng như không phục tùng một quy luật nào của con người và phục vụ cho một mục đích duy nhất được thực hiện trong lịch sử, được con người thực hiện một cách vô ý thức, với sự tùy tiện lớn nhất.

Phương diện khách quan của các hành động đó có một sự thống nhất thể hiện ở chỗ, mọi thứ trong nó đều hướng vào mục đích cao nhất; ngược lại, việc triển khai mục đích đó là sự tổng hợp tuyệt đối lại tạo ra phương diện khách quan của lịch sử. Sự tổng hợp tuyệt đối dường như có tính toán trước, thông báo trước, xác định trước một cách khách quan; giống như trong tự nhiên, ngự trị ở đây là tính tất yếu và tính quy luật.

Phải chăng khi đó con người chỉ là con rối của lịch sử? Phải chăng vì tự do mà Phictơ đã kiên trì chiến đấu với "tất yếu", chỉ là ảo tưởng? Trước Senling người ta đã biết, tự do

---

1. *Sđd*, tr346.

cần phải thể hiện trong lịch sử, nhưng nó phải bộc lộ mình thông qua tính tất yếu - một yếu tố mới, Senling phát hiện ra trong nhận thức về tính tất yếu. Tự do tồn tại "hoàn toàn với tư cách là hiện tượng nội tại, do vậy chúng ta mới trở nên tự do, mới thấm nhuần tín niệm cho rằng chúng ta được trao đổi tự do, dù tự do của chúng ta chỉ là vẻ bề ngoài, tức là ở mức độ nó trở thành một bộ phận của thế giới khách quan, cũng như nó phục tùng các quy luật của tự nhiên giống như mọi sự kiện khác"[1]. Tự do trong quan điểm của Senling phát triển không phải trong sự thù địch, mà trong sự liên minh với tất yếu. Qua đó, giới hạn của tự do được mở rộng ra. Một khoảng không tự do rộng lớn được mở ra cho sự sáng tạo của cá nhân; con người là đồng tham gia và đồng tác giả của lịch sử, "người khởi xướng tương lai", thiếu con người lịch sử không tồn tại.

Ngoài giới hạn quy luật khách quan của lịch sử, nơi mà mọi thứ đã được quy định từ trước, vẫn còn một phương diện khác của lịch sử là nơi ngự trị "cái tự do thu xếp lấy", hay là sự tùy tiện chủ quan. Cái gì bảo đảm cho sự hòa hợp giữa hai phương diện đó? Phải là cái thứ ba, cái đứng trên chúng, đó là sự đồng nhất tuyệt đối. Đối với chúng ta, nó phải thể hiện một sự khách quan nào đó, song nó không thể là kết luận rút ra từ lịch sử, vì sự đồng nhất đó là nguyên tắc luận giải lịch sử. Sự đồng nhất đó (đồng nhất tự do và tất yếu, ý thức và vô thức) là gì? Theo Senling, không thể diễn đạt điều đó về mặt lôgic, các khái niệm ở đây là bất lực.

1. *Sđd*, tr.355-356.

Nhà triết học không đả động đến lôgic hình thức truyền thống, đó là loại lôgic không có khả năng nhận thức sự đồng nhất của các mặt đối lập, thậm chí không đặt ra vấn đề cải tạo nó, hoặc nâng toàn bộ "tòa nhà" lôgic lên một trình độ mới phù hợp với triết học đang tiến về phía trước. Hêghen đã bắt tay vào việc giải quyết nhiệm vụ đó (trong *Hiện tượng học tinh thần* và đặc biệt là trong *Lôgic học*). Senling tiếp tục đi theo con đường nghiên cứu trực giác trí tuệ, ông coi nó là cái đối lập với phương pháp nhận thức lôgic hình thức, mặc dù nó không phải là một hình thức phản duy lý. Ở ông trực giác (ít nhất là trong các tác phẩm ở những năm 1797 - 1800) vẫn được coi là trực giác trí tuệ, ở mức độ nào đó nó vẫn là một hình thức của lý tính giống như là lý trí. Khái niệm về khái niệm được phát hiện ra nhờ nó nên được Hêghen hoàn toàn chấp nhận và sử dụng.

Khi khẳng định quan niệm cho rằng, sự đồng nhất của các mặt đối lập là hoàn toàn nhận thức được bằng các phương tiện thuần túy lôgic, đặc biệt là ở mức độ chính xác và linh hoạt của các khái niệm mà ông đạt tới trong hệ thống của mình, Hêghen đã kiên quyết chống lại trực giác trí tuệ, đặc biệt là chống lại các phương diện phi lôgic của nó; các phương diện đã được phát triển từ thời Senling, và còn phát triển hơn nữa ở các môn đệ của Senling. Tuy nhiên, chủ nghĩa lôgic của Hêghen đã đi quá xa, và chính Senling (muộn hơn, khi nói về sự kết thúc "lôgic" của Hêghen, nơi mà bước nhảy vọt nhân tạo từ ý niệm đến tự nhiên diễn ra) là người đầu tiên đã hoàn toàn đúng khi chỉ ra điều đó.

Nếu không lẫn lộn trực giác trí tuệ với sự lý giải phi lý chủ nghĩa về nó (và không bị lệ thuộc vào sự lý giải đó), thì trong phương pháp nhận thức biện chứng nó phải giữ một vị trí xứng đáng mà chủ nghĩa phiếm luận lôgic của Hêghen đã khước từ nó. Ngày 2-11-1807, nhân việc xuất bản *Hiện tượng học tinh thần,* Senling đã viết trong thư gửi Hêghen rằng: "Tôi thừa nhận, tôi không hiểu tại sao Ngài lại đối lập với trực giác (Anchauung). Ngài không thể hiểu khái niệm là cái gì khác ngoài cái mà chúng ta gọi là ý niệm, cái mà, một mặt là khái niệm, và mặt khác là trực giác"[1].

Tự nhiên hay tính khách quan ở cấp thứ nhất, được Senling coi nó là cái tương đồng với sự thống nhất của tự do và tất yếu trong lịch sử, là sự đồng nhất được trực giác bằng trí tuệ. Tự nhiên mặc dù đã thể hiện trong triết học tự nhiên với tư cách là tác phẩm được sáng tạo không có sự tham gia của tự do, không có một mục đích nào cả, nhưng dường như lại được tạo ra một cách có ý thức. Phẩm chất tuyệt diệu của mọi cái hữu cơ, phẩm chất gây một ấn tượng mạnh mẽ cho những ai có được nó là ở chỗ, "vốn dĩ sản phẩm của các lực lượng tự phát hoạt động trong tự nhiên", tự nhiên vẫn "hoàn toàn thấm đượm tính có mục đích", "tính có mục đích to lớn thể hiện chính ở nơi không có gì là cố ý, không có một sự giả định mục đích nào cả"[2]. Cái không bị tách rời

---

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm đầu tay*, Mátxcơva, 1971, t.2, tr.283 (tiếng Nga).

2. Ph.V.I.Senling: *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm*, Mátxcơva, 1936, tr.366 (tiếng Nga).

trong tự nhiên là cái bị phân rã trong hoạt động tự do. "Mọi thực vật đều là cái mà nó cần phải trở thành cái tự do trong nó là tất yếu, còn cái tất yếu là tự do"[1].

Nhưng sự trùng hợp của cái ý thức và cái vô thức cần phải bộc lộ ra không phải trong sản phẩm vô thức của tự nhiên, mà là trong sản phẩm hoạt động có ý thức của con người. Hơn nữa là trong sản phẩm mà ở đó sự trùng hợp, hay sự đồng nhất của cái ý thức và cái vô thức có thể hiện ra đối với bản thân kẻ hoạt động, có thể được nó trực giác, do vậy, đây là một sản phẩm đặc thù. Senling phát hiện ra các thuộc tính cần thiết mà nó phải có chỉ ở trong tác phẩm nghệ thuật.

Tự do - khởi điểm không thể thiếu của sáng tạo, nhằm chỉ mặt đối lập với hoạt động có ý thức và hoạt động vô ý thức - có được sự hoàn tất đầy đủ trong tác phẩm nghệ thuật chân chính, trong sự kết hợp khúc triết và đầy đủ giữa các yếu tố của tác phẩm đó tới mức mọi vẻ bề ngoài của sự tùy tiện trong tác phẩm nghệ thuật đều biến mất, sự đối lập của cái chủ quan và cái khách quan hoàn toàn bị mất đi, hoạt động có ý thức và hoạt động vô ý thức "bỗng nhiên" trở nên hài hòa. Trong suốt quá trình nghiên cứu trong *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm* thì đến nay vẫn chưa thể biến cái chủ quan thành tính khách quan hoàn hảo. Bây giờ trong lĩnh vực nghệ thuật, điều đó hóa ra là có thể: "tính khách

---

1. *Sđd*, tr.366.

quan tuyệt đối duy nhất thuộc về nghệ thuật"[1]. Thiên tài là cái không đạt được, là cái đứng trên hoạt động có ý thức và hoạt động vô ý thức và cả hai hoạt động đó tuyệt đối trùng hợp. Tác phẩm thiên tài khác với các tác phẩm khác ở chỗ, nó giải quyết được mâu thuẫn, còn các tác phẩm khác tuyệt đối không khắc phục được bằng bất kỳ cách nào. Do vậy, "trong nghệ thuật chúng ta có được văn kiện về triết học, cũng như phương pháp duy nhất vĩnh cửu và đích thực của nó"[2].

Nghệ thuật thể hiện là khâu tối cao, kết thúc cấu trúc của tự ý thức trong *Hệ thống chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm*. Kết cục của hệ thống nối liền với khởi điểm. Sự hài hòa giữa khách thể nghiên cứu của cái Tôi với chính nó lúc đầu chỉ được xác lập một cách khách quan, qua các bước chuyển lên các bậc thang tự giác ngày một cao hơn, cho tới khi rốt cuộc vẫn chưa đạt tới nấc cao nhất của tính khách quan, hoàn toàn là tính khách quan được đem lại trong việc trực giác tác phẩm nghệ thuật. Sự trực giác như vậy là sự trực giác thẩm mỹ, ở cuối hệ thống, khi bắt đầu suy luận về triết học, chúng ta hiểu rằng ngay từ đầu bản thân chúng ta đã nằm trong trạng thái trực giác thẩm mỹ và đưa dần dần khách thể của mình - bản thân cái Tôi - đến thang bậc đó. Trực giác lúc đầu tất yếu phải tiếp nhận hình thức trực giác trí tuệ. Trực giác trí tuệ chỉ cần thiết khi triết lý là cái nằm

1. *Sđd*, tr. 396.
2. *Sđd*, tr. 393.

bên ngoài giới hạn của ý thức hàng ngày. Nhưng trực giác thẩm mỹ, "vốn dĩ không phải là cái gì khác như trực giác trí tuệ, trực giác đã có được tính khách quan và tính phổ biến, ít ra cũng có thể xuất hiện trong bất kỳ ý thức nào"[1].

V - HỆ VẤN ĐỀ BIỆN CHỨNG TRONG TRIẾT HỌC ĐỒNG NHẤT

Hòa tan các mặt đối lập trong sự đồng nhất tuyệt đối

Senling đã nắm bắt chính xác xu hướng của toàn bộ sự phát triển trước đó và dẫn tới sự khắc phục các mặt đối lập. "Thế kỷ XVIII... chưa giải quyết được sự đối lập to lớn... từ lâu đã chiếm lấy lịch sử, cụ thể là: sự đối lập của chủ thể và thực thể, của tự nhiên và tinh thần, của tất yếu và tự do; nhưng nó đã đem hai mặt đối lập ấy đối lập với nhau trong tất cả tính chất gay gắt và sung mãn của sự phát triển, và do đó, đã làm cho việc thủ tiêu mặt đối lập đó trở nên tất yếu"[2].

Công lao của Senling không phải là ở chỗ, ông đã giải quyết vấn đề bằng các cách thức và các phương tiện nào, mà nói chung ông đã cố giải quyết nó. Ông kiên trì việc tìm tòi cái nằm ở bên ngoài và cao hơn mọi sự đối lập. Phù hợp với tính chất của lĩnh vực tìm tòi và nguyên tắc tiếp cận với nó, thang bậc triết lý mới có nghĩa là triết học đồng nhất.

---

1. *Sđd*, tr. 395.

2. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t.1, tr.828.

Ông giả định, sự tổng hợp tuyệt đối các tiềm năng của cái khách quan là hoàn toàn đạt được trong triết học tự nhiên, còn sự tổng hợp tuyệt đối mọi cái chủ quan (trong chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm, ở đây nói tới sự hợp nhất cái khách quan và cái chủ quan thành một sự đồng nhất tuyệt đối thể hiện ra dưới dạng sự thống nhất của cái cụ thể và cái cố định hơn, của tư duy và quảng tính) các đặc tính của thực thể ở Spinôda, các đặc tính luôn giữ lại tính biệt lập về chất đối với nhau. Mỗi tiềm năng xác định đều chỉ một sự khác biệt nào đó về lượng giữa cái khách quan và cái chủ quan, chỉ sự chiếm ưu thế của cái này hoặc cái kia, cả sự khác biệt này cũng bị giảm bớt đi trong sự đồng nhất tuyệt đối.

Nắm bắt được sự không khác biệt giữa các mặt đối lập, Senling nhận thức đó là nhận thức lý tính, là không đạt tới đối với lý trí, lý tính và chỉ riêng mình nó, "khi nhận thức bản thân mình và khi giả định sự không khác biệt trong bản thân mình một cách nói chung và tuyệt đối", sẽ đạt tới "sự thống nhất của tư duy và tồn tại giống như ở trong cái tuyệt đối"[1]. Điều đó chỉ đạt được nhờ khoa học mà, - theo mô hình cái tuyệt đối - cái thống nhất, cái duy nhất, cái tự đầy đủ có tồn tại là nhận thức hướng vào chính mình, - cũng phải là một khoa học thống nhất, duy nhất, tự nhận thức mình, tuyệt đối, thể hiện cái tuyệt đối khi trở nên hoàn hảo. Triết học là khoa học như vậy. Triết học bộc lộ ra dưới dạng

1. Ph.V.I.Senling: *Brunô hay về bản nguyên thần thánh và bản nguyên tự nhiên của các sự vật. Hội thoại,* Xanh Pêtécbua, 1908, tr. 143 (tiếng Nga).

hoàn hảo của mình khi nó tích tụ trong mình tổng thể mọi tiềm năng của nó.

Toàn bộ lịch sử triết học, theo Senling, đều hướng tới kết quả đó bằng hai khuynh hướng lớn: chủ nghĩa hiện thực và chủ nghĩa duy tâm. Trong mỗi khuynh hướng đó lại có ba thang bậc: ở thang bậc thứ nhất, trong khuynh hướng hiện thực chủ nghĩa, mọi thứ đều được lý giải nhờ căn cứ vào bản tính vật chất của các vật. Ở thang bậc thứ hai, căn cứ vào sự đối lập giữa bản tính vật chất và bản tính tinh thần. Ở thang bậc thứ ba, căn cứ vào sự thống nhất của cả hai bản tính. Chủ nghĩa duy vật, nhị nguyên luận và học thuyết về đồng nhất đã xuất hiện như vậy. Chủ nghĩa duy vật tiếp nhận tính chất của các hệ thống nguyên tử luận, nhị nguyên luận được phát triển trong sự thống nhất của Đêcácto, học thuyết về sự thống nhất - trong hệ thống của Spinôda. Khuynh hướng duy tâm cũng trải qua ba thang bậc: nó tạo ra hệ thống nguyên tử luận trong đơn tử luận của Lepnít, hệ thống nhị nguyên luận - trong học thuyết của Cantơ và của Phictơ, đạt tới mục đích cao nhất của mình trong học thuyết về đồng nhất là học thuyết tương ứng với chủ nghĩa Spinôda và kết thúc chủ nghĩa duy tâm và triết học nói chung. Sự kết thúc đó như Senling giả định, được thực hiện trong một khuôn khổ phát triển triết học hạn hẹp hơn của bản thân ông. Nếu thông qua triết học tự nhiên, Senling đã đi tới chủ nghĩa duy tâm khách quan là cái đối với chủ nghĩa duy tâm chủ quan trong nhận thức luận của Phictơ, chỉ mới làm sáng tỏ tinh thần tương đối của nhận thức luận đó, thì bây giờ cả hai quan điểm - chủ nghĩa duy tâm khách quan và chủ nghĩa duy

tâm chủ quan - được hợp nhất thành chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối, là chủ nghĩa không có mặt đối lập với mình và mặt đối lập của sự thống nhất tuyệt đối.

Như vậy, triết học tuyệt đối dường như đã chấm dứt được mọi sự đối lập: giữa cái khách quan và cái chủ quan, giữa lý tưởng và hiện thực, giữa tồn tại và tư duy, giữa tự nhiên và tinh thần, giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm, giữa nguyên tắc thực thể và nguyên tắc tự ý thức. Sự tổng hợp các mặt đối lập và khắc phục chúng ở Senling có chung nhiệm vụ với một giải pháp mà theo ông là duy nhất có thể dung hòa trong sự đồng nhất tuyệt đối đi cùng với việc loại trừ mọi sự khác biệt trong nó. Khiếm khuyết của giải pháp này là quá rõ: đánh mất hình thức đồng nhất cụ thể ở mỗi cặp đối lập xác định. Senling đạt tới sự thống nhất của nguyên tắc lý giải bằng cái giá hạ thấp các sự khác biệt xuống thành cái vẻ bề ngoài giản đơn.

Chẳng hạn, vị trí đặc biệt của nguyên nhân đối với kết quả phải mất đi mọi ý nghĩa, vì quá khứ và tương lai phải loại bỏ mọi ý nghĩa đặc thù của cái đã qua và cái sẽ đến trong tính vĩnh hằng của sự đồng nhất tuyệt đối. Quan hệ nhân quả, tính tuần tự theo thời gian đơn giản là không có trong sự suy xét trực tiếp về bản chất nhờ trực giác trí tuệ: bản chất lý tính khả tri của mọi sự vật đều nằm "ở bên ngoài mọi quan hệ nhân quả, cũng nằm ngoài và nằm trên mọi thời gian"[1]. Chỉ riêng việc phạm trù nguyên nhân - công cụ

1. Ph.V.I.Senling: *Nghiên cứu triết học về bản chất của tự do người*, Xanh Pêtécbua, 1908, tr. 46 (tiếng Nga).

quan trọng để thâm nhập vào bản chất của các quá trình tự nhiên - được mô tả dưới dạng một gánh nặng đối với nhận thức, theo Mác, liên minh của triết học Senling với khoa học tự nhiên có thể không phải là cái gì khác ngoài một ảo tưởng viển vông.[1]

Các mặt đối lập không được khắc phục trong hiện thực, không được giải quyết trong cuộc sống hiện thực, thì Senling lại quyết định giải quyết, chính xác hơn - dung hòa trong ý niệm, tước bỏ bản chất cụ thể riêng của chúng và nội dung hiện thực vốn có ở chúng. Phù hợp với truyền thống lịch sử của trường phái lãng mạn chủ nghĩa Đức, ông đã chuyển từ việc làm sáng tỏ một cách có phê phán các mâu thuẫn hiện thực sang việc dung hòa chúng bằng cách đề cao duy tâm trong sự tưởng tượng. Lòng nhiệt tình kiểu lãng mạn đối với các cuộc cách mạng bị biến mất. Các ảo tưởng mới bắt đầu thay thế, các ảo tưởng khai sáng đang tiêu tan về sự tiến bộ: các nhà lãng mạn Đức đã hướng về quá khứ và tìm kiếm lý tưởng trong cảnh điêu tàn thời trung cổ.

Kiên định bảo vệ lý tưởng của mình để không bị dung hòa với hiện thực tư sản xấu xa và không bị bôi nhọ nó, các nhà lãng mạn đã phổ biến rộng rãi mơ ước viển vông và ảo tưởng mãnh liệt về lý tưởng đó. Tư duy của họ càng tách rời cuộc sống đời thường bao nhiêu, thì nó càng gắn chặt với một kiểu hiện thực khác - hiện thực được tưởng tượng ra, trong đó nó tìm được sự thỏa mãn và sự bình yên. Tuy

1. Xem: C.Mác và Ph.Ăngghen: *Tác phẩm đầu tay*, Mátxcơva, 1956, tr.559 (tiếng Nga).

vậy nó cũng đã để lại dấu ấn ở chính triết học đồng nhất, vì ở nó có sự thống nhất của tư duy và tồn tại, hay là trực giác trí tuệ, không phải cái gì khác ngoài sự thống nhất giữa tư duy và tưởng tượng[1].

Phoiobắc đã xác nhận rất chính xác rằng: "Triết học bây giờ đã trở nên *mỹ miều*,thơ mộng, đầm ấm, lãng mạn, song cũng vì thế mà nó đã trở nên siêu việt, tự trị, *tuyệt đối không có tính phê phán.* Điều kiện cơ bản cho mọi sự phê phán - sự phân biệt chủ thể và khách thể đã biến mất"[2]. Việc tuyệt đối hóa sự đồng nhất đã làm tiêu tan nhiều thành tựu đáng kể của triết học Senling, vì ông đã hạ thấp ý nghĩa lịch sử tiến bộ của nó. Theo nhận xét xác đáng của Phoiobắc, "sự đồng nhất tư duy với tồn tại dẫu sao cũng có căn cứ lịch sử, thậm chí, nếu hiểu đúng nó thì đó là nguyên tắc mỹ học chủ quan. Nhưng nếu coi sự đồng nhất tuyệt đối là nguyên tắc phổ biến, thì nó trở thành nguyên tắc của chủ nghĩa quân phiệt về chính trị, của sự mê tín dị đoan tôn giáo và của các mánh khóe đầu tư"[3].

Không phải ngạc nhiên khi thấy nó không có khả năng chống lại thế lực phản động chính trị đang đi lên cùng với việc làm suy yếu tư duy căng thẳng, việc làm mất tính phê phán của nó và việc ru ngủ nó trong sự đồng nhất tuyệt đối. Hơn nữa, thể hiện trong chức năng ý thức hệ của mình, chế độ chuyên chế về lý luận đã phục vụ cho việc luận chứng

1. Xem: L.Phoiobắc: *Tuyển tập*,Mátxcova, 1995, t.1, t.5 (tiếng Nga).

2. *Sđd*, tr. 85 - 86.

3. *Sđd*, tr. 395.

chế độ chuyên chế trên thực tế. Triết học Senling bao giờ cũng mang tính hai mặt, vừa cách mạng lẫn phản động; "điểm cân bằng của các "tiềm năng" của nó là không ổn định, lúc đầu phương diện phê phán cách mạng chiếm ưu thế, sau đó ngày một công khai hơn về phương diện thỏa hiệp và phản động. Có được một số phương diện tích cực trong nghiên cứu (đặc biệt là trong triết học nghệ thuật) các phương diện được kế tục trong học thuyết về sự đồng nhất triết học của Senling là nhờ có được những tư duy tiến bộ từ thời trẻ của ông.

Tách rời với con người và thế giới người, ông không ngừng nhắc lại rằng, tồn tại của cái tuyệt đối là tư duy, còn tư duy về cái tuyệt đối là tồn tại. Triết học đồng nhất tính tuyệt đối đã không thể áp dụng sức mạnh thực sự của sự phân biệt vào thế giới; ngược lại, nó vẫn tiếp tục tiến hành công việc thông thường của mình, nhằm loại trừ các sự khác biệt và kết thúc nó ở chính trọng tâm của bản thân mình. Khi không tìm ra một đối tượng thích đáng hơn ở bên ngoài mình, triết học đã tự hướng vào bản thân mình, đi sâu vào mình và tiến hành "tinh luyện sự đồng nhất" trong bản thân mình, đưa sự đồng nhất đó tới một hình thức siêu hình nhất. "Quy luật là tồn tại cao nhất của lý tính, vì ở bên ngoài lý tính không có gì, toàn bộ sự tồn tại (vì nó nằm trong lý tính) là quy luật đồng nhất, quy luật đối với mọi tồn tại đều thể hiện dưới dạng A=A"[1].

---

1. Xem: *Schellings Sämtliche Werke*, Abt.1Bd 1-10. Stuttgart - Augsburg, 1856-1861, t.4, tr.116.

Trực tiếp đạt tới cái tuyệt đối, triết học tuyên bố rằng, cái tuyệt đối hoàn toàn xa lạ với sự phân chia ra các mặt đối lập nào đó, rằng ở nó ngự trị sự bình yên thần thánh, sự thống nhất bất động vĩnh hằng, không gì làm lay chuyển được. Senling viết "ông tổ và vị chúa tể của mọi vật tồn tại trong niềm khoái lạc vĩnh hằng, ở ngoài mọi sự đấu tranh, là bình yên và không đạt tới được trong sự thống nhất của mình giống như trong pháo đài kiên cố nhất"[1].Bản chất bí mật nội tại của nó là ở chỗ, nó không bao hàm cả tư duy lẫn tồn tại, song lại là sự thống nhất của cả hai, "sự thống nhất đứng trên chúng và không bị chúng làm lu mờ"[2]. Tính khác biệt và tính biệt lập của các yếu tố đối lập tồn tại ở bên ngoài cái tuyệt đối. Bản thân cái tuyệt đối là giản đơn, là tự khép kín và tự nó tránh sự tiếp xúc với tính phân chia. Vậy một cái gì đó như thế giới chỉnh thể lại có thể nằm ở bên ngoài cái tuyệt đối? Tư duy điều đó như thế nào?

Trong *các bức thư triết học nói về chủ nghĩa giáo điều và chủ nghĩa phê phán* (1795), Senling đã tuyên bố nhiệm vụ cơ bản của mọi triết học là giải quyết vấn đề tồn tại (Daein) của thế giới[3]. Bây giờ đã là lúc giải quyết nó. Cho tới lúc này ông chỉ giải quyết nhiệm vụ làm sáng tỏ sự thống nhất trong các mặt đối lập và qui tất cả chúng về sự đồng nhất tuyệt đối về điểm hợp nhất của chúng. Ở đây lại đặt ra một

1,2. Ph.V.I.Senling: *Brunô hay là về bản nguyên thần thánh và bản nguyên tự nhiên của các sự vật. Hội thoại.* Xanh Pêtécbua, 1908, tr.143 (tiếng Nga).

3. Xem: Ph.V.I.Senling: *Các bức thư triết học về chủ nghĩa giáo điều và chủ nghĩa phê phán. Những tư tưởng mới trong triết học,* Xanh Pêtécbua, 1914, tr.91 (tiếng Nga).

nhiệm vụ ngược lại - tách các mặt đối lập hiện thực ra từ cái tuyệt đối: "tìm ra điểm hợp nhất vẫn chưa phải là điều cơ bản; điều quan trọng nhất là tách sự đối lập ra từ nó"[1], đó là nhiệm vụ nan giải nhất của nghệ thuật biện chứng.

Nhưng bên trong sự đồng nhất tuyệt đối không có hoạt động nào có thể chỉ sự chuyển tiếp như vậy. Để tách sự đối lập (tồn tại của các vật hữu hạn) ra từ cái tuyệt đối, rõ ràng là phải tiến hành một sự phân chia nào đó ở nó; đồng thời cũng không thể thực hiện được điều đó. Sự bình yên vĩnh hằng, không gì phá vỡ được, phải được duy trì dưới cái giáp bào của tính tự đồng nhất.

Sự đối lập được bao hàm trong cái tuyệt đối với tư cách là một khả năng thuần túy; nó có thể được hiện thực hóa, cũng có thể không, hoặc nó không có tính tất yếu phải trở thành hiện thực. Lẽ nào trong một công việc quan trọng như lý giải tồn tại lại có thể thỏa mãn với một sự lý giải khác là thông qua "tính tất yếu"? Senling đã so sánh thành công quan hệ giữa cái tuyệt đối và các vật hữu hạn (hay Thượng đế và thế giới) với quan hệ giữa các chủ thể trong phán đoán đồng nhất: A là A, trong đó chủ thể khác với vị thể như "cái bị trói" với "cái được cởi trói"[2]. Tuy nhiên, vấn đề không phải mô tả kết quả có sẵn, mà ở chỗ nó nhận được như thế nào, đâu là tính tất yếu của sự tự hiện ra của chủ thể và sự triển khai của nó thành vị thể.

---

1. Ph.V.I.Senling: *Brunô hay là về bản nguyên thần thánh và bản nguyên tự nhiên của các sự vật. Hội thoại*, Xanh Pêtécbua, 1908, tr.164 (tiếng Nga).

2. Xem: Ph.V.I.Senling: *Nghiên cứu triết học về bản chất của tự do người*, Xanh Pêtécbua, 1908, tr.13 (tiếng Nga).

Vấn đề tự hiện ra của cái tuyệt đối trong thế giới.

Senling đã kiểm tra hàng loạt mô hình lý giải bước chuyển từ Thượng đế sang thế giới. Trong *Triết học nghệ thuật* (1802), ông vẫn còn thỏa mãn với sự lý giải của Spinôda về cái xấu, cái ác, cái sai lầm, còn cái tích cực chỉ ở mức độ thấp nhất[1]. Nhưng lẽ nào từ một sinh vật hoàn hảo - cái tuyệt đối, hay là Thượng đế - lại có thể sinh ra một cái không hoàn hảo, từ chỉnh thể - bộ phận, từ cái vô hạn - cái hữu hạn và cái có giới hạn, từ cái thiện, cái đẹp, cái ác, cái xấu? Nói chung, lẽ nào từ nó lại có thể sinh ra một cái gì đó, nếu theo quan niệm truyền thống, Thượng đế là tự đầy đủ, không cần tới một cái gì ở bên ngoài mình, hơn nữa tới một "sự bổ sung" cho mình như "sự không hoàn hảo"? Lẽ nào có thể lý giải thế giới là sự suy thoái, là sự suy đồi tồi tệ - nhưng của cái gì? - của bản thân Thượng đế, điều này sẽ mâu thuẫn với khái niệm về Thượng đế.

Tuân thủ nhất nguyên phiếm thần luận lẽ nào đồng thời lại có thể giả định rằng, cái sai, cái ác hay cái xấu được coi là một bản nguyên đặc biệt, khác với Thượng đế? Nhưng nếu tất cả những cái đó không phải là một chất lượng khác, mà chỉ là khiếm khuyết hay sự tước bỏ bản thân chất lượng đó, thì khi đó cái bị phá hủy là ý niệm về sinh vật hoàn hảo tuyệt đối, trong đó không được có một khiếm khuyết nào. Nhưng cả ở bên ngoài nó cũng không được có một cái gì, thế giới chỉ là sự phát xạ của Thượng đế. Trong khi đó, thế

1. Xem: Ph.V.I.Senling: *Triết học nghệ thuật*, Mátxcova, 1966, tr.85 (tiếng Nga).

giới là không hoàn hảo, kinh nghiệm đã chứng tỏ điều đó. Nếu không làm ngơ trước một thực tế, không phải mọi thứ trong thế giới này là thần thánh và tuyệt mỹ thì không thể khẳng định rằng mọi thứ bắt nguồn từ cái tuyệt đối. Mặc dù vậy, Ph.Sleghen vẫn mia mai, "có những nhà văn tiêu hóa cái tuyệt đối giống như uống nước, có tác phẩm thậm chí còn cho rằng con chó cũng có quan hệ với cái vô hạn"[1].

Nhị nguyên luận đã kích thích Senling sẵn sàng tuyên bố quyền của ông trong vấn đề này. Nhà tư tưởng vấp phải vấn đề về nhảy vọt định tính (về chất) là vấn đề không thể bỏ qua, vì với việc thừa nhận một sự không hoàn hảo nhỏ nhất thì vẫn phải lý giải lối thoát ra khỏi sinh vật hoàn hảo nhất. Ông không thể tìm thấy được sự chuyển tiếp hợp lý từ Thượng đế đến thế giới, và cũng không thể nào tìm thấy nó. Ông ngày càng ý thức được rằng, cái tuyệt đối đã bộc lộ ra một cái đen tối và phi lý tính, hướng tới tồn tại một cách bất khả tri. Cần phải viện vào sự "mạc khởi". Từ tiểu luận *Triết học và tôn giáo*(1804), ông đã bắt đầu phát hiện dần ra bước ngoặt đầy bi kịch trong cách thức lý giải thế giới: sự nhảy vọt phi lý thay thế cho tính "tiệm tiến" trước đây ở khâu quyết định của hệ thống. "Không có sự chuyển tiếp liên tục nào từ cái tuyệt đối đến hiện thực, nguồn gốc của thế giới cảm tính chỉ có thể được xem là sự tách ra triệt để từ cái tuyệt đối thông qua nhảy vọt"[2].

1. *Lý luận văn học của chủ nghĩa lãng mạn Đức*, L., 1934, tr.184 (tiếng Nga).

2. Xem: *Schellings Sämtliche Werke*, Abt.1Bd 1-10. Stuttgart - Augsburg, 1856-1861, t.6, tr.38.

Sự đứt đoạn giữa cái tuyệt đối và thế giới thể hiện ngày một rõ hơn trong học thuyết có mục đích chống nhị nguyên luận. Senling đã bỏ ra nhiều thời gian và công sức để loại bỏ (rốt cục là để củng cố) sự đứt đoạn đó. Còn Hêghen trong *Hiện tượng học tinh thần* (1807) đã tiến một bước đáng kể so với Senling. Khi cố giữ lại và khẳng định sự thống nhất, hay tính chất nguyên luận của triết học đồng nhất, Hêghen đã khu định thế giới và sự phát triển của nó không phải ở bên ngoài cái tuyệt đối, mà ở bên trong nó. Tinh thần tuyệt đối đã được Hêghen đưa vào công việc của lịch sử, còn sự phát triển của thế giới được quan niệm là lịch sử của cái tuyệt đối. Senling lại tiếp tục kiên trì nhấn mạnh sự khác biệt của thế giới vật chất với Thượng đế, trong một thời gian dài ông vẫn trăn trở về những trở ngại xuất hiện từ đó.

Điều tuyệt vời xét trên nhiều bình diện trong tác phẩm *Nghiên cứu triết học về bản chất của tự do con người* (1809), là ý định vô vọng cuối cùng nhằm cứu thoát cái tuyệt đối tự đồng nhất nhờ giả định vai trò độc lập của cái ác trong thế giới và khi đó vẫn giữ vững lập trường nhất nguyên luận. Theo Senling, cái ác có thể xuất hiện trong ý chí thầm kín nhất của con người; cái ác trở thành hiện thực chỉ thông qua con người, với tư cách là kết quả hành động của bản thân con người. Cái ác có trong hành vi, qua đó con người muốn "trở thành cơ sở mang tính sáng tạo và thống trị mọi vật", khi nó "kiêu căng muốn là mọi thứ". "Nó ở nơi Thượng đế và cùng với Thượng đế - với mọi thứ, mọi vật; nó muốn trở

thành như vậy, nhưng không phải ở nơi Thượng đế, mà là tự mình"[1]. Do vậy, cái ác thể hiện khi con người hám danh đề cao cái Tôi tự tại của nó "lên mức độ bản nguyên quy định tất cả và là ý chí vạn năng". Khi cái Tôi tự tại đó với tư cách sự tự ý, thì ý chí riêng tách rời ý chí của vũ trụ.

Vấn đề không phải đơn giản đã được chuyển sang bình diện khảo xét về đạo đức - tôn giáo. Tự do theo Senling là năng lực về cái thiện và cái ác, nó phải có một cơ sở không phụ thuộc vào Thượng đế. Điều đó sẽ như thế nào, nếu không có gì ở bên ngoài Thượng đế? Khi nói một cái gì đó có cơ sở của nó trong chính bản thân nó, thì người ta chỉ dẫn ra sự khác biệt về hình thức giữa "cái gì đó" và "cơ sở trong nó". Chẳng hạn, "thực thể" ở Sprinôda là cái có nguyên nhân trong chính nó. Senling lại đưa ra sự khác biệt hiện thực, nhờ đó ông đã chỉ ra lối thoát đối với sự nan giải khi tách các vật khỏi Thượng đế: "Để tách biệt khỏi Thượng đế, chúng (các vật - N.D) phải xuất hiện trên một cơ sở khác với Thượng đế. Nhưng vì không thể có một cái gì đó ở ngoài Thượng đế, nên mâu thuẫn này chỉ có thể bị loại bỏ, bởi lẽ các vật có cơ sở của chúng ở chỗ bản thân Thượng đế không có trong bản thân Thượng đế, tức là ở chỗ có cơ sở tồn tại của Thượng đế"[2]. Tự nhiên và con người cũng xuất hiện từ

---

1. Ph.V.I.Senling: *Nghiên cứu triết học về bản chất của tự do* người, Xanh Pêtécbua, 1908, tr.52 (tiếng Nga).

2. *Sđd*, tr.27.

cơ sở này, do vậy chúng bao hàm trong mình một bản nguyên không phụ thuộc vào Thượng đế[1].

Vấn đề phải lý giải cái ác. Senling không nhận thấy một khả năng nào khác ngoài giả định trong bản thân "cơ sở" có ý chí với tư cách là một cội nguồn nào đó của tự do, từ đó đã sinh ra khả năng của cái ác. Cơ sở cho cái ác phải bao hàm trong một cái tốt đẹp nào đó, "vì chỉ cần lưu ý rằng, từ mọi thú vật hiện hữu thì riêng con người có năng lực làm điều ác, tức là ở thú vật hoàn hảo nhất có năng lực đó, và điều đó chứng tỏ cơ sở của cái ác hoàn toàn không thể là ở khuyết tật hay ở sự túng thiếu"[2]. Cách lập luận đó ở Senling có nguồn gốc từ các tư tưởng của nhà thần bí học Đức thế kỷ XVII - Gi.Biômê.

"Nguyên mẫu" lập luận đó là việc Biômê nói về sự phân biệt cái thiện và cái ác nơi Thượng đế, hay là nói rằng có Thượng đế nơi Thượng đế không? Senling đã vay mượn ở Biômê ý niệm về cơ sở đen tối ở Thượng đế với tư cách nguyên tắc cái ác, nếu thiếu nó thì mọi thứ sẽ là một thứ

1. Vì lý luận nhận thức duy vật đặt ra nhiệm vụ lý giải sự xuất hiện của cảm giác và ý thức từ vật chất với tư cách cái thứ nhất, nên vấn đề về mặt hình thức là giống với vấn đề của Senling cũng được đặt ra cả ở đây; mặc dù, đương nhiên nó được đặt ra một cách hoàn toàn khác. Cần tìm kiếm cơ sở để lý giải nó một cách duy vật trong *Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán* của Lênin, nơi đã thảo luận về nguyên mẫu khách quan của năng lực cảm giác, nguyên mẫu được "giả định một cách có lôgic" trong "nền móng" của bản thân vật chất: thuộc tính "phản ánh" của vật chất về thực chất là giống với cảm giác, mặc dù không phải là đồng nhất với nó.

2. Ph.V.I.Senling: *Nghiên cứu triết học về bản chất của tự do người*, Xanh Pêtécbua, 1908, tr.34 (tiếng Nga).

"cháo vô vị". Chính từ nguồn tư liệu đó đã đưa ra quan niệm ác ý với tư cách muốn tách biệt và né tránh khỏi "bản chất toàn vẹn".

Thiếu tự do với tư cách tiền đề thì tự do là không lý giải được. Nhưng với tính hai mặt của tự do (vả lại nó vừa là năng lực về cái thiện lẫn năng lực về cái ác), việc xây dựng hệ thống lý giải cái ác sẽ là một điều đáng nghi ngờ. Điều đó có nghĩa chỉ ra sự xuất hiện tất yếu của cái ác, đồng thời cũng có nghĩa giả định khả năng của điều hoàn toàn đối lập. Senling hiểu rất rõ toàn bộ tính mâu thuẫn của vấn đề ông đặt ra cho mình: giải thoát - hơn nữa biến thành khái niệm cơ bản trong triết học,- khái niệm về tự do khi đồng thời lại kiên định yêu cầu xây dựng hệ thống luận giải cho các hành vi tự do (sự sáng tạo của Thượng đế và hành vi của con người) với tư cách là các hành vi tất yếu xét về tiền đề và hệ quả của chúng. Nếu sự lựa chọn cái ác, chẳng hạn là không tất yếu, mà tùy tiện (không có căn cứ) thì cái ác không giải thích được. Tính ngẫu nhiên của sự lựa chọn - đó là chưa nói rằng, không thể có thái độ thờ ơ trong một vấn đề như sự lựa chọn giữa ác và thiện - không phải là sự luận giải đối với lý tính. Ngoài ra, "tính ngẫu nhiên" còn chứng tỏ sự hiện diện không phải của tự do, mà là của tính được quy định bề ngoài, vẫn còn bí ẩn và chưa được nhận thức. Nếu sự lựa chọn cái ác là tất yếu, và nếu chúng ta chỉ ra được tính tất yếu đó thông qua sự phụ thuộc nhân quả, thì sự đối chọn đối với sự lựa chọn, đồng thời bản thân tình thế đứng trước sự lựa chọn cũng bị loại trừ, tự do khi đó sẽ là một ảo tưởng.

Trong khi đó, con người vẫn lựa chọn, vì nó không thể không quyết định và không hành động. Việc nó làm là tự quyết định bản thân nó. Nó tự quyết định mình sẽ làm gì, tự nó - tức là phù hợp với các quy luật của bản chất của bản thân nó; hành vi sinh ra từ tính tất yếu nội tại của sinh vật tự do, tự do và tất yếu hợp nhất ở điểm này. Theo Senling: "Chính bản thân tính tất yếu nội tại của bản chất lý tính khả tri là tự do; bản chất của con người là việc làm của bản thân nó; tất yếu và tự do tồn tại trong nhau, với tư cách một bản chất được xem xét từ các phương diện khác nhau và do vậy lúc là cái này, lúc là cái khác. Tự nó - tự do, xét từ phương diện hình thức thì nó là tất yếu"[1].

Senling kể ra cái ác xuất hiện khi nào, ở đâu và với các điều kiện nào và tại sao nó lại xuất hiện? Sự lý giải của ông đưa ra không phải là lý giải nhân quả, mà là lý giải mục đích. Cái ác là cần thiết cho sự tự bộc lộ của Thượng đế. Thượng đế không cản trở ý muốn của cơ sở và không muốn thủ tiêu nó, không muốn gạt bỏ cái ác tận gốc, vì qua đó Thượng đế sẽ thủ tiêu điều kiện tồn tại của bản thân mình, là cơ sở của bản thân mình.

Nếu chuyển các suy luận đó sang một mô hình xã hội, "gần trần thế hơn", mô hình mà chúng bắt đầu ngay từ trong *Hệ thống của chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm*,[2] thì sự thiếu vắng lời lý giải nhân quả cho cái ác sẽ trở nên dễ hiểu. Vả

1. *Sđd*, tr.48.

2. Xem: Ph.V.I.Senling: *Brunô hay là về bản nguyên thần thánh và bản nguyên tự nhiên của các sự vật. Hội thoại*, Xanh Pêtécbua, 1908, tr.321 (tiếng Nga).

lại, "cơ sở đen tối" nơi Thượng đế không phải là cái gì khác như khuôn mẫu, lấy từ cơ sở hiện thực của xã hội tư sản, - từ cá nhân ích kỷ, từ chủ sở hữu tư nhân cùng với lòng hám lợi và các khát vọng không loại bỏ được của nó. Senling đã chặn đứng con đường dẫn tới việc phân tích "cơ sở đen tối"; ông chỉ cần phải thừa nhận nó để luận giải cái ác, nhưng ông không có đủ năng lực để phê phán nó một cách triệt để và kết án, hoặc bác bỏ cơ sở đó. Ông đã biến nó thành cái bất khả tri đối với lý tính, không nhận thấy khả năng khắc phục nó thông qua đấu tranh, ông chỉ tìm kiếm sự dung hòa với nó.

Đây không phải là dựa trên "cơ sở đen tối", để đột phá vào tồn tại dưới dạng giới tự nhiên, mà đó là các điều kiện địa lý - tự nhiên được nhận thức thành công do trải qua những cải biến nó và làm chủ các điều kiện đó đã diễn ra từ trước, trở thành niềm tin vào tính khả tri về nguyên tắc vào khả năng cải tạo chúng đã được khẳng định và phổ biến từ thời Khai sáng. Vấn đề ở đây là do con người không có năng lực nhận thức và thống trị "bản tính thứ hai", - các điều kiện tồn tại xã hội của mình, - đó là "điều kiện" mà Senling đã biến thành cơ sở cho nhận thức của mình. Do vậy ông nói: "Con người không bao giờ có năng lực làm chủ điều kiện đó, mặc dù nó cố đạt được điều đó..., điều kiện đó chỉ đem lại cho nó từ bên ngoài một cách không lệ thuộc vào nó"[1].

---

1. Ph.V.I.Senling: *Nghiên cứu triết học về bản chất của tự do người*, Xanh Pêtécbua, 1908, tr.60 (tiếng Nga).

Một điều thú vị là Senling cũng đã đề cập tới vấn đề này, nhưng đến thời kỳ Mác và Ăngghen mới giải quyết thành công nó. Khi không nhận thấy con người có khả năng khắc phục điều kiện tồn tại "có sẵn" thông qua đấu tranh, Senling đề nghị "kết thân" với nó, đi theo con đường dịu dàng và yêu thương, noi gương Thượng đế, vì "Thượng đế có điều kiện đó trong mình, chứ không phải ở ngoài mình; Thượng đế chỉ có thể khắc phục nó nhờ tình yêu"[1].

Trong các tác phẩm của mình, Senling đã sử dụng nhiều thủ thuật và luận điểm biện chứng, đã chú trọng đến chúng và hào hứng nói về "triết học biện chứng". Khác với phép biện chứng trong triết học tự nhiên cùng với tinh thần khách quan chủ nghĩa của nó, bây giờ một trọng tâm khác được nhấn mạnh trong phép biện chứng,- trước hết là nghệ thuật, đó là nghệ thuật phân tích các khái niệm của chủ thể. Tuy nhiên, nghệ thuật này ở Senling lại bắt đầu có các đặc điểm của phép ngụy biện, chúng đặc biệt tăng lên trong trường hợp các luận điểm biện chứng chung được sử dụng không phải để giải quyết các vấn đề hiện thực, mà để che đậy các mâu thuẫn nội tại có trong hệ thống đang trở nên lạc hậu của ông và để khôi phục sự thống nhất đang tan ra của nó. Chẳng hạn, khi cố gắn các mặt đối lập là cái ác và cái thiện, nhà triết học đã khẳng định: "Ác và thiện chính là một, chúng chỉ được xem xét từ các phương diện khác nhau; hay là: cái ác tự nó, tức là được xem xét ở nguồn gốc của tính đồng

1. *Sđd*, tr.59.

nhất của nó là cái thiện, và ngược lại, phải được xem xét trong tính phân đôi của mình, cái thiện là cái ác"[1]. Tính thực tại của cái ác ở đây bị đặt vào sự lệ thuộc quan điểm của chúng ta, do chúng ta cải biến nó - và cái ác trở thành cái thiện. Khi không có khả năng lý giải sự xuất hiện cái ác, thì Senling chỉ ra con đường loại trừ nó với các tiền đề đã thừa nhận; và tìm kiếm lối thoát bằng cách đưa các mặt đối lập về điểm không khác biệt và tương ứng, chuyển sang lập trường "thờ ơ", từ đó giống như từ cơ sở triết học trực tiếp sinh ra chủ nghĩa thờ ơ về đạo đức (thờ ơ với cái ác và cái thiện một cách đáng hổ thẹn). Như vậy hóa ra không cần phải khắc phục cái ác tự nó, mà cần phải khắc phục quan điểm không có khả năng vượt ra khỏi khuôn khổ của sự đối lập giữa ác và thiện; nói cách khác, cần phải vượt lên trên lập trường đạo đức, hoàn toàn căn cứ vào sự khu biệt tuyệt đối giữa ác và thiện.

Lẽ ra cái ác cần phải được giải quyết trong điều kiện nó thực sự tồn tại, nhưng Senling lại giải quyết khi điều kiện tồn tại của nó đã biến mất, như vậy giữa cái ác và cái thiện sẽ "không có sự khác biệt". Nếu lập trường đạo đức chỉ căn cứ trên giả thuyết về cái ác và đấu tranh chống lại cái ác thì sự thắng lợi hoàn toàn của cái thiện sẽ phá hủy lập trường đạo đức, vì không có cái ác cũng tức là không có đạo lý. Quan điểm đạo đức này là không nên loại trừ cái ác. Khắc phục quan điểm tự mâu thuẫn này theo Senling, tức là "dịch

1. *Sđd*, tr.61.

hạch đạo lý nói chung" và chuyển sang quan hệ tôn giáo, quan hệ trấn định sự thù địch, nhờ tình yêu mà được phổ biến đối với cả cái ác và cái thiện.

Tinh thần của Tân Ước hoàn toàn thấm nhuần sự định hướng như vậy[1]. Nếu cái thiện là đối tác hiện thực đối với cái ác thì sẽ được đánh tráo bởi "tình yêu" là cái cho phép sự hăng say của cái ác tùy ý bùng lên, thậm chí còn "thúc giục" nó: "không được chống lại cái ác, nếu người ta tát anh vào má phải thì hãy chìa nốt má trái ra"[2], thì sẽ không gặp phải sự phản kháng, hoạt động ác ý sẽ trở nên vô đối tượng và bị biến mất tự nó. Nếu tiếp tục tồn tại cái ác trong trường hợp như vậy, sẽ không thoát ra khỏi trạng thái tiềm năng.[3] Khi nó bị vô hiệu hóa và xét trên bình diện thần học thì nó không phải là một sức mạnh hữu hiệu, thậm chí nó còn đánh mất cái vẻ bề ngoài của "bản chất", giống như lúc ban đầu, khi khảo cứu về mặt đạo đức học. Thực tại độc lập của cái ác khi đó sẽ được thừa nhận một cách không nghiêm túc.

Do vậy, vấn đề không đơn giản là cái ác bị loại bỏ, vì không có cái ác và cái thiện thì không tạo thành tính hai mặt của hiện thực, không cấu thành sự đối lập ban đầu. "Tính hai mặt chỉ bộc lộ khi hai bản chất thực sự đứng đối lập với nhau. Nhưng cái ác không phải là bản chất, cái không có

---

1. Xem: V.Ph.Asmus: *Phép biện chứng Canto*, Mátxcova, 1929, tr.43-45. (tiếng Nga).

2. V.Ph.Asmus: *Phép biện chứng Canto*. Mátxcova, 1929, tr.39, (tiếng Nga).

3. Xem: Ph.V.I.Senling: *Nghiên cứu triết học về bản chất của tự do người*, Xanh Pêtécbua, 1908, tr.64 (tiếng Nga).

bản chất là do thực tại chứ không phải tự nó, nó chỉ có khi đối lập với một cái khác. Sự đồng nhất tuyệt đối tình yêu thương, đó là cái mang tính thứ nhất hơn đối lập với cái ác, cái ác chỉ có thể xuất hiện khi nó đối lập với tinh thần yêu thương. Vì vậy cái ác không thể có được sự đồng nhất tuyệt đối chứa đựng trong nó và mãi mãi vẫn được xuất ra từ nó"[1]. Như vậy, sự mâu thuẫn trong tồn tại vẫn như trước kia được quan niệm không phải là mâu thuẫn bản chất, mà là đồng nhất trong bản chất. Senling không hoài nghi rằng, bản chất được hiện thực hóa trong tồn tại, nó được bộc lộ thông qua mặt đối lập với mình. Ông viết: "mọi bản chất đều chỉ có thể bộc lộ ra qua mặt đối lập với mình, tình yêu chỉ thông qua sự căm thù, sự thống nhất chỉ thông qua đấu tranh"[2]. Tuy nhiên, vấn đề là ở chỗ nên tách sự đối lập ra từ sự đồng nhất như thế nào.

Senling đánh giá cao mâu thuẫn, đồng thời nhấn mạnh tính thực tại của các mâu thuẫn trong tồn tại, nhưng nguyên nhân đồng nhất tuyệt đối của ông bao hàm tiềm năng mâu thuẫn, không cho phép bắc chiếc cầu nối bản chất với tồn tại. Sự kết cục lôgic của nguyên tắc đồng nhất tuyệt đối là có tính biệt lập tuyệt đối của bản chất và tồn tại. Xuất phát từ thừa nhận tính hai mặt triệt để đó, Senling đã bắt đầu xem xét lại triết học đồng nhất: triết học đồng nhất chỉ mang tính "phủ định" có liên quan không phải với tồn tại, mà chỉ với "bản chất" của các sự vật, với khái niệm về chúng. Tính

1. *Sđd*, tr.68
2. *Sđd*, tr.39.

hiện thực của các vật không thể nào sinh ra từ khái niệm với tư cách khả năng thuần túy. Khái niệm chỉ là bản chất được tư duy, từ đó có thể đột phá đến tồn tại và chỉ thông qua nhảy vọt phi lý. Nhảy vọt đặt ra giới hạn cho nhận thức, cũng như cho toàn bộ triết học "phủ định".

Sự tự bộc lộ của Thượng đế trong tồn tại (trong tự nhiên và con người) tạo thành đối tượng của triết học tích cực, nhưng sự bộc lộ đó không đạt được đối với tư duy bằng khái niệm. Tư duy ở đây chỉ là sự ám chỉ, do vậy ánh sáng của lý tính cần phải hoàn toàn tắt ngấm. Đã tới lúc phải đưa bản thân trực giác trí tuệ thành một "tiềm năng" mới. Vả lại, nó thực sự đã có vai trò của mình và đã tận dụng hết mọi tiềm năng của lý tính; ở nó bây giờ còn lại rất ít trí lực tới mức Senling cảm thấy cần phải đưa ra một thuật ngữ chuẩn xác hơn - "khoái cảm cao độ". Chỉ dưới trạng thái khoái cảm cao độ, khước từ chủ thể, không còn là cái biết tư duy, thì mới có thể đạt tới Thượng đế với tư cách chủ thể tuyệt đối.

Phép biện chứng trong triết học Senling đã trải qua quá trình phát triển thắng lợi và cả suy thoái: biện chứng của các mặt đối lập ở ông đã biến thành sự thần bí thực sự của các mặt đối lập. Hêghen đã kiên quyết nắm lấy quyền chủ động phát triển phép biện chứng duy lý chủ nghĩa, tên tuổi ông được gắn với số phận sau này của phép biện chứng.

CHƯƠNG IV

G.V.PH. HÊGHEN

Học thuyết Hêghen là thành tựu cao nhất về phép biện chứng của chủ nghĩa duy tâm cổ điển Đức thế kỷ XVIII - đầu thế kỷ XIX. Học thuyết này có điểm khác biệt là nội dung quảng bác và sâu sắc đặc biệt; sự đa dạng của các vấn đề do nó đặt ra rất có tầm quan trọng. Hêghen đã phát hiện ra các quy luật biện chứng cơ bản mà ở Phictơ và Senling chỉ mới thể hiện dưới dạng không rõ ràng hay nói chung là ở họ chưa được đề cập tới. Hêghen đã nghiên cứu hơn một trăm phạm trù khác nhau, cùng với các quy luật và chúng tạo thành một hệ thống thống nhất, được suy tính như là một hệ thống hoàn toàn hoàn tất. Điều đó thể hiện phương diện tiêu cực (chủ nghĩa giáo điều) cũng như phương diện tích cực (vươn tới quan điểm toàn vẹn) của tư duy Hêghen. Lần đầu tiên trong lịch sử biện chứng Hêghen đã tạo ra lý luận phát triển mâu thuẫn, và sau đó đã giải quyết mâu thuẫn thông qua tổng hợp. "Tính chất thần bí mà phép biện chứng đã mắc phải ở trong tay Hêghen tuyệt nhiên không ngăn cản Hêghen trở thành người đầu tiên trình bày một cách bao quát và có ý thức hình thái vận động chung

của phép biện chứng ấy"[1].

Sự hợp nhất một cách hữu cơ yếu tố bản thể luận và yếu tố nhận thức luận trong phép biện chứng Hêghen đã được tiến hành một cách đầy đủ hơn so với ở Phictơ và ở Senling. Chẳng hạn, các phạm trù ở Hêghen trở thành các hình thức phổ biến không những của nhận thức, mà cả của bản thân thế giới khách quan; còn thế giới và xã hội được ông giải luận là sản phẩm của tư duy đã được đối tượng hóa. Thực ra, bên cạnh các yếu tố tích cực trong việc đồng nhất bản thể luận và nhận thức luận (sự thống nhất các quy luật của tồn tại và nhận thức về nó), còn có cả các yếu tố tiêu cực (loại bỏ tính đặc đặc thù của các mối liên hệ nhận thức luận, còn điều cơ bản - hòa tan một cách duy tâm các quy luật của tồn tại vào các quy luật của tư duy).

Phép biện chứng Hêghen là một hệ thống phạm trù được nghiên cứu toàn diện, các quy luật biện chứng được rút ra từ việc phân tích sự tác động qua lại giữa các phạm trù. Đồng thời phương pháp biện chứng của ông hóa ra cũng là lý luận về tồn tại và được xây dựng với tư cách một lý luận - hệ thống phân hóa nội tại. Lần đầu tiên trong lịch sử triết học, ông đã tạo ra được một lý luận biện chứng phát triển với tư cách là lôgic học và với tư cách là phương pháp, đã hợp nhất phép biện chứng và lôgic học thành một quan niệm thống nhất về lôgic học biện chứng, trong khuôn khổ của nó tư duy lôgic đã có được bộ mặt của tri thức khách quan bằng

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1993, t.23, tr.35.

phạm trù. Với tư cách là nhà duy tâm, Hêghen đã đặt ra tiêu chí về tính khách quan của tri thức đó trong bản thân nó, ông đã định ra tính độc lập và định hướng vào chính bản thân của nó. Giữ vai trò quan trọng trong phép biện chứng Hêghen là các quá trình đối tượng hóa và khách quan hóa tri thức trong hoạt động lịch sử. Ông đã đưa khái niệm thực tiễn vào lôgic biện chứng, song cũng đã biến toàn bộ lịch sử nhân loại thành lôgic ứng dụng.

Hêghen đã xây dựng học thuyết biện chứng của mình đồng thời với cả phép quy nạp và phép diễn dịch, rút ra một phạm trù của phép biện chứng từ một phạm trù khác; sau đó lại rút ra các quan hệ hiện thực trong tự nhiên, trong xã hội và trong ý thức xã hội - từ hệ thống phạm trù. Trên thực tế, như Mác nhấn mạnh, ông đã nhận được các phạm trù của mình bằng con đường khái quát các dữ kiện kinh nghiệm, mặc dù không nhận thức được điều đó. Lênin đã viết: "trong sự thay đổi, sự phụ thuộc lẫn nhau của *tất cả* các khái niệm, trong *tính đồng nhất của các mặt đối lập của chúng,* trong *những chuyển hóa* của một khái niệm này sang một khái niệm khác, trong sự thay thế, sự vận động vĩnh viễn của những khái niệm, Hêghen đã *đoán được* một cách tài tình CHÍNH MỐI QUAN HỆ NHƯ VẬY CỦA SỰ VẬT, CỦA GIỚI TỰ NHIÊN"[1]. Ăng ghen chỉ ra rằng, ba quy luật cơ bản của phép biện chứng, quan hệ của chất và lượng, sự thâm nhập lẫn nhau của các mặt đối lập và phủ định của phủ định đã được

1. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Mátxcơva, 1981, t.29, tr.209-210.

Hêghen phát triển một cách duy tâm chỉ với tư cách các quy luật của tư duy. Hêghen thường không gọi chúng là các "quy luật" khi đề cập tới chúng ở những chỗ khác nhau trong hệ thống của ông. Ở Hêghen có không ít các kết cấu gượng ép, song "Nếu người ta đừng phí công dừng lại ở những kết cấu ấy mà đi sâu hơn nữa vào trong tòa nhà đồ sộ, người ta sẽ thấy trong đó có vô số những vật quý giá đến nay vẫn còn giữ được toàn bộ giá trị của chúng"[1]. Trong chương này, chúng ta chủ yếu xem xét quá trình tư duy của Hêghen, vận động dần dần theo các phạm trù lôgic biện chứng cơ bản của ông, cùng với chúng và căn cứ vào chúng để xem xét các quy luật và các nguyên tắc phương pháp luận biện chứng nói chung của ông.

Tuy nhiên, dẫu sao thì biện chứng của lịch sử nhân loại vẫn là trung tâm chú ý của Hêghen. Đóng góp to lớn của Hêghen là việc xây dựng học thuyết về biện chứng của tha hóa, với tư cách mâu thuẫn xã hội đặc biệt và cơ bản. Biện chứng đặc thù này ở ông bện chặt với lịch sử biến đổi của nhận thức và với biện chứng của cái cũ và cái mới trong lịch sử nhận thức và trong đời sống của con người. Mặc dù vậy, Hêghen vẫn coi các sự kiện mang tính thời đại và các quá trình sáng tạo lịch sử chỉ là sự thực hiện hóa tư duy đúng đắn. Các khái niệm của tư duy này bao hàm bản chất nội tại và ý nghĩa của các sự việc do con người đã làm, của các thể chế và văn hóa do con người tạo dựng, của các mối quan

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t.21. tr.398.

hệ giữa người với người do hoạt động hữu hiệu của họ sinh ra. Hoạt động này làm cho tự nhiên tiếp xúc với tinh thần, nhưng được đối tượng hóa và được vật hóa, bản thân hoạt động này trở nên bị tha hóa khỏi tinh thần, cái đã sinh ra nó.

Biện chứng của lịch sử ở Hêghen thấm nhuần chủ nghĩa lịch sử sâu sắc. Chủ nghĩa lịch sử trong học thuyết Hêghen có nghĩa là gì? Chủ nghĩa lịch sử của Hêghen nhằm chống lại sự trình bày một cách thuần túy kinh nghiệm của chủ nghĩa về các sự kiện, chống lại mọi thiên kiến và mọi sự hiện đại hóa các hiện tượng quá khứ. Chủ nghĩa lịch sử của ông nhằm nhận được một sợi chỉ chỉ đạo đáng tin cậy cho việc định hướng đối với các dữ kiện hỗn loạn, vạch ra mối liên hệ và xu hướng phát triển hiện thực cho chúng.

Thứ nhất, chủ nghĩa lịch sử Hêghen là nguyên tắc thống nhất của quá trình sinh hoạt xã hội và văn hóa tinh thần của nó trong suốt toàn bộ lịch sử của chúng, nhờ đó tất cả các khâu có cùng về mặt niên đại của chúng đều được nối lại thành một chuỗi liên tục. Do đó "... điều quan trọng trong lịch sử là nhờ quan hệ của nó với một cái phổ biến nào đó và nhờ mối liên hệ của nó với cái phổ biến đó"[1]. Sự thống nhất đó được phổ biến vào lịch sử của các dân tộc khác nhau, hợp nhất thành mọi phương diện sinh hoạt của chúng. Như vậy "... trong sự vận động của tinh thần biết tư duy có một mối liên hệ mang tính bản chất..."[2] và mối liên hệ đó tạo thành một "chỉnh thể" (Totalitat).

1,2. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1914, t.9, tr.13, 25 (tiếng Nga).

Thứ hai, theo Hêghen, chủ nghĩa lịch sử có nghĩa là sự thống nhất của "phát triển" và "tính cụ thể", trong đó phát triển được quan niệm là sự đi lên theo các thang bậc của tính cụ thể ngày một tăng, còn cái cụ thể "là sự thống nhất của các tính quy định khác nhau"[1]. Tất cả các thang bậc đó đều khác nhau về chất, và lẫn lộn chúng với nhau - tức là phạm phải một sai lầm lớn mang tính phản lịch sử của sự quá khứ hóa hay của sự hiện đại hóa."... Khi đặt giữa động vật, cái xác ướp không thể được giữ lại"[2]. Điều không kém tai hại hơn là sai lầm về sự quá khứ hóa, khi mà các học thuyết phát triển muộn hơn chỉ được luận giải và đánh giá theo thước đo của các bậc tiền bối của chúng.

Thứ ba, nguyên tắc lịch sử, theo Hêghen chỉ ra rằng, dù cho có những khác biệt về chất giữa các thang bậc đi lên, thì mối liên hệ qua lại và sự thống nhất của chúng vẫn thể hiện ở chỗ, "không một hệ thống triết học nào bị bác bỏ"[3]. Chúng ta ngày một tiến gần hơn tới các giai đoạn phát triển văn hóa tinh thần cao hơn, thì trong các học thuyết ngày càng có nhiều hơn nội dung quý báu cần phải được giữ gìn cho các thời kỳ phát triển sau này. Cần phải nhận thức nguyên tắc này trong sự tác động qua lại của nó với nguyên tắc trước. Hêghen đã phổ biến "sự giữ lại", dù là dưới dạng lột bỏ, không phải vào tất cả các học thuyết quá khứ, xét về phương diện này thì ông đã công bằng không phải với tất cả các bậc tiền bối của mình.

1, 2, 3. *Sđd*, tr.30, 48, 40.

Thứ tư, cần phải đánh giá các hiện tượng tư tưởng quá khứ nhờ tính đến tác động của quy luật phủ định của phủ định. Quá trình lịch sử dường như chia ra thành các giai đoạn bởi các nhịp đập. Phù hợp với điều kiện đó chính là sự mô tả nổi tiếng về tiến bộ tinh thần với tư cách "hàng loạt quá trình phát triển mà chúng ta quan niệm không phải là một đường thẳng kéo dài vô tận một cách trừu tượng, mà là một vòng xoáy đang quay về với bản thân, có ngoại diên của mình rất nhiều vòng xoáy; tổng thể của chúng tạo thành một dãy gồm nhiều quá trình phát triển luôn quay về với chính mình"[1]. Đương nhiên, Hêghen hiểu các vòng xoáy nhỏ như những cái dây may xo, khi đó vẫn giữ lại cho vòng xoáy lớn ý nghĩa chân chính của nó, tức là vẫn khẳng định "khâu cuối cùng tuyệt đối"[2] trong phát triển mà chúng ta sẽ còn phải quay lại làm sáng tỏ đầy đủ nội dung của nó.

Khác với các nhà lãng mạn và Senling hậu kỳ cho rằng, mọi sự chuyển biến lịch sử, dù là hiểu theo nghĩa chuyển biến ngược lại, đã là "cái mới", tức là có cơ sở, Hêghen tiếp cận với giá trị của cái cũ một cách có phê phán. Nó thực sự là có giá trị, vì một tương lai mới đang chín muồi ở nó; sau khi xuất hiện, cái mới này sẽ "lột bỏ" tiền bối của mình. Sau khi rút ra từ các sự kiện của cách mạng Pháp thế kỷ XVIII, từ các hậu quả chính trị trước mắt và lâu dài hơn của nó, những kết luận chấp nhận được đối với giai cấp tư sản Đức đương thời, Hêghen đã né tránh sự minh biện điều kiện cho các sự kiện mang tính lịch sử toàn cầu đó nhờ ý

1,2. *Sđd*, tr32, 39.

niệm về sự tiến bộ xã hội tiên tiến. Học thuyết về phát triển tiến bộ của nhân loại, về tính khắc phục được tha hóa, về cơ chế của sự phủ định mang tính "lột bỏ" không ngừng, khi mà cái bị phủ định hoàn toàn bị diệt vong, nhưng cái tốt nhất ở nó vẫn được giữ lại,- thì đó là những thành quả có liên quan mật thiết với tư tưởng biện chứng của Hêghen mà các nhà sáng lập ra chủ nghĩa Mác đã đặc biệt quan tâm tới khi hình thành thế giới quan của mình.

Thành tựu vĩ đại của lý luận biện chứng của Hêghen là học thuyết về biện chứng của lý trí và lý tính, biện chứng thể hiện với tư cách là học thuyết về hai trình độ của phép biện chứng - lý tính và lý trí. Nó được xác định từ trong triết học trước Hêghen, tuy nhiên, sự phân định đó trong triết học của chủ nghĩa duy vật biện chứng cũng không phải đều được mọi người thừa nhận. Tất nhiên nó vẫn là hữu ích cho sự phân tích mácxít về sự sáng tạo triết học của Hêghen.

Biện chứng của lý trí và lý tính ở Hêghen có liên quan mật thiết với biện chứng của tha hóa, tất cả các phạm trù đó chuyển hóa lẫn nhau lúc thì với tư cách sự biểu hiện, lúc thì với tư cách là mặt đối lập của mình. Các quá trình đó được trình bày rất rõ ràng trong *Hiện tượng học tinh thần* (1807), nơi mà Hêghen đã trình bày phép biện chứng như là sự phát triển của các hình thái ý thức thay thế lẫn nhau trong khi áp dụng nó vào lịch sử và lý luận nhận thức. Tác phẩm này rất quan trọng trong quá trình hình thành phép biện chứng Hêghen, mặc dù sự hình thành ở ông đã được bắt đầu từ trước khi có tác phẩm này.

I - CÁC NGUỒN GỐC CỦA PHÉP BIỆN CHỨNG HÊGHEN VÀ "HIỆN TƯỢNG HỌC TINH THẦN"

Hêraclit và phái Êli, Platôn và phái Platôn mới, Spinôda và Điđorô đã thu hút một sự quan tâm đặc biệt của Hêghen. Đương nhiên, Hêghen đã rút ra nhiều điều từ lịch sử triết học Đức cận đại, kể từ Lepnit, đặc biệt là từ các tác phẩm của Ghecđơ, Gớt, Phictơ.

Có ảnh hưởng lớn hơn cả đến Hêghen với tư cách nhà biện chứng là từ quá trình lịch sử và các bài học về biện chứng xã hội sinh ra từ đó. Ông đã rất chăm chú theo dõi các sự kiện ở Pháp[1].

Những cải cách của Napôlêông ở vùng sông Ranh nơi ông chiếm đóng đã diễn ra trước mắt Hêghen và ông nhận thấy cách mạng đã chuyển thành mặt đối lập với nó là phản cách mạng như thế nào, chế độ quân chủ mà hy vọng sẽ bảo vệ các thành quả của cách mạng được phục hồi sau một cuộc chính biến mới ở Pháp như thế nào. Ông mong muốn nền đế chế của Napôlêông là người bảo vệ các thành quả tốt đẹp nhất của nền cộng hòa, đồng thời cũng là người khôi phục những gì quý báu và bất biến, đặc trưng cho chế độ quân chủ nói chung. Lập trường mang tính nguyên tắc của Hêghen đã hình thành trên cơ sở đó là cần phải thừa nhận cả các cải cách mà giai đoạn cách mạng phản phong của Girông đã

1. Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm đầu tay*, Mátxcơva, 1872, t.2, tr.262 (tiếng Nga).

đem lại, nhưng cũng phải từ bỏ cả các mặt "thái cực" của con đường cách mạng như bạo lực và bạo loạn của nó, tức là vừa phải khẳng định, vừa phải phủ định, hoặc phải "lột bỏ" (Aufheben). Giải pháp lý luận này hình thành cách thức xây dựng biện chứng của sự thỏa hiệp là phù hợp với lập trường thực tế của tầng lớp thị dân Đức, tầng lớp có thiện cảm với phái Girông.

Giải pháp mà Hêghen tìm kiếm có nhiệm vụ "lột bỏ" các mâu thuẫn của hiện thực nước Đức nửa phong kiến đầu thế kỷ XIX, cũng như các mâu thuẫn được đem lại bởi phương thức giải quyết bằng chính trị cụ thể đối với các mâu thuẫn của hiện thực nước Pháp phong kiến ở cuối thế kỷ XVIII, sau đó đã được tăng cường bởi chính sách phục hưng trên toàn châu Âu. Cần phải đặt hy vọng vào các cải cách có nội dung tư sản, được tích lũy dần dần, nhưng không đảo lộn được, - nó được thể hiện rõ trong các bức thư của Hêghen gửi cho Nithammơ năm 1816. Đó chính là lời thách thức đối với những người biện hộ cho phong trào phục hưng, nhưng cũng khá ôn hòa.

Rất thích hợp với mọi biến thể của giải pháp mang tính thỏa hiệp cho nhiệm vụ cải tạo tư bản chủ nghĩa ở xã hội Tây Âu, đó là các phạm trù biện chứng "lột bỏ" và "sinh thành" (Werden) được hiểu một cách duy tâm, mà đối với Hêghen thì chúng thậm chí còn quan trọng hơn cả phạm trù "mâu thuẫn". Trong tính tổng thể, chúng có nghĩa là không ngừng tiến lên, là sự bất an thường xuyên và là sự không

thỏa mãn với hiện tại, nhưng nó có nghĩa là bảo tồn cái cũ mà từ đó xuất hiện sự tiến lên. Tất nhiên, cái đang "sinh thành" vẫn chưa hoàn toàn sinh thành, còn cái đã sinh thành lại giữ lại các yếu tố của trạng thái ban đầu dưới dạng "lột bỏ". Các phạm trù này vẫn giữ một vị trí quan trọng bên cạnh các phạm trù khác trong lôgic học Hêghen. Dần dần sự "lột bỏ" ngày càng biến thành sự "bảo tồn" (Aufbewahren) trong hệ thống của Hêghen. Một số nhà triết học thiên về ý kiến cho rằng, thế giới "về cơ bản đã kết thúc".

Các thành tựu về khoa học tự nhiên đầu thế kỷ XIX đã chỉ ra biện chứng của tự nhiên ở một mức độ xác định. Đó là các phát minh trong vật lý, hóa học và các khoa học khác mà Senling đã khai thác, nhưng một phần lại thông qua Hêghen. Hêghen đã trực tiếp làm quen với các tác phẩm của Lapxan, Cácnô, Binphôn, K.Vônphơ, Ôkên, Lamac; đồng thời ông đã có thư từ thân mật qua lại với Gớt.

Những hiểu biết về toán học của Hêghen sâu rộng hơn rất nhiều so với Senling và Gớt, ông đã xem xét phép tính vi phân một cách sâu sắc về phương diện triết học. Lĩnh vực ảnh hưởng cơ bản của phép biện chứng Hêghen dẫu sao vẫn có tính hiện thực xã hội và ý thức xã hội; cùng với các mâu thuẫn giữa tha hóa và tự do, hiện hữu và tất yếu, lý trí và lý tính, chủ quan và khách quan của chúng. Và như G.Lucaso nhận xét tinh vi, ở đây không thể thiếu ảnh hưởng của tư tưởng tù mù của Ghectơ về chủ thể tập thể đang hoạt động trong khuôn khổ của quá trình lịch sử nói chung. Vai trò

của *Hiện tượng học tinh thần* trong việc hình thành phép biện chứng Hêghen là đáng kể. Thực ra, trong tác phẩm sớm hơn của Hêghen, đặc biệt trong cái gọi là *Những phác thảo về hệ thống ở Ien* (1805 - 1806), Hêghen đã chỉ ra biện chứng của lao động và tha hóa, của thống trị và bị nô dịch, của nguyên nhân và giả định mục đích, của cơ học và hữu cơ luận, v.v.. Nhưng các quan hệ biện chứng của ông vẫn chưa được xắp xếp thành một hệ thống và chưa được trình bày rõ ràng. Quá trình phát triển mang tính biện chứng phổ biến của tồn tại và nhận thức chỉ đến *Hiện tượng học tinh thần* mới được cụ thể hóa thành biện chứng của chủ nô và nô lệ, tự do và tha hóa, xã hội và cá nhân, chân lý và sai lầm. Những quan hệ đa dạng giữa lý trí và lý tính cũng nảy sinh trong tác phẩm này. Bao hàm trong những quan hệ qua lại giữa tất cả các khái niệm và phạm trù đó là sự bí ẩn về kết cấu biện chứng của *Hiện tượng học tinh thần*. Đầu tiên chúng ta sẽ xem xét cặp phạm trù thứ nhất - chủ nô và nô lệ.

Trên thang bậc tự ý thức, Hêghen trình bày biện chứng của tính độc lập và tính không độc lập của ý thức dưới các hình ảnh được nhân cách hóa "chủ nô" (Herr) và "nô lệ" (Knecht), nói chính xác hơn - "người lao động bị cưỡng bức". Biện chứng này hóa ra là một bộ phận cấu thành của quan niệm quảng bác hơn về quá trình lao động, quá trình trong *Hiện tượng học tinh thần* được xem là quá trình tự sản xuất của con người. Bàn tay của con người lao động - *"đó là công*

cụ của các công cụ"[1], là "ông thợ rèn có cảm hứng tạo ra hạnh phúc của nó"[2]. Hêghen coi lao động là quá trình tác động qua lại và đấu tranh về mặt tinh thần của tự ý thức. "Chúng cần phải tham gia vào cuộc đấu tranh này, vì chúng cần phải nâng cao tính đích thực của bản thân mình, tính đích thực thể hiện ở chỗ tồn tại *cho mình*, và bản thân mình. Và tự do chỉ được khẳng định nhờ mạo hiểm sự sống..."[3].

Trong *Nhập môn triết học*, Hêghen nhận xét rằng, qua chủ nô và nô lệ ông muốn nói tới câu chuyện lịch sử về Rôbinsơn và Ngũ Nương, tức là ông muốn bảo vệ sự lý giải nằm ngoài lịch sử về nội hàm triết học của nó. Tuy nhiên, khi so sánh "chủ nô" với Rôbinsơn, Hêghen đã đưa nội hàm đó vào cái vòng gồm những "Rôbinsơn" vốn đặc trưng cho thời đại sinh thành của "xã hội công nhân" tư sản, tức là đã gắn liền nó với sự tan rã của chế độ phong kiến, do đó "chủ nô" và "nô lệ" được cụ thể hóa tương ứng là nhà quý tộc và đại biểu của đẳng cấp thứ ba lệ thuộc vào nhà quý tộc đó. Sơ đồ quan hệ qua lại giữa chúng rốt cuộc có được một nội hàm phản phong trong trường hợp này.

Chế độ xã hội này lúc đương thời là tất yếu, "việc bắt thói ích kỷ của nô lệ phục tùng ý chí của chủ nô tạo thành *cơ sở* cho sự tự do chân chính của con người"[4]. Nhưng không thể cứ tiếp tục như vậy. "Nô lệ" là nô lệ, vì nó có ý thức nô lệ, nó phục tùng ý chí của chủ nô, nô lệ cam chịu tồn

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1929-1959, t.3, tr.196 (tiếng Nga).
2, 3. *Sđd*, t.4, tr.168, 101-102.
4. *Sđd*, t.3, tr.225.

tại cưỡng bức đối với mình, mối quan hệ qua lại giữa hai người đó "được quy định như thế nào để họ có thể khẳng định chính mình và có mối quan hệ lẫn nhau"[1]. Chủ nô là bản nguyên tinh thần có quyền điều khiển vật chất, bắt vật chất phục tùng mình, chủ nô có quyền sử dụng nô lệ và sự thống trị của nó là tuyệt đối. Nhưng chủ nô lại bị ràng buộc một cách tất yếu bởi hoạt động của người lao động vô quyền, chủ nô không thể làm gì nếu thiếu nô lệ.

Quan hệ giữa "chủ nô" và "nô lệ" rốt cuộc đã thay đổi về căn bản, nô lệ chuyển thành mặt đối lập với chủ nô và ngược lại. "Nô lệ" trở thành lực lương lịch sử tích cực, sự tiến triển tiếp theo của các sự kiện sẽ lệ thuộc vào nó, vì thân phận nô lệ sẽ "hướng tới sự độc lập chân chính"[2]. Ý thức của "nô lệ" do đó được "thừa nhận" (Anerkennung)[3].

Cơ sở của sự chuyển hóa biện chứng đó đã được Điđorô chỉ ra tư tưởng về sứ mệnh giải phóng người lao động với tư cách cải biến có mục đích hình thức của khách thể bởi chủ thể khi khách thể đang có tác động ngược lại chủ thể. Mác viết, trong *Hiện tượng học tinh thần* Hêghen đã nắm bắt được bản chất của lao động, quan niệm con người là kết quả lao động của chính bản thân nó[4]. Nhưng Hêghen

1. *Sđd*, t.4, tr.101.

2. *Sđd*, t.3, tr.227.

3. Khái niệm này gần đây được bàn luận sôi nổi trong triết học tư sản, nhằm chỉ ra sự dung hòa lẫn nhau của các mặt đối lập dường như về nguyên tắc đã có trong lòng của phép biện chứng.

4. Xem: C.Mác và Ph.Ăngghen: *Tác phẩm đầu tay*, Mátxcơva, 1956, tr.627 (tiếng Nga).

chỉ biết và chỉ thừa nhận một loại lao động, đó là lao động *tinh thần trừu tượng*, do vậy ông chỉ nhận thấy các hậu quả tiêu cực của lao động là các trạng thái tinh thần, nhưng bị tha hóa (từ những hậu quả thuần túy vật chất ông chỉ ra sự phân hóa nghèo - giàu trong xã hội). Thực tế tha hóa hiện thực của sản phẩm lao động khỏi người lao động được nhà triết học thể hiện dưới hình thức thần bí gồm các trạng thái ý thức bị trói buộc của chủ thể mà cá tính phải chịu những hậu quả tai hại do tác động qua lại với môi trường xã hội.

Biện chứng của "chủ nô" và "nô lệ" trong *Hiện tượng học tinh thần* phát triển thành biện chứng của tha hóa và tự do, là biểu hiện tính đặc thù xã hội, nhưng lại rất phức tạp. Như Mác đã nhận xét trong *Bản thảo kinh tế – triết học 1844*, "Hêghen đã xuất phát từ tha hóa" trong phép biện chứng của mình. Phạm trù tha hóa rốt cuộc sẽ xuyên suốt toàn bộ hệ thống của Hêghen. Nó mang cả tính chất bản thể luận (sự chuyển hóa của tinh thần thành tự nhiên và sự tạo ra thế giới đối tượng, tức là thế giới xã hội, khách quan, thông qua hoạt động mang tính đối tượng hóa của con người), lẫn tính chất nhận thức luận (biến tri thức thành mặt đối lập của nó, tức là thành sai lầm). Xét về mặt thuật ngữ, "đối tượng hóa" (Vergegenständlichung) và tha hóa tri thức là khác nhau: Entänsserung und Entyremdung. Tuy nhiên, sự khác biệt đó đã được vạch ra trong quan điểm của Hêghen, nhưng sau đó lại bị làm lu mờ vì ông cho rằng, mọi sự đối tượng hóa về nguyên tắc đều là tha hóa, còn mọi sự tha hóa thì đều được đối tượng hóa. Nhìn chung, sự phân đôi của tinh thần do có

những mâu thuẫn trong hoạt động của nó luôn diễn ra ở Hêghen.

Sự tha hóa đã xuất hiện trong ý thức đấu tranh của "nô lệ". Ý thức này hướng tới tự do, và ý hướng đó sau này được Hêghen viết trong *Các bài giảng về thẩm mỹ học*, "chuyển cuộc đấu tranh thành mâu thuẫn, chính trong cái biển của những mặt đối lập này đã nảy sinh mọi khát vọng, mọi đau khổ sâu xa, mọi cảm xúc đau đớn và mọi sự không thỏa mãn nói chung"[1]. Hêghen đưa ý thức tự tha hóa đi qua các trạng thái thế giới quan và các định hướng xã hội khác nhau, nhưng ở đâu nó vẫn phải nằm trong cái xiềng xích do Hêghen tạo ra và không có được sự tự do. Sự giàu có mà nguồn gốc xã hội không được Hêghen xác định rõ, cũng không đem lại lối thoát, vì nó đắm mình vào "vương quốc tinh thần của động vật" và đứng trước một "vực thẳm vô đáy, trong đó mọi chỗ dựa và mọi thực thể đều biến mất"[2]. Dựa vào *cháu Ramô* của Điđorô Hêghen xác định các điều kiện thiết thực cho khát vọng và lao động là một "*hiện thực bị suy đồi*"[3].

Hêghen hàm ý rằng, cái hợp lý trong các giai đoạn lịch sử xác định của nhân loại tất yếu sẽ thể hiện dưới một hình thức không hợp lý, đối lập với nó và mang lại những đau khổ cho con người. Tinh thần thế giới rất ranh mãnh: được cái tuyệt đối sử dụng vì sự tiến bộ, con người thậm chí không nhận thấy được rằng, những đau khổ về tinh thần của nó là cần thiết để thế giới đạt tới mục đích cao cả đó. Sự xung

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Mátxcova, 1929-1959, t.12, tr.101 (tiếng Nga).

2, 3. *Sđd*, t.4, tr.278, 118.

đột luôn ngự trị giữa quá trình khách quan và nhận thức chủ quan về nó, giữa cảm xúc và ý thức, điều đó là tất yếu.

Tin tưởng vào các cội nguồn tinh thần của mọi quá trình khách quan, Hêghen đặt ra vấn đề tha hóa là đúng, vì sự xung đột nêu trên nằm "ở bên trong" bản thân thế giới xã hội - khách quan, nếu hiểu đúng "tính khách quan", thì đúng là như vậy. Đồng thời, từ luận điểm duy tâm về tính tinh thần của các cội nguồn tha hóa đã nảy sinh một kết luận sai lầm về con đường khắc phục tha hóa: dường như toàn bộ vấn đề là ở chỗ, ý thức bất hạnh của con người "vẫn chưa thấy rõ cơ sở của nó, chính tính xác thực nội tại của nó và cảm giác về bản chất của nó chính là cảm giác về nó"[1]. Theo Hêghen, chỉ cần hiểu cội nguồn của tha hóa là tính tự suy đồi của tinh thần và phải khắc phục nó, sau khi "thừa nhận" quyền như nhau của mặt đối lập với nó. Điều cơ bản là thông qua sự thân thuộc của các mặt đối lập đối với bản thân nó phải tiến tới lập trường của "lý tính", tức là của chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối. Như vậy, mục đích của lịch sử, theo Hêghen là phải khắc phục ý thức nô lệ, bất hạnh, bị tha hóa và vươn lên tới mặt đối lập biện chứng của nó - tự do.

Tình huống tha hóa phát triển vốn có chính ở xã hội tư sản phát triển, song Hêghen hy vọng rằng chính xã hội này sẽ khắc phục được tha hóa. Tuy nhiên đối với nguyện vọng chủ quan của mình, Hêghen đã chỉ ra các yếu tố tha hóa vốn có chính ở chủ nghĩa tư bản trong suốt quá trình tồn

1. *Sđd*, tr. 117.

tại của nó. Giống như Russô, Hêghen đã hợp nhất tha hóa phong kiến và tha hóa tư sản, tạo ra cơ sở chung để phê phán, cũng như tạo ra một trở ngại lớn hơn đối với sự tiến bộ.

Trong *Hiện tượng học tinh thần*, ta thấy rõ hơn cả là sự bắt nguồn của phép biện chứng Hêghen từ vật liệu đời sống xã hội, là quá trình tha hóa của ý thức và quá trình giải phóng con người khỏi sự tha hóa có một nguyên nhân bản thể luận ẩn kín dưới dạng vận động mang tính biện chứng của tinh thần tới sự phân đôi nó thành chủ thể và khách thể, và có được sự tái đồng nhất sau đó của chúng. Sự nhân đôi thành chủ thể và khách thể là điểm báo trước về sự tái hợp nhất của chúng trong tương lai. Việc tha hóa trở nên gay gắt là sự bắt đầu biến mất của nó. Các mâu thuẫn của toàn bộ lịch sử nhân loại rốt cuộc có được một giá trị tích cực. Xã hội và cá nhân thông qua cuộc đấu tranh vì sự tự khẳng định tính "thực thể", và sự "thừa nhận" nó cần phải trải qua các mâu thuẫn đó, nhằm thoát ra khỏi hỏa lò của chúng, khi đã được đổi mới và phục hồi. Tác phẩm đó của Hêghen đã phác họa một bức tranh gây ấn tượng mạnh về tiến bộ xã hội, qua đó rút ra một bài học quan trọng là: "*tồn tại chân chính* của con người... là *hoạt động của nó*"[1]. Lao động đã tạo ra con người, sau đó lại nô dịch con người; còn trong tương lai thì sẽ giải phóng nó. Lao động "là kết quả của sự phân đôi ở chúng chừng mực là sự khắc phục nó"[2].

1. *Sđd*, t.4, tr. 172.
2. *Sđd*, t.1, tr. 61.

mặc dù lao động ở Hêghen chỉ là lao động tinh thần, đồng nhất với tự nhận thức. "Sự vĩ đại của *Hiện tượng học tinh thần* của Hêghen và kết quả cuối cùng của nó là biện chứng của tính phủ định với tư cách là nguyên tắc thúc đẩy và tạo dựng, - Mác viết, - do đó, là ở chỗ Hêghen đã xem sự tự ra đời của con người là một quá trình, đã xem sự đối tượng hóa là sự giải đối tượng hóa, là sự tự tha hóa và lột bỏ sự tự tha hóa đó là ở chỗ ông đã nắm bắt được bản chất của *lao động* và hiểu được con người hiện thực... là kết quả *lao động của bản thân* nó"[1].

Biện chứng của chủ thể và khách thể của tha hóa và tự do trong *Hiện tượng học tinh thần* có liên quan mật thiết với biện chứng của lý luận và thực tiễn (lao động), cũng như của sai lầm và chân lý. Dưới hình thức biện chứng của nhận thức, mối liên hệ giữa các cặp phạm trù nêu trên đã đạt tới sự thống nhất hoàn toàn của chúng đến mức không phân biệt được. Điều này về mặt phương pháp luận được quy định bởi nguyên tắc đồng nhất của tư duy và tồn tại. Cơ sở vận động của tất cả các cặp phạm trù đó là biện chứng chung của chủ thể và khách thể, sự biện chứng có những biểu hiện khác nhau tùy thuộc vào việc Hêghen đề cập tới đời sống xã hội, hoặc lịch sử nhận thức thuần túy ở từng vị trí cụ thể này hay vị trí khác trong tác phẩm. Do vậy, trong *Bản thảo kinh tế – triết học* (1884), Mác đã không chỉ ra sự khác biệt giữa biện chứng của tự tha hóa và biện chứng của tự nhận thức ở Hêghen.

---

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Tác phẩm đầu tay*, Mátxcơva, 1959, t.2, tr.627 (tiếng Nga).

Quá trình hình thành tri thức đúng đắn ở Hêghen là từ kết quả phát triển lịch sử của mâu thuẫn giữa tri thức và đối tượng, giữa chủ thể và khách thể, được Hêghen tiếp thu của Phictơ và Senling. Đề tài này trong *Hiện tượng học tinh thần* của Hêghen được trình bày dưới dạng sơ đồ phát triển của ý thức với tư cách là lịch sử thể hiện rõ tinh thần cho chính bản thân nó - tinh thần tự phân biệt mình với thể xác, với các cảm xúc và với thế giới bên ngoài; nhưng đến khi trải qua quá trình phủ định của phủ định, nó lại thiết lập sự thống nhất nội tại sâu sắc đối với thế giới đó. Khi xếp hàng chồng chéo lên nhau, bổ sung và đan xen với nhau, thì chúng xuất hiện ba giai đoạn được khái quát thành lý luận, đó là giai đoạn cơ bản của quá trình nhận thức, giai đoạn phát sinh hình thức nhận thức triết học và giai đoạn phát triển triết học tới đỉnh cao của nó. Quá trình ý thức vươn lên tới chân lý, theo Hêghen phải trải qua ba thang bậc: Ở *thang bậc thứ nhất,* ý thức vẫn chưa phải là ý thức thông thường, nó hướng vào đối tượng, vào các vật ở bên ngoài. Ở *thang bậc thứ hai,* chủ thể hướng vào khách thể về nhận thức và hướng vào chính bản thân mình, trở thành tự ý thức. Ở *thang bậc thứ ba*, chủ thể ý thức được sự thân thuộc và sự đồng nhất nội tại của nó với đối tượng bên ngoài, qua đó giải quyết được mâu thuẫn giữa hai thang bậc đầu tiên và trở thành chủ thể tuyệt đối. Tác động qua lại với nhau trong quá trình đó, bản thân chủ thể và khách thể sẽ biến đổi tới mức biến hóa thành mặt đối lập: "...cùng với tri thức cả đối tượng cũng trở nên khác đi, vì thực chất nó thuộc về

tri thức đó..."; "...đối tượng mới đã xuất hiện nhờ sự *quay về* (Um Kehrung) của bản thân *ý thức*"[1].

Một trong các hình thức "quay về" đó của ý thức là sự chuyển hóa của tri thức thành mặt đối lập của nó, tức là thành sai lầm và sự chuyển hóa của chân lý thành giả tạo. Những sự chuyển hóa đó là cần thiết, vì con đường đưa tới chân lý sâu sắc hơn phải trải qua quá trình vạch ra các cội nguồn của sai lầm; và khi lý tính biết tư duy thực hiện việc làm đó, thì "sai lầm sẽ tạo thành một yếu tố của chân lý không phải với tư cách cái sai lầm"[2]. Ngoài ra, những chuyển biến thường xuyên từ cá nhân sang xã hội và ngược lại cũng diễn ra trong quá trình phát triển nhận thức cả hai phương diện đó của một quá trình nhận thức thống nhất gắn liền với lịch sử phát triển của khách thể, do vậy "qua các thành tựu giáo dục, chúng ta hiểu được lịch sử trực tiếp thu hẹp về trình độ học vấn của toàn thế giới"[3], cái mà đến lượt mình lại cho thấy sự phát triển của hiện thực xã hội.

Khi *Hiện tượng học tinh thần* về cơ bản đã được hoàn tất, Hêghen mới viết *Lời nói đầu*, sau đó là *Lời bạt* nổi tiếng, trong đó lần đầu tiên ông đã cố nêu đặc trưng của phương pháp biện chứng.

Hêghen chỉ ra rằng, phương pháp nhận được tri thức tất yếu phải nhận thức và con đường đạt tới tri thức đích thực không thể thiếu ý thức về quá trình đạt tới nó: "bản thân con đường dẫn tới khoa học học đã là *khoa học*"[4]. Cả đối tượng nhận thức, tức là khách thể, lẫn chủ thể nhận thức

---

1,2. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1929-1959, t.4, tr.48-49,21 (tiếng Nga).
3,4. *Sđd*, tr.15, 50.

đều biến đổi trong quá trình đó, chúng nằm trong một sự thống nhất hữu cơ, nội tại. Nhờ sự thống nhất đó mà khoa học có được khả năng khắc phục vẻ bề ngoài và thông qua hiện tượng để đi tới bản chất. Có được sự thống nhất của chủ thể và khách thể là nhờ sự tổng hợp của nhận thức. Nếu có được sự thống nhất đó sẽ biến sai lầm trở thành một yếu tố chân lý lệ thuộc, tức là phải hiểu rõ toàn bộ tính phiến diện của nó để dẫn tới chân lý là một chỉnh thể[1]. Sự lý giải như vậy về mối tương quan giữa sai lầm và chân lý sẽ tạo thành một phương diện quan trọng của phương pháp biện chứng của Hêghen trong *Hiện tượng học tinh thần*.

Hêghen đã nhấn mạnh trong *Lời nói đầu* rằng, tri thức chân chính phải cấu thành một hệ thống có cấu trúc biện chứng, đó là một trong những cách trình bày đầu tiên của ông về nguyên tắc thống nhất của cái lôgic và cái lịch sử của cá nhân và xã hội trong quá trình nhận thức.

"Một cá nhân riêng biệt xét về mặt nội dung cũng phải trải qua các thang bậc hình thành tinh thần phổ biến, nhưng với tư cách là các hình thức tinh thần đã bỏ lại ở đằng sau các giai đoạn của con đường đã được khai thông và bằng phẳng..."[2].

Với tư cách là bài học không những đối với nhận thức, mà còn đối với cả hiện thực xã hội khách quan, Hêghen tuyên bố sức mạnh sáng tạo vĩ đại của "tính tiêu cực" của sự phủ định. Tinh thần đó là "sức mạnh chỉ khi nó nhìn thẳng vào cái tiêu cực, hiện hữu trong cái tiêu cực"[3] vì bản thân cái tiêu cực đã mang trong mình một nội dung tích cực.

---

1. Xem: *Sđd*, tr.10.

2, 3. *Sđd*, tr.15, 17.

Chủ nghĩa duy tâm của Hêghen về cơ bản đã bóp méo các tư tưởng biện chứng tuyệt diệu đó của ông. "Do vậy toàn bộ sự vận động kết thúc ở tri thức tuyệt đối... *Nhà triết học* – hình ảnh trừu tượng nhất của con người bị tha hóa - biến bản thân thành *quy mô* của thế giới bị tha hóa. Do vậy toàn bộ *lịch sử tự tha hóa* và toàn bộ *sự xóa bỏ* tự tha hóa không phải là cái gì khác ngoài *lịch sử sản xuất* ra tư duy trừu tượng, tức là tư duy tuyệt đối, tư duy lôgic, tư biện"[1]. Thành tựu đáng kể của *Hiện tượng học tinh thần* giai đoạn phát triển của phép biện chứng Hêghen là sự tha hóa đã được nghiên cứu với tư cách là một dạng đặc biệt của các quan hệ mâu thuẫn trong xã hội, các quan hệ đang đi tới biện chứng chung của chủ thể và khách thể. Phân tích ý nghĩa trong *Hiện tượng học tinh thần* của Hêghen với tư cách một tác phẩm biện chứng, Mác đã viết: "...vì nó xác nhận sự *tha hóa* của con người, - mặc dù con người trong nó còn thể hiện dưới dạng tinh thần, - nên nó bao hàm dưới dạng thầm kín, *tất cả* mọi yếu tố phê phán thường được *chuẩn bị* và *nghiên cứu* dưới hình thức vượt lên cao hơn nhiều quan điểm của Hêghen"[2].

II - LÔGIC BIỆN CHỨNG CỦA HÊGHEN

Lý trí và lý tính. Sự tác động qua lại giữa các yếu tố của phương pháp biện chứng. "Khoa học lôgic" của

---

1,2. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Tác phẩm đầu tay*, Mátxcơva, 1956, tr. 625, 626 (tiếng Nga).

Hêghen bao hàm một khảo luận thực sự mang tính bách khoa thư về biện chứng, mặc dù nó vẫn còn có thể được bổ xung cho ngắn gọn hơn[1]. Phép biện chứng Hêghen thể hiện ở đây dưới dạng phát triển cao, có liên quan mật thiết với quan điểm duy tâm và được ông nghiên cứu rất tỉ mỉ.

Chủ nghĩa duy tâm của Hêghen đã có ảnh hưởng đáng kể đến cách lý giải phạm trù cơ bản của phép biện chứng - "mâu thuẫn" và đến nhận thức về con đường giải quyết mâu thuẫn. Nhưng ở đây cũng cần phải nhấn mạnh rằng, bản thân chủ nghĩa duy tâm của Hêghen so với các hệ thống duy tâm của Phictơ và Senling thì nó thấm nhuần phép biện chứng hơn. Ở Hêghen phép biện chứng xuyên suốt toàn bộ lĩnh vực quan hệ giữa cái khách quan và cái chủ quan. Do vậy, các cấu trúc tư duy do Hêghen phác họa, đó là tư duy theo lôgic của hệ thống, cần phải mang tính duy tâm "hơn cả". Như Lênin khẳng định ngược lại, nó thường là gần gũi hơn với sự chuyển hóa thành mặt đối lập của nó, tức là thành chủ nghĩa duy vật, điều này xảy ra là nhờ Hêghen có một cách lý giải xác định về tính khách quan của ý thức và của tri thức.

Thực tế khách quan hóa tư duy và ý thức xã hội của con người dưới các dạng hoạt động xã hội đa dạng (sản xuất vật chất, ngôn ngữ, chính trị, văn hóa và v.v.) được thể hiện một cách thần bí trong học thuyết Hêghen về tính đồng nhất biện

1. Xem: *Bách khoa thư các khoa học triết học*, t.1 (tiếng Nga).

chúng có từ đầu một tiềm năng và tính khả tri một cách hiện thực qua lịch sử là tính đồng nhất của chủ thể và khách thể của tư duy và tồn tại. Hêghen đánh đồng sự tái hiện các khách thể nhờ nhận thức trong tư duy con người với sự "ra đời" về mặt bản thể luận của chúng trong thế giới hiện thực, còn sự đối tượng hóa tri thức của con người trên thực tế là sự tiếp tục tạo ra chúng trong lòng tinh thần. Ở đây, các cội nguồn nhận thức luận chủ nghĩa duy tâm của Hêghen xuất hiện sự khách quan hóa tối đa các mối quan hệ biện chứng do ông phát hiện ra trong tư duy.

Mở đầu cho tập thứ nhất của *Bách khoa thư*... là chương phương pháp luận, nó bao hàm học thuyết mang tính phê phán là rất quan trọng để lĩnh hội thực chất phương pháp biện chứng của Hêghen trưởng thành, đó là học thuyết về ba quan hệ của tư duy với tính khách quan được phác họa đầu tiên thể hiện trong *Hiện tượng học tinh thần.*

Với tư cách là quan hệ thứ nhất của tư duy với tính khách quan, Hêghen tách biệt "hình ảnh tư duy *ngây thơ*"[1], tư duy ở đây mang tính hời hợt và nghèo nàn, nó bị ràng buộc với ý thức thông thường và bị kẹt lại trong chủ nghĩa giáo điều[2].

Vấn đề ở đây chính là tư duy "siêu hình" đã bị Hêghen phê phán trong *Hiện tượng học tinh thần,* với tư cách các dạng của tư duy này, Hêghen chỉ ra "bản thể luận trước Canto" ở Đức, là cái "không vượt ra khỏi khuôn khổ của tư

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1929-1959, t.1, tr.64 (tiếng Nga).
2. Xem: *Sđd*, tr.63.

duy mang tính lý trí"[1], nó chỉ biểu hiện vẻ bề ngoài ngây thơ và không sâu sắc.

Quan hệ thứ hai của tư duy với tính khách quan - đó là chủ nghĩa kinh nghiệm về triết học, về căn bản được giới thiệu qua các quan điểm của Bêcơn và Lôcơ. Trong số đó, Hêghen còn đề cập cả đến thẩm mỹ học tiên nghiệm của Cantơ, vì nó "thừa nhận kinh nghiệm là cơ sở *duy nhất* của nhận thức"[2]. Chủ nghĩa kinh nghiệm "bao hàm một khâu về cơ bản là hợp lý"[3], song hy vọng của những người theo chủ nghĩa kinh nghiệm về sức mạnh toàn năng của kinh nghiệm đã trở thành sự ham mê phiến diện với sự phân tích máy móc và tổng hợp ô hợp cũng máy móc như vậy. Mọi cái đích thực cụ thể và phong phú đều bị biến mất qua việc những người theo chủ nghĩa kinh nghiệm tuyệt đối hóa quá mức kinh nghiệm một cách "siêu hình". Những người theo chủ nghĩa kinh nghiệm phân tích sự trừu tượng hóa một cách cứng nhắc, do đó nếu không dẫn tới chủ nghĩa duy vật, thì cũng dẫn tới chủ nghĩa duy tâm chủ quan (theo Hêghen chủ nghĩa duy vật không tốt hơn chủ nghĩa duy tâm chủ quan, vì cả hai lập trường này đều không có phép biện chứng như nhau). Còn đối với Cantơ thì lý tính đã bị các sự trừu tượng của lý trí hạ thấp, vì nó "bị hạ thấp xuống thành cái hữu hạn và cái bị chế định"[4].

Hêghen quan niệm chủ nghĩa kinh nghiệm là sự phân tích các phạm trù của lý trí, còn "lý trí" và "siêu hình" đối với

---

1, 2, 3. *Sđd*, tr.65, 83, 80.

4. *Sđd*, tr. 92.

Hêghen trong trường hợp này có nghĩa là một. Điều này được thể hiện rõ qua danh mục các phạm trù "siêu hình học", được ông đưa ra vào §38 của tác phẩm *Lôgic học*, trong đó chúng ta thấy chính các phạm trù cũng được ông coi là của lý trí. Đương nhiên "siêu hình học" ở Hêghen có nghĩa là bản thể luận trừu tượng, nhưng chính nội dung đó là tiêu cực đối với Hêghen không phải vì nó đặt ra vấn đề bản thể luận, mà vì bản thể luận ở các nhà lý luận trước đó không có, hay không có đầy đủ phép biện chứng.

Hêghen thừa nhận quan hệ thứ hai của tư duy với tính khách quan có một sự tiến bộ xác định so với quan hệ thứ nhất, song cả hai đều thể hiện là biến thể của "phép siêu hình". Một biến thể khác của nó là "quan hệ thứ ba" của tư duy với tính khách quan. Nó nhằm chỉ tổng thể các lý luận tri thức trực tiếp, tức là chủ nghĩa trực giác dưới các hình thức đa dạng. Nó bao gồm quan niệm của một số người theo chủ nghĩa duy cảm, những người tuyệt đối hóa vai trò của nhận thức cảm tính với tư cách nguồn gốc trực tiếp của chân lý, cũng như quan niệm của những người bảo vệ trực giác phi lý (Haman, Giacôbi) và của những người biện hộ cho sức mạnh vô song ảo tưởng của trực giác duy lý. Hêghen khẳng định rằng, được Giacôbi tuyên truyền, "tri thức trực tiếp về *tồn tại* của các vật bên ngoài là ảo tưởng và sai lầm"[1]. Ông buộc tội những người theo chủ nghĩa trực giác trước hết về việc họ không hiểu được tính trung gian hóa của tất cả những

1. *Sđd*, tr. 129.

gì có cảm tưởng là trực tiếp. Hành động như vậy, những người theo chủ nghĩa trực giác bị sa "vào một quan niệm siêu hình của lý trí"[1]. Như vậy, việc tuyệt đối hóa trực giác là "siêu hình", tức là giáo điều, trong vấn đề nhận thức về thực tại là siêu hình học. Ý nghĩa "tính siêu hình" đó là hẹp hơn khái niệm phương pháp siêu hình (phản biện chứng). Khái niệm này chưa được Hêghen phát triển cụ thể, song "tính siêu hình" với tư cách một phương pháp tư duy giáo điều của siêu hình học trước kia, giống như tính bản thể luận trừu tượng là một trường hợp riêng của tính phản biện chứng. Người theo chủ nghĩa trực giác đã tách biệt qua mức tri thức - kết quả khỏi tri thức - quá trình, và tri thức đó không còn là tri thức đích thực nữa, vì điều kiện tất yếu của tri thức đích thực là ý thức về con đường nhận thức đã trải qua. Hêghen kết luận: "...tri thức trực tiếp chính là sản phẩm và kết quả của tri thức gián tiếp"[2]. Nói chung mọi thứ được coi là trực tiếp, trên thực tế bao giờ cũng "bao hàm yếu tố trung gian hóa"[3].

Công thức tuyệt diệu này nhằm chống lại sự xuyên tạc một cách siêu hình không những đối với cái có thể được gọi là yếu tố lành mạnh trong quan hệ "lý trí" với hiện thực, mà cả đối với cái mà Hêghen coi là yếu tố "hợp lý", vì sự tuyệt đối hóa tri thức trực tiếp là sự tuyệt đối hóa tính đồng nhất lẫn nhau của các mặt đối lập. Công thức này khắc phục giới hạn eo hẹp của cả ba quan hệ mang tính siêu hình, quan

1. *Sđd*, tr. 120.

2, 3. *Sđd*, tr. 121, 60.

hệ của tư duy với tính khách quan đã bị Hêghen phê phán. Nó mang nội dung biện chứng và có thể nói nó đã tiến gần tới quan hệ "thứ tư", quan hệ thực sự biện chứng của tư duy với hiện thực, mặc dù Hêghen đã đề cập một cách tiêu cực đến phương thức trung gian hóa tư duy bằng cảm tính. Ông tuyên bố nó chỉ là vẻ bề ngoài của sự trung gian hóa, quy sự trung gian hóa của một tri thức bằng tư duy này bởi một tri thức bằng tư duy khác (tri thức tiềm năng và tri thức đã đạt được). V.Ph.Asmus đã nhận xét xác đáng rằng: "Hêghen rất xa lạ với quan niệm duy vật biện chứng về trung gian hóa. Chính vì vậy mà sự phê phán của Hêghen đối với lý luận tri thức trực tiếp và lý luận trực giác trí tuệ về cơ bản là chưa hoàn tất, nó chỉ xác đáng một phần đối với các lý luận bị phê phán. Hêghen đã phóng đại khoảng cách giữa ông với Phictơ và với Senling trong vấn đề tri thức trực tiếp"[1].

Khi phê phán quan hệ thứ ba của tư duy với tính khách quan, Hêghen đã nhấn mạnh mối liên hệ phổ biến giữa các trạng thái và các yếu tố của nhận thức. Hêghen giải quyết mâu thuẫn giữa trực tiếp và gián tiếp nhờ phạm trù tự trung gian hóa. Chẳng hạn, "...sự trung gian hóa chân chính không phải là sự trung gian hóa một cách bề ngoài và thông qua một cái bên ngoài nào đó, mà tự khép kín bên trong chính bản thân mình"[2]. Nhưng sự khép kín đó là một quá trình lâu dài; sẽ sai lầm nếu lý giải sự tự trung gian hóa đó dưỡng

1. V.Ph.Asmus: *Vấn đề trực giác trong triết học và toán học, (lược khảo lịch sử) thế kỷ XVII đầu thế kỷ XIX*, Mátxcơva, 1963, tr.95 (tiếng Nga).

2. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1929-1959, t.1, tr.123 (tiếng Nga).

như là một hành vi không phân hóa nội tại. Thêm vào đó, trong lời nhận xét về tác phẩm của Haman, Hêghen đã quở trách ông ta là đã phô trương một "nắm đấm" thay cho "*triển khai* hạt nhân cô đọng của chân lý trong hiện thực"[1].

Trong *Định nghĩa tiếp lôgic học và phân chia nó*, Hêghen đánh giá phép biện chứng của ông là phương pháp không đưa ra định nghĩa hoàn hảo về phép biện chứng tự nó, vì ông quan niệm bản thân định nghĩa về phép biện chứng phải mang tính biện chứng, do vậy không thể kỳ vọng về tính đầy đủ và hoàn hảo, không thể chấm dứt sự tiếp tục nghiên cứu về phép biện chứng. Sau đó, ở cuối *Khoa học lôgic,* Hêghen cố đưa ra một đánh giá tổng hợp về phương pháp biện chứng, nhưng điều cơ bản trong khi đánh giá, ông đã đề cập tới phần nói về "con đường" đi của phương pháp đã được nghiên cứu, tức là chỉ ra nội dung phạm trù của phương pháp. Ở đây chúng ta phải nhấn mạnh rằng, sau khi nêu ra các quy luật quan trọng về phép biện chứng Hêghen với tư cách một học thuyết lôgic về cơ bản vẫn cấu thành từ các phạm trù. Trong khi đó phép biện chứng mácxít hoàn toàn đánh giá cao ý nghĩa to lớn của phạm trù trong việc xây dựng lý luận nhận thức, nhưng vẫn chuyển trọng tâm sang các quy luật chi phối các phạm trù, cũng như sang các nguyên tắc phương pháp luận và đem lại cho chúng một ý nghĩa còn lớn hơn nữa. Với tư cách nhà triết học đồng nhất tư duy với tồn tại một cách duy tâm, Hêghen đã đồng nhất các phương diện

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm đầu tay*, Mátxcơva, 1970-1971, t.1, tr. 621-622. (tiếng Nga).

phương pháp luận, nhận thức luận và lôgic, hợp nhất chúng với lý luận chung về phát triển. Do vậy khó có thể tìm thấy trong các tác phẩm của Hêghen nơi nào ông đánh giá thuần túy phép biện chứng là phương pháp hoặc thuần túy là lôgic, v.v.. Trong *Định nghĩa tiếp tục...*, phương pháp biện chứng được ông trình bày hóa ra là được trung gian hóa bởi chân lý đang phát triển thông qua hàng loạt sự chuyển hóa lôgic.

Hêghen phân biệt ba "khâu", hay ba thang bậc trong phương pháp biện chứng,- ba giai đoạn lịch sử trong quá trình sinh thành và phát triển của cái lịch sử. Giai đoạn thứ nhất và giai đoạn thứ ba tưởng như lặp lại quan hệ thứ nhất và quan hệ thứ ba của tư duy với tính khách quan, song điều đó không phải như vậy. Ở đây có một sự khác biệt sâu sắc: các lập trường trước đó đã là đối tượng của sự phê phán, bây giờ lại được tái khẳng định. Ba thang bậc của phương pháp có tác động đến sự phát triển của cả tư duy nhân loại chung cũng như của tư duy cá nhân, chúng bộc lộ ra trong quá trình phân tích cụ thể, và luôn cấu thành một sự thống nhất ba mặt. Phác họa đầu tiên về cấu trúc ba mặt này của cái biện chứng, đã được Phicto và Senling nắm bắt dưới dạng chung chung. Trong *Hiện tượng học tinh thần,* chẳng hạn, trong đó ý thức thông thường trải qua ba "khâu" của cấu trúc đó đã bị xuyên tạc.

Yếu tố thứ nhất của phương pháp "lôgic", tức là phương pháp biện chứng - theo Hêghen là yếu tố lý trí. Ngự trị ở đây là "tính quy định bất động" tương đối. Trước mắt là hành vi làm sáng tỏ sự hiện diện các yếu tố mâu thuẫn riêng biệt,

Hêghen quan niệm nó là sự thể hiện giai đoạn đầu tiên của tư duy (nhận thức) biện chứng, chứ không phải của phép siêu hình với tư cách phương pháp. Thực ra vì cái lý trí (lý trí) ở đây đã được Hêghen xem là một "khâu", hay một "phương diện" của cái biện chứng, nên ông không những thừa nhận sự hiện diện "phương diện" biện chứng trong tư duy bằng lý trí, mà cả sự tồn tại phép biện chứng bằng lý trí. Hêghen quan niệm "triết học cũng không thể thiếu lý trí".[1] Như đã trình bày, phép biện chứng chân chính và triết học chân chính ở Hêghen không tồn tại biệt lập với nhau. Như vậy, vấn đề ở đây không phải là tư duy không có một số đặc điểm biện chứng (lý trí) nào đó, mà nó hoạt động trong một tình cảnh bán hợp pháp ở đâu đó, hoặc bên ngoài khuôn khổ phép biện chứng chân chính bằng lý tính. Phép biện chứng không phân chia được, và biện chứng bằng lý trí là có liên quan với bản thân biện chứng bằng lý tính.

Nhưng lý trí trong trường hợp như vậy đã không còn là đối cực của biện chứng, mà là mầm mống và hình thức thấp nhất của nó! Hơn nữa, theo Hêghen, lý trí có thể là (về mặt tiềm năng) một phương diện lệ thuộc, song tất yếu của tư duy biện chứng trong tính toàn vẹn của tư duy đó. Nếu lý trí trong ba quan hệ của tư duy với tính khách quan về thực chất là sự xuyên tạc một cách siêu hình đối với các mối liên hệ biện chứng, thì trong quan hệ "thứ tư" tính đích thực của nó gánh vác lấy chức năng khởi xướng công việc biện chứng.

---

1. G.V.Ph.Hêghen: *Bách khoa thư các khoa học triết học*, Mátxcơva, 1974-1975, t.1, tr.205 (tiếng Nga).

Và lại trước khi nhận thức được những sự tác động qua lại giữa các yếu tố mâu thuẫn biện chứng, thì cần phải tách biệt các yếu tố đó ra khỏi chúng. Khi lý trí tiến hành công việc trù bị theo nghĩa "tách *cái ngẫu nhiên* khỏi *cái bản chất*,thì nó tất yếu hoạt động một cách hợp lý"[1].

Như vậy, có lẽ lý trí trong học thuyết về phương pháp đã quay lưng lại với chúng ta bằng một "bộ mặt khác" so với bộ mặt trước đây nó đã hướng vào chúng ta trong học thuyết về ba quan hệ của tư duy hiện thực. Lý trí lại chính là cái cầu nối liền hai bờ đối lập - siêu hình và biện chứng. Không phải ngẫu nhiên mà Hêghen đã đưa vào thành phần của bản thân phép biện chứng các phạm trù của "lý trí", các phạm trù mà các nhà siêu hình học trước đó đã sử dụng, đương nhiên là theo cách của họ. Trong số đó phải kể tới các phạm trù "tồn tại", "tồn tại hiện hữu", "hữu hạn", "vô hạn xấu xa", "bộ phận", "số nhiều" và "chỉnh thể", "nguyên nhân" và "hành động", "lực" và "biểu hiện", "vật chất" của Hêghen[2].

Lý giải lý trí lúc đầu là biểu hiện của cái siêu hình, sau đó là thang bậc thấp của phép biện chứng, Hêghen đã đối chiếu và hợp nhất chúng dựa trên cơ sở phân biệt và liên hệ giữa "chủ nghĩa giáo điều cứng nhắc của phép siêu hình bằng lý trí"[3] với tính quy định, tính rành mạch và tính "cứng rắn" là tất yếu đối với tư duy phản giáo điều bằng lý tính.

---

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1929-1959, t.3, tr.278 (tiếng Nga).

2. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Mátxcơva, 1970-1972, t.1, tr. 62, 192, 201, 215 (tiếng Nga).

3. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Mátxcơva, 1929-1959, t.1, tr. 97 (tiếng Nga).

Như chúng ta đã thấy, với sự lý giải siêu hình thì lý trí là một trạng thái bị xuyên tạc (tha hóa) tức là thứ sinh đối với phép biện chứng; còn với sự lý giải biện chứng thì nó tạo thành trạng thái xuất phát thứ nhất của phép biện chứng là trạng thái nó dựa vào và từ đó lớn lên. Hêghen đã đúng khi tính đến cả hai mặt của lý trí, ông phân tích một cách linh hoạt các mặt đối lập có sự liên hệ và chuyển hóa lẫn nhau.

Yếu tố thứ hai của phương pháp biện chứng là yếu tố (tiêu cực) - biện chứng. Nó là sự phát triển yếu tố lý trí, vì các mặt đối lập ở thang bậc này đã không những được xác nhận mà còn được nghiên cứu với tư cách những cái chuyển hóa lẫn nhau. Phép biện chứng là "sự chuyển hóa *nội tại* của một tính quy định này thành tính quy định khác"[1], sự chuyển này là kết quả phủ định lẫn nhau của các mặt và cũng là kết quả "làm gay gắt hơn" sự khác biệt của chúng so với yếu tố lý trí, đồng thời đó cũng là kết quả để khắc phục nó.

Yếu tố thứ ba của phương pháp là thang bậc trung gian giữa lý trí và lý tính. Đó là lý tính tiêu cực, vì tư duy vẫn chưa nhận thức được sự đồng nhất của các mặt đối lập, mặc dù đã phát hiện được sự tác động qua lại của chúng, nhưng chính yếu tố này cũng là sự phát triển biện chứng của lý trí. Hêghen thường viết về biện chứng của lý trí, khi thì ông lý giải nó là yếu tố biện chứng tiêu cực, hoặc lại lý giải nó là yếu tố lý trí thuần túy. Điều này có nguyên do là vì yếu tố biện chứng tiêu cực chưa được tách rời hoàn toàn khỏi lý

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Mátxcova, 1929-1959, t.1, tr. 135 (tiếng Nga).

trí. Một điều thú vị là, khi Hêghen coi Pacmenit và Dênôn là các đại diện của "phép biện chứng tiêu cực" (cũng theo cả nghĩa tính tiêu cực do phép siêu hình trong cuộc đấu tranh chống lại phép biện chứng mà vô tình đã đưa tới các kết luận biện chứng), thì ông đã nói về quan điểm của họ như là về "lý trí trừu tượng"[1]. Hêghen phân biệt rõ các chức năng của lý trí và của "phép biện chứng tích cực". Chẳng hạn theo ông đối với giới tự nhiên là nơi (giống như trong tư duy của các nhà khoa học tự nhiên) ngự trị "biện chứng" không đầy đủ của "cái hữu hạn"[2]. Nhà triết học suy luận về giới tự nhiên thông qua lăng kính của yếu tố biện chứng tiêu cực, trong khi về tinh thần ông - nhà triết học tư duy theo kiểu Hêghen, lại suy luận bằng các phạm trù của yếu tố biện chứng thứ ba tức là cao nhất.

Đề cập ở đây là yếu tố kết thúc của phương pháp biện chứng - yếu tố tư biện mà tư duy hướng vào các vật hữu hạn trong tự nhiên sẽ không có khả năng đạt tới. Dừng lại ở yếu tố thứ hai và đứng im ở đó sẽ có nghĩa là tuyệt đối hóa một cách sai lầm phương diện phủ định, phá hủy của phép biện chứng, tức là lãng quên sứ mệnh khẳng định, sáng tạo của nó. Chính điều đó hiện nay cũng đã bắt gặp ở các nhà lý luận thuộc trường phái Phranphuốc - T.Ađornô, H.Macquydo, những người nghiên cứu phép biện chứng Hêghen trong các tác phẩm của mình đã tuyệt đối hóa yếu tố phủ định. Uy tín triết học của Hêghen bị họ đo bằng cán cân

1. *Sđd*, t.2, tr.246.

2. *Sđd*, t.1, tr.137.

hoặc là của chủ nghĩa hư vô toàn phần, hoặc là của chủ nghĩa phiêu lưu chính trị, hoặc là của chủ nghĩa cực đoan "tả" khuynh.

Ở cấp độ "lý tính", tư biện, hoặc là biện chứng được khẳng định, theo Hêghen sẽ xuất hiện sự hòa hợp, sự đồng nhất các mặt đối lập. Yếu tố tư biện, "lý tính", hòa hợp các mặt đối lập, mà yếu tố trước đã đưa tính linh động và tính năng động vào thành sự thống nhất tối cao. Yếu tố thứ ba là lý tính của phương pháp biện chứng hợp nhất và "lột bỏ" hai yếu tố đầu tiên, cũng như "hấp thụ" hạt nhân hợp lý, được giải phóng khỏi sự tuyệt đối hóa siêu hình của quan hệ thứ ba của tư duy với tính khách quan, tức là của học thuyết về tri thức trực tiếp, nhìn chung khi đã cùng "lột bỏ" nó. Các quan hệ thứ nhất và thứ hai của tư duy với tính khách quan, như đã nói ở trên nó đã bị yếu tố biện chứng lý trí "lột bỏ". Yếu tố tư biện bảo đảm "lột bỏ"mọi phạm trù của lý trí được đưa vào lôgic học Hêghen bằng các phạm trù của lý tính. Những đánh giá đó đã cho thấy cái vốn có ở Hêghen là việc biện hộ cho sự dung hòa các mặt mâu thuẫn trong sự thống nhất tối cao, vì đặc điểm đặc trưng của cái "tư biện" là sự hợp nhất tất cả những gì tồn tại trước nó.

Như vậy theo Hêghen, phép biện chứng với tư cách là phương pháp chỉ ở yếu tố "lý tính" mới đạt được sự phát triển cao nhất. "Lý tính" của Hêghen không còn là "lý tính" biện chứng như của Canto, nó là lý tính buộc phải phục tùng lý trí. Do vậy, lý tính ở Hêghen đã thắng thế, song khi đó

nó cũng thường biện minh một phần cho mọi địch thủ của nó, tức là không chỉ riêng cho lý trí, mà cả trực giác tới mức làm nhẹ bớt một phần sự phê phán đối với chủ nghĩa phi lý mà Hêghen luôn là kẻ thù. Ông viết rằng, cần phải quan niệm tư duy tư biện "chính là cái mà trước đó đã được gọi là *thần bí học*"[1]. Đương nhiên, đó không phải là sự minh biện cho chủ nghĩa phi lý về thực chất, mặc dù Hêghen ở đây đã làm lu mờ ranh giới giữa trực giác duy lý và trực giác phi lý.

Nhìn chung, sơ đồ ba yếu tố của phép biện chứng ở Hêghen mang nhiều sắc thái do có những yếu tố phủ định đa dạng nằm trong nó. Chẳng hạn, yếu tố lý trí có thể được lý giải là yếu tố giữ lại một phần trong yếu tố lý tính, cũng như được dung hòa với yếu tố biện chứng phủ định và ngược lại, được tách biệt với yếu tố lý tính bởi khâu trung gian dưới dạng là yếu tố biện chứng phủ định.

Bây giờ có thể so sánh toàn bộ ba yếu tố của phương pháp biện chứng với ba quan hệ của tư duy với tính khách quan. Nhìn chung việc so sánh đã khẳng định ý kiến nêu ở trên; tư duy bằng lý trí được phân đôi, tùy thuộc vào sự hiện diện hay vắng mặt các điều kiện xác định mà có thể nó có tính chất biện chứng hoặc tính chất siêu hình. Thêm vào đó "siêu hình" cũng có nghĩa là tuyệt đối hóa các đặc điểm và

---

1. *Sđd*, t.1, tr.141.

các phương diện riêng biệt của biện chứng. Nhưng Hêghen không phân biệt các "dạng" lý trí về mặt phạm trù, ông khẳng định "người ta thường chỉ phân biệt khái niệm của lý trí và khái niệm của lý tính"[1]. Ông đã hành động như vậy là vì, theo ông bên cạnh sự khác biệt còn thấy rõ cả sự thống nhất của các "dạng" đó: chúng chuyển hóa lẫn nhau. Ngay khi hoạt động của lý trí bị tuyệt đối hóa thì sự xây dựng luận điểm, sự xác nhận và sự kiềm chế do nó tiến hành được lý giải thông qua sự tách biệt các mặt mâu thuẫn là kết quả cuối cùng của nhận thức, lý trí lập tức trở thành phương pháp tư duy siêu hình, lý trí có thể "đem lại hình thức *tính phổ biến* cho một định nghĩa phiến diện nào đó, nó biến thành mặt đối lập của *lý trí con người lành mạnh*, có nhận thức về cái bản chất"[2]. Nhưng ngay khi sự tuyệt đối hóa đó bị loại bỏ, các thao tác kể trên được hiểu chỉ là giai đoạn trừ bị của nhận thức, thì lý trí sẽ quay về con đường biện chứng. Triết học mácxít nhất quán đưa ra tư tưởng về sự đối lập trực diện lẫn nhau giữa hai phương pháp đã hình thành trong lịch sử - biện chứng và siêu hình; sự phân định giữa "lý trí" và "lý tính" đã không còn có một ý nghĩa về nguyên tắc, dù cho người ta có cố chứng minh hiệu quả của sự phân định đó nhờ các minh chứng rằng, dường như nó thể hiện rõ ràng và nhất quán sự khác biệt về chất giữa hai phương pháp hay

1. *Sđd*, t.1, tr.290.
2. *Sđd*, t.3, tr.278.

sự đối lập giữa tư duy máy móc - đơn phương và tư duy sáng tạo. Cũng không còn sự cần thiết phải phân tích các khái niệm của hai dạng "lý trí" khác nhau.

Song điều đáng quan tâm là sự phân tích tất cả các tác phẩm của Hêghen để đưa tới kết luận rằng, ông phân tích không phải hai loại lý trí như đã chỉ ra ở trên, mà là tổng thể các biến thể của nó.

Khi xác định "lý trí" là "hoạt động chủ quan" của tư duy và cụ thể hóa tính quy định đó, Hêghen đi tới *"lý trí" đa diện*. Về mặt văn bản, có thể chỉ ra là ông đã gán vị từ "lý trí" không những cho chủ nghĩa duy vật siêu hình mà cả cho toàn bộ triết học Khai sáng, chủ nghĩa vô thần, siêu hình học của Vônphơ, ý thức thông thường và ý thức bị tha hóa, các công đoạn tư duy không sáng tạo trong toán học, khoa học tự nhiên và chính trị. "...Tính hữu hạn là phạm trù trực tiếp nhất của lý trí..."[1].

Các dạng lý tính đã được nêu ra ở Hêghen nằm ở phạm vi giữa cực siêu hình và cực biện chứng của lý trí, giống như các điểm khác nhau trong đoạn thẳng nối giữa phép biện chứng với phép phản biện chứng với tư cách là sự tha hóa của phép biện chứng, lý trí nằm ở một trong hai thái cực của đoạn thẳng đó đều trực tiếp là sai lầm về hoạt động

---

1. Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Mátxcova, 1970- 1972, t.1, tr.192 (tiếng Nga). Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Mátxcova, 1929-1959, t.1, tr.28, 70. 220, 242. (tiếng Nga).

phản biện chứng, nhưng ở một số trường hợp khác vốn dĩ không còn là trở ngại đối với phép biện chứng, các chức năng của tư duy bằng lý trí tuy nhiên vẫn hạn chế ở lĩnh vực nhận thức thấp nhất, đơn giản nhất, xa lạ với phép biện chứng. Ở đây, "có thể nói, vấn đề chỉ là đáp ứng các nhu cầu tối cần thiết của nhận thức..."[1]. Khi chúng ta rời bỏ lĩnh vực này, sẽ rơi vào lĩnh vực "trong đó các khái niệm của lý trí đã không còn có hiệu lực"[2].

Ph.Ăngghen và Plêkhanốp đã phát hiện ra hạt nhân hợp lý một cách có cơ sở trong các luận điểm tương tự của Hêghen rằng, những sai lầm của tư duy siêu hình cứng nhắc trong các trường hợp đơn giản đem lại một tai hại nhỏ hơn so với các trường hợp khác phức tạp hơn, còn việc áp dụng phương pháp luận biện chứng ở đây là không bắt buộc quá mức.

Đặc trưng cho nhóm ở trường hợp thứ ba là một sự hữu ích nào đó đối với giáo dục hiện đại sinh ra từ tư duy bằng lý trí, lý trí là sự thể hiện một năng lực nào đó của con người và là hoạt động chủ quan nào đó[3] - hoạt động "trau dồi" trí tuệ. "Con người có học vấn không thỏa mãn với những gì mơ hồ và không xác định, mà phải nắm bắt đối tượng trong tính quy định rõ ràng của nó"[4]. Do vậy, lôgic "lý trí"

1,2. *Sđd*, tr.209, 291.

3. Xem: *Sđd*, tr.46.

4. *Sđd*, tr.133.

phải được đưa vào giáo dục phổ thông với tư cách là sự chuẩn bị cho việc học tập các khoa học thấp hơn, "kinh nghiệm" riêng. "Việc làm quen với các hình thức tư duy hữu hạn có thể được dùng làm phương tiện để chuẩn bị tiến tới các khoa học kinh nghiệm là các khoa học tuân thủ các hình thức đó...[1]". Ở đây diễn ra sự khu định các lĩnh vực hoạt động: với tư cách lĩnh vực tư duy trừu tượng, các khoa học cụ thể thuộc thẩm quyền của lôgic lý trí, còn với tư cách tư duy cụ thể, triết học trở thành vương quốc của lý tính biện chứng. Song đôi khi Hêghen lại hàm ý tới một điều khác: tư duy bằng lý trí là chuẩn bị cho nhận thức triết học, và chúng ta sẽ dĩ nhiên hiểu tại sao ông cũng đưa cả các phạm trù của lý trí vào thành phần lôgic của triết học. Vấn đề không phải chỉ có "đối với tư duy chưa phát triển thì các phạm trù trừu tượng nhất như tồn tại, sinh tồn, thực tại, hữu hạn, thực chất là các phạm trù quen thuộc nhất"[2], mà cả đối với tư duy biện chứng phát triển cũng cần đến các phạm trù đó.

Đặc trưng cho phổ biến tiếp thu của tư duy bằng lý trí là nó chỉ có căn cứ đối với khi nhận thức qúa khứ: nếu thang bậc tư duy bằng lý trí lúc đương thời là cần thiết để vươn lên tới thang bậc tư duy bằng lý tính (Hêghen dẫn ra phép biện chứng Canto làm thí dụ), thì bây giờ đó là một thang bậc đã trải qua và sự cần thiết về nó đã mất đi. Tư duy "*vượt lên cao hơn* ý thức tự nhiên, cảm tính và đang suy

---

1. *Sđd*, tr 47.

2. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcơva, 1970 - 1972, t.1, tr.215. (tiếng Nga). 379

luận, vượt lên tới bản nguyên thuần túy, không bị pha tạp của bản thân nó và như vậy lúc đầu nó tự đặt mình vào một *quan hệ phủ định*, bị tha hóa đối với điểm xuất phát của nó"[1]. Tư duy bằng lý trí thể hiện ở đây với tư cách cái trước đó đã là thang bậc phôi thai của phép biện chứng, bây giờ đã biến thành mặt đối lập của phép biện chứng. Hêghen cũng có đánh giá như vậy về sự thay đổi các chức năng của chủ nghĩa duy cảm duy vật trong *Hiện tượng học tinh thần*, trong đó học thuyết phạm trù của Arixtôt trong *Những bài giảng về lịch sử triết học* đã được phát triển đáng kể đối với lý trí do chính thái độ thấm nhuần chủ nghĩa lịch sử sâu sắc đó của ông. Nó được thể hiện dưới dạng đánh giá lý trí là một giai đoạn hữu hạn, nhất thời, song tất yếu trong qúa trình hình thành quan hệ chân chính của ý thức triết học với thế giới: lý trí là lý tính vẫn chưa khắc phục được tính đơn nhất và tính hữu hạn của nhận thức cảm tính nói chung.

Nếu yếu tố phủ định bản thân khi "lột bỏ" bị đẩy xuống hàng thứ yếu, thì địa vị của lý trí được đồng nhất với sự đánh giá đã biết về nó với tư cách là yếu tố của phép biện chứng phát triển. Chúng ta biết rằng, ở một thái cực khác trên dãy các chức năng của lý trí: "... *lý trí* là một sự sinh thành nào đó và với tư cách sự sinh thành đó thì nó là *lý tính*"[2].

Tính rành mạch và nhất quán lôgic, tính khúc chiết và tính có căn cứ lôgic của tư duy bằng lý trí là cần thiết không

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.1, tr.29 (tiếng Nga).
2. *Sđd*, t.4, tr.30.

phải trong một lĩnh vực nhận thức riêng biệt nào đó, và không phải chỉ trong các giai đoạn phát triển lịch sử đặc biệt nào đó của nhận thức, mà ở khắp mọi nơi và mọi lúc[1]. Tư duy "tư biện" - biện chứng và đích thực về lý luận rất cần tới các hình thức lý trí và không thể thiếu chúng. "Lý tính thiếu lý trí đó là hư vô, còn lý trí thiếu lý tính là thiếu một cái gì đó"[2]. Vả lại "lý tính đích thực là *tinh thần* đúng cao hơn cả chung (tức là lý trí và lý tính N.D.), nó là lý trí mang tính lý tính, hoặc là lý tính, hoặc là lý tính mang tính lý trí"[3]. Sự tổng hợp yếu tố lý trí và yếu tố biện chứng phủ định trong yếu tố thứ ba, cao hơn của phương pháp biện chứng thể hiện ở đây dưới dạng sự hợp nhất bình quyền của chúng, trong đó cả hai đều có được sức mạnh, nếu vắng mặt thì chúng sẽ đứng biệt lập. Nói chung "không thể đạt tới tính vững chắc và tính xác định trong lĩnh vực lý luận cũng như trong lĩnh vực thực tiễn, nếu thiếu sự giúp đỡ của lý trí..., triết học cũng không thể thiếu lý trí..."[4]. Đó là những câu nói tuyệt vời biết nhường nào! Chúng cho ta thấy sự lý giải rất đúng đắn của Hêghen cho vấn đề về mối quan hệ qua lại và sự tác động qua lại giữa lý trí được áp dụng một cách biện chứng với lý tính. Giải pháp này là một trong các nguyên tắc phương pháp luận biện chứng của Hêghen.

1. Xem *Sđd*, t.3, tr.278.

2. G.V.Ph.Hêghen *Tác phẩm đầu tay*, Matxcova, 1970 - 1972, t.2, tr.541 (tiếng Nga).

3. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgíc*, Matxcova, 1970-1972, t.1, tr.78 (tiếng Nga).

4. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.1, tr.132, 134 (tiếng Nga).

Sự lý giải đó cũng như sự đánh giá nêu trên về các biểu hiện khác của lý trí là khác biệt về căn bản với lập trường của Canto đối với lý trí và lý tính. Đối với Hêghen, *thứ nhất*, lý tính không phải đứng thấp hơn, mà cao hơn lý trí; tuy nhiên, *thứ hai*, chính nó có thể và cần phải tạo thành một dãy đi lên thống nhất; *thứ ba*, khi có quan hệ qua lại với tư cách là các yếu tố lệ thuộc và chi phối, mặc dù vậy chúng vẫn chế định và thâm nhập lẫn nhau. Đây là một sự đổi mới quan trọng, đã để lại dấu ấn sâu đậm ở tính chất lôgic biện chứng của Hêghen, đó là sự khám phá lý luận vĩ đại của ông. Mâu thuẫn tương đối giữa lý trí và lý tính đã giữ một vai trò đáng kể trong quan điểm biện chứng chung của Hêghen, nó bao hàm không những hai, mà còn nhiều dạng quan hệ giữa phép biện chứng và tư duy không (cũng như phản) biện chứng, giữa phép biện chứng và ý thức hàng ngày, biện chứng (cũng như siêu hình) chưa phát triển.

Các phạm trù và các quy luật cơ bản của lôgic biện chứng. Sau khi làm sáng tỏ cấu trúc cơ bản và nội dung mang tính nguyên tắc của "cái lôgic" (cái biện chứng), Hêghen bắt đầu xây dựng hệ thống lôgic. Ông bắt đầu từ vấn đề đã được chỉ ra một cách cụ thể trong *Hiện tượng học tinh thần*, nhưng bây giờ nâng lên một dạng lôgic trừu tượng. Tư duy tư biện, theo Hêghen, bắt nguồn từ nơi nó được khảo cứu về bản chất, tức là nơi có tư cách đồng nhất giữa tư duy và tồn tại. Sự đồng nhất đó theo ông là tương đối giống như sự đối lập với nhau của chúng; giờ đây lại xuất hiện sự phân đôi thành các mặt đối lập ở nó, tuy nhiên chỉ ở bên trong

bản thân tư duy, tức là thành chủ thể của tư duy và thành tư tưởng với tư cách một khách thể có nội hàm phong phú. Sự phân đôi đó bao hàm dấu hiệu báo trước sự quay trở lại sau này về sự đồng nhất cao nhất và hoàn toàn của tư duy với toàn bộ nội dung của nó được giữ lại ở bên trong sự đồng nhất đó.

Ý định đó của Hêghen là muốn đưa toàn bộ tri thức của người về hiện thực vào văn cảnh lôgic của sự vận động lịch sử của tư duy. Lênin đã gọi ý định của Hêghen là một ý định thiên tài. Nhưng Lênin cũng kiên quyết bác bỏ các luận điểm về lôgic với tư cách "khoa học thuần túy" của Hêghen. Chúng ta hoàn toàn không được quên tính chất duy tâm về cách thức mà Hêghen đã thực hiện ý định chung của ông.

Tuy nhiên, ý định xây dựng một thứ lôgic có nội dung phong phú của Hêghen cũng là tuyệt vời. Nhưng về lập trường duy tâm, nên Hêghen đã hướng việc thực hiện ý định đó theo một con đường sai lầm, là hy vọng xây dựng được một thứ lôgic mà trong đó sẽ "tìm thấy" một cách tiềm năng nội dung của toàn bộ hiện thực. Đây cũng là một việc làm sai lầm và bất khả tri của Hêghen.

Có nhiều cách trình bày lôgic học Hêghen với tư cách một hệ thống khái niệm và phạm trù. Về vấn đề này đã được trình bày kỹ hơn trong các tác phẩm nổi tiếng của B.X Checnusep[1] và của M.Ph.Ôxianicôp[2]. Trong phạm vi chương

1. Xem: B.X.Checnusep: *Hêghen - Lịch sử triết học*, Matxcova, 1943, t.3 (tiếng Nga).

2. Xem: M.Ph.Ôpxianicôp" *Triết học Hêghen*, Matxcova, 1959 (tiếng Nga).

này sẽ không có khả năng và cũng không cần phải nghiên cứu tất cả mọi phạm trù của Hêghen mà chúng ta chỉ tách biệt để phân tích các phạm trù có một ý nghĩa phương pháp luận lớn nhất.

Lôgic học Hêghen bắt đầu từ phạm trù "tồn tại" được ông đánh giá là "*thực tồn*" trực tiếp "nói chung"[1], là tính phổ biến mà nội dung vẫn còn bí ẩn. Khoa học theo Hêghen nhận xét, bao giờ cũng bắt đầu từ sự ghi nhận không phân hóa về tồn tại, từ tính không xác định (với nghĩa đó là từ "cái trừu tượng"), và tính không xác định lại chính là khởi điểm.

Tính không xác định, tính không có nội dung của khái niệm "tồn tại thuần túy nói chung" (das reine Sein), đó là phương diện tiêu cực của nó. Nhưng Hêghen lại cố biến bản thân phương diện đó thành một yếu tố tích cực, vạch ra trong khái niệm trừu tượng đó một sự vận động để khắc phục nó thông qua một khái niệm còn trừu tượng hơn nữa. Qua đó đã xuất hiện phạm trù thứ hai của lôgic học - "hư vô" (Nichts). Sự chuyển hóa thành hư vô với tư cách kết qủa tự nhiên của tư duy tư biện về tồn tại được quan niệm là tất yếu, vì vận động tiếp theo của tư duy đương nhiên trên thực tế chỉ có thể nhờ vào sự thoát ra khỏi khuôn khổ của các sự tư biện nhờ vào cuộc sống hiện thực. Hêghen không thực hiện theo lối thoát đó, mà chuyển tiếp sang phạm trù thứ ba - "sinh thành", nó diễn ra ở ông một cách giả tạo (không phải ngẫu nhiên mà ông đã giả định bắt đầu lôgic

1. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970 -1972, t.2, tr.190 (tiếng Nga).

học chính từ phạm trù "sinh thành"). Hêghen so sánh "hư vô" với niết bàn của Phật giáo, song đó là một sự so sánh rất mơ hồ, vì mọi sự lý giải về niết bàn ở đây (cõi chết, sự bình an của tinh thần, thái độ ôn hòa vui vẻ, v.v.) đều không thích hợp. "Hư vô" là sắc thái trừu tượng của tồn tại, đồng thời "hư vô" là sức mạnh tích cực của sự phủ định mang tính sáng tạo.

Cần lưu ý rằng, các nhà tư tưởng thuộc những trào lưu khác cũng đã chỉ ra sự chuyển hóa của "tồn tại" thành "hư vô". Có liên quan trực tiếp với vấn đề này, nghịch lý về tồn tại của các đối tượng không tồn tại đã làm cho Platôn quan tâm và nó trở thành đối tượng xem xét của Mâynông, Raxen và v.v.. Nhưng đối tượng của tư duy về chính mình thực ra là đối tượng không tồn tại, theo Mâynông thì nó cũng không tồn tại đối với tư duy, tức là không có sự tách biệt giữa tồn tại và không tồn tại, mà chỉ có thể có sự chuyển hóa lẫn nhau giữa chúng.

Sự chuyển hóa lẫn nhau của hai phạm trù đó được Hêghen thể hiện qua phạm trù sinh thành. Với tư cách là một trong các phạm trù cơ bản nhất của lôgic học Hêghen, "sinh thành" đã thu hút được sự quan tâm của nhiều nhà triết học thế kỷ XIX, song nó chỉ có được một sự lý giải đích thực và duy vật trong triết học Mác-Lênin. Sinh thành là phạm trù quan hệ, tác động qua lại, là phạm trù đặc trưng cho "tính bất an nội tại" mà ngay từ đầu đã có ở vật chất, vì vậy Hêghen đã viết "bản thân bản nguyên đã là sự sinh thành"[1]. Cái mang

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.1, tr.153 (tiếng Nga).

tính trực tiếp ở đây đã tự trung gian hóa mình. Sinh thành là "vận động bất khả kìm hãm",[1] nó vừa mang tính hủy diệt (chuyển hóa từ tồn tại thành hư vô) lẫn sáng tạo (chuyển hóa từ hư vô thành tồn tại). Đặc trưng mang tính hai mặt vốn có cả ở giai đoạn tiếp theo của phạm trù này: nó phải đặt một cái bậc cụ thể trên cái thang đi lên của tư duy, phải giữ một vị trí xác định trong hệ thống (sinh thành đã bắt đầu), nhưng nó cũng có sự "lên men" nội tại, tức là nó tự khắc phục, hoặc thủ tiêu mình (sự sinh thành đang sinh thành và qua đó vượt ra khỏi giới hạn của mình). Mâu thuẫn bộc lộ ra ở bên trong sự sinh thành cũng như ở bên trong tồn tại. Phạm trù này có một tính linh động và phổ biến rất lớn.

"Sinh thành" phân chia ra thành các phạm trù thủ tiêu (Yengchen) và xuất hiện (Entstehen), nhờ chúng mà sau đó sinh ra phạm trù tồn tại hiện có (Dasen), tức là tồn tại đã được xác nhận và đang hướng tới tính cụ thể.

Như vậy, chúng ta đã có sáu phạm trù của lôgic học Hêghen, chúng thành hai "bộ ba" và các cấu trúc này cần được phân tích về mặt phương pháp luận.

Qua việc đối chiếu sáu phạm trù hợp thành hai "bộ ba" nêu trên, có thể phác họa được sự tác động của quy luật vận động biện chứng của tư duy đang nhận thức đi từ trừu tượng đến cụ thể. Đó là quy luật cơ bản quy định toàn bộ hệ thống của Hêghen, là trụ cột của lý luận nhận thức của ông. Hêghen còn chỉ ra rằng, trong lôgic học nhìn chung nó diễn ra trong lĩnh vực trừu tượng, tức là trong khuôn khổ

1 *Sđd*, 156.

của năng lực "ghi nhận các ý tưởng thuần túy và vận động bên trong chúng"[1]. Song năng lực này, theo Hêghen phải bảo đảm đạt tới khái niệm cụ thể mà "nói chung về thực chất là sự thống nhất nội tại của các tính quy định khác nhau"[2]. Tư tưởng này của Hêghen xét trên bình diện nhận thức luận đã phản ánh chính xác đặc trưng mọi qúa trình chung về nhận thức, cũng như đặc điểm tất yếu của nhận thức thuần túy lý luận. Ngoài ra nó còn phản ánh cả đặc điểm đặc thù của cái gọi là phép diễn dịch biện chứng. Song tư tưởng về sự vận động từ trừu tượng đến cụ thể, chẳng hạn như từ "tồn tại" đến "tồn tại hiện có" ở Hêghen lại mang một nội hàm giả tạo, tách toàn bộ nội dung mang tính bản chất của hiện thực ra khỏi mặt bản thể luận từ khái niệm "tồn tại". Như điều tất yếu phải đến là tư tưởng này trong các trường hợp cụ thể khác nhau, không còn con đường nào khác, buộc Hêghen phải mạo nhận sự vay mượn một cách "bất hợp pháp" từ lĩnh vực kinh nghiệm trong việc thực hiện luận điểm đó.

Nhưng chính các tư tưởng của Hêghen trong *Khoa học lôgic* cho rằng "cái trừu tượng phải tạo thành khởi điểm và yếu tố cơ bản, trong đó và từ đó các đặc điểm các hình ảnh phong phú của cái cụ thể được triển khai". Với nghĩa đó thì khái niệm phải mang tính chất xuất phát điểm đối với việc xây dựng hệ thống khoa học, nó đã thu hút được sự quan tâm sâu sắc của Mác, trong khi viết "Lời nói đầu nổi tiếng" (1857), ông đã nghiên cứu phương pháp đi từ trừu tượng đến cụ thể thông qua hàng loạt sự trừu tượng hóa, lý tưởng hóa và cụ thể hóa trung gian của Hêghen.

1,2. *Sđd*, tr.20, 71

Một quy luật khác mà Hêghen đã tuân thủ trong lôgic là quy luật thống nhất của cái lôgic và cái lịch sử, chính nó là động lực đi xuyên qua hệ thống của ông. Quy luật này trong lôgic học Hêghen có tác động dưới dạng gần gũi nhất với phép siêu hình - dưới dạng đồng nhất của cái lôgic (tính tuần tự lý luận của các phạm trù) và của cái lịch sử (lịch sử của trạng thái sơ kỳ của tinh thần thế giới). Nhưng sau đó Hêghen đã phổ biến tư tưởng thống nhất của cái lôgíc và cái lịch sử vào toàn bộ lich sử văn hóa nhân loại như là dưới dạng một xu hướng biện chứng chung. Như Lênin nhận xét, điều đó "có một giọng rất duy vật!" [1]. Nhưng sau đó ở đây nguyên tắc duy tâm của ông một lần nữa lại được tuyên bố: lịch sử chỉ là lôgic học ứng dụng. Như các nhà nghiên cứu hiện đại nhận xét, trong hệ thống lôgic học Hêghen, hệ thống có kỳ vọng đạt tới sức mạnh vạn năng, có các sự vi phạm riêng biệt đối với nguyên tắc lôgic - lịch sử trong việc trình bày tư liệu và chuyển sang sự trình bày mang tính hình thái học - tĩnh. Học thuyết về khái niệm đã chấm dứt hay kìm hãm sự vận động lịch sử trong lôgic học, trong triết học tự nhiên, trong nhân học, trong tâm lý học và triết học pháp quyền, cũng như khi khảo cứu các loại hình nghệ thuật riêng biệt trong mỹ học. Tuy vậy, I.A.Ilin đã sai lầm khi khẳng định rằng, dường như giữa cái lôgic và cái lịch sử ở Hêghen "không những không trùng hợp mà còn bài trừ trực tiếp lẫn nhau"[2].

---

1. V.I. Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Mátxcơcơva, 1981, t.29, tr. 113.

2. I.A.Ilin: *Triết học Hêghen với tư cách học thuyết về tính cụ thể của Thượng đế và của con người*, Matxcova, 1918, tr.307 (tiếng Nga).

Chúng ta còn thấy ở Hêghen có một sự vi phạm đặc biệt về biện chứng đối với sự vận động chung của cái lôgic và cái lịch sử mà sau này Mác đã diễn tả một cách bóng bẩy như sau: "Giải phẫu học con người - chiếc chìa khóa mở ra giải phẫu học con vượn"[1] Hêghen viết: "... cái mà lúc đầu được xếp đặt như là cái sơ đẳng và như người ta vẫn giả định các luận điểm của khoa học vì nó cần được rút ra từ nó, hóa ra là cái không rõ ràng là cái có nguyên nhân và căn cứ của nó trong cái kế tục nó"[2]. Đây là một tư tưởng sâu sắc và tuyệt vời biết bao!

Quy luật tiếp theo của sự vận động lôgic là quy luật phủ định của phủ định, trong đó phạm trù "lột bỏ", tức là phủ định biện chứng, tác động qua lại với khái niệm khẳng định và với bản thân nó. Nó "đóng vai trò là quy luật cơ bản làm cơ sở cho toàn bộ hệ thống"[3].

Sự phủ định biện chứng ("lột bỏ"), hay sự chuyển hóa thành cái khác, là một trong các phạm trù - công cụ quan trọng nhất của lôgic học Hêghen. Sử dụng thuật ngữ này ở đây, chúng ta hàm ý rằng, mọi phạm trù lôgic ở Hêghen đều được phân chia một cách hợp lý thành ba nhóm: các phạm trù mang tính hệ thống, các phạm trù mang tính công cụ và các phạm trù mang tính hệ thống - công cụ.

Cần phải quy nhiều phạm trù về nhóm phạm trù thứ nhất: các phạm trù mang tính hệ thống giữ các vị trí xác

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Matxcơva, t.46, phần I, tr.42 (tiếng Nga).

2. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcơva, 1970-1972, t.1, tr.360-361.

3. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994, t.1, tr.510.

định đối với mỗi một trong các phạm trù của Hêghen: và ba trong số sáu phạm trù chúng ta đã biết ("tồn tại thuần túy", "hư vô", và "tồn tại hiện có") đều thuộc về số đó. Các phạm trù mang tính công cụ không giữ một vị trí xác định trong hệ thống, nhưng lại có hiệu lực như là các nguyên tắc xây dựng và luận giải hệ thống. Chúng ta đã chỉ ra các phạm trù mang tính công cụ như "lột bỏ", "tha hóa", "định đề", "phản đề", "tổng hợp". Nhóm phạm trù thứ ba giữ một địa vị trung gian: chúng vừa mang tính hệ thống vừa mang tính công cụ, chẳng hạn như "sinh thành", "xuất hiện", "đồng nhất", "mâu thuẫn". Thực ra sự phân chia như vậy có thể vì vai trò công cụ vốn có ở các phạm trù lôgic của Hêghen hoàn toàn không phải ở một mức độ như nhau.

"Lột bỏ" là phạm trù mang tính công cụ, nó bao hàm ba yếu tố có tác động qua lại với nhau, được phản ánh trong hệ thống qua các khâu của bộ ba đầu tiên của lôgic học. Yếu tố thứ nhất - phủ định theo đúng nghĩa của từ đó (Verneinung, Negation), loại trừ, khắc phục là cái gần hơn cả với quan niệm "lý trí" về phủ định , tức là với sự phủ định mang tính lôgic hình thức, tuy nhiên, vốn dĩ không hoàn toàn đồng nhất với nó. Sự xem xét tách rời hai yếu tố khác "lột bỏ" và phủ định "cũng chính là hư vô",[1] nếu có sự thống nhất giữa chúng thì đó là mặt không tách rời được của phủ định biện chứng.

Yếu tố cấu thành thứ hai của "lột bỏ" - "bảo tồn" cái qúy báu, bất biến có trong cái bị phủ định. Minh họa quan trọng

1. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970 - 1972, t.1, tr.172 (tiếng Nga).

cho sự phân tích tiếp theo về "bảo tồn" là: "lôgic tư biện bao hàm trong mình lôgic trước đây... bảo tồn chính các hình thức tư duy đó... nhưng đồng thời cũng tiếp tục phát triển và cải biến chúng nhờ các phạm trù mới"[1]. Đưa ra ở đây là minh họa về tác động của yếu tố thứ ba của "lột bỏ", nó bảo đảm sự chuyển hóa của cái bị phủ định, ở kết qủa "lột bỏ" nó, thành "cái khác của nó", "thành tồn tại khác của nó"[2]. Và cuối cùng, yếu tố thứ ba "lột bỏ" là chuyển hóa lên mọi trình độ phát triển cao hơn, do đó "cái khác với mình" của cái đã bị lột bỏ hóa ra là một kết qủa cao hơn.

Khi xem xét vấn đề chuyển hóa thành "cái khác với mình" thông qua "lột bỏ", Lênin đã lưu ý rằng, không chỉ một vật (trạng thái) duy nhất mới có thể trở thành "cái khác với mình" đối với vật (trạng thái) đó, mà trong một giới hạn xác định sẽ có một "tổ hợp" vài khả năng "lột bỏ" khác nhau mà chỉ một trong số đó được hiện thực hóa[3]. Diễn ra trong tất cả các trường hợp đó: "Không phải sự phủ định sạch trơn, không phải sự phủ định không suy nghĩ, *không phải* sự phủ định *hoài nghi* (theo quan niệm của Hêghen về thuật ngữ này N.D.), ... mà là sự phủ định coi như là vòng khâu của liên hệ, vòng khâu của sự phát triển, với sự duy trì cái khẳng định..."[4]. Ba yếu tố của lột bỏ có thể thể hiện trong các mối quan hệ qua lại đa dạng, song trong mọi trường hợp thì lột

---

1, 2. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 -1959, t.1, tr. 26 - 27, 203. (tiếng Nga).

3. Xem: V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr.240.

4. *Sđd*, tr.245.

bỏ (phủ định biện chứng) vẫn khác về căn bản với phủ định lôgic - hình thức.

Các đặc điểm của sự lột bỏ với tư cách sự chuyển hóa thành "cái khác với mình" đã thu hút được sự quan tâm của nhiều nhà bình luận và phê phán Hêghen. Một số trong họ, chẳng hạn như K.X.Bacradê[1] đã nhấn mạnh tính đa nghĩa rất lớn của phạm trù - công cụ này, thậm chí còn đưa nó tới tính không xác định. Thí dụ, Hêghen quan niệm rằng, phép biện chứng "lột bỏ" cả các mâu thuẫn lôgic hình thức lẫn quy luật cấm đoán chúng, đương nhiên, các hành vi đó hoàn toàn không phải cùng là một. Một dạng đặc biệt của lột bỏ - tha hóa, trong đó "cái khác với mình" có quan hệ với nguồn gốc của bản thân một cách thù địch, còn sự phủ định thì lại dẫn tới sự đánh mất tự do. Yếu tố tha hóa vốn có nhiều, song hoàn toàn không phải ở tất cả *các khâu* thứ hai trong các bộ ba của Hêghen.

Trong báo cáo tại Đại hội Hêghen quốc tế lần thứ X (Matxcơva, 1974), tuy vậy, A. Henrich đã đối lập mọi sự chuyển hóa thành "cái khác với mình" với tư cách là cái tất yếu bị tha hóa với sự phủ định "bản thể luận" tích cực. Ông cũng đã phóng đại yếu tố phủ định trong "lột bỏ", và đồng nhất nó với phủ định trong phép tính mệnh đề của lôgic toán học.

Nhiều nhà bình luận thậm chí còn đặt trọng tâm vào một yếu tố cấu thành nào đó của "lột bỏ" và bỏ qua các yếu tố

1. *Sđd*, tr.12.

khác. Rốt cuộc "lột bỏ" biến thành biểu tượng cho sự phá hủy và hủy diệt, hoặc thành sự biện hộ cho mọi cái hiện tồn, hay thành sự luận chứng cho ý niệm về sự tiến bộ không ngừng, nhịp nhàng và tươi sáng, song không bao giờ có trong hiện thực. Với tư cách các biến thể cực đoan như vậy, có thể dẫn ra quan niệm của Habole - người theo phái Hêghen già đã gán ép cho sự "lột bỏ" và "sinh thành" là các sắc thái tôn thờ tôn giáo. Và quan niệm của Ađornô - nhà lý luận của trường phái Phranphuốc là người đã chỉ ra tính không thể của sự vận động từ "hư vô" đến "tồn tại" và đã biến "lột bỏ" thành Tửu thần của "suy thoái" (Verfall) và "đồi bại" (Zerfall). Tuy nhiên, ngay trong *Hiện tượng học tinh thần*, Hêghen đã phê phán "cái tiêu cực thuần túy, *bóng tối*"[1], đối lập với cái phủ định tích cực,tức là sáng tạo, là sự "lột bỏ" với nó.

Sau khi bị Ađornô kiên quyết bác bỏ nó như là một quy luật, nhưng không hề có một nội dung gì ngoài việc minh biện cho sự bảo thủ, quy luật phủ định của phủ định ở Hêghen sau những điều ông đã trình bày liệu sẽ là như thế nào? Quy luật này mô tả qúa trình lột bỏ hai lần và phù hợp với nội dung của mỗi một thao tác đó, nó còn chỉ ra không những tính kế thừa giữa các giai đoạn phát triển và tính có chu kỳ của phát triển, mà còn cả "sự quay về" một phần với trạng thái ban đầu, sự quay về đi cùng với toàn bộ quá trình đi lên một trình độ cao hơn. Sự phủ định thứ hai "giúp đỡ" sự phủ định thứ nhất bảo tồn những cái tích cực

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.4, tr.370 (tiếng Nga).

có trong cái bị phủ định, "chỉnh lý" tính tiêu cực thái qúa do sự phủ định thứ nhất đem lại. Chẳng hạn, điều đó thể hiện rõ qua quan hệ giữa "tồn tại hiện có" với sự "phá hủy". Thêm vào đó, như Mác đã viết, Hêghen trong học thuyết về phủ định của phủ định đã "chỉ tìm thấy sự biểu hiện *trừu tượng, lôgic, tư biện*"[1] cho các qúa trình luận giải một cách duy tâm.

Sự chuyển hóa thứ hai thành mặt đối lập theo nhận thức đúng về phủ định của phủ định, Plêkhanôp nhấn mạnh, đồng thời cũng làm sâu sắc hơn sự khác biệt giữa cái cũ với cái mới, và chỉ hoàn lại những gì đã chứng tỏ được địa vị vĩnh hằng khách quan của mình. Từ đó,hình ảnh hình học được Lênin phác họa khi đánh giá quá trình nhận thức: nó không phải là "một đường thẳng, mà là một đường cong đi gần vô hạn đến một loạt những vòng tròn, đến một vòng xoáy ốc"[2]. Như vậy, sự phát triển biện chứng có biểu tượng là vòng xoáy ốc, trong khi đó chủ nghĩa duy tâm đã kiên trì xoay Hêghen về hướng "khép kín" hoàn toàn quá trình đó trong một vòng tròn, chứng tỏ cho điều đó phải chăng là khái niệm về cái được gọi là tính vô hạn chân chính.

Có thể diễn đạt nội dung đầy đủ của quy luật phủ định của phủ định dưới dạng hợp nhất năm yếu tố: a) phủ định biện chứng, b) phủ định kết quả của phủ định lần thứ nhất, c) bảo tồn nội dung bất biến trong kết quả của các lần phủ

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Tác phẩm đầu tay*, Matxcova, 1956, t.2, tr.624, (tiếng Nga).

2. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb.Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr.385.

định thứ nhất và thứ hai, d) tái phục hồi một phần cái đã bị lần phủ định thứ nhất lột bỏ và tiến lên một trình độ phát triển mới, đ) vận động đến chu kỳ tác động tiếp theo của quy luật này.

Nếu được hiểu như vừa chỉ ra ở trên, quy luật phủ định của phủ định của Hêghen là một trong các quy luật chung của phép biện chứng; nó có hiệu lực khắp nơi, nhưng không phải ở đâu cũng đều như nhau. Một trong các kết quả tác động phổ biến và ổn định nhất của quy luật này là nguyên tắc bộ ba với một nhận thức xác định về bộ ba.

Nguyên tắc này căn cứ vào các khái niệm công cụ như "định đề", "lột bỏ", "phản đề", "phân tích và tổng hợp biện chứng". Tổng hợp biện chứng là hành vi "lột bỏ" định đề đã bị phản đề lột bỏ, chính lần "lột bỏ" thứ hai này sinh ra khâu thứ ba của bộ ba.

Vấn đề này tồn tại trong phép biện chứng của Phictơ, sau đó được Hêghen hoàn thiện, sơ đồ bộ ba biện chứng đã biến thành một công thức cứng nhắc ở những người theo thuyết Hêghen. Nhưng cơ sở của nó là cơ chế phủ định của phủ định rất linh động và hoàn toàn không khuôn sáo, do đó vô số khả năng được mở ra cho việc áp dụng bộ ba. Vả lại, định đề và phản đề của bộ ba có thể không những là các phạm trù (khái niệm), mà còn cả các phán đoán, thậm chí cả các học thuyết khoa học; ngoài ra, còn cả "các phương diện" của khách thể hay các trạng thái đầu tiên và các trạng thái tiếp theo của nó, điều này làm cho nội dung và hình thức của nhịp điệu bộ ba trở nên vô cùng phong phú.

Bản thân Hêghen cũng không tránh khỏi mắc phải tính sơ lược xác định, vì sự chuyển hóa của một số khái niệm này thành một số khái niệm khác bên trong các bộ ba (mặc dù trong hàng loạt trường hợp, kể cả ở đây như Lênin nhận xét, vẫn có nhiều điểm mơ hồ) ở nhiều trường hợp mang tính tự nhiên và huấn trị, nên sự chuyển hóa của bộ ba này sang một bộ ba khác, mặc dù theo ý định của Hêghen thì chỉ có các bộ ba đi sau mới làm bộc lộ đầy đủ nội dung của bộ ba đi trước, nhưng nó thường mang tính gượng ép và bịa đặt. Sự chuyển hóa từ một số nhóm bộ ba này sang các nhóm tiếp theo của chúng trong *Triết học tinh thần* là đặc biệt giả tạo. Trong các trường hợp như vậy, không có sự quay về nội dung tích cực của định đề khi tổng hợp. Đôi khi định đề và phản đề trong tổng hợp bộ ba ở Hêghen có được một sự đánh giá có phê phán như nhau, do vậy không nên nói tới sự "quay về" với nội dung của định đề. Nhưng trong các trường hợp khác, khi Hêghen đặt lên hàng đầu sự phân đôi của cái thống nhất trong luận giải về bộ ba, thì định đề và phản đề của bộ ba được xem là sản phẩm của việc "tách vỡ" một cách biện chứng sự tổng hợp bộ ba tồn tại trước bộ ba đó, do vậy sự "quay về" một phần trong sự tổng hợp với nội dung của khái niệm ban đầu (nó chính là sự tổng hợp bộ ba trước đó) đã được Hêghen công khai tuyên bố (chẳng hạn, "căn cứ" là sự tái phục hồi phạm trù "đồng nhất" trên một cơ sở mới).

Sự gia tăng các đặc điểm về chất diễn ra trong dãy phạm trù bắt đầu từ "tồn tại hiện có" và "tồn tại thuần túy". Vốn

dĩ là kết quả của sự chuyển hóa sang tính đối tượng có định tính (có chất lượng), "tồn tại hiện có" dường như kìm hãm sự vận động tiếp theo của tư duy và khi tự cụ thể hóa mình, nó tự giới hạn mình, tự phủ định mình bằng một "giới hạn" (Schranke) biến động và chuyển hóa thành phạm trù "vật nào đó" (Etwas).

"Vật nào đó" là hữu hạn, và mọi cái hữu hạn đều phải diệt vong: đối với các vật hữu hạn thì "thời điểm ra đời của chúng là thời điểm diệt vong của chúng"[1]. Khi có được tính quy định, bản thân "vật nào đó "chỉ có thể được nhận thức và xác định thông qua giới hạn về chất của nó và ranh giới với tư cách là sự khác biệt với "vật khác" (Andere). Khi khác biệt với nó, "vật nào đó" tự giới hạn mình với tư cách "tồn tại - tự nó" (An sich sein). Nhưng cái hữu hạn cố khắc phục sự tách rời của nó với cái vô hạn mà bản thân nó (cái hữu hạn - N.D.) là một khâu trong sự phát triển. Do vậy, cái hữu hạn hướng ra bên ngoài bản thân và sự thống nhất biến động, hỗn hợp của cái hữu hạn và cái vô hạn luôn xuất hiện. Đây dường như là hình ảnh siêu thoát thành cái xa lạ, tức là hình ảnh tha hóa, đồng thời là hình ảnh liên hệ qua lại phổ biến.

Bước đi tiếp theo trong qúa trình tự quy định một cách biện chứng của tồn tại, phạm trù "tồn tại vì nó" (für sich sein), trong đó " *tồn tại được quy định đã kết thúc*[2]. Hêghen

1. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970-1972, t.1, t.192 (tiếng Nga).
2. *Sđd*, tr.223.

nhận xét phạm trù này là tính đơn nhất lý tưởng và là tính quy định đã phát triển của tư duy, ông chuyển từ nó sang "sức đẩy" và "sức hút". Như Ph.Ăngghen nhận xét, ngay ở đây đã chứng tỏ năng lực của vật tự nó biến thành vật vì nó, tức là vì vật khác và cho con người.

Từ tồn tại đến bản chất. Chính nơi đây tính quy định của tồn tại đạt tới đỉnh điểm (tính đơn nhất là sự ám chỉ đầu tiên về tính cá biệt), diễn ra sự nhảy vọt từ các phạm trù thuộc nhóm "chất" sang các phạm trù thuộc nhóm "lượng" (đây là thiên thứ hai của học thuyết về tồn tại): tính đơn nhất với tư cách mặt đối lập của tính số nhiều hóa ra nằm trong vương quốc của lượng với tư cách là chất đã bị "lột bỏ", nằm trong lĩnh vực tính quy định bề ngoài của tồn tại. Thay thế cho qúa trình tăng triển các đặc trưng về lượng ở các phạm trù chất là quá trình tăng triển các đặc điểm về chất ở các phạm trù lượng. Các phạm trù lượng thuần túy sau đó đã bị lột bỏ bởi các phạm trù do lượng xác định: "... mỗi đại lượng về chiều sâu cũng là đại lượng về chiều rộng"[1].

Được phác họa lên ở đây là quy luật lượng đổi chất đổi và ngược lại của phép biện chứng. Hêghen viết về quy luật này như sau: "... nhìn chung các biến đổi của tồn tại thực chất không những là sự chuyển hóa của một đại lượng này thành một đại lượng khác, mà còn là sự chuyển hóa (Umschlag) của chất thành lượng và ngược lại, thành sự sinh thành khác,

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929-1959, t.1, t.278 (tiếng Nga).

là sự cắt đứt tính tiệm tiến và là cái khác về chất so với tồn tại trước đó"[1].

Khi đem lại tính phổ biến cho luận điểm đó, Hêghen hướng nó vào việc chống lại ý thức thông thường, coi "chất" và "lượng" thực chất chỉ là các yếu tố đứng cạnh nhau; cũng như chống lại chủ nghĩa duy vật cơ giới thế kỷ XVII-XVIII coi chất chỉ là hệ quả và biểu hiện bên ngoài của lượng (Hêghen rất tự tin và buộc tội chủ nghĩa duy vật).

Nên đánh giá thế nào quan niệm của Hêghen về sự tác động qua lại giữa lượng và chất? "Sự chuyển hóa" của lượng thành chất và ngược lại không thể có trong thế giới hiện thực, song lại có sự kích thích những biến đổi về chất xác định bằng những biến đổi về lượng và ngược lại. Chất và lượng ở ông là "bình quyền" trong một số trường hợp, còn trong một số trường hợp khác thì chất với tư cách là tính quy định trực tiếp của tồn tại lại có "ưu thế". Chất ở Hêghen bị lượng "lột bỏ" chỉ trên một phương diện nào đó, còn trên phương diện khác thì chất luôn chiếm ưu thế với tư cách là cơ sở mà trên đó các phạm trù lượng xuất hiện. Theo quan điểm của chủ nghĩa duy vật biện chứng thì việc đặt vấn đề cái gì mang tính thứ nhất - chất hay là lượng - chỉ có ý nghĩa đối với nhận thức, chứ không phải đối với bản thân thế giới vật chất. Ngoài ra, khó có thể nhất trí rằng, dường như có những biến đổi về lượng mà về nguyên tắc không dẫn tới một sự biến đổi nào về chất (khi giả định có những biến đổi

1. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcơva, 1970-1972, t.1, tr.466 (tiếng Nga).

kiểu đó trong lĩnh vực chất, Hêghen gọi chúng là "tính vô hạn xấu", mặc dù chúng có tính biện chứng về sự thống nhất giữa cái hữu hạn và cái vô hạn). Tuy vậy, hạt nhân hợp lý của quy luật về biện chứng của chất và lượng ở Hêghen vẫn được coi là di sản qúy báu của lý luận biện chứng, điều này cũng đã được các nhà sáng lập ra triết học mácxít nhấn mạnh một cách hoàn toàn cụ thể.

Việc Hêghen nghiên cứu phép biện chứng về lượng trong khoa học không phải triết học là trong toán học có ý nghĩa to lớn. Trong học thuyết về tồn tại, ông đã phân tích tỷ mỉ các mối liên hệ và tương quan biện chứng vốn có ở hình giải tích và phép tính vi phân giống như trong triết học tự nhiên, ông đã vạch ra các mối liên hệ và tương quan biện chứng vốn có ở cơ học. Nhưng theo Hêghen trong cơ học và toán học thì phép biện chứng thấp nhất, không hoàn hảo và không đầy đủ, tóm lại nó là "hữu hạn". "... Toán học... chủ yếu là khoa học của lý trí"[1]. Như vậy, Hêghen coi phép biện chứng trong toán học và cơ học là rất hạn chế, thậm chí ông còn coi trong lôgic hình thức thì phép biện chứng "có giá trị không đầy đủ". Theo nghĩa đó, Hêghen buộc tội lôgic hình thức và số học đều có chung số phận hẩm hiu, vì nó "không bao hàm khái niệm... *vận động* trong lĩnh vực *phi nội dung*"[2]. Ông nhận xét các phép tính số học là "sự bất lực về triết học" và là "sự tra tấn"[3].

---

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.2, tr.53 (tiếng Nga).

2,3. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970 - 1972, t.1, tr.288, 292 (tiếng Nga).

Tuy nhiên, Hêghen rất đề cao địa vị biện chứng của bộ phận toán học được gọi là phép tính vi phân. Điều này có liên quan tới việc khi Hêghen mô tả các phạm trù thuộc nhóm lượng. Trung tâm chú ý của ông là biện chứng của cái hữu hạn và cái vô hạn. Các phạm trù mang tính hệ thống là công cụ làm sáng tỏ các mối liên hệ giữa nhiều phạm trù khác (Giăng Van ở Xoocbon đã xem xét toàn bộ lôgic học Hêghen thông qua chúng). Rốt cuộc ở Hêghen đã xuất hiện các phạm trù tính vô hạn "xấu" và tính vô hạn "chân chính". Tính vô hạn "xấu" là "sự thay đổi vĩnh hằng và không ngừng giữa các tính quy định chuyển hóa cho nhau (hữu hạn - N.D.) của cùng một vật".[1] Đó là điều "bất lực của sự phủ định", là tính đơn điệu què quặt. Đối lập với nó là tính vô hạn chân chính, khi đó "một vật nào đó chỉ hòa hợp với chính nó và chuyển hóa thành vật khác"[2]. Đó là sự tự phản tư của khái niệm, mở ra nội dung vô tận trong bản thân nó, và qua đó đạt tới một trình độ khái niệm cao hơn. Sự chuyển hóa của "tồn tại tự nó" thành "tồn tại vì nó" diễn ra chính là thông qua sự phản tư về "tính vô hạn" chân chính.

Khi bài xích dãy số, hay phép tính số học và v.v., Hêghen bộc lộ thái độ kiêu ngạo của nhà duy tâm, coi thường công việc hàng ngày đơn điệu và tầm thường, nhưng rất cần thiết của nhà khoa học tự nhiên.

Trong qúa trình tìm kiếm các khái niệm làm sáng tỏ tính vô hạn "chân chính", Hêghen đã quan tâm tới phép tính vi

1. *Sđd*, tr.160.

2. *sđd*, tr.306.

phân và tích phân, qua đó cho thấy khả năng sáng tạo về phương pháp biện chứng của ông cũng như nhược điểm của quan niệm duy tâm, về các đối tượng do ông nghiên cứu và cả phép biện chứng.

Vấn đề luận giải triết học cho các khái niệm về phép tính vi phân và tích phân đã làm cho những người phát hiện ra nó phải bận tâm, đặc biệt là Lepnit. Hêghen cố vạch ra những mâu thuẫn nội tại của các khái niệm về phép tính vi phân là cái đem lại một tính linh động và hiệu quả kỳ lạ cho việc áp dụng chúng. Hêghen đã đặt ra và phác họa vấn đề biện chứng sâu sắc đó: "*dx, dy* đã không còn là các đại lượng xác định và không nên có ý nghĩa như vậy, mà chỉ có ý nghĩa trong mối tương quan của chúng, tức là *chỉ có ý nghĩa với tư cách là vòng khâu*. Mặc dù chúng đã không còn là *một vật nào đó*, nhưng nếu coi vật nào đó là một số lượng xác định, thì chúng không phải là các sự khác biệt hữu hạn, song chúng cũng *không phải là hư vô*, không phải là số 0 không có tính quy định"[1]. Nói cách khác, vi phân là cái mà có thể nói "nó có và không có"[2]. Như vậy, vấn đề biện chứng đã được đặt ra, nhưng còn lâu mới giải quyết được nó. Giải pháp do Mác đưa ra đã giải thích rõ trong *Bản thảo toán học* rằng, vi phân không phải là một đại lượng hữu hạn, hay vô hạn, không xác định, nó không phải là một đại lượng của Acsimet, nói chung là "cái mẹo tính toán", mà nó chỉ là biểu tượng cho một chương trình thao tác nào đó trong toán học.

1,2. *Sđd*, tr.336, 339.

Khi nghiên cứu sự tăng triển nhất trong các phạm trù lượng, Hêghen đi tới phạm trù "độ" (Maß), nó hợp nhất chất và lượng, rốt cuộc tổng hợp chúng trong một sự thống nhất tối cao.

Thông qua độ, quy luật quan hệ chất và lượng được giải thích rõ và có được dạng sau đây: sự phát triển của chất dẫn tới sự gia tăng của lượng và đến lượt nó lại góp phần tăng cường chất, nhưng qúa trình này chỉ phát triển tới một giới hạn xác định do phạm trù độ đặt ra; khi giới hạn này bị phá hủy, sẽ xảy ra sự nhảy vọt, tức là sự đứt đoạn trong tính tiệm tiến của "trục đường chính" (Knotinlinie); nhờ nhảy vọt mới xuất hiện một chất mới và các tính quy định về lượng tương ứng với nó. Hoàn toàn không có sự "pha trộn", "hòa tan" hay "dung hòa" giữa chất và lượng. Một sự tổng hợp biện chứng được thực hiện chất và lượng trước đây tự "lột bỏ" mình, biến thành một sự thống nhất chất và lượng mới thông qua sự cải biến tận gốc. Lênin đánh giá cao việc Hêghen phê phán "phái tiệm tiến" (Allmähligkeit). Người nhận xét:

"Gián đoạn của tính tiệm tiến... Những bước nhảy vọt!... Những bước nhảy vọt!"[1].

Sự tổng hợp biện chứng của chất và lượng là độc đáo, cấu trúc lôgic của nó khác với cấu trúc của qúa trình tổng hợp dẫn tới sự "sinh thành", hay tới "tồn tại hiện có". Và nói chung, tổng hợp trong mỗi một từ bộ ba ở Hêghen đều có

1. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Matxcơva, 1981, t.2, tr.133 - 134.

các đặc điểm khác biệt của nó, điều đó có nghĩa sẽ sai lầm nếu cố tìm ra một phương tiện mầu nhiệm nào đó để chứng minh và phát minh ở nguyên tắc bộ ba. Ngay chính bản thân Hêghen cũng đã không hiểu nổi bộ ba của ông. Đồng thời việc xây dựng sự phân loại hóa tổng hợp biện chứng cũng có thể giữ một vai trò gợi mở không nhỏ.

Với tư cách là sự tổng hợp của chất và lượng, "độ" là "tồn tại đã kết thúc"[1]. Nó dường như liên kết thành một khâu trong tất cả các phạm trù của tồn tại và chỉ ra sự thống nhất sâu sắc của chúng. Bản thân phạm trù độ vẫn chưa vượt lên trên cấp độ lý trí của phép biện chứng, song nó mở ra con đường dẫn tới phép biện chứng sâu sắc hơn trong học thuyết về bản chất.

Hêghen đánh giá bản chất là chân lý của tồn tại, là tồn tại đã bị lột bỏ, là mối tương quan của tồn tại với bản thân nó, là tồn tại tự đắm vào mình và tự phản tư bên trong mình. Trong chương *Lôgic biện chứng* đã đề cập tới các phạm trù của bản chất, ở đó Hêghen muốn chỉ ra chân lý cần tới sự trung gian hóa sâu sắc như thế nào cho sự phát triển về thể hiện của nó.

Học thuyết về bản chất là một chương hết sức quan trọng trong lôgic học Hêghen. Nó được phân chia thành ba mục, đích thực về bản chất với tư cách "sự phản tư trong bản thân mình" (các phương diện mâu thuẫn của nó được phản ánh thông qua nhau), "hiện tượng", "hiện thực" với tư cách là sự

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.1, tr.185 (tiếng Nga).

tổng hợp của bản chất và hiện tượng. Các phạm trù của bản chất tự "lột bỏ" các phạm trù của tồn tại[1]. Sự "lột bỏ" đó có một nội dung bản thể luận và nhận thức luận hợp lý, vì các mối liên hệ mang tính bản chất của thế giới phát triển trong tồn tại lịch sử của nó; tương ứng nhận thức với qúa trình cụ thể hóa ngày càng thâm nhập sâu vào bản chất. Lênin gọi tư tưởng đó của Hêghen là tư tưởng bỏ qua phương diện ngữ nghĩa của các khái niệm và gắn liền "bản chất" với phạm trù "cái bên trong" cung cấp đối với nó, là "một luồng gió mát".[2]

Song, các tư tưởng hợp lý đó ở Hêghen lại có nội dung duy tâm, vì ông tìm tòi sự tự vận động của bản chất tinh thần thông qua những sự chuyển hóa qua lại và những sự đan xen với nhau giữa các khái niệm. Tuy nhiên, qua đó ông cũng vô tình đã chỉ ra thực tế tự phát triển của bản thân thế giới trong "lòng" của nó, còn về nhận thức của ông như Lênin viết, hóa ra là " sắc sảo và thông minh! Đối với những khái niệm thường hình như chết, Hêghen đã đem phân tích và vạch ra rằng ở chúng *có* sự vận động... Tính linh hoạt áp dụng một cách *khách quan*, nghĩa là phản ánh tính toàn diện của qúa trình vật chất và sự thống nhất của qúa trình đó, thì đó là phép biện chứng, là sự phản ánh chính xác sự phát triển vĩnh viễn của thế giới"[3]. Hêghen vạch ra một hướng

---

1. Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970 - 1972, t.2, tr.103 (tiếng Nga).

2. Xem: V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb.Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr. 136.

3. *Sđd*, tr.117 - 118.

nghiên cứu hữu hiệu, đó là sự phát triển của bản chất được nghiên cứu trong toàn bộ tính phức tạp có hệ thống của nó, trong sự tác động qua lại với các hiện tượng phát triển của nó.

Việc Hêghen nghiên cứu cái mà ông đánh giá như là các giai đoạn phản ánh của bản chất vào bản thân nó và sự tự phản tư qua lại của nó với các hiện tượng có một ý nghĩa to lớn, - sự phân tích này Senling cũng đã nêu ra[1]. Lúc đầu sự phản tư diễn ra trong một bản chất "đơn độc", tức là bản chất được phản ánh trước hết trong bản thân nó thông qua sự tự phản ánh của nó và thông qua sự biến đổi của nó. Chúng ta thấy rằng sự phát triển của khách thể và của nhận thức về nó đương nhiên là mang tính mâu thuẫn do sự tiến lên bao giờ cũng dẫn tới đánh mất một cái gì đó, vì sự tiến bộ ở một phương diện này phải trả cái giá cho sự thoái bộ, dù là tạm thời, hay ở một phương diện khác. Khi phản ánh trong mình, theo Hêghen, bản chất hiện thực hóa biện chứng sâu xa, mang tính thúc đẩy của các mối quan hệ giữa nó với các hiện tượng; đồng thời nó cũng đánh mất sự thống nhất của nó với tính toàn vẹn của tồn tại, sự thống nhất này sẽ chỉ được tái lập ở cấp độ các phạm trù của hiện thực. Khi đó bản chất vẫn phải "lột bỏ" tồn tại như thế nào đó để bảo tồn nó chỉ với tư cách "vẻ bề ngoài" (Schein), tức là dưới dạng bị bóp méo và lừa dối. Có thể nói rằng, nếu chân lý của tồn tại là bản chất, thì tồn tại không những là sự sinh thành của bản chất mà còn là vẻ bề ngoài của bản chất.

---

1. Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.11, tr.567 (tiếng Nga).

Điều đó lúc này còn mang sắc thái kinh viện, nhưng tiếp theo ở Hêghen, với những trang viết tuyệt vời, ông đề cập tới biện chứng của "bản chất" (Wesm), của "vẻ bề ngoài", của "hiện tượng" (Erscheinung), và đã được Lênin đánh giá cao. "Cái hiện ra ngoài", - Lênin viết, - là bản chất trong *một* quy định của nó, trong một mặt của những mặt của nó, trong một vòng khâu của những vòng khâu của nó. *Bản chất* hình như chính là cái đó. Bề ngoài là sự hiện ra (Scheinen) của bản thân bản chất ở trong bản thân nó. "Những nhà triết học nhỏ hơn tranh cãi xem nên lấy bản chất **hay** cái hiện có trực tiếp làm cơ sở (Canto, Hium, tất cả những người theo chủ nghĩa Makhơ). Hêghen thay chữ *hay* bằng chữ **và**, và giải thích nội dung cụ thể của chữ "và" ấy"[1].

Hêghen phân định giữa vẻ bề ngoài (cái hiện ra) với tư cách là sự phát hiện ra hiện tượng ở giai đoạn đầu của nhận thức và hiện tượng (sự thể hiện) với tư cách là sự phát hiện ra bản chất. Cái thứ nhất gián tiếp chỉ ra bản chất, còn cái thứ hai làm sáng tỏ bản chất. Nhưng giữa chúng không tồn tại một ranh giới không vượt qua được, bản thân vẻ bề ngoài biến thành hiện tượng, còn sự tác động qua lại giữa chúng với nhau và với bản chất đã sinh ra chúng làm sáng tỏ bản chất. Như vậy, "vẻ bề ngoài không phải là *hư vô... cái tuyệt đối tỏa sáng trong nó*"[2]. Vẻ bề ngoài có cơ sở khách quan của nó mà cuối cùng chính là bản chất; song ngoài ra nhận thức vẻ bề ngoài là cần thiết để nhận thức bản thân cơ sở

1. V.I.Lênin" *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr.142.

2. .V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970 - 1972, t.2, tr. 175 (tiếng Nga).

đó, rốt cuộc chúng ta nhận thức vẻ bề ngoài một cách như thế nào đó để có thể vạch ra được cơ chế xuất hiện của nó từ bản chất. Việc vạch ra cơ chế đó là một trong các nhiệm vụ quan trọng trên con đường nhận thức, hơn nữa vẻ bề ngoài cũng mang tính khách quan. Lênin bình luận tư tưởng này như sau: "Etwa (đại để - N.D.): sự vận động của một con sông - bọt ở bên trên và luồng nước sâu ở dưới. *Nhưng bọt cũng* là biểu hiện của bản chất!". "Bề ngoài (cái hiện ra ngoài) là *phản ánh* của bản chất trong bản thân bản chất"[1]. Chủ nghĩa duy tâm ở Hêghen đã xóa nhòa sự khác biệt giữa hiện tượng khách quan và hiện tượng trong nhận thức mà ông ám chỉ bằng phạm trù "vẻ bề ngoài". Do đó: "Sự vận động của thế giới tự nó ngày càng lìa xa *khỏi* thế giới hiện tượng, - đó là điều mà đến nay ta chưa thấy ở Hêghen"[2].

Thù địch sâu sắc với thuyết bất khả tri, luận điểm cho rằng, bản chất hiện ra còn hiện tượng (sự biểu hiện ra) là mang tính bản chất, đã được Hêghen hình thành, luận chứng và phát triển với một sức thuyết phục lớn trong cuộc đấu tranh chống lại thuyết bất khả tri của Canto. "Vẻ bề ngoài" (Schein) trong khuôn khổ của sự luận chứng đó đã giữ vai trò "các hiện tượng của những sự biểu hiện ra" (Schein der Erscheinungm) còn những sự biểu hiện ra đó đến lượt mình lại hoàn thành chức năng tương tự, nhưng là đối với bản chất. Con đường từ tồn tại đến bản chất làm bộc lộ ra sự thống nhất của bản chất với các hiện tượng của nó: bản chất

1. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb.Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr. 137, 141.
2. *Sđd*, tr.162.

không nằm ở "đằng sau" các hiện tượng, mà cùng với chúng tạo thành một chỉnh thể biện chứng thống nhất; nó tự phát triển, nhưng đạt tới sự phát triển đầy đủ không phải một cách nào khác ngoài việc thông qua các hiện tượng khách quan của nó, có được ở chúng các quy định của nó. Đó chính là sự "đồng nhất" biện chứng của bản chất và tổng thể các hiện tượng của nó.

Từ đồng nhất đến mâu thuẫn. Sự vận động từ tồn tại đến bản chất tự phát triển, sau đó đến khái niệm được thực hiện thông qua sự chuyển hóa từ đồng nhất đến mâu thuẫn, cuối cùng là đến một sự đồng nhất mới. Học thuyết về cấu trúc của sự chuyển hóa phạm trù đó (Canbơ gọi nhóm phạm trù này là các khái niệm phản tư thuần túy, và Hêghen đã vay mượn tên gọi này) là bộ phận trung tâm trong lôgic biện chứng của Hêghen, là hạt nhân hệ thống - công cụ của nó.

Không phải ngẫu nhiên các nhà bình luận tư sản hiện đại cố luận giải học thuyết này theo cái nghĩa có lợi cho họ. Gần đây nhà Hêghen học người Tây Đức, Ph.Phunđa tại Đại hội Hêghen quốc tế giới lần thứ X đã cố chứng minh rằng, sự "đồng nhất" ở Hêghen dường như quan trọng hơn là "mâu thuẫn", - cái có quan hệ không hẳn với lớp phạm trù bản chất, mà chủ yếu với lớp hiện tượng. Điều đó là không đúng, vì cả hai phạm trù này, tức là cả sự "đồng nhất" và mâu thuẫn cần được quan niệm một cách biện chứng, đều là quan trọng và cơ bản như nhau đối với Hêghen.

Sự đi từ "đồng nhất" đến bốn phạm trù tiếp theo phản

ánh trong nó ba vòng khâu của sự vận động lôgic là biện chứng: "đồng nhất" và "khác biệt" tương ứng với vòng khâu lý trí; "đối lập" và "mâu thuẫn" tương ứng với vòng khâu biện chứng phủ định; còn "căn cứ" tương ứng với vòng khâu lý tính. Tất cả các mối quan hệ qua lại và các sự chuyển hóa đó đều có ý nghĩa bản thể luận và nhận thức luận. Theo Hêghen, luận điểm cho rằng, mâu thuẫn về mặt phạm trù trong sự đồng nhất là nguồn gốc vận động của tư duy về sự đồng nhất và mâu thuẫn khách quan, có trùng hợp với luận điểm cho rằng, sự phát triển của mâu thuẫn trong sự đồng nhất là nguồn gốc của sự vận động khách quan. Ở đây ông có hàm ý nói rằng, vận động là mâu thuẫn, còn mâu thuẫn là vận động. Do tư duy đồng nhất với tồn tại nên mâu thuẫn khách quan đối với Hêghen chính là mâu thuẫn của tư duy.

Phạm trù "đồng nhất" của Hêghen có nghĩa là gì? Đó là "đồng nhất biện chứng hiểu theo nghĩa tự đồng nhất, cái có trong mình vòng khâu mầm mống của sự khác nhau. Qua đó Hêghen chỉ ra sự hiện diện mầm mống không đồng nhất ở bên trong của sự tự đồng nhất. Cái được đồng nhất là khác với chính bản thân mình, còn cái đồng nhất khác với cái là khách thể của sự đồng nhất hóa, "cái như nhau không phải là cái như nhau với chính bản thân nó" [1]. Nhưng tính chất biện chứng của sự đồng nhất không phải là như vậy, vấn đề không những là ở sự tự khác nhau ở bên trong cái đồng nhất, mà còn là ở sự hiện diện trong nó mầm mống của sự

1. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970-1972, t.2, tr.43 (tiếng Nga).

khác nhau tích cực của sự lên men nội tại - nếu nói vậy chỉ có thể hiểu được nội dung sự "đồng nhất" của Hêghen nhờ so sánh nó với phạm trù tiếp theo - "sự khác nhau".

"Sự khác nhau" (Unterschied) là sự phát triển phạm trù "đồng nhất", nó là một bước tiến vì theo Hêghen, việc đánh mất sự đứng im và việc bất bình ở đây đạt tới một mức độ lớn hơn so với trong sự "đồng nhất". Sự vươn lên tới sự bất hòa bắt đầu đi từ sự hài hòa cùng với mầm mống bất hòa sẽ diễn ra cùng với sự hài hòa vẫn chưa bị mất ở nó. Và sự bất hòa đó sẽ tiếp tục tăng lên. "Sự phân đôi của cái thống nhất và sự nhận thức các bộ phận mâu thuẫn của nó... đó là *thực chất* (một trong những "bản chất", một trong những đặc trưng hay đặc điểm cơ bản, nếu không phải là đặc trưng hay đặc điểm cơ bản nhất) của phép biện chứng. Hêghen cũng đặt vấn đề chính như vậy..."[1].

Được Hêghen quan niệm để chỉ sự khác nhau (tính khác nhau) biện chứng, do đó thuật ngữ "sự khác nhau" chỉ ra sự không phù hợp có liên hệ với nhau, sự bất hòa bên trong và xu hướng xung đột ngày một tăng. Hêghen quan niệm "sự khác nhau" với tư cách một phạm trù ở đây không phải là "tính khác biệt bên ngoài và thờ ơ, mà... là sự khác nhau ở trong nó"[2]. Đó chưa phải là sự đối lập, song không còn là sự đồng nhất cùng với tỉ lệ "tăng lên" của tính không toàn vẹn,

1. V.I Lênin: *Toàn tập*, Nxb, Tiến bộ, Matxcơva, 1981, t.29, tr.378.

2. G.V.Ph.Hêghen" *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.1, tr.201 (tiếng Nga).

mà chỉ là sự đồng nhất tương đối hơn so với sự đồng nhất "thông thường". Nó không phải là sự trừu tượng hóa về sự đồng nhất mà nội dung của nó được Hêghen hiểu rất rõ, góc độ nào đó nó rất gần phạm trù "sự khác biệt". "Sự khác nhau" hướng tới phạm trù tiếp theo của Hêghen là "sự đối lập". Không phải ngẫu nhiên, thậm chí chỉ là sự khác nhau bên ngoài (Verschiedenheit), chẳng hạn giữa trắng và đen, mà Hêghen đã chỉ ra chính là sự đối lập dù cho mới chỉ là sự đối lập bên ngoài. Ăngghen đã dẫn ra thí dụ sắc bén về "sự khác nhau biện chứng trong bức thư gửi K.Smit ngày 1 tháng 11 năm 1891, nơi mà ông dựa vào tâm lý học sinh hoạt cá nhân: lẽ nào tình yêu lứa đôi là nỗi sung sướng do ở đây có sự đồng nhất trong sự khác nhau, hay là do ở đây có sự khác nhau trong sự đồng nhất?[1]. Tính chất năng động của "sự đồng nhất của các mặt đối lập", sự đồng nhất hướng tới sự chuyển hóa lẫn nhau của chúng thông qua sự khác nhau, thông qua đấu tranh và tác động ngược, đã được Lênin chỉ ra trong *Bút ký triết học*.

Như vậy, nếu mọi thứ đều *đồng nhất* với bản thân mình, thì nó không *khác biệt*, không *đối lập*, không có *căn cứ*[2]. Không có sự đồng nhất tuyệt đối, chỉ có những sự khác nhau sau đó chuyển hóa thành các mặt đối lập, trong đó "cái khác nhau có trước mặt mình không phải là *cái khác nói chung*, mà

---

1. Xem: C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Matxcơva, t. 38, tr. 178. (tiếng Nga).

2. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcơva, 1970 - 1972, t. 2, tr.31 (tiếng Nga).

là *cái khác của mình*" [1]. Điều kiện cho điều đó là phạm trù trước đó, tức là "sự khác nhau", xét về nội dung xích lại gần với phạm trù phủ định biện chứng, tức là "lột bỏ"; còn các mặt đối lập, như đã nhận xét, nó bắt nguồn trong bản thân sự khác nhau cũng như trong phạm trù tồn tại trước nó là phạm trù "đồng nhất".

Lẽ đương nhiên khi đã đem đối lập một cách kịch liệt phạm trù đồng nhất biện chứng với khái niệm và quy luật đồng nhất lôgic - hình thức với tư cách khái niệm và quy luật là một sai lầm, trong trường hợp này tức là phản biện chứng. Hêghen đã thực sự chống lại nguyên tắc tự đồng nhất các vật của Lepnit. Theo chúng tôi, quan điểm đó của Lepnit cũng có sự biện chứng của nó. Quy luật đồng nhất của lôgic hình thức được Hêghen xem xét ở đây trong mối liên hệ nội tại với quy luật mâu thuẫn, - đó chỉ là trung tâm của những điều nhảm nhí trống rỗng và vô bổ, "không phải là quy luật của tư duy, mà thực sự đó chỉ là sự đối lập với nó"[2]. Ông coi quy luật này là một sự trừu tượng trống rỗng và cứng nhắc (A = A), đồng thời là sự thể hiện một nội dung bản thể luận sai lầm (tức là theo nghĩa phương pháp luận - siêu hình) và đối lập nó với sự đồng nhất biện chứng là sự đồng nhất thấm nhuần tinh thần bất an, bất hòa, vận động.

---

1. G.V.Ph. Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t. 1, tr. 203 (tiếng Nga).

2. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcơva, 1970 - 1972, t. 2, tr. 38 (tiếng Nga).

Như vậy, Hêghen đã lý giải một cách nhất quán các quy luật không những của lôgic biện chứng, mà cả của lôgic hình thức trên bình diện bản thể luận. Ông hành động khác trong các trường hợp khác: mô tả các quy luật của lôgic hình thức là các quy luật trống rỗng và không có nội dung, tức là các sơ đồ xa lạ với bản thể luận về nguyên tắc. Lênin đánh giá tích cực tư tưởng của Hêghen cho rằng, không nên coi các hình thức chỉ như "cái vỏ" của nội dung được đưa vào chúng và hoàn toàn bàng quan với chúng[1]. Cần phải nói rằng: cả các quy luật của lôgic hình thức cũng không phải là "cái vỏ" hoàn toàn không có nội dung và trống rỗng, vì chúng được áp dụng trong tư duy khoa học và bản thân Hêghen cũng đã sử dụng chúng. Để làm sáng tỏ nội dung của chúng thì phải xem chúng như là sự phản ánh của một số quan hệ phổ biến trong hiện thực khách quan và trong thực tiễn của con người, nhưng để làm được điều đó thì nói chung không cần bản thể luận hoàn toàn của chúng, tức là không biến chúng thành các mối liên hệ của bản thân hiện thực.

Hêghen đã đúng khi phê phán những luận giải siêu hình trước đó và thống trị lúc đó về các quy luật lôgic hình thức - luận giải bản thể luận ở phái Vônphơ và luận giải thuần túy hình thức ở Cantơ và phái Cantơ (sự dung hợp cả hai phương diện phê phán này có lẽ chính là nguyên nhân tạo ra tính hai mặt đã được chỉ ra ở trên theo luận cứ của Hêghen). Nhưng ông đã không đúng khi bài xích nguyên tắc tự đồng nhất của Lepnit là nguyên tắc hoàn toàn không phải siêu hình và cần thiết cho nhận thức khoa học.

---

1. Xem: V.I.Lênin: *Toàn tập*, NXB.Tiến bộ, Matxcơva, 1981, t.29, tr.104.

Hêghen phê phán quy luật đồng nhất nhằm chống lại chủ nghĩa duy cảm và chủ nghĩa duy vật, buộc tội cho các nhà duy vật về sự lý giải "trực tiếp bằng lý trí" của họ đối với tri thức cảm tính và tri thức lý tính với tư cách là tri thức "đồng nhất", tức là không mâu thuẫn, bất động và tuyệt đối. Tuy nhiên, quy luật đồng nhất ở đây không phải là quy luật để xác định, mà là một chuẩn mực của tư duy đúng, cấm đánh tráo một đối tượng suy luận này bằng một đối tượng suy luận khác, song nó cũng không ngăn cản việc tính tới sự biến đổi phát triển việc đánh giá về đối tượng.

Việc Hêghen gán ép cho chủ nghĩa duy vật tính siêu hình vĩnh hằng dù có phù hợp với thực tế mà chủ nghĩa duy vật thời ông chưa giải phóng khỏi phương pháp tư duy siêu hình, song đó cũng là một phương tiện đấu tranh của nhà duy tâm chống lại chủ nghĩa duy vật, mà dường như về nguyên tắc là xa lạ với phép biện chứng và không bao giờ có khả năng trở thành chủ nghĩa duy vật biện chứng. Mặc dù vậy, việc đưa ra các phạm trù đồng nhất biện chứng và khác nhau biện chứng, các phạm trù đã thể hiện sự hiện diện mâu thuẫn trong bản thân "nền tảng" của tồn tại và của nhận thức, đó là một đóng góp to lớn của Hêghen.

"**Đối lập**" và "**mâu thuẫn**". Phạm trù "mâu thuẫn" và các suy luận gắn liền với nó trong học thuyết lôgic của Hêghen có một vị trí cơ bản và trung tâm trong lý luận của ông và trong *Khoa học lôgic*. Các phần tương ứng trong tác phẩm đó của Hêghen đã thu hút được sự quan tâm sâu sắc của nhà nghiên cứu biện chứng, đã trở thành nguồn gốc cảm

hứng lý luận của nhiều thế hệ các nhà triết học, là một sự kích thích lịch sử triết học quan trọng trong quá trình hình thành phép biện chứng Mác-Lênin. Sự lý giải về mâu thuẫn của Hêghen có liên quan mật thiết với học thuyết của ông về lý trí và lý tính, về lột bỏ và bảo tồn, về sự khác nhau và sự đồng nhất, về định đề, phản đề và tổng hợp; dường như ông đã cố hợp nhất các đề tài cơ bản của học thuyết đó.

Trong học thuyết về mâu thuẫn, Hêghen đã phát triển và nghiên cứu sâu thêm điều mà trước đó ông mới chỉ vạch ra khi xem xét đến sự đồng nhất và sự khác biệt; sự chuyển hóa của các phạm trù từ "đối lập" tới "mâu thuẫn" đích thực. Diễn ra trong quá trình chuyển hóa đó không những là sự biến đổi về chất của các phạm trù (ngay "đối lập" đã không còn đơn giản là sự phát triển của "khác nhau", mà còn là sự thống nhất của "khác nhau" và "đồng nhất"), mà còn là sự gia tăng về lượng của trạng thái biện chứng. "... lý tính *biết tư duy*, có thể nói sẽ làm gay gắt thêm sự khác nhau đã giảm đi của cái khác nhau, sự đa dạng giản đơn của biểu tượng, tới mức trở thành sự khác nhau *về bản chất*, trở thành *sự đối lập*. Chỉ được đưa đến mức độ mâu thuẫn cao nhất, những [vòng khâu] đa dạng mới trở nên tích cực và sống động đối với nhau mới có được tính phủ định là xung lực nội tại của sự tự vận động và của năng lực sống"[1].

Toàn bộ trật tự các phạm trù kể từ "đồng nhất" cho đến "mâu thuẫn" ở Hêghen đều đã lặp lại trật tự các khái niệm phản tư của Canto. Trật tự này không phải ngẫu nhiên, mà

1. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcơva, 1970 - 1972, t.2, tr.68 (tiếng Nga).

hoàn toàn có căn cứ từ mỗi một trong hai sự lý giải về nó - bản thể luận và nhận thức luận. Cùng với việc nâng cao các phạm trù đó theo các cấp bậc, thì cấu trúc của mâu thuẫn biện chứng ngày càng trở nên chặt chẽ hơn, mọi quan hệ bên trong nó, tức là sự "lột bỏ", đều khác đối với nhau. Trong tài liệu mácxit về biện chứng, người ta thường gọi các mặt (A và B) của mâu thuẫn là các mặt đối lập một cách không phụ thuộc vào mức độ phát triển của tính mâu thuẫn lẫn nhau giữa chúng, đôi khi còn xem các mặt đối lập là kết qủa phát triển tối đa của mâu thuẫn. Trong sơ đồ phạm trù, Hêghen đã tập hợp các khái niệm đó theo một trật tự trực tiếp; mặt khác, ông còn quan niệm "mâu thuẫn" là thang bậc cao nhất trong phát triển của mối tương quan giữa "các mặt đối lập". Cần lưu ý tới sự lý giải đặc thù đó của ông để xem xét học thuyết về mâu thuẫn. Như vậy, mâu thuẫn là nguyên tắc phổ biến của sự tự vận động. "Mâu thuẫn đó chính là cái làm cho thế giới vận động trên thực tế, và sẽ nực cười nếu nói rằng, không thể tư duy về mâu thuẫn. Đúng như trong lời khẳng định đó, không thể dừng lại ở mâu thuẫn, nó (mâu thuẫn) còn tự lột bỏ chính mình thông qua bản thân"[1]. Câu nói đó của Hêghen thể hiện sự khám phá vĩ đại của ông về vai trò nền tảng của mâu thuẫn trong sự phát triển của thế giới khách quan và trong sự nhận thức nó của con người. Thể hiện ở đây là nhận thức của Hêghen về bản chất của phép biện chứng.

---

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.1, tr.206 (tiếng Nga).

Lẽ nào có thể coi câu nói của Hêghen: "vấn đề không dừng lại ở mâu thuẫn" là căn cứ để quở trách ông về việc dung hòa các mặt đối lập (các mặt của mâu thuẫn)? Câu trả lời cho vấn đề về số phận của mâu thuẫn, về xu hướng vận động và phát triển cơ bản của chúng sẽ làm câu trả lời phủ định. Ở đây Hêghen hàm ý nói tới một luận điểm tuyệt đối đúng rằng, không nên sùng bái mâu thuẫn, mọi mâu thuẫn cụ thể sớm hay muộn sẽ được giải quyết và cần phải được giải quyết. Yếu tố này trong hệ thống phạm trù có được sự thể hiện như chúng ta sẽ thấy nó không hoàn toàn thích đáng ở sự chuyển hóa từ "mâu thuẫn" tới "căn cứ". Hêghen lên tiếng chống lại những ai làm ngơ trước hiện diện của các mâu thuẫn, cũng như duy trì vĩnh viễn chúng, hoặc bộc lộ "thái độ âu yếm" với chúng[1]. Lênin trong *Bút ký triết học* đã đánh giá nhận xét sắc sảo đó của Hêghen qua các từ "bien dit!".

Những người mácxit đánh giá cao tư tưởng của Hêghen về tính phổ biến của mâu thuẫn với tư cách là nguồn gốc của vận động và phát triển, nhưng cũng phê phán ông đã nhận thức không đầy đủ và sâu sắc về vai trò của đấu tranh giữa các mặt đối lập, và trong hàng loạt trường hợp đã giải quyết mâu thuẫn thông qua sự dung hòa lẫn nhau về các mặt của mâu thuẫn. Đồng thời, các nhà triết học tư sản hiện đại cũng thường coi sự dung hòa mâu thuẫn ở Hêghen dường

1. Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcơva, 1970 - 1972, t.2, tr.46, 69, 317 (tiếng Nga).

như là "thành tựu" cơ bản của ông. Việc làm sáng tỏ vấn đề này sẽ vạch rõ cấu trúc "mật thiết" của phạm trù "mâu thuẫn" của Hêghen. Sự dung hòa các mặt của "mâu thuẫn" ở Hêghen có các nội dung sau:

Thứ nhất, do có chủ nghĩa duy tâm nên khái niệm "giải quyết mâu thuẫn" ở Hêghen với những giải thích thêm thường xuyên của ông có nghĩa là chúng ta có "một mặt mâu thuẫn chủ quan của biểu tượng, mặt khác mâu thuẫn khách quan của đối tượng"[1], giải quyết mâu thuẫn có nghĩa là hòa hợp hai khái niệm trước đó trong ý thức của chủ thể. Điều này được Hêghen biểu tượng hóa về mặt lý luận qua sự chuyển hóa từ phạm trù mâu thuẫn tới "căn cứ" là cái thể hiện sự quay về với "đồng nhất", mặc dù ở một cấp độ cao hơn.

Thứ hai, quá trình cải biến thuần túy trong tư duy kết thúc ở sự dung hòa mọi mâu thuẫn trong trạng thái cuối cùng của cái tuyệt đối: sự đầy đủ tri thức tư biện sẽ khép kín sự phát triển trong cái vòng tự đồng nhất. "Mục đích cuối cùng và ý hướng cuối cùng của triết học là dung hòa tư duy, khái niệm với hiện thực..."[2].

Thứ ba, đó là sự hiện thực hóa lịch sử - xã hội đối với phạm trù "mâu thuẫn", tức là trong sự luận giải về lịch sử dân quyền, nơi mà mâu thuẫn với tư cách nguyên tắc của sự phát triển phổ biến ở Hêghen thường suy giảm. Hêghen thể hiện mình là nhà lý luận của sự thỏa hiệp xã hội, đối với

1. *Sđd*, tr.131.

2. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.11, tr.513 (tiếng Nga).

ông thì "quan điểm hợp lý là *dung hòa* với hiện thực"[1], đặc biệt khi ông so sánh cách mạng chính trị với cách mạng tinh thần một cách bất lợi cho cách mạng chính trị[2]. Đương nhiên, sẽ là một sai lầm nếu giả định, khi phê phán Hêghen, nhà triết học mácxit bác bỏ luôn mọi sự "dung hòa". Chẳng hạn, sự dung hòa lợi ích của các giai cấp không đối kháng có thể là một phương diện giải quyết thực sự mâu thuẫn giữa chúng.

Thứ tư, dung hòa các mặt đối lập, tức là vô hiệu hóa chúng trong tư duy diễn ra ở Hêghen khi ông thay cho việc chuyển sang "tổng hợp" với tư cách là thành viên thứ ba của bộ ba biện chứng, khi để thay cho việc ghi nhận giải quyết mâu thuẫn nhờ vươn lên một trạng thái mới về chất, khi đó Hêghen đã dừng lại ở việc ghi nhận sự thống nhất của định đề và phản đề, - mối tương quan ban đầu giữa các mặt của mâu thuẫn. Diễn ra ở đây chỉ là sự xếp đặt ngang nhau về các mặt của mâu thuẫn.

Tình huống cuối cùng thể hiện rõ rệt nhất khi Hêghen tạo dựng mâu thuẫn không phải trong thành phần, các khái niệm, mà trong thành phần các phán đoán và xem xét mối tương quan giữa chúng dưới dạng "gay gắt", ông coi cả hai quy định đối lập nhau (hai phán đoán: "S là P" và "S không phải là P"), "có quan hệ với nhau ở cùng một phương diện"[3] đều là chân lý. Hêghen hợp nhất hai dạng "làm gay gắt" khác

---

1. *Sđd,* t.7, tr.16.

2. Xem: *Sđd,* tr.327.

3. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970 - 1972. t.2, tr.67 (tiếng Nga).

nhau đối với mâu thuẫn (biện chứng và lôgic hình thức) có thể vì đôi khi sự khác nhau giữa chúng thực sự bị xóa bỏ, khi mà vấn đề biện chứng được làm "gay gắt" dưới dạng các antinômi hình thức, hay khi mà bản thân các antinômi đó xuất hiện chính trong tư liệu của các *khoa học hình thức* (tức là trong lôgic và toán hóa). Ở đây xuất hiện một vấn đề rất phức tạp là trong các trường hợp riêng biệt, Hêghen đã hợp nhất các mặt của mâu thuẫn (hiện tại chúng ta sẽ không giải thích rõ đó là sự hợp nhất gì, biện chứng hay lôgic hình thức) với tư cách là sự giải quyết mâu thuẫn.

Hêghen khẳng định: "một vật nào đó vận động không phải theo nghĩa nó trong lúc "bây giờ" này đang ở đây, còn trong lúc "bây giờ" khác lại ở kia, mà chỉ theo nghĩa nó ở đây và không ở đây trong cùng một lúc "bây giờ", nằm và không nằm "ở đây" trong cùng một thời điểm"[1]. Hay về vi phân ông cũng khẳng định: "Giới hạn của quan hệ giữa các số - cái mà ở đó nó vừa có lẫn không có"[2].

Trong cả hai trường hợp đó, Hêghen đều coi nhiệm vụ nghiên cứu của mình là đã hoàn tất và chấm dứt. Đồng thời về nguyên tắc, Hêghen *đã không coi* sự hợp nhất nêu trên là sơ đồ giải quyết mâu thuẫn nhận thức và mâu thuẫn khách quan. Chúng ta thấy rõ điều đó ngay từ bộ ba thứ nhất trong lôgic học Hêghen: chân lý của tồn tại và không tồn tại ở ông không phải là sự hợp nhất, mà nó chuyển hóa sang một phạm trù mới, tức là sang sự sinh thành.

1. *Sđd*, t.2, tr.66.

2. *Sđd*, t.1, tr.339.

Khi đặt cơ sở cho mỗi bộ ba, mâu thuẫn ở Hêghen luôn hướng về phía trước, tới sự tổng hợp, trong đó nó giảm đi lại đi, nhưng rồi lại bùng lên với một sức mạnh mới và dưới một dạng mới. Do đó bất kỳ phạm trù nào trong lôgic học và trong hệ thống Hêghen nói chung, loại trừ phạm trù cuối cùng, đều chỉ là một sự *tổng hợp tương đối*: khi "làm suy đồi" các bậc tiền bối của mình, mỗi phạm trù sau đó lại "làm suy đồi chính mình"[1], vượt ra khỏi khuôn khổ của mình. nhưng mỗi lần vượt ra đó đều theo một cách khác, khắc phục tình huống hợp nhất nêu trên theo các cách khác nhau. Điều này thể hiện đặc biệt rõ qua các thí dụ cụ thể về tác động của biện chứng mâu thuẫn theo kiểu Hêghen.

Linh cảm hiện thực chủ nghĩa của *nhà biện chứng vĩ đại* Hêghen đã bảo vệ ông khỏi rơi vào các thái cực duy tâm chủ nghĩa. Chẳng hạn, khi nhận xét "chế độ nhà nước đều độc lập và phụ thuộc như nhau vào diện tích lãnh thổ của nó, vào dân số của nó"[2], Hêghen chỉ rõ nó phụ thuộc trong các điều kiện nào, độc lập trong các điều kiện nào. Nếu "các anh hùng bi đát đều có tội và vô tội như nhau"[3], thì nhà triết học cắt nghĩa hai trường hợp đó đều chẳng có nghĩa gì. Trong nhiều trường hợp buộc phải từ bỏ cả hai vị từ: "... linh hồn *không những* là hữu hạn và *không những* là vô hạn, xét về thực chất là *cả* cái này *lẫn* cái kia, do đó nó không là *cả* cái này *lẫn* cái kia, tức là các tính quy định như vậy

1. *Sđd*, tr.149.

2. *Sđd*, tr.187.

3. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.3, tr.379 (tiếng Nga).

xét trong tính biệt lập của chúng là không có nghĩa, mà chỉ có hiệu lực với tư cách đã bị lột bỏ"[1].

Hêghen đã tính đến hiện thực cụ thể, và ông thừa nhận phải phân biệt việc sử dụng các phạm trù với các mối liên hệ giữa chúng trong hệ thống phạm trù. Sự tổng hợp trong hệ thống phạm trù cần thoát ra khỏi sự kết hợp cứng nhắc giữa định đề và phản đề, nhưng cái mà chúng thoát ra khỏi, một lần nữa lại hiện hữu trong kết quả: "... sự vận động *tất yếu* không phải là cái gì khác ngoài sự *xắp đặt* cái đã bao hàm trong khái niệm"[2]. Tính được quy định hoàn toàn tất yếu phải có trong thế giới vật kinh nghiệm hữu hạn, song cả ở đây cũng không nên suy luận "cái nhà của tôi, tài sản của tôi, không khí để hít thở" tồn tại và không tồn tại. Một vật cụ thể nào đó cần được thừa nhận tuyệt đối dứt khoát.

Song như đã nhận xét những ngoại lệ khi mà quan niệm hữu hiệu của Hêghen về vận động biện chứng của thế giới khách quan và của nhận thức, nó thông qua mâu thuẫn đã bị chính ông vi phạm và làm cho sư vận động đó bị kìm lại. Ngoài ra, tính hữu hiệu của nó còn bị phá hủy bởi việc tuyệt đối hóa sự vận động đó, vì ở Hêghen nó lại có nghĩa "sự thoát ra" khỏi mọi kết qủa cụ thể khi hy vọng nội dung của phạm trù này hay phạm trù khác sẽ được làm sáng tỏ ngày một đầy đủ hơn thông qua các phạm trù kế tiếp, chúng ta rốt cuộc lại đi tới kết cục của hệ thống, nơi mà toàn bộ nội

1,2. *Sđd*, t.1, tr.70,151.

dung ban đầu đã bị bỏ lại ở phía sau và buộc phải bằng lòng với trực giác mơ hồ về sự thâm thúy của cái tuyệt đối. V.Ph.Asmus chỉ ra một cách tinh vi những thiên hướng về phía chủ nghĩa trực giác đó của Hêghen[1].

Khi người ta bằng lòng với luận điểm "mũi tên đang bay ở mỗi thời điểm đều nằm và đồng thời không nằm ở một vị trí" dường như là chân lý tuyệt đối, vạch ra nguồn gốc của vận động, thì việc nghiên cứu tiếp vấn đề này trên bình diện khách quan đã chấm dứt, vì sự vận động tư duy về vận động lại giữ vai trò là nguồn gốc của sự vận động khách quan. Nhưng luận điểm nêu trên tự nó vừa không phải là giải pháp cần tìm cho vấn đề biện chứng chứa đựng chính trong nó, thậm chí còn không phải là sự ghi nhận chính xác trạng thái của mâu thuẫn khách quan (ở đây là mâu thuẫn vật lý) mà nhà biện chứng đã vạch ra nguồn gốc vận động. Khi không thừa nhận các vấn đề biện chứng hiện chưa được giải quyết, thì sự luận giải theo cách hợp nhất định đề và phản đề sẽ làm gay gắt lẫn nhau, cản trở tiến trình nhận thức tiếp theo, thậm chí còn có thể đưa nó vào thế bế tắc. Nhưng khi các luận điểm đó của Hêghen bắt đầu giữ vai trò chính của các vấn đề đối với sự phân tích tiếp theo, thì chúng lại có hiệu lực, sức hấp dẫn nhờ nội dung phong phú và sâu sắc của chúng! Chẳng hạn, luận điểm: "Cái ngẫu nhiên không có căn cứ vì nó là ngẫu nhiên. Cũng hệt như vậy, nó có căn cứ vì

1. Xem: V.Ph.Asmus: *Vấn đề trực giác trong triết học*. (Lược khảo lịch sử thế kỷ XVIII - đầu thế kỷ XX), Matxcova, 1963, tr. 94 - 98 (tiếng Nga).

nó là ngẫu nhiên"[1] được Ăngghen đánh giá cao vì nó chỉ ra bí mật sâu xa của những sự chuyển hóa biện chứng cần làm sáng tỏ. Vả lại, theo Hêghen "cái ngẫu nhiên là cái tất nhiên"[2]. Luận điểm về mũi tên đang bay của Hêghen cũng bộc lộ một tính hữu ích rất lớn, nếu quan niệm nó là một vấn đề.

Cách trình bày vấn đề như vậy đã bao hàm trong mình một phần chân lý tương đối, vì cách đặt đúng vấn đề, tức là lựa chọn đúng các vị trí do các vấn đề chỉ ra, sẽ tránh được các hướng nghiên cứu không có triển vọng, và với nghĩa đó sẽ hướng tiến tới chân lý. Bản thân sự "làm gay gắt" vấn đề nhờ các phương tiện của lý trí, theo Hêghen sẽ đưa tới tiến trình nhận thức tiếp theo, theo hướng dẫn tới chân lý đầy đủ hơn nhiều so với trước đó. Hêghen nói về thái độ của mình đối với các tính quy định "khắt khe" đứng đối lập với nhau rằng, ông "làm cho chúng trở nên gay gắt tới mức, chính vì được đưa tới tính gay gắt hết mức đó, mà chúng có được khả năng hòa tan vào nhau và chuyển hóa thành mặt đối lập" [3]. Nói cách khác chính tính luỡng cực, "làm gay gắt" lẫn nhau của các quan niệm về hoạt động biện chứng của lý trí đã đem lại cho các quan niệm đó, các quan niệm liên kết sự đối lập căng thẳng về khả năng kế tục tiến trình nhận thức!

1, 2. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970-1972, t.2, tr. 191, 192 (tiếng Nga).

3. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929-1959, t.6, tr.44 (tiếng Nga). Xem: G.V.Ph.Asmus: *Thẩm mỹ học Đức thế kỷ XVIII*, Matxcova, 1962, tr. 234 (tiếng Nga).

Để đánh giá toàn diện những luận điểm được hình thành nhờ kết hợp định đề và phản đề đang làm gay gắt lẫn nhau, Hêghen đã cố phân biệt rõ mâu thuẫn biện chứng và mâu thuẫn lôgic thông thường. Ở đây, chỉ phát hiện ra sự tác động qua lại giữa các mâu thuẫn đó, đôi khi là sự giống nhau giữa chúng là chưa đủ. Nếu chúng ta đã có được sự tổng hợp (điều này là không có) biện chứng rõ ràng và triệt để trong những biểu hiện đó, nếu sự tổng hợp đó là phép hội thông thường thấy của lôgic (điều này cũng không có), thì qua đó quy luật không mâu thuẫn của lôgic đã trở nên bế tắc, và cả phép biện chứng cũng bị tổn hại, vì mâu thuẫn biện chứng hóa ra bị đánh tráo bởi mẫu thuẫn lôgic hình thức, còn mâu thuẫn hình thức lại bị mạo nhận là sự tổng hợp biện chứng. Song những luận điểm đó trên thực tế thực chất trở thành các vấn đề hoàn toàn không phải chỉ là các phán đoán mâu thuẫn hiểu theo nghĩa lôgic, điều này sẽ xảy ra với chúng nếu chúng có kỳ vọng trở thành chân lý đã đạt tới.

Tuy nhiên, đôi khi có thể luận giải các luận điểm đó không như là các vấn đề, mà còn là sự ghi nhận một mâu thuẫn biện chứng tồn tại một cách khách quan nào đó, hay một sự chuyển hóa biện chứng thành trạng thái đối lập. Trong trường hợp như vậy thì không còn có sự "làm gay gắt" nào nữa trong các luận điểm đó, còn các mối liên kết và các phủ định lẫn nhau có ở chúng đã có một nội dung biện chứng. Toàn bộ chúng cấu thành một mối quan hệ gồm hai mặt thống nhất, vì một trong hai thành viên của phán đoán như vậy đều "lột

bỏ" thành viên khác không hoàn toàn theo cách mà thành viên khác "lột bỏ" nó. "Không hoàn toàn theo cách" vì sự tác động qua lại giữa các trạng thái biện chứng do các phán đoán đơn, đó là đặc trưng đem lại kết qủa không như nhau đối với mỗi một trong số chúng. Ngay phạm trù đầu tiên trong lôgic học Hêghen "tồn tại (thuần túy)" đã có quan hệ với phạm trù cùng cặp với nó - phạm trù "hư vô" theo kiểu nó báo trước sự xuất hiện của phạm trù "phá hủy", còn "một vật nào đó" có quan hệ với "tồn tại" theo kiểu ám chỉ sự ra đời của phạm trù "xuất hiện". Hai phạm trù mới này được Hêghen tách ra từ "sinh thành" chính là dựa trên cơ sở khác nhau giữa sự chuyển hóa (lột bỏ) từ "tồn tại" đến "hư vô" với sự chuyển hóa từ "hư vô" đến "tồn tại".

Khi bị xuyên tạc, thì cấu trúc của sự vận động lôgic đó tiếp tục tái tạo, vì mọi phạm trù mang tính tổng hợp hóa, giống như "sinh thành, một lần nữa lại bị nhiễm phải mâu thuẫn. Lúc đầu bộc lộ ra trước chúng ta như là sự lột bỏ mâu thuẫn, "căn cứ (tức là kết quả giải quyết mâu thuẫn trên, - N.D.), do đó, hiện ra một mâu thuẫn mới"[1]. Sau này Mác đã thực hiện nguyên tắc biện chứng trong *Tư bản*: sự chuyển tiếp từ trạng thái xã hội mới về chất diễn ra thông qua "sự phát triển của những mâu thuẫn của một hình thức sản xuất lịch sử nhất định"[2].

---

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.1, tr.208, (tiếng Nga). Xem: V.Ph.Asmus: *Lược thảo lịch sử phép biện chứng trong triết học cận đại*, Matxcova, 1930, tr.45 (tiếng Nga).

2. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1993, t.23, tr.694.

Thêm vào đó việc hình thành các mâu thuẫn mới là phương thức giải quyết các mâu thuẫn đã phát triển.

Trong học thuyết về phạm trù mâu thuẫn, Hêghen không đưa ra quy luật biện chứng tương ứng chính với tư cách là *quy luật*, mặc dù trên thực tế thì quy luật *mâu thuẫn là phổ biến*, như Ăngghen nhận xét, nó chiếm toàn bộ học thuyết về bản chất và đã được trình bày đầy đủ. Khi đó Hêghen đã bài xích quy luật không mâu thuẫn lôgic và lý giải nó là đối cực của luận điểm về tính mâu thuẫn phổ biến của các sự vật và hiện tượng.

Ở đây cần phải bình luận thêm là đương nhiên, nếu quy luật (không) mâu thuẫn của lôgic hình thức, thì về nguyên tắc nó không có khả năng phủ định quy luật mâu thuẫn biện chứng phổ biến và không thể là trở ngại trong tác động của quy luật này. Phù hợp với mâu thuẫn lôgic hình thức là phủ định chống đối của lôgic hình thức, trong khi đó mâu thuẫn biện chứng hình thành trên cơ sở hoạt động "lột bỏ", tức là phủ định biện chứng, và là một mâu thuẫn tương phản đặc biệt, khác với các mâu thuẫn chống đối. Chúng ta đã biết cơ chế "lột bỏ" được Hêghen đưa ra với tư cách là phương thức xây dựng hệ thống phạm trù lôgic của ông. Theo ông, một sự phủ định biện chứng được xác định với tư cách là sự chuyển hóa thành "cái khác của mình", "bao hàm khái niệm trước, nhưng bao hàm nhiều hơn là chỉ có nó, và là sự thống nhất của nó với mặt đối lập của nó. Hệ thống khái niệm nói chung cần được xây dựng như vậy..."[1]. Với nhận thức sâu sắc

1. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970 - 1972, t.1, tr.108 (tiếng Nga).

vốn có ở Hêghen về sự đặc thù của phủ định biện chứng so với phủ định lôgic hình thức thì chỉ có nguyên tắc đồng nhất tư duy với tồn tại của chủ nghĩa duy tâm là có tội khiến cho Hêghen bài xích quy luật không mâu thuẫn lôgic. Hêghen đã chuyển bản thể luận hóa hoàn toàn mọi quan hệ biện chứng do ông thực hiện không những sang cả mâu thuẫn lôgic hình thức, mà sang cả quy luật bài trừ chúng. Đương nhiên, quy luật đó sẽ thể hiện là một quy luật thế giới quan siêu hình (phản biện chứng), *bác bỏ* các mâu thuẫn biện chứng. Lênin viết: "Tính linh hoạt toàn diện, phổ biến của các khái niệm, tính linh hoạt đến mức đồng nhất của các mặt đối lập, - đấy là thực chất. Tính linh hoạt đó áp dụng một cách chủ quan bằng chủ nghĩa chiết trung và ngụy biện. Tính linh hoạt áp dụng một cách *khách quan*, nghĩa là phản ánh tính toàn diện của quá trình vật chất và sự thống nhất của quá trình đó, thì đó là phép biện chứng, là sự phản ánh chính xác sự phát triển vĩnh viễn của thế giới"[1]. Bản thân Hêghen đã kiên quyết chống lại chiết trung và phép ngụy biện, song không phải bao giờ cũng là nhất quán, một trong các nguyên nhân dẫn tới tính chất đó là điều ta vừa mới nêu ở trên.

Nhưng bản thân Hêghen cũng phải dựa vào quy luật không mâu thuẫn lôgic vào lúc ông bác bỏ một quy luật lôgic khác - quy luật bài chung: "Luận điểm bài chung khẳng định rằng không có một cái gì vừa là A vừa là *không - A*, rằng không có cái thứ ba mà thờ ơ với sự đối lập đó. Trên thực tế, trong bản thân luận điểm đó đã *có* cái thứ ba là cái thờ ơ với sự đối lập đó, mà chính là bản thân A... bản thân cái nào đó

1. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb.Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr.117 - 118.

là cái thứ ba mà cần bị bài trừ"[1]. Mặc dù thí dụ của Hêghen dẫn ra (môđun trong đại số) là không đạt lắm, song các suy luận của Hêghen về quy luật bài chung đã phản ánh chính xác một luận điểm biện chứng quan trọng: trong mỗi sự đối lập lẫn nhau của các mặt đều có một cái hợp nhất với chúng. "Bất cứ vật cụ thể nào, bất cứ một cái gì cụ thể cũng nằm trong những mối quan hệ khác nhau và thường là mâu thuẫn với tất cả cái còn lại, ergo (do đó - N.D.), nó là bản thân nó và là cái khác"[2].

Sự xuất hiện và sự lột bỏ các mâu thuẫn không ngừng một cách nhịp nhàng, theo Hêghen thì nó diễn ra trong toàn bộ hiện thực . Chúng được khắc phục, bị đánh bại, song sau đó ngọn lửa sôi sục của chúng lại bùng lên dưới một hình thức mới, do đó về nguyên tắc là không loại trừ được, mặc dù mỗi mâu thuẫn riêng biệt trong chúng có thể bị đánh bại. Khoa học "sống" bằng các mâu thuẫn với nghĩa sức mạnh của nó hướng vào việc "tháo dỡ" các nút mâu thuẫn xuất hiện trên cơ thể nó, và sức sống của khoa học chính là ở các nỗ lực như vậy.

Phạm trù "mâu thuẫn" - phạm trù mang tính hệ thống là công cụ cơ bản của lôgic học Hêghen. Thực hiện một cách triệt để nhất tính công cụ của nó là một trong những quan tâm của Hêghen - nhà lôgic học. Vì như chúng ta đã biết, Widerspruch là nguồn gốc của "mọi sự vận động và mọi sức sống", không phải ngẫu nhiên mà các khái niệm "vận động"

1. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970 -1972, t.2, tr.64 (tiếng Nga).

2. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr.146 - 147.

và "mâu thuẫn" ở Hêghen có khuynh hướng hoà làm một. Sự tự vận động là "sự phản ánh của mâu thuẫn"[1], còn "mâu thuẫn" là động lực phổ biến. Mọi vật đều là mâu thuẫn tự chúng[2]. Phạm trù "mâu thuẫn" tự nó vận động thành phạm trù tiếp theo - "căn cứ".

Từ "căn cứ" đến "khái niệm", sự chuyển hóa từ "mâu thuẫn" sang "căn cứ" thể hiện rõ các vòng khâu phá hủy (phủ định) và sáng tạo (khẳng định). Nhưng ở Hêghen lại xuất hiện vòng khâu thứ ba ở đây chính là vòng khâu dung hòa, tự nó đã được chúng ta vạch ra ở trên. Nhiều khi ông rất chú trọng đến "sự trung gian hóa" lẫn nhau giữa các mặt của mâu thuẫn, qua đó, như Mác nói, điều này tạo ra cơ sở lý luận cho "chủ nghĩa thực chứng không phê phán". Sự dung hòa các mặt ở Hêghen thực ra không phải là một trường hợp riêng nào đó của sự tổng hợp, mà biểu hiện về thực chất của nó là điều ông ghi nhận trong phạm trù "căn cứ".

Trái ngược với Hêghen trong tác phẩm *Gia đình thần thánh,* Mác đã nhấn mạnh vai trò chủ đạo của đấu tranh không những trong việc hình thành, mà cả trong việc giải quyết mâu thuẫn. Mặt bảo thủ trong cuộc đấu tranh đó đã cản trở, còn phương diện cách mạng thì không những thúc đẩy sự giải quyết nó, mà còn là sức mạnh để phá tan sự cân bằng tương đối của các mặt. Lênin nhân đây đã chỉ ra: "Sự thống nhất (phù hợp, đồng nhất, tác dụng ngang nhau) của

1. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970 -1972, t.2, tr.66 (tiếng Nga).

2. Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.5, tr.520. (tiếng Nga).

các mặt đối lập là có điều kiện, tạm thời, thoáng qua, tương đối. Sự đấu tranh của các mặt đối lập bài trừ lẫn nhau là tuyệt đối, cũng như sự phát triển, sự vận động là tuyệt đối"[1]. Đương nhiên, sẽ sai lầm nếu hiểu luận điểm đó của Lênin cho rằng, dường như chỉ có sự phát triển và sự đào sâu các mâu thuẫn tự nó mới là động lực của tiến bộ, còn sự tác động qua lại và sự giải quyết chúng là không hợp lý. Vì cái này không thể tồn tại thiếu cái kia, và Hêghen cũng đã thừa nhận điều đó về nguyên tắc. Ý nghĩa thực sự về quan điểm đó của Lênin là ở chỗ, cần chỉ ra tính vô hạn của quá trình hình thành, phát triển và khắc phục mâu thuẫn, đó là qúa trình không có khâu cuối cùng, không có sự hoàn toàn khép lại.

Như vậy, phạm trù "mâu thuẫn" ở Hêghen chuyển hóa thành phạm trù "căn cứ" với tư cách là sự giải quyết nó. Các mặt của mâu thuẫn "đấm mình vào *căn cứ*"[2] (Gehen zu Grunde), chìm nghim trong nó, hòa tan và qua đó đồng nhất với nhau; với nghĩa đó thì sự vận động quay về với phạm trù "đồng nhất"[3].

Quan hệ của "căn cứ" với quy luật căn cứ đầy đủ, cũng như những sự khác nhau do Hêghen dẫn ra giữa căn cứ tuyệt đối, căn cứ hình thức, căn cứ hiện thực và căn cứ hoàn toàn đã nhiều lần bị chỉ trích[4]. Chúng ta chú trọng ở đây là quan hệ của "căn cứ" với "đồng nhất" và vai trò của phạm trù "căn

1. V.I.Lênin: *Toàn tập,* Nxb.Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr. 379 - 380.

2. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm,* Matxcova, 1929 - 1959, t.1, tr. 207 (tiếng Nga).

3. Xem: *Sđd,* t.5, tr.54, 640, 642.

4. Xem: M.Ph.Ôpxianicôp: *Triết học Hêghen*, Matxcova, 1959, tr.118 - 121 (tiếng Nga).

cứ" trong việc làm sáng tỏ thực chất của phương pháp biện chứng.

Điều cơ bản trong phạm trù "căn cứ" là sự tự trung gian hóa của mâu thuẫn, nhờ đó mà đưa nó về với phạm trù "đồng nhất", nhưng ở một trình độ cao hơn. Mọi "vật đều phải được xem là các vật được trung gian hóa về bản chất"[1], và căn cứ là sự tự trung gian hóa của sự đồng nhất. Khi giải quyết mâu thuẫn, "căn cứ" "là chân lý của sự khác nhau và của sự đồng nhất, là sự phản tư ở bên trong bản thân nó"[2]. Phép biện chứng Hêghen ở đây một lần nữa lại bộc lộ tính nhìn lại qúa khứ (retrospective - N.D.) của nó: căn cứ là "bản chất *quay về với mình*"[3]. Nhưng sự nhìn lại quá khứ của căn cứ không phải là tuyệt đối: không những cái cũ đã bộc lộ mình trong cái mới, mà ngược lại cái mới đối lập với cái cũ và rút ra từ cái cũ. Vả lại "căn cứ - đó là bản chất *được xếp đặt* với tư cách cái không được xếp đặt, *cái đứng đối lập với cái đã được xếp đặt*"[4].

Bản chất, theo Hêghen đã trở nên được "kiện toàn"[5] là nhờ phủ định của phủ định, và điều đó cũng xảy ra với phạm trù căn cứ: nó không quay về với sự "đồng nhất" trước đây theo đúng nghĩa, mà vươn lên một lập trường phát triển cao hơn. Sau khi tự quy định mình với tư cách là căn cứ, phạm

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.1, tr.208 (tiếng Nga).

2. *Sđd*, tr.207.

3. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970 - 1972, t.2, tr.72 (tiếng Nga).

4. *Sđd*, tr.44.

5. Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.7, tr.107 (tiếng Nga).

trù cơ bản "bản chất" tự triển khai dưới dạng các loại căn cứ khác nhau. Căn cứ hình thức cho phép luận chứng và minh biện bất kỳ điều gì, nhưng chỉ về mặt ngôn từ, theo kiểu ngụy biện. "Tất cả những gì là hư hỏng trong thế giới, thì cũng là hư hỏng trên các căn cứ tốt đẹp"[1] (nhà triết học nhận xét mỉa mai). Ở đây Hêghen đã khước từ nguyên tắc đồng nhất của tồn tại và tư duy, hoặc dường như "nịnh bợ" sự khác nhau của Canto đã chỉ ra giữa căn cứ thuần túy "lôgic" và căn cứ "hiện thực". Nhưng theo Hêghen, thậm chí căn cứ hiện thực cũng có thể phụ thuộc vào tính hình thức khi nó mang một tính chất quá chung chung.

Đó là các phạm trù biện chứng do Hêghen đã khảo cứu trong chương "căn cứ" ở chương thứ nhất trong số ba chương của học thuyết về bản chất. Đó là "hình thức" trong mối tương quan của nó với "bản chất", "vật chất", "nội dung" và là các thang bậc nêu trên trong sự phát triển của "căn cứ". Điều rất quan trọng là các đầu mối phạm trù ở chương thứ hai: "thực tồn", "hiện tượng" và "quan hệ bản chất", "vật " trong chúng có quan hệ với "thực tồn" và "vật chất", còn "hiện tượng" thì không những với "bản chất" mà còn với "quy luật ". Các phạm trù "chỉnh thể" và "bộ phận", "lực" và "tác động", "cái bên trong" và "cái bên ngoài" đều có mặt trong chương nói về quan hệ bản chất. Những sự chuyển hóa của các cặp phạm trù với nhau là đáng kể tới mức những sự chuyển hóa của một cặp đối lập sang cặp tiếp theo "dường như bao giờ cũng là tùy tiện....Suy nghĩ nhiều về điều đó -

1. *Sđd,* t.1, tr.212.

tức là uổng công đánh mất thời gian"[1].

Bây giờ chúng ta dừng lại ở một số cặp phạm trù lôgic biện chứng của Hêghen. Một trong các cặp thường gặp nhất đó là "hình thức". Vấn đề là ở chỗ, Hêghen đi tới nó khi xuất phát từ hai truyền thống lịch sử triết học khác nhau - truyền thống Arixtốt, trong đó "hình thức" đứng đối lập với "vật chất", và truyền thống Canto, nơi mà nó đứng đối lập với "nội dung". Khi Hêghen viết rằng, bản chất "trở thành... một vòng khâu của hình thức"[2], còn "vật chất là một cái gì đó hoàn toàn *trừu tượng*... hình thức *giả định* vật chất"[3], thì ông đã đi theo truyền thống của Arixtốt. Còn khi ông tuyên bố rằng, các quy định của hình thức có một "tính ổn định không đáng kể"[4], "nội dung thì thờ ơ với hình thức; hình thức bao hàm cả hình thức tự nó lẫn vật chất"[5], thì Hêghen đã đi theo con đường của Canto ở §129 *Bách khoa thư*.... Cả hai "hình thức" đều là khách quan, tích cực, hoạt động, song dẫu sao vẫn không thể quy chúng về một sự thống nhất hoàn toàn, mặc dù Hêghen đã cố chỉ ra sự chuyển hóa của một dạng "hình thức" này sang một dạng khác.

Rốt cuộc bắt đầu có sự phân chia của "hình thức" ra thành hai phạm trù khác nhau: "hình thức bên ngoài" và "hình thức bên trong"[6]. Hóa ra "hình thức đồng thời vừa bao hàm trong *bản thân nội dung*, vừa là một *cái bề ngoài* đối với nội dung. Ở đây chúng ta có sự phân đôi của hình thức..."[7]. Qua khái niệm biện chứng về hình thức bên trong, Hêghen đã đoán

---

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Matxcova, t.38, tr.177 (tiếng Nga).

2,3,4,5,6. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970 - 1972, t.2, tr.76, 78, 84; 83, 86, 105 (tiếng Nga).

7. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.1, tr.224 (tiếng Nga).

định trước được phạm trù "cấu trúc". Đây là phạm trù hiện đại đối với chúng ta, trong khi đó chính ông đã sử dụng một phạm trù cấp cao hơn với tư cách phạm trù công cụ "hệ thống". Sự mô tả lôgic "là phương pháp dọi sáng phổ biến, trong đó mọi phương pháp đặc biệt đều bị lột bỏ và giới hạn... Ý niệm lôgic, do đó có nội dung của nó chính là nó với tư cách *hình thức vô hạn*... "[1]. Hêghen đã phỏng đoán được cái vòng khâu không những của tính có cấu trúc và tính có hệ thống, mà cả tính toàn vẹn, các vòng khâu tương dung với nhau, trong "hình thức vô hạn" Hêghen nhiều lần nhận xét rằng, "chỉnh thể" là hệ thống. Đôi khi thông qua khái niệm về cấu trúc với tư cách là mối liên hệ giữa các bộ phận của một chỉnh thể đang phát triển, Hêghen "lột bỏ" sự khác nhau giữa hình thức bên ngoài và hình thức bên trong: "... hình thức bên ngoài, thờ ơ; đằng nào cũng thế, nó có lẽ là một sự hỗn hợp nào đó, hoặc là tiếp theo, là một *trật tự* nào đó, một sự *phân bố* xác định của các bộ phận và các mặt, tất cả những cái đó là những sự kết hợp bàng quan đối với các vòng khâu có quan hệ với nhau theo cách như vậy"[2]. Hay là: "... hình thức lúc đầu, trước khi triển khai hoàn toàn, vẫn *chỉ* là hình thức *bên trong*, hay là cũng hệt như vậy, *chỉ* là hình thức *bên ngoài*..."[3]. Qua đó ông chỉ ra sự vận động (phát triển) từ một hình thức này đến một hình thức khác.

Đóng góp cơ bản của Hêghen trong học thuyết về "hình thức", đó là các luận điểm về tính khách quan của hình thức và về sự thống nhất nội tại của nó với nội dung, "... không có nội dung thiếu hình thức"[4]. Song sự thống nhất biện chứng

1,2. *Sđd*, t.6, tr.297, 165.

3,4. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970 - 1972, t.2, tr.177, 101 (tiếng Nga).

giả định không những tính thiết định lẫn nhau, mà còn có một kiểu đấu tranh như Lênin đã viết: "Vứt bỏ hình thức (trước - N.D.), cải tạo nội dung"[1]. Có giả định sự "đồng nhất" của nội dung và hình thức hay không? Có, nếu hàm ý tới sự đồng nhất biện chứng.

Tuy nhiên, có lúc Hêghen lại từ bỏ nguyên tắc đúng đắn của mình. Chẳng hạn ông nói rằng, cả hình thức thiếu nội dung và nội dung thiếu hình thức không thể tồn tại một cách hữu cơ[2]. Như vậy Hêghen đã luận giải sự thống nhất của hình thức và nội dung có lúc là sự hòa tan hoàn toàn hình thức trong nội dung, có lúc là "sự giải phóng" nội dung khỏi hình thức.

Các suy luận của Hêghen về phạm trù "quy luật" là rất hữu ích. Phạm trù này xuất hiện với tư cách là sự giải quyết mâu thuẫn giữa sự thống nhất của "vật" và các "thuộc tính" đa dạng của nó: vật ở Hêghen vừa bằng vừa không bằng tổng số các thuộc tính đó, trong khi đó phạm trù này ở Bêcơn là đồng nhất với tổng thể các "bản tính" quan sát được bằng cảm tính. Nhưng ta chỉ có thể nhất trí với quan điểm của Ph.Bêcơn ở thang bậc vẻ bề ngoài, còn khi "*vẻ bề ngoài* hoàn thiện thì chuyển hóa thành hiện tượng"[3], tức là thành thực tồn mang tính bản chất, quan điểm đó hóa ra rất tầm thường.

---

1. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb.Tiến bộ, Matxcơva, 1981, t.29, tr.240.

2. Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.6, tr.52 (tiếng Nga).

3. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcơva, 1970 - 1972, t.2, tr.111 (tiếng Nga).

Chương nói về quy luật chỉ có trong *Khoa học lôgic*. Chúng ta thấy ở nó có các quy định sâu sắc và các nhận xét mang tính biện chứng về các chức năng nhận thức luận của quy luật khoa học và chúng đã được Lênin đánh giá cao. Theo Hêghen, quy luật - "hiện tượng *mang tính bản chất*"[1] là cơ sở của nó, là "*quan hệ mang tính bản chất*"[2]. "Lĩnh vực các quy luật là sự phản ánh điềm tĩnh thế giới hiện tồn hay đang hiện ra"[3]. Luận chứng này ở đây là rất quan trọng.

Hêghen viết: "... thực tồn với tư cách của tính trực tiếp nói chung chính là tính đồng nhất với bản thân của vật chất và hình thức, tính đồng nhất bàng quan đối với các quy định của hình thức, do vậy cũng là nội dung; nó (là) chất sự vật cùng với các thuộc tính và các vật chất của nó. Tuy nhiên, nó (là) nội dung mà tính trực tiếp độc lập đồng thời chỉ được đem lại với tư cách sự vắng mặt tính ổn định. Nhưng sự đồng nhất của nội dung đó với bản thân mình trong sự vắng mặt tính ổn định của nó là một nội dung khác, mang tính bản chất. Sự đồng nhất này, cơ sở của hiện tượng, cái cấu thành quy luật, là vòng khâu riêng của bản thân hiện tượng...". Như vậy, quy luật tách biệt nắm bắt cái ổn định trong bản thân cái không ổn định. "Tính ổn định" ở đây không những có nghĩa là sự đứng im tương đối và sự không đổi của các cấu trúc, tính có trật tự và tính được lặp lại, mà còn là các vòng khâu nhận thức luận, "sự phản ánh yên tĩnh" của sự đứng im cũng như của sự vận động. Sự nắm bắt không những là sự dừng lại, sự chấm dứt hoàn toàn sự vận động,

1, 2, 3. *Sđd*, 140, 148, 139.

mà còn là sự ghi nhận nó bằng nhận thức trong tư duy thông qua trật tự quan hệ phù hợp với sự vận động đó.

Những đánh giá về các quy luật khoa học của Hêghen đều mang tính biện chứng sâu sắc. Lênin đã đưa ra nhiều nhận xét và kết luận quan trọng về vấn đề này. Người nhận xét rằng, Hêghen tiến hành "đấu tranh chống sự tuyệt đối hóa khái niệm *quy luật,* chống sự đơn giản hoá khái niệm đó, chống sự thần tượng hóa khái niệm đó! NB đối với vật lý học hiện đại!!"[1]. Do quy luật là sự phản ánh "yên tĩnh" của các hiện tượng, trong *Bút ký triết học* xuất hiện một ý kiến sau đây: "Đó là một định nghĩa cực kỳ duy vật và đặc biệt đúng (chữ "ruhige" - yên tĩnh (N.D.). Quy luật nắm lấy cái gì là yên tĩnh - mà chính vì vậy mà quy luật, mọi quy luật, đều là chật hẹp, không đầy đủ, gần đúng"[2]. Các câu nói đó của Lênin đã làm sáng tỏ thêm các bình luận của ông cho vấn đề về nghịch lý "mũi tên đang bay" rằng, ông chỉ trích những ai "mô tả kết quả của vận động, chứ không phải *bản thân* vận động";[3] và gắn liền sự chỉ trích đó với việc phê phán, chĩa vào những ai "biểu hiện vận động như là một số cộng, một chuỗi trạng thái *đứng im*"[4]. "Kết quả của vận động" hàm ý chỉ sự nắm bắt quá trình trong nhận thức, song đương nhiên, không phải là sự kết thúc một cách khách quan của một vận động cụ thể nào đó thông qua việc dừng lại hoàn

---

1. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcơva, 1981, t.29, tr.160.

2. *Sđd*, tr.160.

3,4. *Sđd*, tr.274.

toàn, thông qua việc đạt tới sự đứng im vật lý. Những "sự nắm bắt" đó được các quy luật khoa học ghi lại.

Lênin luận giải một cách sâu sắc hơn rất nhiều so với Hêghen về biện chứng của nhận thức các quy luật của vận động và của biến đổi nói chung. Ông chỉ ra rằng: "Chúng ta không thể biểu hiện, thể hiện, đo lường, hình dung sự vận động mà không cắt đứt tính liên tục, không đơn giản hóa, không làm thô lỗ, không tách rời, không làm chết cứng cái đang sống. Việc tư duy (không những tư duy mà cả cảm giác) hình dung sự vận động (không những sự vận động mà *tất cả* các khái niệm) bao giờ cũng làm thô lỗ, làm chết cứng. Đấy chính là *bản chất* của phép biện chứng"[1]. Chỉ khi đi "thông qua sự làm chết cứng", sự ghi nhận cứng nhắc, tính ổn định "yên tĩnh" của các quy luật khoa học, chỉ khi sử dụng và sau đó là khắc phục nó bằng các sự ghi nhận khác, ít cứng nhắc hơn thì mới có thể vạch ra, phản ánh, nhận thức được tính sống động, tính linh hoạt, tính linh động và tính mâu thuẫn khách quan của các quá trình hiện thực khách quan. Như vậy, cái nổi rõ lên là một quy luật duy vật biện chứng quan trọng về phản ánh nhận thức thông qua đối lập. Các quy luật vận động của khách thể được nhận thức thông qua các sự "dừng lại" tương đối về mặt nhận thức luận đối với các sự vận động khách quan, các biểu tượng trong nhận thức được hình thành nhờ các ký hiệu, tính trực tiếp của thế giới hiện tượng đang biến đổi được phản ánh một cách gián tiếp

1. *Sđd*, tr.275.

thông qua vương quốc "yên tĩnh" của các quy luật khoa học.

Từ đó, ta có thể nói và suy ra thêm rằng, sẽ là hợp lý hơn nếu đặt phạm trù "quy luật" trong khuôn khổ một cặp phạm trù biện chứng thống nhất không phải là với "hiện tượng". "Hiện tượng - đó là quy luật với tư cách thực tồn phủ định, hoàn toàn đang biến đổi..."[1] so với "thực tại", với tư cách đối cực của nó. Khái niệm "thực tại" ở Hêghen không có địa vị của một phạm trù. Mặc dù nói thực ra, ta có thể nhận thấy sự tiếp cận với nó trong phạm trù "thực tồn" của Hêghen.

Chương cuối cùng của học thuyết về bản chất là "hiện thực". Các phạm trù "thực tồn", "vật", "vật chất" và các phạm trù khác của hiện tượng "lột bỏ" các phạm trù của chương này. Chẳng hạn, "vật chất" dưới ánh sáng của sự lột bỏ đó, được Hêghen mô tả là sự thể hiện tính thụ động, tính vô hình thức về mặt phạm trù, còn "các vật chất", tức là các chất khác nhau, được ông đồng nhất với các thuộc tính. "Thực tồn" với tư cách "*sự trung gian hóa tự đồng nhất với mình*"[2] vẫn chưa thoát ra khỏi "tã lót" của tính trực tiếp. Tức là các sự trung gian hóa của nó hiện vẫn chưa được vạch ra, và tính chưa "trưởng thành" đó của "thực tồn" đem lại một sự khu định và một sự chuẩn xác hóa quan trọng cho nội dung của luận điểm về tính hợp lý của toàn bộ hiện thực (chú

1. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970 - 1972, t.2, tr.140 (tiếng Nga).

2. *Sđd*, tr.116.

không phải là của toàn bộ những cái thực tồn).

"Hiện thực, - Hêghen tuyên bố,- đó là *sự thống nhất của bản chất và thực tồn*... là sự thống nhất của cái bên trong và cái bên ngoài..."[1], của bản chất và hiện tượng. Hiện thực "là hoàn toàn hợp lý, còn những gì không hợp lý, chính vì vậy không nên xem là hiện thực"[2].

Như đã trình bày, luận điểm này của Hêghen có nhiều sắc thái trong triết học lịch sử của ông. Đối với "lôgic" của Hêghen thì chúng ta bắt gặp trong sự vận động tiếp theo của các cặp phạm trù, trước hết là với "hiện thực và khả năng", "hiện thực và ngẫu nhiên", "ngẫu nhiên và tất nhiên", các cặp phạm trù bộc lộ ra trước mắt chúng ta trong các súc họa và các sự biến hóa lẫn nhau đa dạng[3].

"Khả năng" đã hóa ra là có nhiều sắc thái, và không dễ làm sáng tỏ cái gì ở Hêghen - khả năng hay là hiện thực - có liên quan hơn với cái tuyệt đối. Khả năng biến thành hiện thực vì bản thân hiện thực bao hàm trong nó các khả năng cụ thể đó; các khả năng thể hiện với tư cách là các mục đích mà khả năng trừu tượng - "sự thiếu thốn" - đang tiến tới. Các căn cứ của Arixtốt và của Lepnit tiếp hợp với nhau ở đây; và Hêghen viết: "một cái hai mặt bị lột bỏ trong khả năng - hiện thực đang tự lột bỏ mình, vì bản thân khả năng

---

1. *Sđd*, tr.171.

2. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.1, tr.239 (tiếng Nga).

3. Xem: B.X.Checnưsep: *Hêghen - Lịch sử triết học*, Matxcơva, 1943, t.3, tr.245 - 247 (tiếng Nga).

là cái hai mặt: vừa là hiện thực vừa là khả năng"[1]. Khả năng đích thực không những chuyển hóa thành hiện thực, mà còn thực hiện sự "hòa hợp"[2] với chính bản thân mình. Hơn nữa, "bản thân nó đã là tất nhiên"[3]. Quan niệm của Lépnít đã chiếm ưu thế.

Nếu hiện thực được xem xét ở bên ngoài căn cứ của nó, với tư cách là sản phẩm của một trong vài khả năng trừu tượng nào đó, thì nó "là một cái ngẫu nhiên và ngược lại, khả năng chỉ là bản thân cái ngẫu nhiên"[4]. Chúng "thực chất là cái bên trong và cái bên ngoài, những cái chỉ được thiết định như các hình thức là cái tạo thành tính bên ngoài của hiện thực"[5].

Nói chung, theo Hêghen, ngẫu nhiên là "một cái có căn cứ cho tồn tại của mình không phải trong bản thân nó, mà trong một cái khác"[6], do vậy nó không có giá trị nào hơn là khả năng. Mọi vật hữu hạn đều là ngẫu nhiên. Trong lĩnh vực tác động của các nguyên nhân vật chất riêng biệt, "lý trí" sẽ tạo thành vương quốc của tính ngẫu nhiên "mù quáng", trong khi đó thế giới tinh thần là lĩnh vực tự hiện thực hóa tính tất nhiên của ý niệm. Nhưng ngẫu nhiên trong giới tự nhiên không đối lập với tất nhiên một cách tuyệt đối, vì nó là phương thức hiện thực hóa tất nhiên, mặc dù là sự tha hóa khác với sự triển khai có mục đích của khái niệm khỏi

---

1,2,3. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970 - 1972, t.2, tr.195, 196 (tiếng Nga).

4,5,6. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.1, tr.242, 242, 243 (tiếng Nga).

khái niệm. Theo Hêghen, sự không phù hợp giữa tất yếu trong giới tự nhiên và tất yếu trong khái niệm đã xuất hiện như vậy, thêm vào đó tất yếu trong giới tự nhiên, một mặt bộc lộ ra thông qua một mạng lưới những ngẫu nhiên, mặt khác lại cũng được thực hiện ở chúng[1]. Tính hai mặt này có một tính chất biện chứng sâu sắc.

Nhưng Hêghen cũng thừa nhận cả ngẫu nhiên với nghĩa là các hình thức vận động đa dạng của tinh thần trong lịch sử và văn hóa nhân loại. Một mặt ngẫu nhiên có căn cứ cho sự tồn tại của nó là tất nhiên trong giới tự nhiên; còn mặt khác, tất nhiên là do tinh thần tạo ra trong lĩnh vực riêng của nó, tức là tất nhiên vừa có thể do sự tùy tiện, thậm chí có cả ý chí tự do hợp lý của chủ thể[2]. Bắt nguồn từ tinh thần nên tất nhiên xa lạ đối với ngẫu nhiên, xét về tính quy định thì ngẫu nhiên sẽ đưa tới một antinômi: ... ngẫu nhiên không có căn cứ vì nó là ngẫu nhiên; cũng như vậy nó có căn cứ vì nó là ngẫu nhiên[3]. Vấn đề là ở chỗ, tất nhiên tất yếu sẽ biến thành tính ngẫu nhiên của các hiện tượng hữu hạn, "lý trí", tức là "ngẫu nhiên là tất nhiên"[4]. Đồng thời tất nhiên không bao hàm từ trước tất cả mọi hình thức của sự chuyển hóa đó, sự chuyển hóa sinh ra do có những tác động từ bên ngoài, còn cái tất nhiên phải chịu đựng những sự

---

1. Xem: *Sđd*, tr.245; t.7, tr.218.

2. Xem: *Sđd*, tr.244.

3. Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970 - 1972, t.2, tr.192 (tiếng Nga).

4. Xem: *Sđd*, tr.192, 202.

chuyển hóa như vậy lại là cái ngẫu nhiên[1]. Trong các luận điểm đó, có nhiều điều được rút ra từ biện chứng hiện thực, song việc chỉ ra sự đồng nhất biện chứng của hai mặt đối lập bao hàm trong chúng (ngẫu nhiên và tất nhiên - N.D.) vẫn chưa có nghĩa là làm sáng tỏ tính chất cụ thể của nó, tức là vẫn chưa giải quyết antinômi, và nó cũng có thể bị lạm dụng do các cuộc tranh luận dũ dội về từ ngữ. Mác đã đề phòng rằng, "hình thức biện chứng trong sự trình bày chỉ đúng trong trường hợp nếu nó biết đến giới hạn của nó"[2].

Cái đáng qúy hơn cả ở đây là Hêghen đã phân biệt được giữa tất nhiên và ngẫu nhiên, một mặt thông qua mối tương quan giữa cái bên trong và cái bản chất, mặt khác với cái bên ngoài và cái không phải bản chất. Nhờ đó mà có thể đặt cặp phạm trù - "tất nhiên - ngẫu nhiên" lên trên hai cặp phạm trù " bản chất - hiện tượng" và "nội dung - hình thức". "Trò đùa của ngẫu nhiên đã diễn ra trên bề mặt ở đâu, thì ở đó bản thân cái ngẫu nhiên đó bao giờ cũng phải tuân thủ các quy luật bên trong thầm kín"[3]. Có thể phát hiện ra và nhận thức các quy luật này, mặc dù "cái tất nhiên tuyệt đối... là *mù quáng*"[4] giống như cái ngẫu nhiên tuyệt đối mạnh ngang nhau, nhưng "cái tất nhiên là mù quáng chỉ vì nó chưa được nhận thức trong khái niệm và do vậy, không có gì sai lầm

---

1. Xem: *Sđd*, tr.197.

2. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Matxcơva, t.46, Phần II, tr.491 (tiếng Nga).

3. *Sđd*, t.21, tr.260.

4. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcơva, 1970 - 1972, t.2, tr.200 (tiếng Nga).

hơn là chỉ trích chủ nghĩa khắc kỷ mù quáng..."[1]. Từ đó, con đường dẫn tới khái niệm về tự do với tư cách là tất yếu đã được nhận thức, khái niệm lột bỏ cũng như khắc kỷ là sự tùy tiện.

Nhưng thực hiện sự lột bỏ đó một cách đầy đủ nhất dù chỉ là về phương diện lý luận, nếu cứ dừng lại ở lập trường của chủ nghĩa duy tâm, là không thể: tự do của cái tuyệt đối ở Hêghen là trùng hợp với tính tất yếu của nó, còn tự do của tinh thần con người với tư cách phương thức tự thể hiện của cái tuyệt đối không vượt ra khỏi khuôn khổ chật hẹp của các biến thể mục đích luận toàn cầu.

Chương nói về hiện thực trong hệ thống lôgic biện chứng của Hêghen kết thúc ở việc phân tích các phạm trù "thực thể", "nhân quả" và "tương tác". Lập trường của Hêghen khi đó đã được các nhà sáng lập ra chủ nghĩa Mác bình luận rất tỷ mỉ, đã vạch ra nội dung biện chứng hợp lý của nó.

Trước hết, Hêghen đã phác họa được biện chứng của quan hệ thực thể, ông đã cố phân định quan niệm siêu hình về thực thể với tư cách là một thể nền bất động. Thực thể tự "bộc lộ ra như là một sức mạnh *sáng tạo*; còn khi đưa hiện thực quay về thành khả năng, nó tự bộc lộ ra như là một sức mạnh *phá hủy*. Nhưng cả hai điều đó đều là một sự sáng tạo phá hủy, sự phá huỷ lại sáng tạo..."[2]. Rất tuyệt vời là các nhận xét của Hêghen về biện chứng của nhân và quả, về sự

---

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.1, tr.248 (tiếng Nga).

2. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970 - 1972, t.2, tr.206 (tiếng Nga).

khác nhau của nguyên nhân với nguyên cớ, điều mà trước đây đã bị Hônbách bỏ qua. Cũng vì không suy nghĩ về sự khác nhau đó, Hônbách đã biến bản thân cái tất nhiên thành cái ngẫu nhiên. Thật xác đáng khi xét trên nhiều phương diện Hêghen đã có nhiều ý kiến về tính vô ích của khái niệm tính nhân quả cơ học trong các hiện tượng sinh học và xã hội. "Tính cơ học đó, bị lột bỏ trong sự tương tác..."[1]. Vậy nó bị "lột bỏ" như thế nào? Và hai cách tư duy đã xuất hiện ở đây khác nhau chỗ nào? Một mặt, "*sự tương tác* do vậy chỉ là bản thân tính nhân quả; nguyên nhân không những *có* một tác động nào đó, mà nó *với tư cách nguyên nhân* lại có tương quan với chính mình trong tác động. Nhờ đó mà tính nhân quả quay về với *khái niệm tuyệt đối của nó*..."[2]. Mặt khác, điều nói đến ở đây, như Hêghen viết, không những là sự nghiên cứu triết học về tính nhân quả dường như dẫn tới sự quay về với căn cứ. Sự tương tác như vậy đã là có thể ngay trong khái niệm về tính nhân quả cơ học. Hêghen ngụ ý nói rằng, khái niệm sự tương tác biện chứng phổ biến là đầy đủ và sâu sắc hơn rất nhiều mọi quan niệm về sự tương tác đơn phương, và về sự tương tác giữa các chuỗi liên hệ nhân quả. "Đối với ông ta (Hêghen N.D.) tính nhân quả chỉ là *một* trong những quy định của mối liên hệ phổ biến..."[3]. Ăngghen viết: "Chỉ có xuất phát từ cái tác dụng lẫn nhau phổ biến ấy, chúng ta mới đi tới mối quan hệ nhân quả thật sự"[4]. Như vậy, Hêghen đã đúng khi quan niệm "sự tương tác

1,2. *Sđd,* tr.222, 223.

3. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcơva, 1981, t.29, tr. 172.

4. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994, t.20, tr.721.

là quan hệ nhân quả được thiết định trong sự phát triển đầy đủ của nó"[1].

Mặt khác, "tính tất yếu và tính nhân quả đã biến mất"[2] trong sự tương tác ở Hêghen, chúng bị sự tương tác lột bỏ một cách căn bản tới mức cùng với tính ngẫu nhiên biến thành tự do. "... Nguyên nhân đó nói chung là một cái hữu hạn..."[3], là cái bên ngoài, còn "cái bên ngoài không phải là *nguyên nhân ở bên trong tinh thần*; nói cách khác, bản thân sự chuyển hóa ngược đó đã lột bỏ quan hệ nhân quả"[4]. Sự chuyển hóa ngược của cái bên ngoài thành cái bên trong thay thế tính nhân qủa bằng sự tương tác. Do đó, quan niệm của Hêghen về biện chứng của mối tương quan giữa sự tương tác và tính nhân qủa đòi hỏi phải được sửa đổi về cơ bản. Lênin viết: "Tính nhân quả, như chúng ta thường hiểu, chỉ là một bộ phận nhỏ của mối liên hệ phổ biến, nhưng là (bổ sung có tính chất duy vật chủ nghĩa) một bộ phận không phải của mối liên hệ chủ quan, mà là của mối liên hệ thực tại khách quan"[5].

Phạm trù "tương tác" dưới dạng hoàn tất ở Hêghen có nghĩa là sự tương tác tinh thần giữa khởi điểm và kết cục của chuỗi khái niệm trong hệ thống của Hêghen, trong đó phát triển và nhận thức là sự quay về với các cơ sở đầu tiên với cái nghĩa là mọi thứ mà trước đây là tiềm năng và bị trói

---

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.1, tr.259 (tiếng Nga).

2, 3, 4. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970 -1972, t.2, tr.223, 216, 214 (tiếng Nga).

5. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr.170.

buộc sẽ được thực tại hóa. Tinh thần, "vốn dĩ là mục đích của giới tự nhiên, ... chính vì vậy mà *tồn tại trước* nó..."[1]. Bây giờ thì tính tất nhiên tự nó chuyển hóa thành tính tất nhiên cho chúng ta. Sự tổng hợp ở mỗi khâu của quá trình chuyển hóa tinh thần đó hóa ra là mục đích chiếm ưu thế đối với định đề và phản đề, còn nói chung mỗi khái niệm kế tiếp - mục đích đối với mọi phạm trù đi trước bị ràng buộc bởi phạm trù công cụ "trung gian hóa"[2] (Vermittelung).

Sự tương tác lột bỏ sự thụt lùi vô hạn của nhân và quả, nhưng khi đó Hêghen lại phân định nghiêm ngặt giữa vật chất và tinh thần. Lý trí "quen thuộc với tính nhân quả"[3], song tính nhân quả không có chỗ đứng trong lý tính, và phạm trù tính nhân quả được phép đưa vào triết học Hêghen chỉ vì nó bao quát giới tự nhiên, chứ không phải là thế giới tinh thần chân chính, nhưng bị tha hóa. Nó mang tính công cụ trong giới tự nhiên, song trong thế giới lôgic học, nó chỉ giữ một vị trí khiêm tốn trong hệ thống phạm trù, dường như không có hiệu lực.

Phạm trù "tương tác" của Hêghen mang tính mục đích luận. Theo mục đích luận này, tương lai tức là ý niệm, tự quy định toàn bộ quá khứ thể hiện với tư cách là tiền đề được thiết định. Cái nhận được là "tính nhân quả" có hướng "ngược lại", dường như là sâu sắc hơn sự tương tác đích thực nhân quả[4]. Mối liên hệ mục đích trong mục đích luận Hêghen

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.2, tr.549 (tiếng Nga).
2. Xem: *Sđd*, tr.139.
3. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.1, tr.256 (tiếng Nga).
4. Xem: *Sđd*, tr.260.

vượt lên trên không những chuỗi căn cứ tự nhiên mà cả chuỗi căn cứ lôgic, điều này đã đem lại một sắc thái nữa cho quan niệm về sự tương tác của Hêghen.

Khi bình luận về "Causa sui", Hêghen nhận thấy khái niệm đó của Spinôda là hình ảnh về sự tự do của thực thể. Sự luận giải khái niệm đó là sự thể hiện tính độc lập của các mối liên hệ nhân quả trong giới tự nhiên và của tự nhiên nói chung, tức là nó không phụ thuộc vào các bản nguyên siêu nhiên nào đó, cũng như mầm mống của tư tưởng về sự tương tác vật chất phổ biến đã không đi vào đầu Hêghen. Phê phán mục đích luận Hêghen, chúng ta không có ý định loại trừ khái niệm mục đích ra khỏi sự phân tích khoa học. Sự khảo cứu mục đích luận không thể bị loại bỏ hoàn toàn ra khỏi khoa học xã hội, điều khiển học đã trả lại nó cho sinh vật học. Lênin đã đánh giá cao việc Hêghen khách quan hóa phạm trù mục đích.

Điều rất qúy báu trong niệm của Hêghen về tự do là việc ông nối tiếp Phictơ và Senling thừa nhận sự hiện diện của tự do không những trong thế giới "vật tự nó", mà do tính tất yếu với những điều kiện xác định có thể trở thành tự do! Tự do - đó là tất yếu nội tại và đã được nhận thức. Nhưng chỉ có tinh thần ở Hêghen là có tự do, và tính tất yếu của tinh thần là ở chỗ phải trở nên tự do. Vả lại "tự do chỉ có ở nơi mà đối với tôi (tinh thần - N.D.) không có gì khác ngoài bản thân tôi"[1]. Nói cách khác, để trở lên tự do, đòi

1. *Sđd*, t.1, tr.55; xem: K.Bacradđê: *Hệ thống và phương pháp triết học của Hêghen*, 1958, tr.101 (tiếng Nga).

hỏi phải đứng trên lập trường duy tâm chủ nghĩa, vì chính nó cho phép lý giải toàn bộ thế giới là tồn tại khác của tinh thần. Khi nói đến phạm trù tự do ở Hêghen, đương nhiên là không thể dừng lại ở đó.

Hiện tại trước mắt chúng ta là phần cuối của học thuyết về bản chất, dường như là bản chất tinh thần "tự do". Khái niệm, theo Hêghen đó là sự thống nhất của tồn tại và bản chất là "vương quốc của *tính chủ quan* hay của *tự do*"[1]; là chân lý của thực thể và nói chung là "*chân lý của tồn tại và của bản chất*"[2]. "Tính chân lý của khái niệm cao hơn là chân lý được xem xét với tư cách tri thức phù hợp với khách thể"[3], vì khái niệm phù hợp với bản thân nó với tư cách "sự thống nhất vận động ở bên trong nó"[4].

Hêghen dành phần thứ ba, phần kết thúc của *Khoa học lôgic* để khảo cứu sự tự vận động của khái niệm mang tính biện chứng.

Các vấn đề của phép biện chứng trong lôgic học chủ quan. Hêghen ca ngợi sức mạnh của "khái niệm" rằng, nó là trừu tượng vì "vẫn chưa phải là ý niệm"[5], nhưng khi phát triển, nó sẽ khắc phục tính trừu tượng của nó và sẽ có được địa

---

1. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcơva, 1970 - 1972, t.2, tr.225 (tiếng Nga).

2. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.2, tr.261 (tiếng Nga).

3. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcơva, 1970 - 1972, t.2, tr.63 (tiếng Nga).

4. *Sđd*, t.1, tr.218.

5. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.1, tr.271 (tiếng Nga).

vị cao cả của chân lý tự do. Hêghen coi nhiệm vụ của lôgic học là khảo cứu chân lý trong sự nhất trí đang phát triển với chính nó về mặt khái niệm. Ý nghĩa của mọi sự "ngợi ca" đó đối với " khái niệm sẽ được làm sáng tỏ nếu chúng ta không quên rằng ngay ở đây, trước triết học tinh thần rất nhiều, về thực chất Hêghen đã ca ngợi nhận thức của con người với tư cách là sự nghiệp của xã hội loài người. Lênin cũng đã chỉ ra điều này trong *Bút ký triết học*.

Các quan niệm của Hêghen về chân lý tạo thành một bộ ba đặc biệt, cấu trúc của nó phù hợp với ba vòng khâu của phương pháp biện chứng và được cấu thành từ ba khái niệm khác nhau về chân lý.

Khái niệm thứ nhất là khái niệm phù hợp với sự vật. Tiền đề của nó là "đối tượng mà quan niệm về nó của chúng ta cần phải phù hợp"[1]. Đó là một hình thức chân lý - hình thức lý trí thấp nhất, còn kém phát triển, phù hợp với thang bậc đầu tiên của nhận thức, nhưng đầy đủ đối với các khoa học cụ thể.

Khái niệm thứ hai là phát triển và cao hơn là chân lý. Một sự vật là chân lý nếu nó phù hợp với khái niệm của nó. "Với nghĩa đó thì nhà nước xấu xa là nhà nước không chân chính, cả cái xấu lẫn cái không phải chân lý nhìn chung là ở mâu thuẫn tồn tại giữa định nghĩa, hay là khái niệm, và thực tồn của đối tượng"[2].

Khái niệm thứ ba cao nhất và phát triển nhất về chân lý.

1, 2. *Sđd*, tr.57.

Ở Hêghen đó là sự thống nhất nội dung tinh thần với chính bản thân nó, là sự trùng hợp của khái niệm với đối tượng của nó[1]. Chân lý ở đây là "kết quả của chính bản thân nó"[2], và nội dung chân chính là nội dung "tự trung gian hóa bản thân qua chính mình"[3]. Chân lý tối cao tự khẳng định mình, bản thân nó "là tiêu chuẩn"[4] về toàn bộ tri thức.

Đương nhiên, các luận điểm đó đã phục hồi một kiểu chủ nghĩa tiên nghiệm, ở Heghen chúng là hệ quả tất yếu của lập trường duy tâm chung của ông. Hóa ra tính vô hạn tự phản ánh trong mình của tinh thần lại tự chứng minh mình. Song ở đây cũng có một nội dung biện chứng sâu sắc, một phỏng đoán tuyệt vời. Dưới hình thức chỉ ra những sự chuyển hóa từ một dạng chân lý này sang dạng khác, tức chỉ ra sự phát triển của nó, Hêghen đã đề cập tới quá trình nhận thức tiến tới của con người, quá trình diễn ra thông qua sự thay thế của các thang bậc phủ định lẫn nhau. Chân lý với tư cách nhận thức là một quá trình, vì nội dung của nó cấu thành một con đường dẫn tới chân lý phát triển. Với nghĩa đó thì chân lý là quá trình tự khẳng định của nó. Từ lập trường đó, Hêghen đã đánh giá các khái niệm thứ nhất và thứ hai về chân lý là các khái niệm sơ bộ, do vậy chưa có

---

1. Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Triết học tôn giáo*, Matxcova, 1975, t.1, tr.312 (tiếng Nga).

2,3. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.1, tr.323, 127. (tiếng Nga).

4. *Sđd*, t.6, tr.190. Xem: T.V.Antônôp: *Từ lôgic hình thức đến phép biện chứng. Các vấn đề của lý thuyết phán đoán*, Matxcova, 1971, tr.47 (tiếng Nga).

đầy đủ giá trị mang tính lý trí, chưa dẫn tới tính chân lý, mà chỉ dẫn tới "tính đúng đắn"[1].

Bây giờ ta cần phải xem xét biện chứng của khái niệm. Hêghen đã minh biện sự tiến triển từ tồn tại và bản chất đến khái niệm cả trên bình diện bản thể luận (sự phát triển bản chất của tồn tại rốt cuộc đã sinh ra tư duy khái niệm) lẫn trên bình diện nhận thức luận (nhận thức bản chất được đào sâu trong các khái niệm khoa học). Lênin đã viết về vấn đề này như sau: "Khái niệm (nhận thức) trong tồn tại (trong những hiện tượng trực tiếp) tìm thấy bản chất (quy luật nhân quả, đồng nhất, khác nhau etc.) - đó thực sự là *tiến trình chung* của toàn bộ nhận thức của con người (của toàn bộ khoa học) nói chung".[2] Trong phần nói về khái niệm quá trình tiến triển và đào sâu nhận thức vẫn tiếp diễn, mặc dù Hêghen vẫn cho rằng, khái niệm phát triển và được thực hiện không phải ở mọi chỗ; vả lại học thuyết về khái niệm chủ quan ở ông chủ yếu chỉ có ý định phân tích phương diện lý trí của nhận thức. Do vậy, quy luật đi từ trừu tượng đến cụ thể và quy luật thống nhất của cái lôgic và cái lịch sử ở Hêghen thể hiện không đầy đủ hiệu lực của chúng.

Học thuyết về khái niệm chủ quan Hêghen chỉ có ý định phân tích một cách biện chứng về lôgic học với nghĩa thông thường của từ đó. Hêghen đã phân tích tài liệu về lôgic hình

---

1. Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.1, tr.279, 285 (tiếng Nga).

2. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr.356.

thức truyền thống, nhưng cố đem lại một sự vận động biện chứng cho nó. Lúc đầu (khi nói về khái niệm theo đúng nghĩa) ông hy vọng xây dựng các hình thức biện chứng mới của tư duy, sau đó (khi ông chuyển sang phán đoán và suy luận) cảm hứng đổi mới của ông đã suy giảm và ông chỉ đề cập tới những sự chỉnh lý mang tính biện chứng đối với các hình thức của lôgic học truyền thống và tới sự cải biến cách phối hợp của chúng thành một hệ thống. Dẫu sao trong học thuyết về khái niệm chủ quan, Hêghen cũng đã có thể vạch ra một số yếu tố biện chứng, đôi khi rất quan trọng, ở các hình thức truyền thống cứng nhắc kiểu giáo luật. Đóng góp to lớn của Hêghen ở đây, như Ăngghen đã nhận xét, ông là nhà triết học đầu tiên đã phân tích một cách biện chứng toàn bộ nội dung cơ bản của lôgic hình thức trước đây. Ở đây Hêghen đã hành động rất đúng, về thực chất ông đã thay đổi phương pháp xem xét, tức là đã thay đổi sự lý giải nhận thức luận về các hình thức trước đây của lôgic hình thức, và hoàn toàn không có ý định loại chúng ra khỏi kho tàng phương tiện của khoa học.

Tình hình trở nên hơi khác đi ở những bộ phận trong *Khoa học lôgic,* khi đề cập tới sự phân tích về "khái niệm" với tư cách một hình thức của tư duy. Quan niệm biện chứng về "khái niệm" với tư cách một hình thức lôgic của tư duy được Hêghen trình bày dưới dạng đạt tới một yếu tố đặc biệt của tư duy đích thực biện chứng là tư duy đối lập gay gắt với các yếu tố của lý trí. Khi gọi lý trí ở đây là một *"hình*

thức trống rỗng"[1], còn các thủ thuật lôgic - "sự hạ thấp", sự làm suy đồi lôgic học[2], Hêghen vô tình đã thức tỉnh ở độc giả một hy vọng về sự trình bày các hình thức lôgic mới đặc biệt, khác với phạm trù. Nhưng hy vọng đó ngay lập tức bị tiêu tan; hơn nữa Hêghen đã khéo né tránh ý định quy các phán đoán đúng dạng "S là P và không là P" về số các hình thức biện chứng, ông đã thỏa mãn với cách sử dụng các hình thức phán đoán và suy luận lôgic truyền thống. Ở các chỗ khác trong *Khoa học lôgic*, ông đã bài xích các hình thức đó vì sự trống rỗng và nội dung nghèo nàn, hay ngược lại, đã đem lại cho chúng một nội dung bản thể luận siêu hình. Bây giờ Hêghen đã bản thể luận hóa các hình thức đó một lần nữa, nhưng theo hướng biện chứng, vì ông quan tâm tới chúng khi tìm kiếm nội dung phong phú của bản thân các hình thức lôgic.

Hêghen bắt đầu khảo cứu khái niệm bằng cách khắc phục các khái niệm "hình thức" bằng các khái niệm có thực chất là "*tinh thần sống động của hiện thực*"[3]. Đúng là các khái niệm có nội dung biện chứng không xuất hiện "tự chúng", mà phát triển từ các khái niệm đối lập với chúng, dần dần mất đi tính sơ lược và tính siêu hình, ngày càng được bổ sung một nội hàm cụ thể, phong phú hơn.

Hêghen đã đúng khi ông chỉ trích Canto và Gi.Phrido về việc họ tách rời một cách siêu hình hình thức khỏi nội dung

---

1,2. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.6, tr.17, 50 (tiếng Nga).
3. *Sđd*, t.1, tr.267.

trong lôgic học và không hiểu được sự chuyển hóa từ một số hình thức lôgic này thành một số khác. Nhưng khi tìm kiếm các hình thức phù hợp với phép biện chứng, ông đã cố đem lại cho các khái niệm biện chứng tính chất thống nhất hoàn toàn: "... khái niệm phức tạp là một cái gì đó còn tồi tệ hơn chủ nghĩa duy vật..."[1]. Phù hợp với nguyên tắc đồng nhất giữa tư duy và tồn tại, Hêghen tìm kiếm sự đồng nhất giữa hình thức và nội dung của các khái niệm. Nhưng khi đó ông chỉ muốn quan tâm tới các khái niệm biện chứng của "lý tính", có khả năng giải phóng khỏi hình thức biểu tượng và trở nên khả tri trực tiếp đối với tinh thần là cái không cần tới một phương tiện biểu tượng nào. Hêghen chỉ tiếp cận khái niệm "bằng con đường "*quét sạch*" tạp chất cảm tính dường như cần phải thể hiện khái niệm"[2]. Và quy các hình thức biểu tượng - ký hiệu về số các hiện tượng của sự tha hóa. Nhưng khi đó sẽ còn lại rất ít nội dung ở các hình thức của tư duy. Không phải phép biện chứng, mà chính lập trường chủ nghĩa duy tâm đã đưa Hêghen tới một kết cục như vậy.

Vậy nguyên tắc "đồng nhất" giữa hình thức và nội dung của khái niệm biện chứng ở Hêghen rốt cuộc có nghĩa là gì? Nếu tự nó thì đây là một vấn đề rất quan trọng; gắn liền với nguyên tắc này của Hêghen là tư tưởng về sự đạt tới mối liên hệ hết sức khăng khít giữa hình thức và nội dung, về sự phát triển tối đa nội dung phong phú mà cần phải có ở bản thân các hình thức lôgic tự nó. Tương ứng, sự "đồng

1. *Sđd*, t.6, tr.48 - 49.

2. *Sđd*. tr52.

nhất" giữa hình thức và nội dung của khái niệm chỉ có thể là sự đồng nhất biện chứng, tức là không phải tuyệt đối.

Tư tưởng của Hêghen về nội dung phong phú của các hình thức lôgic có rất nhiều sắc thái. Nhưng không hẳn ông muốn nói tới năng lực phản ứng một cách linh hoạt của chúng đối với nội dung được đưa vào với tư cách là các hình thức lôgic, hay là nói tới tính phức tạp và đa dạng của bản thân các hình thức, mà chủ yếu chỉ muốn nói tới sự phong phú của nội dung bản thể luận được đưa vào các hình thức đó. Hêghen đã trách Canto một cách xác đáng về việc tách rời hình thức khỏi nội dung, song cũng đã kế tục công việc do chính Canto khởi xướng là xây dựng một khoa học có nhiệm vụ nghiên cứu nội dung phạm trù của quá trình nhận thức. Chúng ta biết rằng, khoa học này có thể giữ được địa vị của lôgic học chỉ trong trường hợp nếu có nghiên cứu các phạm trù chính với tư cách là các hình thức nhận thức, thêm vào đó không tự giới hạn mình với nghĩa là đối tượng nghiên cứu chỉ ở các phạm trù.

Việc Hêghen tìm kiếm nội dung phong phú trong lôgic học là sự định hướng vào việc nghiên cứu các hình thức lôgic từ góc độ nguồn gốc và vai trò của chúng trong quá trình nhận thức, tức là hướng vào việc nghiên cứu lôgic học trên bình diện triết học là rất hợp lý. Lênin viết, sự tiếp hợp của lôgic học với nhận thức luận đã xuất hiện: "Nói chung đây là một vấn đề rất quan trọng"[1]. Về những chỗ trong *Bách*

1 V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr.183.

khoa thực... chỉ ra "mọi quan hệ của lý trí bao hàm trong ý niệm (tức là trong nhận thức toàn diện - N.D.)"[1] như thế nào, cũng được Lênin đánh giá "sự đồng nhất, nếu có thể nói được như vậy, giữa lôgic và nhận thức luận, được nêu lên một cách đặc biệt tài tình"[2]. Một hạt nhân hợp lý được rút ra từ việc Hêghen bản thể luận hóa các suy luận: "Rất hay! Những "hình tượng" lôgic thông thường nhất - (tất cả điều đó trong tiết (§) nói về "hình tượng thứ nhất của suy lý") là những quan hệ thông thường nhất của những sự vật, bị vẽ bôi bác một cách ấu trĩ, sit venia verbo "(nếu có thể nói như vậy - N.D.)"[3], những quan hệ được củng cố trong ý thức thông qua thực tiễn của con người. Nhưng sự tiếp hợp giữa lôgic học lý luận nhận thức và xu hướng khái niệm tiến tới tính khách quan ở Hêghen lại bị lý giải một cách duy tâm, và lôgic học của ông trong mục nói về "tính khách quan" của khái niệm bắt đầu chuyển biến thành bản thể luận tư biện.

Học thuyết về khái niệm bị Hêghen cải biến thành sự nghiên cứu khái niệm chỉ từ phương diện nội dung, khi đó toàn bộ hệ vấn đề về hình thức lôgic bị quy về mối liên hệ giữa cái phổ biến, cái đặc thù và cái đơn nhất. Về vấn đề so sánh các khái niệm theo ngoại diên, Hêghen có ý kiến như sau: "... khái niệm là một cái lớn hơn tất cả những cái này; các quy định của nó thực chất là *các khái niệm* xác định và bản thân các khái niệm có bản chất là *toàn bộ* mọi quy

---

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.1, tr.323 (tiếng Nga).
2. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr.204.
3. *Sđd*, tr.187.

định"[1]. Vấn đề là ở chỗ, theo quan niệm của Hêghen, trong khái niệm với tư cách nhận thức toàn diện, với tư cách sự thể hiện chân lý đã đạt được, là đối tượng ngự trị trong tư duy của ông. Mọi hình thức riêng của khái niệm như vậy đối với nó chỉ là thứ yếu và sự khác nhau giữa chúng là không quan trọng, chỉ có sự phân chia các khái niệm về mặt lôgic ra thành khái niệm đơn nhất, khái niệm đặc biệt và khái niệm chung là phù hợp nhiều với cấu trúc của quá trình phát triển nhận thức. Hêghen vẫn sử dụng các phương tiện của lôgic hình thức khi phân tích, phán đoán và suy luận. Tất cả những điều đó, như Lênin nói, là "sự nhượng bộ" đối với lôgic hình thức[2].

Hêghen đã không thể làm gì nếu thiếu "sự nhượng bộ" đó. Chúng ta đều biết, trong nhận thức không thể có các hình thức thuần thúy mà không có nội dung, không thể có nội dung mà thiếu các hình thức lôgic, còn các hình thức lôgic không tồn tại thiếu phương diện lôgic hình thức của chúng. Khi bị tuyệt đối tách rời nội hàm, các hình thức khái niệm sẽ đánh mất cả địa vị lôgic lẫn địa vị ngữ nghĩa học nói chung. Vả lại, chính Hêghen cũng đã nhận xét rằng, các khái niệm của lý tính không thể tự do thoát khỏi hình thức của lý trí[3].

Các khái niệm siêu hình xét về nội dung thì khác rất nhiều so với các khái niệm biện chứng, mặc dù trong quá trình

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.6, tr.152 (tiếng Nga).

2. Xem: V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr.186.

3. Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.1, tr.290 (tiếng Nga).

phát triển lịch sử của khoa học thì giữa chúng có nhiều thang bậc quá độ. Vấn đề ở đây là các khái niệm siêu hình có khác với các khái niệm biện chứng về phương diện hình thức hay không? Đương nhiên là có, mặc dù xét về hình thức thì chúng đều là các khái niệm lôgic hình thức, còn một yếu tố nào đó của phép biện chứng luôn ở bất kỳ khái niệm nào, kể cả khái niệm tầm thường nhất kiểu như "con chó Giu-tsơ-ca". Nhưng trong phạm vi giống nhau đó vẫn có những khác nhau đáng kể, và điều này đã được Hêghen chỉ ra một cách chính xác. Thông thường, các khái niệm biện chứng bao hàm nhiều dấu hiệu hơn so với các khái niệm siêu hình. Quan trọng hơn nữa là Hêghen cho rằng, ở khái niệm biện chứng không những có các dấu hiệu kết hợp với nhau, mà còn chế ước lẫn nhau thành một chỉnh thể thống nhất của cái chung và cái riêng, chỉnh thể vốn phát triển thông qua các mâu thuẫn nội tại của nó. Những sự khác biệt như vậy được chúng tôi lưu ý ở đây cũng có ở phán đoán, hơn nữa sự khẳng định của các nhà siêu hình học thường tuyên bố mang tính chất tất nhiên phổ biến, trong khi đó thì tư duy biện chứng lại sử dụng các phán đoán với hình thức đa dạng hơn rất nhiều. Đương nhiên, ngoài các khái niệm (phán đoán) và quan niệm siêu hình về khái niệm (phán đoán) về vai trò của chúng trong nhận thức đối với phép siêu hình cũng vẫn tồn tại. Quan niệm của Hêghen chính là đối cực hoàn toàn với quan niệm như vậy, quan niệm này đã làm xơ cứng toàn bộ lịch sử lôgic học tồn tại trước đó.

Chúng ta đánh giá cao các thành tựu to lớn của Hêghen trong nhận thức về các đặc điểm của khái niệm biện chứng. Sau khi chấm dứt ý định tìm kiếm các khái niệm toàn vẹn và tuyệt đối đơn giản, ông viết rằng khái niệm đích thực cụ thể, tức là khái niệm khoa học, "về thực chất là sự thống nhất của các quy định khác nhau ở bên trong bản thân nó"[1]. Những nỗ lực của Hêghen muốn hiểu quá trình gia tăng tính khách quan trong nội dung của khoa học được Lênin đánh giá là: "Đêm hôm trước" của sự chuyển hóa từ chủ nghĩa duy tâm khách quan sang chủ nghĩa duy vật"[2]. Sau khi bắt tay vào việc khảo cứu phán đoán, Hêghen rút chúng ra từ khái niệm, phân chia khái niệm "ra thành các vòng khâu khác nhau của nó là phán đoán"[3]. Do đó theo ông phán đoán là "tồn tại khác" và là "sự hiện thực hóa"[4] của khái niệm, là "sự tự phân chia của bản thân khái niệm"[5]. Trong khi đó, Canto lúc đương thời lại cố tách khái niệm (phạm trù) ra từ phán đoán. Một điều quan trọng khác đã diễn ra trong hiện thực phát triển lịch sử của các hình thức tư duy là cả phán đoán lẫn khái niệm trong ngôn ngữ của các dân tộc kém phát triển đều được tách dần ra từ các hình thức hỗn hợp ban đầu; còn ngôn ngữ phát triển của khoa học cho thấy rõ biện chứng của sự tương tác thì khái niệm tồn tại trước phán đoán (định nghĩa), song cũng làm tăng quá trình tác động qua lại của

1. *Sđd*, t.1, tr.71.
2. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ , Matxcova, 1981, t.29, tr.177.
3. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 -1959, t.1, tr.274 (tiếng Nga).
4. *Sđd*, t.6, tr. 58.
5. *Sđd*, tr.60.

chúng. Cách đặt vấn đề này được Cantơ và Hêghen làm cho "gay gắt thêm" và rất hữu ích, vì ở đây các ông đã chỉ ra một vấn đề lý luận sâu sắc.

Hêghen tiến hành phân loại các hình thái phán đoán biện chứng bằng cách căn cứ vào antinômi: chủ ngữ của một mệnh đề và không là vị ngữ của nó. Ý định của ông sắp xếp các hình thái phán đoán theo chiều hướng phát triển của nhận thức từ cái riêng đến cái chung và cái tất nhiên là rất hữu ích. Trong *Biện chứng của tự nhiên,* qua thí dụ về sự phát triển tri thức về bản chất của nhiệt lượng, Ăngghen đã chỉ ra rằng, xét từ góc độ lịch sử khoa học thì ở đây có một yếu tố hợp lý. Nhưng nguyên tắc mà nhờ đó Hêghen chỉ ra sự khác nhau giữa phán đoán (Urteile) và câu (Satze) đã không đứng vững được: bản thân sự khác nhau đó là hợp lý, nhưng nó được dẫn ra theo các căn cứ khác trong nghiên cứu lý luận hiện nay. Hêghen cho rằng nếu nói về chủ nghĩa đơn nhất "tự nó chỉ là một cái riêng, thì đó là mệnh đề đơn"[1]. Nhưng ngoài ra không những phán đoán đơn mà cả phán đoán chung phần lớn đều bị Hêghen liệt kê vào số "các mệnh đề"[2].

Các kiểu phân loại mà Hêghen sử dụng đã sắp xếp cùng một tư liệu lôgic theo các căn cứ khác nhau, không khuôn theo việc đưa chúng vào khuôn khổ của một sự vận động tiến tiến. Lẽ đương nhiên kết quả của Hêghen nhận được không phải là một sự phân loại phán đoán đích thực biện chứng mới, mà chỉ là sự làm sáng tỏ một số mối liên hệ biện

1,2. *Sđd,* tr.61, 98.

chứng (đôi khi chỉ chỉ ra sự hiện diện của chúng) giữa các kiểu phân loại thông thường trước đó (so với 4, chương IV), nhưng kết quả đó là hữu ích.

Hêghen phân chia mọi phán đoán theo quan điểm biện chứng thành bốn đề mục: tồn tại hiện có, sự phản tư, tất nhiên và khái niệm. Đề mục thứ nhất - phán đoán về tồn tại hiện có được cấu thành từ ba phân nhánh: phán đoán khẳng định, phán đoán phủ định, và phán đoán vô hạn. Chúng thể hiện các biến thể khác nhau của sơ đồ "cái riêng là cái chung; là một cái đặc biệt nào đó và không là một cái đặc biệt khác nào đó".

Đề mục thứ hai là phán đoán về phản tư. Mỗi một trong chúng đều là "phán đoán *về lượng*, giống như chúng ta định nghĩa phán đoán về tồn tại hiện có như là phán đoán *về lượng*"[1]. Hêghen tìm kiếm các mối liên hệ và quan hệ sâu xa hơn, nằm trong cái vỏ của những sự khác nhau về lượng; song một lần nữa lại nhượng bộ sự tác động của những sự khác nhau đó, khi đó ông chia phán đoán về phản tư ra thành phán đoán riêng, phán đoán đơn nhất và phán đoán chung. Lúc này đề mục thứ hai trở nên gần giống với sơ đồ thứ nhất. "Đối với ý nghĩa khách quan của phán đoán này (phán đoán về phản tư - N.D.), thì cái riêng trong nó thể hiện thành tồn tại hiện có thông qua tính phổ biến của nó..."[2]. Mặc dù khác với phán đoán về tồn tại hiện có, không phải thông qua tính liên quan (Subsumption) của vị ngữ với chủ ngữ, mà là thông qua việc khuôn (Inharenz) chủ ngữ về

1,2. *Sđd*, tr.82, 83.

lĩnh vực vị ngữ. Hiện nay chúng ta biết rằng, sự lý giải trên bình diện ngoại diên và trên bình diện ý hướng về tam đoạn luận là đồng đẳng.

Khi xây dựng đề mục biện chứng thứ ba là phán đoán tất nhiên, Hêghen đã sử dụng sự phân loại theo quan hệ đã từng phổ biến, tách biệt phán đoán nhất quyết, phán đoán "giả thuyết" (có điều kiện) và phán đoán phân hạng. Trong số đó phán đoán phân hạng có điểm khác biệt về mức độ cụ thể hóa lớn hơn cả đối với tính tất nhiên. "Giống như thực thể thể hiện trong phán đoán nhất quyết dưới hình thức khái niệm của nó, mối liên hệ nhân quả cũng thể hiện trong phán đoán giả thuyết dưới hình thức đó".[1]

Cuối cùng, đề mục thứ tư là phán đoán về khái niệm, Hêghen phân loại theo hình dạng trong thành phần gồm các phán đoán thực tế, phán đoán vấn đề và phán đoán tất nhiên. Nếu một hệ từ nào đó giữ chủ thể và vị thể đơn giản được xác nhận trong phán đoán chung về phản tư[2], còn hệ từ đó được luận chứng nhờ viện tới tính đặc thù của loài trong các phán đoán nhất quyết chung về tính tất nhiên, thì nó được khẳng định thông qua việc chỉ ra mọi điều kiện cần thiết của hệ từ đó trong các phán đoán tất nhiên chung về khái niệm.

Bị che lấp dưới những sự khác nhau mang tính lôgic hình thức được tái lý giải theo tinh thần biện chứng. Nội dung hợp lý tất cả các luận điểm đó của Hêghen là ở chỗ, về thực chất ở đây không phải là sự phân loại các hình thái phán

1. *Sđd*, tr.93.

2. Xem: *Sđd*, tr.86.

đoán, mà là các cấp độ tri thức. Khi tính tới điều đó, Ăngghen đã đối chiếu các phán đoán và nói rằng, ma sát là nguồn gốc của nhiệt lượng, mọi vận động cơ học thông qua ma sát đều chuyển hóa thành nhiệt lượng, còn các hình thức vận động khác nhau chuyển hóa lẫn nhau - chính là theo tiêu chí về cấp độ phổ biến của tri thức. Khi đó Ăngghen đã từ bỏ sự khác nhau do bịa đặt ra giữa phán đoán tư và phán đoán tất nhiên. Suy luận đó của Ăngghen là một thí dụ kinh điển cho sự tách biệt "hạt nhân hợp lý" ra từ lôgic học Hêghen.

Học thuyết về khái niệm chủ quan kết thúc ở chương nói về suy luận. Sự chuyển hóa từ phán đoán sang suy luận diễn ra nhờ "bổ sung" cho hệ từ tính tất nhiên, " sự phục hồi của khái niệm"[1] diễn ra trong lĩnh vực suy luận. Tuân thủ sự bản thể luận hóa lôgic học của mình, Hêghen đã khẳng định "mọi sự vật thực chất là *suy luận*, là một cái chung nào đó được hàn gắn lại thông qua tính đặc biệt với tính đơn nhất; song đương nhiên, chúng thực chất không phải là chỉnh thể cấu thành từ *ba mệnh đề*"[2]. Nhưng ở đây cũng vẫn có một hạt nhân hợp lý; vả lại các hình tượng lôgic thông thường nhất là "những quan hệ thông thường nhất của những sự vật"[3]. Câu nói đã trích dẫn ở trên của Lênin có liên hệ nội tại với một nhận xét khác của Lênin: "Ăngghen có lý khi nói rằng: hệ thống Hêghen là một chủ nghĩa duy vật đầu lộn ngược"[4]. Trong chương nói về tính khách quan nơi mà nhà biện chứng

---

1,2. *Sđd*, tr.105, 112.

3,4. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr.187, 254.

vĩ đại người Đức đã bàn thể luận lôgic học nhiều nhất và đã cho rằng "sự hiện thực hóa của khái niệm là *khách thể*"[1], luận điểm rất duy tâm này bỗng nhiên đã ngả theo sự lý giải duy vật hoàn toàn tự nhiên. Đối với nó, như Lênin nhận xét, cần phải hiểu luận điểm đó theo nghĩa thực hiện các kế hoạch và các ý định của con người trên cơ sở các tri thức của nó vào cuộc sống, vào thực tiễn, vào kỹ thuật. Hêghen đã phỏng phán đoán được một cách thiên tài rằng, "những hình thức lôgic và những quy luật lôgic không phải là một cái vỏ trống rỗng, mà là *phản ánh* của thế giới khách quan"[2].

Hêghen tuyên bố rằng, *suy luận hình thức* là suy luận hợp lý một cách không hợp lý để như thế nào đó nó hoàn toàn vô bổ đối với bất kỳ một nội dung hợp lý nào. Nhưng sau đó ông lại nhận xét xác đáng rằng: "mọi hình thái suy luận đa dạng không bao giờ mất đi ý nghĩa trong nhận thức của chúng ta"[3]. Trong sự phân loại suy luận riêng của mình, ông đã từ bỏ ý định trước đây xây dựng bất kỳ một suy luận mới nào đó ngoài những suy luận đã từng được biết tới trong thực tiễn lôgic học trước đó. Cảm giác của nhà tư tưởng hiện thực chủ nghĩa đã không phản bội ông ta, song ông cũng không đi theo con đường xây dựng các suy luận mang tính "phản hình thức". Hêghen đã không thể hành động trong suy luận giống như cách ông đã hành động trong trường hợp với

---

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.1, tr.30 (tiếng Nga).

2. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr.191.

3. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.1, tr.287 - 291 (tiếng Nga).

phán đoán, nơi mà ông đã áp dụng các kiểu phân loại lúc bấy giờ đối với tư liệu lôgic học nhằm nắm bắt nó một cách hoàn toàn khúc chiết, tức là đánh giá đồng thời các hình thức, với các bình diện khác nhau. Ý muốn của Hêghen phản ánh lịch sử của tư duy qua trình tự lôgic của các đề mục khi suy luận đã biến mất vì: tư liệu hiện có đã không cho phép làm điều đó. Để khắc phục, ông đã biết cách thực hiện tư tưởng đó một cách tài tình khi xem xét lại về mặt nhận thức luận ở "bên trong" khoa tam đoạn luận.

Nhà triết học phân biệt ba loại hình suy luận với sơ đồ về tam đoạn luận đã có ảnh hưởng tới việc xây dựng các đề mục: "các loại hình suy luận khác nhau là các thang bậc *bổ sung* hay cụ thể hóa thuật ngữ trung gian"[1]. Loại hình thứ nhất - suy luận về tồn tại hiện có trong thành phần của ba phân nhánh (biểu tượng tam đoạn luận) là những cái được phân biệt tới tính chất khác nhau của thuật ngữ trung gian. Nếu ký hiệu cái chung là B, cái đặc thù là O và cái riêng là E, thì sẽ xuất hiện ba cách kết hợp cơ bản sau: 1) E - O -B hoặc là B - O - E; 2) O - E - B hoặc là B - E - O; 3) E - B - O hoặc là O - B - E. Như vậy, đã xuất hiện sự luận giải nhận thức luận sâu sắc về khoa tam đoạn luận, nó cho phép gắn liền khoa đó một cách tự nhiên với các giai đoạn khác nhau của quá trình nhận thức.

Hêghen gọi hình thái thứ hai là "suy luận phản tư". Chúng tập hợp thành bộ ba của mình, có thể là bộ ba ít xác định nhất - xét về mặt cấu trúc của thành phần trong tất cả bộ

1. *Sđd*, t.6, tr.184.

ba của Hêghen, tạo thành nó là suy luận chung (Hêghen dẫn ra tam đoạn luận Barbara làm chuẩn mực ở đây), suy luận quy nạp và suy luận loại tỷ. Giai đoạn thứ ba được cấu thành bởi suy luận tất nhiên, nơi mà "thuật ngữ trung gian không phải là một nội dung trực tiếp nào khác, mà chính là phản tư về tính quy định tự nó của các thuật ngữ biên"[1].

Các căn cứ phân loại khác nhau đã đan xen với nhau một phần trong sơ đồ phân loại này; và chỉ có các phân mục đầu tiên của các hình thái thứ hai và thứ ba mới đưa chúng ta trở về với hình thái thứ nhất là hình thái cấu thành từ các hình thái khác nhau của tam đoạn luận nhất quyết. Sự phân loại suy luận của Hêghen đã không giữ một vai trò đáng kể trong lịch sử sau này của lôgic hình thức. Trên thực tế nó ít góp phần thúc đẩy sự phát triển lôgic biện chứng, mặc dù chính nó đã được suy tính cho mục đích đó. Hêghen đã không biết cân nhắc hết toàn bộ đầu mối của các vấn đề phức tạp nảy sinh ở đây. Chẳng hạn, điều đó thể hiện rõ qua việc Hêghen phân định các suy luận của "lý trí" với các suy luận của "lý tính" một cách tù mù và qua loa. Ông cho rằng lúc đầu (N.D.) suy luận cũng như phán đoán *mang tính trực tiếp*... như vậy, nó là *suy luận của lý trí*. Nếu không đi xa hơn hình thái đó của nó, thì tính hợp lý ở nó (tính hợp lý hiện hữu cả ở đây và được thiết định), đương nhiên vẫn thể hiện không rõ"[2]. Hêghen không hẳn chứng minh, mà chủ yếu đã đề ra sự gia tăng tính hợp lý trong các hình thái suy luận tiếp theo.

---

1. *Sđd*, tr.145.
2. *Sđd*, tr.107.

Để phân biệt giữa phân loại suy luận trong phép biện chứng và phân loại suy luận trong lôgic hình thức, thì người ta gắn liền chúng lại nhiều hơn như cái người ta quen viết. Hêghen đã chỉ ra các yếu tố biện chứng trong các tiểu phân lôgic hình thức, chỉ ra các mối liên hệ biện chứng giữa các hình thái tam đoạn luận và chức năng biện chứng của thuật ngữ trung gian, thuật ngữ không đơn giản được dùng làm cái gạch ngang giữa các thuật ngữ biên, mà còn thể hiện sự thống nhất của cái chung với cái riêng, v.v.. Cách Hêghen áp dụng các phạm trù "cái chung", "cái đặc thù" và "cái riêng" vào việc phân tích các suy luận là rất hữu ích, Mác, Ăngghen và Lênin đã nhiều lần cũng chỉ ra điều đó.[1]

Chẳng hạn, Mác đã sử dụng các công thức O - B - E và E - O - B khi đánh giá về tư bản và khi phân tích lưu thông tiền - hàng trong *Các bản thảo kinh tế 1857 – 1859*[2]. Lênin viết: "... sự *khái quát* đơn giản nhất sự hình thành đầu tiên và đơn giản nhất của những *khái niệm* (những phán đoán, những suy lý etc.) có nghĩa là con người nhận thức mối liên hệ *khách quan* ngày càng sâu của thế giới. Chính phải tìm ở đây cái ý nghĩa thật sự, cái ý nghĩa và tác dụng của lôgic của Hêghen."[3]

Biến phương pháp biện chứng thành hệ thống lý luận biện chứng. Chúng ta đã lưu ý rằng, một trong các đặc điểm chung quan trọng của phép biện chứng Hêghen là tính có trật tự,

1. Xem: *Sđd,* t.29, tr.188, 211 - 212.

2. Xem: C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Matxcơva, t.46, phần I, tr.226 (tiếng Nga).

3. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcơva, 1981, t.29, tr.189.

tính có hệ thống của các phạm trù. Sự chuyển hóa của bản thân phương pháp thành hệ thống đã diễn ra ở Hêghen được thể hiện rõ. Sự chuyển hóa đó đưa vào nội dung của nó ba vòng khâu khác nhau: 1) Hêghen đưa các tiền đề bản thể luận vào việc xây dựng các bộ phận kế tiếp của hệ thống trụ cột của phương pháp. 2) Xây dựng toàn bộ phương pháp cùng với mạng lưới phạm trù thấm nhuần các vòng khâu phương pháp luận với tư cách là hệ thống ở bên trong hệ thống triết học của Hêghen. 3) Sự tha hóa của cái lôgic thành giới tự nhiên có hệ thống, và sau đó thành tinh thần khách quan. Con đường thứ nhất trong các con đường khách quan hóa đó của phương pháp được vạch ra trong chương thứ hai của học thuyết về khái niệm của Hêghen, trong đó ông xem xét vấn đề gia tăng tính khách quan của một tư tưởng xác định. Tư tưởng chủ đạo của chương này là ở chỗ, khái niệm dường như tự mình "có được một tính thực tại là *tính khách quan*"[1]. Nhưng đó chưa phải là có tính thực tại thuần túy tinh thần, mà đó chỉ là các phạm trù của tồn tại, các phạm trù này được khái niệm quy định và làm phong phú thêm. Hêghen dường như lấy tư tưởng này để "diễn tập" cho sự chuyển hóa của lôgic thành giới tự nhiên sau này.

Đáng quan tâm là việc khảo cứu biện chứng của phương tiện và mục đích mà Hêghen đã tiến hành ở chương thứ ba nói về tính khách quan. Lênin nhận xét sự phân tích đó của Hêghen như là sự tiếp cận với chủ nghĩa duy vật lịch sử, Lênin đã trích lại và nhấn mạnh lời nói của Hêghen như

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxccova, 1929 -1959, t.6, tr.154 (tiếng Nga).

sau: "NHỜ NHỮNG CÔNG CỤ CỦA MÌNH, CON NGƯỜI CÓ QUYỀN LỰC ĐỐI VỚI GIỚI TỰ NHIÊN BÊN NGOÀI, NHƯNG XÉT VỀ MỤC ĐÍCH MÀ CON NGƯỜI THEO ĐUỔI THÌ ĐÚNG RA CON NGƯỜI LẠI PHỤC TÙNG GIỚI TỰ NHIÊN"[1]. Hêghen coi các mối quan hệ biện chứng đó là thuộc số "những sự ranh ma của lý tính" đã có trong lịch sử nhân loại.

Khái niệm từ mục đích luận đã vươn lên tới ý niệm kết thúc học thuyết về khái niệm. Ở đây, giống như trong học thuyết về ba loại chân lý, một lần nữa lại thể hiện với tư cách là hình ảnh tư duy của nhận thức nói chung. Nhiệm vụ bây giờ là suy xét chân lý biện chứng với tư cách mục đích nội tại của khái niệm và của tư duy về ý niệm tự nó trên cơ sở thống nhất cái khách quan và cái chủ quan. Song ở đây Hêghen chỉ có thể trình bày hàng loạt định nghĩa về chân lý và nói chung là về "ý niệm". Xét về nội dung thì "ý niệm là sự thống nhất của khái niệm và của tính khách quan, nói cách khác, chân lý"[2], là sự đồng nhất của chủ thể và khách thể, sự đồng nhất đạt được hoàn toàn không phải ngay lập tức, do vậy "sự *đồng nhất* của ý niệm với chính mình là đồng nghĩa với một *qúa trình*"[3]. Vả lại chân lý là "sự vận động của chân lý tự nó"[4]. Ẩn náu đằng sau các câu nói đó là một hạt nhân hợp lý về biện chứng hiện thực của lịch sử nhận thức nhân loại: chúng được lý giải một cách duy vật và con đường đưa tới chân lý trải qua sự phản ánh khách thể

1. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr.201 - 202.
2. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.6, tr.216 (tiếng Nga).
3,4. *Sđd*, tr.219, 25.

trong khái niệm, sau đó trải qua sự "tiếp hợp" khái niệm với khách thể nhờ hoạt động thực tiễn của con người.

Mặc dù Hêghen có sai lầm, duy tâm, nhưng ông đã đặt ra vấn đề về sự thống nhất biện chứng của lý luận (nhận thức) và thực tiễn (hoạt động) trong tiểu mục với tên gọi *Ý niệm về cái Thiện*. Hoạt động thực tiễn - tinh thần của con người thể hiện ở Hêghen với cái tên là cái thiện, (chúng ta nhớ lại "thực tiễn" đạo đức ở Canto!) là thực chất của vấn đề. Khi ông viết rằng, ý niệm về cái thiện đứng "cao hơn ý niệm về nhận thức đã được chúng ta xem xét, vì nó có ưu điểm không những của tính phổ biến mà còn cả của tính hiện thực vô điều kiện"[1], thì Lênin vạch ra nhận thức duy vật về luận điểm đó như sau" "*Thực tiễn cao hơn nhận thức (lý luận)*, vì nó có ưu điểm không những của tính phổ biến, mà cả của tính hiện thực trực tiếp"[2]. Nhưng một điều tuyệt vời nữa là "Hêghen đạt đến "ý niệm" với tư cách là sự nhất trí giữa khái niệm và khách thể, đạt đến ý niệm với tư cách là *chân lý, thông qua* sự hoạt động thực tiễn có mục đích của con người"[3]. Tuy Hêghen đã đưa thực tiễn vào lý luận nhận thức, nhưng theo phương pháp hòa tan nó trong lý luận nhận thức. Kết quả ở đây hóa ra chỉ cần riêng nhận thức tự nó cũng đã đủ để tạo ra thế giới.

Đương nhiên, xét theo quan điểm của chủ nghĩa Mác thì điều đó không phải là như vậy. Trong các nhận xét của mình về *Khoa học lôgic* của Hêghen, Lênin chỉ ra biện chứng của sự cải tạo hiện thực khách quan thông qua hoạt động thực

1. *Sđd*, tr.290.

2,3. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr.230, 203.

tiến vật chất của nhân loại là hoạt động dựa vào nhận thức sâu sắc về các quy luật của hiện thực và về các xu hướng phát triển tiếp tục hiện thực của nó. Hêghen đã phỏng đoán được mối liên hệ đó giữa nhận thức và hiện thực dưới một hình thức không rõ ràng và ông cũng đã xuyên tạc nó theo kiểu duy tâm. Đương nhiên, Hêghen đã phạm sai lầm với tư cách một nhà duy tâm khi cho rằng, chính ý niệm thực tiễn là "không có đủ khả năng làm cho vòng khâu của hiện thực trong khái niệm tự nó đạt tới tính quy định của *tồn tại bên ngoài*"[1], rằng sự hợp nhất ý niệm thực tiễn với nhận thức sinh ra ý niệm tuyệt đối lừng danh[2]. Nhưng Hêghen đã hoàn toàn đúng khi tuyên bố rằng, "phải có *sự kết hợp giữa nhận thức và thực tiễn*"[3]. Đây là một tư tưởng rất sâu sắc, được các nhà kinh điển của chủ nghĩa Mác đánh giá cao.

Con đường "ý niệm" đạt tới "ý niệm tuyệt đối" ở Hêghen đã trải qua sự thống nhất giữa "cuộc sống" và "nhận thức" cùng với việc đưa cái "thiện", tức là ý niệm về thực tiễn tinh thần vào nhận thức. Nhận thức giải quyết mâu thuẫn giữa sống và chết, vì loài người chỉ đạt tới sự bất tử trong nhận thức. Khi xem "nhận thức" là một phạm trù đặc biệt, trong trường hợp này Hêghen đã phê phán phương pháp phân tích phiến diện của Hốppơ và của Lôccơ, sau đó ông phê phán phương pháp tổng hợp cũng phiến diện như vậy[4].

---

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.6, tr.292 (tiếng Nga).

2. Xem: *Sđd*, tr.295.

3. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcơva, 1981, t.29, tr.233.

4. Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.6, tr.260 (tiếng Nga).

Hêghen đã kiên định một cách xác đáng về sự thống nhất biện chứng của phân tích và tổng hợp[1]. Ông quan niệm "sự thống nhất đó dưới dạng phép diễn dịch duy tâm chủ nghĩa, mà tồn tại trước của nó là cảm tính mơ hồ, không xác định, nhưng cũng đã có một linh cảm sâu sắc hơn, một sự cảm nhận trước nào đó về bản chất"[2]. Còn điểm xuất phát, theo ông là khái niệm trừu tượng, giống như một bẩm tố mà "trong đó và từ đó các đặc điểm, các hình ảnh phong phú của cái cụ thể được khai triển ra"[3]. Đó là phép diễn dịch được phát triển thông qua các mâu thuẫn. Hêghen giả định rằng, có phép diễn dịch lôgic hình thức trong các khoa học về số lượng và các khoa học cụ thể khác, ở đây "quá trình suy luận mang tính *hình thức* là rất hữu hiệu"[4].

Phép diễn dịch biện chứng - duy tâm theo Hêghen, bảo đảm đạt tới ý niệm tuyệt đối, nhưng trên thực tế, như Lênin nhận xét, nó chỉ có chủ đề chủ yếu là **phương pháp** *biện chứng*"[5]. Nhà triết học ở đây đã quay về với đặc trưng của phương pháp biện chứng bằng cách căn cứ vào những tri thức đã đạt được của lý luận lôgic, trong đó phương pháp này đã được thể hiện sau khi tự làm cho mình trở nên phong phú. Song tiếc thay, ở đây Hêghen chỉ đề cập được tới một phương diện của phương pháp, mà quan hệ của nó với lý luận mới là cái chính yếu. "Phương pháp là bản thân tri thức

---

1. Xem: *Sđd*, tr.304, 313.

2,3. *Sđd*, tr.266, 271.

4. *Sđd*, tr.283.

5. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr.254.

đó"[1] trong vận động. Nó là "hình thức khách quan, nội tại"[2] của sự tự vận động của hiện thực, là "linh hồn và khái niệm của nội dung"[3], là cái dường như bộc lộ ra từ nội dung và một lần nữa lại bị nó hấp thụ. Các luận điểm này của Hêghen đã thu hút được sự chú ý của các nhà sáng lập chủ nghĩa Mác.

Từ các luận điểm nêu trên, một lần nữa lại nảy sinh nguyên tắc cho rằng, các quy luật đã nhận thức được về tồn tại cũng chính là các quy luật của nhận thức về nó. Nguyên tắc này là đúng nếu xét về xu hướng chung và theo nghĩa ban đầu của nó; đồng thời điều đó lại cũng đúng theo cách lý giải duy vật biện chứng, do vậy Mác trong *Lời nói đầu* (1857) mang tính phương pháp luận đã tái hiện luận điểm này. Tất nhiên cách lý giải của Hêghen cho luận điểm này theo tinh thần của chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối và trở nên mâu thuẫn với lịch sử nhận thức hiện thực cũng như các quy luật hiện thực của nó. Các quy luật này phản ánh một cách biện chứng các quy luật phát triển của đối tượng nhận thức. Chúng không trùng hợp hoàn toàn với đối tượng và có tính đặc thù xuất hiện từ hoạt động của chủ thể và từ hoạt động thực tiễn của nó.

Như vậy, hệ thống lôgic biện chứng của Hêghen đã kết thúc bằng một cách mô tả mới về phương pháp. Cái vòng tròn của sự vận động thuần túy lôgic đã khép lại ở đây, và

1,2. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.6, tr.229, 302 (tiếng Nga).

3. *Sđd*, t.1, tr.344.

chúng ta đứng trước một tình huống lôgic biện chứng của Hêghen tha hóa thành giới tự nhiên.

3. Biện chứng của tự nhiên ở Hêghen

Phù hợp với việc đặt giới tự nhiên vào trong vị trí hệ thống của mình, biện chứng của tự nhiên theo Hêghen, có một tính chất không đầy đủ và thậm chí là què quặt. Đối với sự viễn tưởng lãng mạn rối rắm của Senling và chủ nghĩa lãng mạn của Nôvalixơ về giới tự nhiên, là khởi xướng và thức tỉnh một cách mãnh liệt tinh thần, thì đối với Hêghen lại là tồn tại khác và bị trói buộc của tinh thần, là trạng thái bị tha hóa của nó. "Theo Hêghen, giới tự nhiên, với tư cách là một "sự tha hóa" đơn thuần của ý niệm, không có một chút khả năng phát triển nào trong thời gian, mà chỉ có thể bành trướng tính muôn vẻ của nó trong không gian, cho nên giới tự nhiên phô bày tất cả những giai đoạn phát triển của nó ra cùng một lúc, giai đoạn này bên giai đoạn kia và nó buộc phải vĩnh viễn lặp đi lặp lại cùng những quá trình như nhau"[1].

Giới tự nhiên, theo Hêghen chủ yếu chịu sự chi phối của lý trí và dễ hiểu hơn cả đối với nó, giới tự nhiên là vương quốc của lý trí. Sự tác động của phép biện chứng trong lĩnh vực các hiện tượng tự nhiên được làm sáng tỏ trong bản thân triết học tự nhiên và triết học của khoa học tự nhiên của Hêghen, nơi mà triết học với tư cách tri thức lý luận tối cao, đồng thời cũng bị đối lập với các khoa học cụ thể. "Triết

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t.21, tr.410.

học tự nhiên" là tài liệu cơ bản để làm sáng tỏ quan niệm của Hêghen về vấn đề này.

Phân chia hai dàn mục của phép biện chứng trong *Triết học tự nhiên của Hêghen*, tức là tách phép biện chứng trong nghiên cứu triết học về giới tự nhiên ra từ nó, phân biệt nó với phép biện chứng "nhiễm phải" tính vật chất trong bản thân giới tự nhiên là một công việc nan giải. Sơ đồ về giới tự nhiên bị giản lược hóa quá đáng về tính siêu hình, cũng như về tính biện chứng của triết học tự nhiên đã không được Hêghen thừa nhận, song chúng ta cũng thấy ông tuyên bố "triết học tự nhiên... lột bỏ sự tha hóa giữa giới tự nhiên và tinh thần"[1]. Hai dàn mục được phân biệt rõ rệt nhất là: 1) dàn mục về biện chứng của triết học tự nhiên và biện chứng của triết học tự nhiên; 2) dàn mục về tư duy không hòa toàn biện chứng trong các khoa học cụ thể.

Trong lĩnh vực tự nhiên, nơi mà tư duy đang nhận thức ít mang tính độc lập, vì nó bị tính cứng nhắc của đối tượng nghiên cứu trói buộc, lý trí nhìn chung "luôn dừng lại trong lĩnh vực trung gian hóa hữu hạn"[2], vì tất cả chúng diễn ra là "hữu hạn", bởi lẽ vật chất, giới tự nhiên "chống đối lại sự thống nhất của khái niệm"[3]. Hêghen hiểu "hữu hạn" là mọi cái thực tồn trong không gian và thời gian, là những cái trừu tượng và phiến diện một cách khác với tư duy dường như nằm ngoài thời gian và không gian, tư duy là cái duy nhất

---

1,2. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.2, tr.20, 502 (tiếng Nga).

3. *Sđd*, tr.549.

có được tính vô hạn đích thực. Nhưng trong triết học tự nhiên, lý trí dưới sự chỉ đạo của lý tính triết học cũng có năng lực khắc phục được tính siêu hình, và lý trí đang khắc phục nó, vì khác với các khoa học cụ thể, các phạm trù ở đây được khảo cứu về mặt triết học, tức là một cách biện chứng. Phạm vi vận dụng các phạm trù trong triết học tự nhiên của Hêghen là chỉ xét về bản chất tinh thần của nó, còn lĩnh vực ứng dụng của tri thức khoa học cụ thể bị Hêghen loại trừ ra khỏi phạm vi vận dụng đó, cùng lắm thì chỉ với tư cách là các minh họa. Trong *Triết học tinh thần* và các tác phẩm có liên quan với nó, nơi mà tinh thần con người hoạt động với toàn bộ tính đa dạng của nó thì Hêghen buộc phải đề cập cả tới những sai lầm lẫn chân lý và cả tới sự tha hóa thành tính siêu hình lẫn sự phục hồi biện chứng, tức là lý trí thể hiện dưới hai thái cực khác nhau của nó.

Lý trí thường luôn luôn hoạt động một cách siêu hình trong các khoa học tự nhiên cụ thể chưa được "khai sáng" về mặt triết học. Điều đó xảy ra khi phân loại và khuôn cái riêng về các quy luật chung. Lý trí "phân tích quá nhiều cái đồng nhất"[1] và qua đó ngày càng tách rời các khoa học cụ thể khỏi quan niệm biện chứng của triết học tự nhiên về các chức năng và khả năng đích thực của chúng.

Còn lý trí của nhà khoa học tự nhiên khi có khảo cứu giới tự nhiên trên bình diện triết học, tức là cố định hướng một cách biện chứng hơn, theo Hêghen thì lúc đó tính lưỡng phân sẽ thâm nhập vào bản thân ông ta. Đó chính là "tính

1. *Sđd,* tr.16.

vô ý thức của lý trí về việc nó đã loại trừ tính quy định mà bản thân nó xác định, do đó phải làm một công việc trái ngược với công việc nó muốn làm"[1]. Ở Hêghen "tính hai mặt" của lý trí thể hiện rõ nét kể cả khi so sánh giữa sự luận giải triết học tự nhiên với sự luận giải khoa học tự nhiên thông thường về giới tự nhiên. Lý trí cản nhà khoa học tự nhiên, theo Hêghen có thể tiếp cận với phép biện chứng và phát hiện ra nó trong giới tự nhiên chỉ khi ông ta đã trải qua một trường học triết học chân chính. Nếu bỏ qua nguyện vọng của Hêghen là yêu cầu các nhà khoa học tự nhiên phải phục tùng mệnh lệnh của triết học tự nhiên (Hêghen đã muốn, song bất thành, muốn đạt tới điều đó qua đồng nghiệp của ông ở trường Đại học Tổng hợp Beclin, A.Humbônđơ), thì chúng ta nhận thấy ngay một tư tưởng đúng đắn sâu sắc về sự cần thiết giáo dục triết học cho các chuyên gia khoa học cụ thể. Ăngghen đã nhấn mạnh ý nghĩa quan trọng tư tưởng này của Hêghen trong *Biện chứng của tự nhiên*.

Theo Hêghen, tính chất "lý trí", "hữu hạn" của giới tự nhiên để lại ở phép biện chứng hàng loạt giới hạn. Toàn bộ "giới tự nhiên là sự phủ định, vì nó là sự phủ định của ý niệm"[2]. Thể xác - vật chất không có năng lực "chịu đựng" nổi các mâu thuẫn[3] do vậy các mâu thuẫn trong giới tự nhiên được giải quyết nhờ loại trừ, tiêu diệt và làm suy bại[4], hay

1. *Sđd*, tr.19.
2. Xem: *Sđd*, t.10, tr.183.
3. Xem: *Sđd*, t.2, tr.24, 132.
4. Xem: *Sđd*, tr.147.

là nhờ chuyển hóa thành trạng thái bàng quan - "trung lập" giống như sự chuyển hóa của lửa thành tro. Nhịp điệu bộ ba của khái niệm ở đây được Hêghen thay thế bằng các sơ đồ bốn và năm thành viên, và viện dẫn vào sự hiện diện bốn nguyên tố, bốn khí chất "cơ bản", năm giác quan và v.v.. Tính có bốn thành viên này là khác về cơ bản so với lĩnh vực khái niệm, nơi mà sự chuyển hóa mang bộ ba tiếp theo có thể hiểu được là sự phân đôi tổng hợp của bộ ba trước đó, - trong giới tự nhiên, theo Hêghen không phải là sự phân đôi, mà đứng cạnh nhau cũng thường diễn ra. Các mâu thuẫn trong giới tự nhiên "đã ngoại xuất" và dễ nhận thấy, nhưng chúng không được xem xét bằng khái niệm của lý tính. Do vậy, thông thường các bộ phận và các thang bậc của giới tự nhiên thiết định lẫn nhau một cách ngoại tại. Hêghen có thái độ khác nhau đối với những sự chuyển hóa các thang bậc trung gian trong giới tự nhiên: ông coi chúng là các trạng thái lý trí bị tha hóa trong một số trường hợp, là sự ám chỉ về biện chứng - cái phủ định những sự gián đoạn nghiêm ngặt, trong một số trường hợp khác.

Hêghen tuyên bố rằng, trong giới tự nhiên có tinh thần "phát triển", song sau đó ông lại đưa ra các luận điểm về sự hiện diện tính tất nhiên trong giới tự nhiên mà hoàn toàn không thể liên hợp được với tính ngẫu nhiên. Học thuyết duy tâm của Hêghen đã đưa ông tới chỗ khẳng định dường như trong giới tự nhiên không có những sự biến đổi theo nghĩa là "ở đây không có quá trình nảy sinh *tự nhiên*, vật lý và chỉ có sự nảy sinh trong lòng của ý niệm nội tại là cái

cấu thành cơ sở của giới tự nhiên"[1]. Hêghen đã nhất quán theo kiểu riêng của mình, khi phủ định sự nảy sinh tự nhiên, ông đã phủ định cả nguồn gốc tự nhiên, tức là coi sự phát triển của một số loài sinh vật này từ một số loài khác. Ông viết: "Con người đã không phát triển lên từ động vật, cũng như động vật đã không phát triển lên từ thực vật; mỗi loài sinh vật lúc mới xuất hiện hoàn toàn giống như nó hiện tồn"[2]. Và chỉ với một nghĩa lệ thuộc đặc biệt nào đó thì trong giới tự nhiên "mỗi thang bậc tiếp theo mới bao hàm trong nó các thang bậc thấp hơn"[3]. Hêghen đã nhất quán cả trên bình diện tỏ thái độ hoài nghi đối với các kết luận vội vã về sự hiện diện mối liên hệ phát sinh giữa các hiện tượng của sự sống chỉ căn cứ trên tính tuần tự của chúng theo thời gian.

Nhưng chính từ tinh thần "bảo tồn" cái thấp hơn trong cái cao hơn là phù hợp với biện chứng của sự tương tác mang tính mục đích của tinh thần trong lôgic Hêghen mới sinh ra kết luận nhảm nhí rằng, dường như sau khi xuất hiện sự sống, hơn nữa là sau khi xuất hiện con người thì giới tự nhiên không cần phải biến đổi "để làm gì" nếu xét theo quan điểm của hệ thống. Hêghen đã khẳng định một cách quyết đoán "hiện giờ trái đất đã đạt tới trạng thái đứng im" [4]; hơn nữa cả quá khứ trái đất cũng chỉ là phù du đối với suy luận triết học, điều quan trọng là trạng thái hiện nay của nó. Ở Hêghen chủ nghĩa lịch sử biện chứng hoàn toàn biến mất, hiểu nó là việc thừa nhận chỉ riêng một thực tế về lịch sử

1,2,3. *Sđd*, tr.28, 356, 37.

4. *Sđd*, tr.354.

của trái đất, tức là thừa nhận sự biến đổi của nó theo thời gian, hoặc hiểu nó là khẳng định tính không quy được các thời kỳ biến đổi cao hơn của trái đất về các thời kỳ thấp hơn.

Đương nhiên, trong mỗi một nội dung biện chứng sâu sắc, ở tổng thể những suy luận của Hêghen về các mối quan hệ qua lại giữa thời gian, không gian, vận động và vật chất, chúng lại được khêu gợi lên bởi các phỏng đoán của Senling. Hêghen đã phát triển theo chiều hướng khách quan tư tưởng của Canto cho rằng, không gian là một "cảm tính phi cảm tính nào đó và là phi cảm tính, cảm tính được nào đó"[1]. Thời gian gắn liền với vận động và biến đổi, và với ý nghĩa đó Hêghen đã gọi nó là "sự trừu tượng đồng dị"[2]. "Thời gian và không gian chỉ là hiện thực trong vận động"[3]. Vận động là sự sinh thành "tự sinh ra mình"[4]. "Vật chất là sản phẩm của mối liên hệ nội tại giữa thời gian, không gian và vận động, là sự thống nhất trực tiếp của chúng; và "cũng giống như không có vận động thiếu vật chất, vật chất không tồn tại thiếu vận động"[5]. Khi đó vật chất là mâu thuẫn nội tại[6].

Qua thí dụ dễ cảm nhận, mang tính tư liệu, sự thống nhất đó ở Hêghen đã biến thành một cái hoàn toàn bí ẩn, thậm chí là phi lý, điều này có thể minh biện được chỉ khi nào lý giải lại nó là một vấn đề cho sự nghiên cứu biện chứng chính xác hơn tiếp theo. Trên thực tế, lẽ nào có thể tán thành

---

1,2,3,4,5. *Sđd*, tr.44, 50, 59, 71, 60.

6. Xem: G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcova, 1970 - 1972, t.2, tr.81 (tiếng Nga).

việc Hêghen quy vật chất về sự thống nhất của thời gian và không gian nhằm chọc tức chủ nghĩa duy vật siêu hình nói chung? Hay là lẽ nào chúng ta có thể yên lòng được với cách Hêghen liệt kê và trình bày sự vận động cơ học?.

Đây là trình bày mà làm cho mấy thập niên gần đây đã có vô số bình luận đối lập về chúng; 1) "... không gian và thời gian gắn liền với nhau ở bên trong bản thân chúng, vật thể đang vận động vừa nằm vừa *không* nằm ở *cùng* chính một vị trí, tức là đồng thời nằm ở vị trí *khác*; tương tự như vậy, một thời điểm vừa tồn tại và đồng thời không tồn tại, tức là một thời điểm *khác*"[1]. 2) "Hai điểm hợp nhất thành một điểm duy nhất, song đồng thời khi chúng hợp nhất, chúng cũng không hợp nhất thành một. Vận động chính là ở chỗ, vật thể nằm ở một vị trí và đồng thời cũng nằm ở vị trí khác; hơn nữa cũng đúng là nó, đồng thời cũng *không* nằm ở vị trí khác, mà chỉ nằm ở vị trí này"[2].

Việc Hêghen phân biệt nội dung của các sơ đồ "S không phải là P" và "S là không P", cũng như phần cuối trong câu khẳng định thứ hai của ông là điều đáng chú ý trong tổng thể các lời khẳng định "mạnh mẽ" về mặt lôgic. Các lời khẳng định đã cấu thành một sự kết hợp phức tạp hơn nhiều là chỉ có "nằm và không nằm", và đã không đề cập tới vấn đề nguồn gốc hiện thực của vận động (Hêghen đã bàn về trọng lực với tư cách là nguồn gốc như vậy ở các chỗ khác.

1,2. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.2, tr.179, 67 (tiếng Nga).

Nội dung của nó thật là bất ngờ: nằm và không nằm ở cùng một vị trí trong thời gian vận động có nghĩa là nằm trong trạng thái đang vận động, ở thời điểm đó chỉ ở "một" vị trí cụ thể và không ở một vị trí nào khác. Nội dung của sự chuyển hóa đó tưởng như mang một quan niệm rỗng tuyếch, nó sẽ được làm sáng tỏ khi chúng ta lưu ý đến sự trình bày cái mà Hêghen khẳng định sự tương tự của cấu trúc thời gian và của cấu trúc không gian đối với vật thể vật chất đang vận động: mặc dù một điểm vật chất ở một thời điểm cụ thể nào đó chỉ nằm ở một vị trí cụ thể, song hóa ra là ở thời điểm đó nó vừa "nằm và không nằm". Qua đó "thời điểm" cụ thể dường như chuyển hóa thành một khoảng (đoạn) nhỏ vô cùng.

Phải chăng nên hiểu sự "chuyển hóa" đó nguyên văn theo nghĩa xuất hiện của một khoảng (đoạn) "cực tiểu" thần bí, cấu thành từ hai thời điểm (điểm) "láng giềng"? Cách trình bày trong các tác phẩm đó của Hêghen ở nhiều chỗ chưa cho phép làm sáng tỏ lập trường của ông, nó vẫn còn là một vấn đề lớn đối với những công trình nghiên cứu khoa học sau này. Thêm vào đó, thành tựu của Hêghen có ý nghĩa đáng kể, các sự trình bày biện chứng về vận động của ông đã kích thích một cách hữu hiệu đối với sự phát triển của tư tưởng mácxít. Đối với vận động cũng như đối với hướng phát triển chung của khoa học tự nhiên, Hêghen đã chỉ chính xác con đường phát triển cơ bản tiếp theo của nhận thức theo hướng tìm kiếm các sự tổng hợp giữa gián đoạn và liên tục[1].

1. Xem: *Sđd*, t.9, tr.31.

Thành tựu biện chứng cơ bản trong triết học tự nhiên của Hêghen là ở chỗ, ông đã phát triển công việc do Lepnit và Senling khởi xướng - khảo cứu giới tự nhiên và các phạm trù của nó với tư cách một chỉnh thể thống nhất một cách trái ngược với sự luận giải siêu hình về nó với tư cách một tổng số những quá trình và những hiện tượng tách biệt với nhau. Lần đầu tiên được áp dụng rộng rãi cả thế giới vật chất, quy luật chuyển hóa lẫn nhau giữa lượng và chất "lần đầu tiên được diễn đạt... dưới một hình thức có giá trị phổ biến, cái đó mãi mãi vẫn sẽ là một công lao có một ý nghĩa lịch sử to lớn"[1]. Hêghen đã đào sâu sự phê phán và khởi xướng từ trong "lôgic học" đối với phương pháp phân tích phiến diện và cố thực hiện sự thống nhất biện chứng giữa phân tích và tổng hợp dựa trên tư liệu khoa học tự nhiên. Biện chứng của tự nhiên ở Hêghen đôi khi thể hiện nghèo nàn hơn là biện chứng đầy khí thế của "các thái cực" trong giới tự nhiên ở Senling. Ở một số khâu, nó thể hiện sự tái hiện các thành tựu biện chứng của Senling, song căn cứ trên một cơ sở tập hợp các dữ kiện mới và phong phú hơn nhiều và cũng có hàng loạt thành tựu, bước tiến quan trọng. Ngoài những gì đã nói, cần chỉ ra rằng, Hêghen đã phác họa sự phân loại chúng đúng ở nhiều điểm đối với các khoa học tự nhiên và các hình thái vận động cơ bản trong thế giới vật chất, một cách vô tình ông đã tiến gần tới kết luận về sự phát triển hiện thực của giới tự nhiên.

---

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994, t.20, tr.517 - 518.

III - PHÉP BIỆN CHỨNG TRONG TRIẾT HỌC TINH THẦN CỦA HÊGHEN

Biện chứng của lịch sử. Hêghen đã không thương tiếc chia tay với giới tự nhiên là nơi như ông giả định, "không có cái gì mới dưới bóng trăng, và xét về phương diện đó thì trò đùa phong phú giữa các hình thái của nó tạo nên một cảnh ảm đạm"[1]. Tinh thần quay trở về với mình, về với lĩnh vực thân thuộc với phép biện chứng.

Các thành tựu biện chứng cơ bản của Hêghen trong lĩnh vực đời sống xã hội và ý thức xã hội đã được chỉ ra ở trên, qua *Hiện tượng học tinh thần*. Đó là tư tưởng về tha hóa và phải khắc phục nó, về phủ định của phủ định, về phát triển của tinh thần thông qua các mâu thuẫn và các xung đột thường xuyên với chính bản thân. Nhưng *Triết học tinh thần* và *Triết học lịch sử* đã bổ sung hàng loạt đặc điểm mới của ông cho quan niệm về biện chứng của xã hội và của con người. Chẳng hạn, trong học thuyết tâm lý học của mình, Hêghen đã vạch ra biện chứng của cảm giác, của cảm tính, của nguyện vọng và nhu cầu của con người - những thứ cùng nhau cấu thành ở cá nhân một sự đan xen phức tạp giữa cái riêng, cái cá biệt với cái đặc thù, cái thuộc loài và cái chung.

Trong triết học lịch sử của mình, Hêghen đã tính đến các dữ kiện kinh nghiệm của "lý trí" là những cái tạo ra "sự khác

---

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.8, tr.51 (tiếng Nga)

biệt giữa nguyên tắc tự nó với sự vận dụng nó..."[1]. Đó là "tính lý trí" mà phép biện chứng cần tới không thể bỏ qua nếu nó muốn có được một bức tranh triết học về lịch sử loài người. Nhưng mặt khác, trong *Lời nói đầu* (1830) cho *Triết học lịch sử*, được Lênin đánh giá cao về đặc trưng cho tinh thần chủ nghĩa lịch sử sâu sắc. Hêghen đã bác bỏ việc quy giản mang tính "lý trí", tức là siêu hình về lịch sử công dân, về việc mô tả những sự kiện tản mạn và việc phóng đại cũng mang tính siêu hình như vai trò của các nhà hoạt động lịch sử vĩ đại. Cái "lý trí" với nghĩa đối lập với cái "lý tính" trong bản thân quá trình lịch sử ở Hêghen là cái "thực tồn", cái đứng đối lập với cái "hiện thực" hợp lý. Hêghen trong *Lời nói đầu* đã nhấn mạnh tư tưởng về sự tiến bộ lịch sử xã hội và đã cụ thể hóa nó nhờ ba phạm trù biện chứng - "sự ranh ma" (list) của lý tính, "sự hoàn đồng" (Verjun - gung) của tinh thần và "tính toàn vẹn" của quá trình lịch sử.

Ba phạm trù nêu trên dựa vào tư liệu về đời sống xã hội là cái được sử dụng để cụ thể hóa các phạm trù chung của phép biện chứng: "bản chất" và "hiện tượng", "phủ định" và "lột bỏ", "bộ phận" và "chỉnh thể", "cái chung", "cái đặc thù" và "cái riêng", song đến lượt mình, chúng lại cần được cụ thể hóa. Sự cụ thể hóa này diễn ra thông qua các khái niệm tinh thần "thế giới", tinh thần "dân tộc" (Volksgeist) và tinh thần "cá nhân", cá nhân "lịch sử - toàn cầu" và cá nhân "tái sản xuất", "thế giới lịch sử" và v.v..

---

1 *Sđd*, tr.18.

Với ý tưởng sáng suốt đó Hêghen đã chỉ ra rằng, ẩn náu đằng sau tính muôn màu muôn vẻ bề ngoài của những hiện tượng cá biệt là trật tự và tính có quy luật của bản chất. "... Nhờ hoạt động của con người nói chung, lịch sử toàn cầu còn nhận được các kết quả hơi khác so với các kết qủa mà con người hướng tới và họ đạt được so với các kết qủa mà họ trực tiếp biết đến và mong muốn..."[1]. Các kết quả hiện thực đôi khi, thậm chí còn chống lại một cách "nham hiểm" đến những kết quả của những người đã tạo ra chúng và hoàn toàn suy nghĩ đến các mục đích khác - sự tác động của tha hóa. Lý tính lịch sử nhờ "sự ranh ma" của nó, buộc con người phải phục vụ các mục đích cao cả của cái phổ biến thông qua các khát vọng làm họ mù quáng và các hành vi thiển cận của lý trí.

Tư tưởng này không phải là mới, chúng ta bắt gặp nó trong triết học lịch sử của Đ.Vicô và trong kinh tế chính trị học của A.Smit.Hecđe và Canto đã đưa nó ra trong triết học Đức[2]. Nhưng Hêghen đã đem lại cho tư tưởng này một mức độ nghiên cứu đầy đủ và sâu sắc mà vị tất còn có thể vượt qua được, nếu cứ tiếp tục dừng lại trong khuôn khổ của thế giới quan duy tâm.

Tự do mang tính ảo tưởng của cá nhân nhờ "sự ranh ma của lý tính", rốt cuộc đã chuyển hóa thành tính tất yếu của quá trình lịch sử toàn cầu, còn hoạt động bị cưỡng chế của cá nhân này hay khác, thành cuộc viễn du tự do của tinh thần thế giới. Cả hai sự chuyển hóa đó đều đạt tới đỉnh điểm

1. *Sđd*, tr.27.

2. Xem: I.Canto: *Tác phẩm*, Matxcova, 1963 - 1966, t.6 tr.8 (tiếng Nga).

từ tính tất yếu tự do. Tư tưởng biện chứng của *Hiện tượng học tinh thần* đã được phát triển tiếp tục. Lý tính và tự do dẫu sao vẫn chiến thắng trong lịch sử!

Sự sâu sắc về biện chứng của "sự ranh ma của lý tính" thể hiện ở chỗ, nó không bỏ qua những người vĩ đại cả người bình dân. Từ lâu người ta đã thán phục quan niệm tinh vi của Hêghen về vai trò của các cá nhân vĩ đại trong lịch sử. Ông quan niệm rằng, thông qua các vĩ nhân, tinh thần thế giới "tiến gần đến thời hiện đại khi vẫn còn nằm trong cái kén, chưa chín muồi để tồn tại thế giới hiện đại. Tuy nhiên nó muốn bộc lộ ra, và thế giới hiện đại đối với nó - chỉ là cái vỏ bao hàm trong mình một hạt nhân khác, ngoài cái có quan hệ chính với cái vỏ đó"[1]. Những người bình dân trong trường hợp tốt nhất tự họ cũng chỉ phỏng đoán được một cách mơ hồ về vai trò phục vụ của họ. Hơn nữa, họ không ý thức được rằng, họ là những cá nhân, thực chất là các công cụ của các lực lượng và xu hướng mang tính bản chất hơn nhiều so với bản thân họ. Những người bình dân, những người "sản xuất", mỗi một trong số họ và tất cả họ cộng lại có thể nói rằng, họ "nói chung bị khuôn về phạm trù phương tiện"[2]. Đương nhiên, biện chứng có hiệu lực ở đây không phải là ở chỗ đại bộ phận nhân loại buộc phải giữ vai trò cái bệ cho các "anh hùng" đứng trên đó. Vấn đề là ở chỗ, ranh giới giữa cái bệ tượng và kẻ ngồi trên nó, theo Hêghen là tương đối vì" *Thứ nhất*, sau khi hoàn thành sứ mệnh của mình, các cá nhân lịch sử - toàn cầu "sẽ suy thoái giống như

1. G.W.F.Hegel: *Die Vermenft in der Ges Chichte,* Berlin, 1966, tr.97.

2. V.Ph.Asmus: *Immamicl Canto,* Matxcova., 1973, t.8, tr.32 (tiếng Nga).

cái vỏ vô vị của hạt lúa"[1]. *Thứ hai*, các vĩ nhân đó biến thành hư vô bất lực nếu quần chúng nhân dân không còn ủng hộ họ nữa. *Thứ ba*, không có các nhà hoạt động lịch sử mà không thay thế được; và nếu một ai đó không muốn hoàn thành vai trò cần thiết cho lịch sử, thì dẫu sao vẫn nhìn thấy một người khác muốn giữ vai trò đó. Điều đó sẽ là không thể, nếu như không phải mỗi "cá nhân *tự nó* đều có một giá trị *vô tận*..."[2]. Hêghen rất xa lạ với việc đặt đối lập một cách siêu hình các cá nhân lịch sử với phong trào quần chúng là điều mà thậm chí một số nhà mácxit riêng biệt như L.Antinsơ, và ngày nay vẫn không tránh khỏi.

Như vậy, các vĩ nhân lịch sử và quần chúng nằm trong các mối quan hệ qua lại phức tạp, thêm vào đó, đối với sự tiến bộ xã hội thì hoạt động của quần chúng là quan trọng hơn nhiều so với hoạt động của các vĩ nhân. Nếu kết hợp kết luận đó của Hêghen với những chỉ dẫn của ông về vai trò to lớn của nhu cầu và của lao động trong đời sống con người và với các phỏng đoán của ông về vai trò của các mâu thuẫn về tài sản và các mâu thuẫn đẳng cấp trong lịch sử Hy Lạp cổ đại hay trong lịch sử nước Pháp thế kỷ XVIII, về sự lệ thuộc của sự xuất hiện phép biện chứng Xôcrat, về sự tiêu vong của triết học kinh viện, về sự phát triển hệ tư tưởng khai sáng vào các qúa trình xã hội rộng lớn tương ứng, thì sẽ hoàn toàn hiểu được tại sao Lênin đã tìm thấy "ở Hêghen đã có những phôi thai của chủ nghĩa duy vật lịch

1. *Sđd*, tr.30.

2. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929-1959, t.3, tr.292 (tiếng Nga).

sử"[1]. Chúng đã không xuất hiện ở nhà biện chứng vĩ đại người Đức, nếu ông không hướng tới một sự khảo cứu "toàn phần" (total), toàn vẹn và toàn diện về các hiện tượng sinh hoạt cá nhân và sinh hoạt xã hội của con người trong toàn bộ sự tác động qua lại và những sự trung gian hóa lẫn nhau giữa họ, mặc dù ông đã bắt chúng phục tùng nguyên tắc duy tâm sai lầm. Sự vươn lên tự do của toàn thế giới diễn ra trong khuôn khổ của "tính toàn vẹn" lịch sử - xã hội, thêm vào đó mỗi thời đại lịch sử đều có mức độ nhận thức và thực hiện tự do của nó.

Sự tiến bộ toàn cầu diễn ra thông qua các mâu thuẫn và thông qua việc giải quyết chúng, mỗi một giải pháp trong số đó lại chính là nguồn gốc của mâu thuẫn tiếp theo. Mọi sự tiến bộ đều là mâu thuẫn, song khác với những người nắm được một cách sơ sài nguyền rủa của ông về bệnh "duy luân lý" lịch sử, Hêghen không một phút nào lại hoài nghi về sự cần thiết phải lên án cái ác trong lịch sử. Vấn đề là ở chỗ, vai trò lịch sử của cái ác là không đơn nghĩa. Cái ác trong lịch sử cũng có một vai trò tiến bộ của nó; nói chính xác hơn, là cái ác cũng có sự đồng tham gia vào sự tiến bộ vì: *Thứ nhất,* các hoạt động mang tính tiến bộ lịch sử có thể được thực hiện thông qua các hành vi "tàn ác"; *thứ hai,* tác nhân của cái ác và của tội ác lại nhân cách hóa và tích tụ phương diện của mỗi mâu thuẫn lịch sử xã hội đáng kể phương diện tích tụ trong nó cái lạc hậu, cái đã thuộc về dĩ vãng, cái đối lập với tiến bộ và gây ra sự căm thù cao độ

1. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcơva, 1981, t.29, tr.341.

đối với nó, kích thích tính tích cực từ phía những người đi theo cái mới là cái đang cố tự khẳng định trong hiện tại và trong tương lai.

Sự vươn lên tự do của lịch sử toàn cầu đã khắc phục vô số trở ngại. Trong số đó không những có cái ác mang tính bản chất với tư cách là sản phẩm của sự tha hóa, mà còn có cả cái ác không đáng kể vụn vặt, thể hiện dưới dạng những cái ngẫu nhiên thuộc thể xác muôn màu muôn vẻ. Sự hỗn loạn của những cái ngẫu nhiên được khắc phục trên con đường vươn tới tự do; còn đối với những cái ngẫu nhiên khác của tinh thần, theo Hêghen thì chúng sẽ được chỉnh đốn trong khuôn khổ của "tính toàn vẹn" lịch sử.

Nhưng còn đối với những sự gián đoạn trong quá trình vươn lên tự do của toàn bộ lịch sử thì sao? Khi phá hủy và làm tan rã "tính toàn cục" lịch sử toàn cầu thành hàng loạt khâu - thời đại khác nhau sâu sắc về chất (các "thế giới" lịch sử hay các phân nhánh của chúng?), các lực hướng tâm có tác động một cách biện chứng (vì được sinh ra bởi bản thân nguồn gốc của mâu thuẫn) ở các khâu vươn lên cơ bản sẽ được khắc phục như thế nào? Hêghen khắc phục các lực đó trong triết học lịch sử của ông thông qua khái niệm "hoàn đồng" của tinh thần. Thể hiện dưới hình thức đó là các phương diện tác động của quy luật phủ định trong lịch sử mà chỉ ra mối liên hệ nội tại giữa mọi giai đoạn phủ định lẫn nhau trong quá trình vươn lên tới tự do.

Hêghen viết rằng, ý niệm của các thời đại quá khứ không biến mất hoàn toàn, chúng có khả năng tích cực tác động

đến tương lai và từ thời cổ xưa có khả năng đột phá vào các thời đại muộn hơn. Các ý niệm đó trải qua một thời kỳ "hồi xuân" và dưới dạng đã phục sinh của mình, lại có khả năng giải phóng phong trào quần chúng khỏi sự mù quáng tự phát, vì chúng được điều chỉnh cho phù hợp với các yêu cầu của thời hiện đại và dùng phong trào đó để trang bị cho bản thân. "Sự hoàn đồng của tinh thần không chỉ là sự quay về với hình thức [trước kia]; đó chỉ là sự tẩy rửa, sự chỉnh lý bản thân mình. Thông qua việc giải quyết nhiệm vụ đó, tinh thần lại tự tạo ra cho mình các nhiệm vụ mới, hơn nữa nó làm tăng thêm vật liệu lao động của nó"[1], lột bỏ các hình thức chưa hoàn hảo, nhất thời, hướng tới "tính hữu hạn" trước đây của mình, phủ định một cách biện chứng và đồng thời hoàn thiện chúng. "Sự hoàn đồng" của tinh thần cho phép nhận thức ngày một sâu sắc hơn về mục đích phát triển của nó, góp phần chuyển biến tất yếu lịch sử thành tự do. Sơ đồ biện chứng của Hêghen là như vậy.

Tuy nhiên, thuyết thiên hựu đã xuyên tạc nó một cách không thương tiếc, và các chiến sĩ bảo vệ tự do xét về kết quả đạt được hóa ra là rất gần gũi với những kẻ ủng hộ chủ nghĩa khắc kỷ bị chính anh ta phê phán. Sự hứa hẹn tự do nhờ nhận thức bản chất của quá trình lịch sử đã biến thành một câu nói trống rỗng, "sự độc lập" của con người "và tự do ý chí của họ ít nhiều vẫn mang tính hình thức..."[2]. Điều đó có nghĩa, lý tính trong lịch sử trùng hợp với tình hình

1. G.W.F.Hegel: *Die Venunft in der Geschichte*, Berlin, 1966, t.5, tr.35.

2. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.12, tr.153. (tiếng Nga).

thực tế, người ta khẳng định nó không thể khác như nó hiện tồn. Phép biện chứng trong trường hợp như vậy phải chịu thiệt thòi đối với phép siêu hình.

Song, Hêghen dẫu sao cũng đã bác bỏ tính thụ động của con người trong quá trình lịch sử. Ông "khẳng định sự tham gia tích cực của con người vào cuộc đấu tranh chống lại hiện thực bị tha hóa"[1]. Con người tích cực phủ định một số thang bậc của quá trình lịch sử bằng các thang bậc khác, phát triển cao hơn, điều đó xảy ra khi ở họ xuất hiện nhu cầu "quay lại chống đối cái nội dung mà đến khi đó vẫn hoàn toàn là quan trọng"[2]. Tuy nhiên, các hạt nhân chân lý đó bị nhồi vào cái vỏ của chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối cùng với các khái niệm mơ hồ của nó - tinh thần thế giới (Welt) và tinh thần "dân tộc", cùng với đoạn kết dung hoà mọi thứ. "... Không ở đâu lại đòi hỏi có một sự cần thiết lớn về nhận thức mang tính dung hoà, - Hêghen tuyên bố, - như là trong lịch sử toàn cầu"[3].

Tất nhiên còn xa mới tới kết cục, Hêghen đã nghiên cứu sự phát triển của các mâu thuẫn trong lịch sử các dân tộc và các quốc gia. Ở đây ông vạch ra biện chứng của dân tộc và nhân loại nói chung; và khi vận dụng quy luật phủ định của phủ định, ông còn phát triển tư tưởng đã xuất hiện ở Russô - tư tưởng về nhịp điệu bộ ba của lịch sử, điều này thể hiện qua sự phân kỳ nổi tiếng của Hêghen về các thời

1. T.Kronski: *Roswzania Wokol Hegla*, Warszawa, 1960, tr. 133.
2. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929-1959, t.13, tr.165 (tiếng Nga).
3. *Sđd*, t.18, tr.16.

đại lịch sử. Đồng thời ông củng cố thực hiện nguyên tắc trùng hợp của cái lôgíc và cái lịch sử, tuy nhiên nguyên tắc này trong triết học lịch sử của Hêghen đã bị chuyển biến thành sự minh biện cho việc cái lôgíc (tinh thần "dân tộc" của dân tộc đó) chế định cái lịch sử (lịch sử hiện thực của dân tộc đó). Điều này ở ông diễn ra dưới dạng một nguyên tắc riêng của tinh thần "dân tộc", loại trừ nguyên tắc khác. Và dù cho có "sự hoàn đồng" của tinh thần, Hêghen vẫn khẳng định rằng, các hình thức chế độ nhà nước của các dân tộc khác nhau "nhìn chung không cho phép để chỉ quy sự khác nhau về một phương thức hoàn thiện và phát triển xác định..."[1]. Biện chứng của tính gián đoạn và tính liên tục trong quá trình lịch sử đã bị xuyên tạc thành sơ đồ về tính gián đoạn trong quan niệm nổi tiếng của Hêghen về ba "thế giới": phương Đông, Cổ đại và Đức.

Sơ đồ này đánh mất tính chất của bộ ba biện chứng, còn mối liên hệ giữa các khâu ("các thế giới") của nó hóa ra là mang tính thuần túy bề ngoài và hoàn toàn phi biện chứng. Hêghen dường như viện vào quan niệm về sự gia tăng về lượng đã diễn ra của một số người sử dụng "tự do" trong "các thế giới" trước kia. Điều đó là sai lầm cả về mặt thực tế lẫn xét từ góc độ quan niệm về tự do như là tất yếu đã nhận thức được.

Thể hiện trong ý niệm của Hêghen về các dân tộc "lịch sử" được tinh thần thế giới "lựa chọn", là phỏng đoán mơ hồ về tính không đồng đều biện chứng của sự phát triển xã hội.

---

1. *Sđd*, tr.45.

Đúng là các dân tộc riêng biệt ở mỗi giai đoạn lịch sử dường như đều "đột phá để tiến lên với cái nghĩa phải chủ động về thời cơ lịch sử đã đến.

Chúng ta cũng biết rằng, mỗi một hình thái kinh tế - xã hội trước đây đều được thể hiện rõ ràng và đầy đủ nhất hoàn toàn không phải ở tất cả các nước, và điều đó phải chứng tỏ sự chuyển hóa cách mạng kiểu nhảy vọt từ một hình thái này sang hình thái tiếp theo.

Ph.Ăngghen nhận thấy một khiếm khuyết cơ bản trong biện chứng lịch sử - xã hội của Hêghen là ở chỗ, sự tiến bộ chính trị của nhân loại ở Hêghen lại kết thúc ở chế độ quân chủ lập hiến mà theo Hêghen, chẳng bao lâu nữa sẽ được thực hiện hoàn toàn. Xét trên một bình diện rộng hơn, theo Hêghen, lịch sử toàn cầu đã kết thúc ở việc thiết lập "xã hội công dân", vì ít nhiều nó đang diễn ra khắp nơi ở thời kỳ này. Đương nhiên, không nên hiểu điều đó là dường như Hêghen coi thời đại ông là sự kết thúc đời sống chính trị của nhân loại. Các sự kiện lịch sử, kể cả các sự kiện chính trị, sẽ diễn ra cả trong tương lai, nhưng theo Hêghen, chúng sẽ đánh mất tính chất "thực thể" và sẽ không còn đưa tới các cải cách xã hội lớn. Đồng thời, Hêghen cũng khước từ làm nhà tiên tri, qua đó gián tiếp thừa nhận lý luận của ông không có khả năng trở thành công cụ tiên đoán tương lai, dù cho nó khẳng định tính phổ biến của vận động.

Mâu thuẫn giữa tinh thần biện chứng và các khả năng của nó dưới hình thức có ở Hêghen một lần nữa lại được bộc lộ ra. Tinh thần đã "hoàn đồng" lại biến thành "con chim cú

vọ" già nua. Mâu thuẫn của Hêghen ở đây là sâu sắc hơn rất nhiều. Như Ph.Ăngghen chỉ ra trong tác phẩm *Lutvich Phoiơbắc và sự cáo chung của triết học cổ điển Đức*, nó là mâu thuẫn giữa phương pháp và hệ thống của Hêghen là hệ thống mà động cơ để xây dựng và kết thúc được thiết định bởi các quan điểm chính trị - xã hội xác định của ông về sự thỏa hiệp giai cấp trên mảnh đất tư sản. Do vậy, Hêghen dẫu sao vẫn là nhà tiên tri, vì ông đã khẳng định lịch sử chính trị của châu Âu về nguyên tắc nó đã cạn kiệt, không một cuộc cải cách chính trị và xã hội đáng kể nào sẽ còn có thể diễn ra ở đây nữa. Khi cuộc cách mạng tháng 7 năm 1830 diễn ra ở Pháp, và Hêghen trong các bài giảng của mình, một mặt ông hoàn toàn không kết án nó, thậm chí còn chỉ ra vai trò của nó trong quá trình khai sáng tinh thần châu Âu đang diễn ra; mặt khác ông còn khẳng định lòng trung thành của mình với hệ thống triết học mà ông đã hoàn tất, và ông đã tước đi "tính đáng kể" của cuộc cách mạng đó. Nhưng trong khi đó, lẽ nào Hêghen đã không đúng trong việc đánh giá đúng sự kiện chính trị đó?

Song còn vài yếu tố nội dung trong luận điểm của Hêghen về sự cáo chung của lịch sử chính trị thế giới mang tính "thực tế", đó là các yếu tố kìm hãm sự phê phán chĩa vào Hêghen trong một khuôn khổ khách quan được phương pháp luận mácxít chỉ ra:

Thứ nhất, đó là luận điểm về sự cáo chung của lịch sử đã thể hiện niềm tin của nhà triết học rằng, cái vỏ chính trị - nhà nước đã trở nên chật chội đối với tinh thần thế giới, tất

cả hoặc là dường như tất cả mọi thứ cho hòa bình đã được thực hiện trên bình diện chính trị, và sự tiến bộ cơ bản tiếp theo của tinh thần sẽ diễn ra không phải dưới hình thức chính trị. Các tư tưởng ấy rất sâu sắc, song cũng vội vã biết nhường nào! Sự khải hoàn của quan hệ cộng sản chủ nghĩa trong tương lai trên trái đất sẽ thực sự đưa tới sự tiến bộ tiếp theo của nhân loại, sẽ không còn cần tới những cải tạo căn bản thuần túy chính trị nào nữa. Như Ph.Ăngghen nói, sự cáo chung sau này của "tiền lịch sử" của nhân loại đã bị Hêghen quy đồng một cách sai lầm về thời đại tư sản của ông; khi đó Hêghen đã biến "tiền lịch sử" thành lịch sử duy nhất của con người, lịch sử tuyệt đối và đang "cáo chung".

Thứ hai, nếu quay lại tư tưởng cho rằng, Hêghen đã không muốn gánh vác lấy sứ mệnh của nhà tiên tri, thì có thể lý giải điều đó như sau: Khi cảm nhận mơ hồ và thấy rằng, ông đang ở gần không phải khâu kết thúc, mà là khâu mang tính bước ngoặt của lịch sử, nên ông không dám đưa ra sự tiên đoán về tính chất của một vòng khâu biện chứng mới trong lịch sử. Nói cách khác, sau khi thể hiện trong *Khoa học lôgic* với tư cách là hình ảnh dễ cảm nhận của sự vận động biện chứng chung, "vòng tròn" dường như có thể bị khép lại trong "xoáy ốc". Người biến điều đó thành một thực tại nhận thức đầy đủ không phải là Hêghen mà là Mác, còn trở thành thực tại thực tiễn là những người cộng sản Nga do Lênin đứng đầu. Chính Lênin đã chỉ ra hình ảnh "các vòng tròn" trong *Bút ký triết học*.

Về việc một thời đại lịch sử mới đang đến gần, Hêghen đã viết trong phần mở đầu cho *Hiện tượng học tinh thần*,

nhưng khi đó giống như Gớt là người đã có một lời tiên tri nổi tiếng vào ngày diễn ra trận chiến ở Vanmi, Hêghen ngụ ý nói tới sự bắt đầu của thời đại tư sản. Vào lúc cuối đời, Hêghen đã không thể thông báo được những dấu hiệu của thời đại mới sẽ thay thế thời đại tư sản. Nhãn quan tư sản, sự thiển cận đã không cho phép ông làm điều đó, mặc dù có thể ông đã hoài nghi về sự đến gần của một cuộc khủng hoảng chính trị mới ở Tây Âu.

Từ cấu trúc chung của hệ thống, Hêghen suy ra rằng, tồn tại chính trị - nhà nước đương thời cần phải bị những sản phẩm cao hơn của tinh thần "lột bỏ", sự tiến bộ xã hội hoàn toàn không thể dừng lại ở đời sống nhà nước châu Âu cuối những năm 20 của thế kỷ XIX. Cần hiểu điều đó như thế nào? Ở đây có hai khả năng: hoặc là sự phát triển của tinh thần triết học sẽ lôi kéo nền chính trị theo nó (như thế nào, đi đâu và tới đâu - Hêghen không rõ), hoặc là sự phát triển đó sẽ diễn ra không phải dưới các hình thức chính trị, sau khi đã vượt lên trên chúng với tư cách là các hình thức không hoàn hảo về nguyên tắc.

Biện chứng của nghệ thuật và thẩm mỹ học. Cấu trúc vận động biện chứng của các hình thái ý thức và hoạt động xã hội (theo thuật ngữ của Hêghen - sự vận động của các hình thái tinh thần tuyệt đối) phát triển cao hơn so với chính trị, theo Hêghen là mâu thuẫn sâu sắc. Hêghen đã làm phức tạp thêm biện chứng tác động qua lại giữa các hình thái đó, giống như là ông đã làm phức tạp thêm vấn đề tác động qua lại giữa các dân tộc trong phạm vi lịch sử công dân. Như đã rõ, khi cấu thành ba thang bậc của ý thức tuyệt đối, nghệ

thuật, tôn giáo và triết học, theo Hêghen đã xuất hiện từ lâu, trước khi chính trị "cạn kiệt", chúng hình thành và phát triển trong suốt nhiều thế kỷ, và nhà triết học không có ý định làm ngơ trước thực tế lịch sử không chối cãi được đó. Do vậy, ông lại càng phải dựa vào thủ thuật quay về dĩ vãng và nói chung, như Mác thời trẻ tuổi đã chỉ ra trong *Phê phán triết học pháp quyền của Hêghen*, vốn đặc trưng cho toàn bộ tư duy biện chứng của Hêghen. Theo Hêghen, cái tuyệt đối một lần nữa lại quay về với phương Đông cổ đại và Hy Lạp cổ đại để nhận thức sâu sắc hơn về đời sống tinh thần. Mặt khác, đời sống riêng của tinh thần tuyệt đối đã để lại sau nó toàn bộ lịch sử chính trị với tư cách là thang bậc thấp hơn và đã từng trải qua.

Như vậy, Hêghen xem thủ thuật quay về dĩ vãng là một biến thể biện chứng của sự vận động tiến vào tương lai, còn rút lui là một phương thức tiến lên. Luận điểm đó có những nội dung khác nhau ở các bộ phận khác nhau trong hệ thống Hêghen. Sự quay về dĩ vãng trong khoa học lôgic thể hiện là nguyên tắc tách biệt các phạm trù theo kiểu mục đích luận dường như từ trạng thái tiềm tàng của chúng. Sự quay về dĩ vãng trong học thuyết về tinh thần tuyệt đối có nghĩa là sự phát triển và hoàn thiện của tinh thần thông qua sự tự đi sâu và tự hồi tưởng bằng tư duy của nó về quá khứ của bản thân - sự hồi tưởng đem lại không những một cuộc sống mới, mà cả một trình độ phát triển cao hơn cho các hình thái của tinh thần.

Do vậy, theo Hêghen thì triết học nghệ thuật chân chính là một bước tiến lịch sử hiện thực so với bản thân nghệ

thuật; nhà triết học - nhà biện chứng nhận thức về nghệ thuật sâu sắc và qua đó thúc đẩy sự tiến bộ tiếp theo của nó hơn nhiều so với nghệ sĩ thực hành và bản thân tác giả của các tác phẩm nghệ thuật. Cảm thụ chân chính về tinh hoa nghệ thuật còn quan trọng hơn rất nhiều so với hành vi sáng tạo ra nó. Với luận điểm như vậy, Hêghen đã vạch ra sự biện chứng độc đáo của "cuộc sống thứ hai" của các tác phẩm nghệ thuật.

Sự quay về dĩ vãng diễn ra ba lần trong học thuyết về tinh thần tuyệt đối của Hêghen: mỗi lần tinh thần tuyệt đối lại quay về quá khứ, thì ở một thang bậc cao hơn chút ít so với trước đây và sau đó lại vươn lên một thang bậc cao hơn nữa so với thang bậc hiện đã đạt tới. Một vòng xoáy biện chứng nhỏ đã xuất hiện ở đây, còn ở bên trong nó thì hình thành nên một cấu trúc bộ ba tương đối độc lập, gồm các bước tiến cao nhất của tinh thần ở cấp bậc tuyệt đối của nó.

Hêghen lần đầu tiên đã vận dụng rất rộng rãi phép biện chứng vào việc nghiên cứu thẩm mỹ học và nghệ thuật. Quan điểm thẩm mỹ học của ông làm cho mọi người sửng sốt không những về quy mô tư liệu do ông thâu tóm rất rộng, mà cả về sự phân tích sâu sắc, và bao hàm trong mình một số phương diện: lịch sử nghệ thuật, quan niệm lý luận về lịch sử đó, học thuyết phạm trù thẩm mỹ học và cảm thụ nghệ thuật. Từ một số tư tưởng biện chứng cơ bản có trong quan điểm đó của ông, trước hết cần phải kể tới các luận điểm về sự thống nhất của nội dung và hình thức, của hình ảnh và ý tưởng, của vật liệu và lý tưởng, của cảm xúc và tư duy

trong nghệ thuật, về quá trình phát triển lịch sử của nội dung nghệ thuật và các hình thái kết hợp nó với hình thức. Một nội dung biện chúng phong phú có ở học thuyết về "xung đột", về các tình huống hết sức hữu ích đối với nghệ thuật, trong đó tinh thần bị cắt đứt bởi những xung đột gay gắt tột độ.

"... Nội dung của nghệ thuật là ý niệm, còn hình thức của nó là sự thể hiện bằng cảm tính, bằng hình ảnh"[1]. Hêghen nhấn mạnh nhiều lần rằng, nhân tố chủ đạo trong nghệ thuật là nội dung. Nếu hình thức cấu trúc của hình ảnh không làm cho chúng ta thỏa mãn về mặt nghệ thuật, thì đó là hệ quả của nội dung không có đầy đủ giá trị tham dự vào hình thức đó, nội dung có nhiệm vụ thể hiện ý niệm. Song hình thức như chúng ta thấy, chẳng hạn qua việc Hêghen đánh giá cái gọi là nghệ thuật tượng trưng, có một tính độc lập tương đối trong quan hệ với nội dung. Do vậy, một mặt Hêghen quan niệm có thể khẳng định có "sự bất nguồn từ nhau" của chúng[2]; mặt khác khi ông tiến hành phân loại các loại hình nghệ thuật trên bình diện lịch sử, nhờ căn cứ vào những biến thể của trạng thái xung đột giữa hình thức và nội dung đã từng xuất hiện trong các giai đoạn lịch sử nghệ thuật khác nhau. Trạng thái đó phá vỡ sự hài hòa giữa nội dung và hình thức nghệ thuật là sự hài hòa vốn có ở cái đẹp chân chính của "lý tưởng".

Để xây dựng hệ thống thẩm mỹ học của mình, Hêghen đã sử dụng một căn cứ khác, đó chính là nguyên tắc đi từ cái

1. G.V.Ph.Hêghen: *Thẩm mỹ học*, Matxcova, 1968 - 1972, t.1, tr.75 (tiếng Nga).
2. Xem: *Sđd*, tr.57.

chung trừu tượng đến cái riêng cụ thể và gần gũi với cái cá biệt. Vả lại, để cá thể hóa cái phổ biến thì "nghệ thuật nhìn chung thích dừng lại ở cái cá biệt"[1].

Trong bộ ba cơ bản của hệ thống thẩm mỹ học và trong các thành phần ở khâu thứ nhất của chúng, tức là trong ý niệm về cái đẹp nói chung, Hêghen xắp xếp tư liệu theo trình tự lôgic, nhưng ở hai khâu còn lại ông cố kết hợp trình tự lôgic với trình tự lịch sử đạt được mức thành công khác nhau trong việc trình bày.

Ở khâu thứ hai của bộ ba thẩm mỹ học cơ bản, Hêghen đã khảo xét các loại hình lịch sử của nghệ thuật (nghệ thuật tượng trưng, nghệ thuật cổ điển và nghệ thuật lãng mạn). Ông đã chỉ ra sự khác nhau giữa chúng ở chỗ theo nghĩa hình thức chế định nội dung trong nghệ thuật tượng trưng phương Đông cổ đại, nằm trong sự thống nhất và hài hòa trong nghệ thuật cổ điển cổ đại, còn trong nghệ thuật Thiên chúa giáo và nghệ thuật "lãng mạn" sau này thì nội dung chế định hình thức. Do vậy, chúng không phù hợp với nhau và trở lên đối lập với nhau.

Khi phân tích phương diện lôgic biện chứng của các tiểu phần đó, chúng ta dễ dàng nhận ra rằng, sự chế định của hình thức đối với nội dung trong nghệ thuật phương Đông cổ đại được Hêghen quan niệm một cách hoàn toàn không nhất quán. Khi thì ông ngụ ý nói tới tính nghèo nàn của nội dung so với tính phát triển cao của hình thức, khi thì ngụ ý nói tới tính thái quá của nội dung bởi hình thức là cái

1. *Sđd*, t.3, tr.364.

không cho phép nhận thức được nội dung đó và biến nó thành các "vấn đề" không giải quyết được; cuối cùng lại ngụ ý nói tới sự vi phạm chung đối với sự tương hợp giữa hình thức và nội dung, song sự vi phạm đó không đạt tới mức "bàng quan" hoàn toàn"[1]. Khi xem xét mối tương quan giữa nội dung và hình thức trong nghệ thuật "lãng mạn" biểu hiện của tính đa nghĩa còn lớn hơn.

Chúng ta quan tâm tới cấu trúc phạm trù chung của nghệ thuật và ba loại hình lịch sử của nó. Từ mối tương quan giữa các loại hình lịch sử của nghệ thuật, chúng ta sẽ thấy rõ rằng, Hêghen xem sự tiến bộ chung của sáng tạo nghệ thuật có sự gia tăng và sự phát triển của nội dung trong suốt quá trình lịch sử tồn tại của nghệ thuật. Song đồng thời hình thức cũng đã biến đổi, và không hiểu cái gì quy định sự không tương hợp trong nghệ thuật tượng trưng, - lúc thì tính không phát triển của nội dung, lúc thì phóng đại cơ sở hình thức. Vấn đề tương tự cũng xuất hiện đối với nghệ thuật "lãng mạn", sự không hài hòa ở nó tăng lên do hình thức trở nên lạc hậu so với các nhiệm vụ mới, hoặc là do dao động hỗn loạn của nội dung đi chệch khỏi sự vận động chủ đạo của tinh thần tới giai đoạn tiếp theo, tức là tôn giáo. Cần bổ sung cho các điểm không rõ ràng đó một điều sau đây:

Khó có thể chấp nhận tư tưởng cho rằng, trong học thuyết về các loại hình lịch sử của nghệ thuật, Hêghen đã vi phạm chính quy luật do ông đưa ra, đó là quy luật độ khi vận dụng biện chứng của nội dung và hình thức. Theo quy luật đó thì

1. *Sđd*, t.2, tr.14, 19.

điều hiển nhiên có thể giả định rằng, một sự thống nhất hài hòa có nội dung đặc thù theo cách riêng của nó, giữa nội dung và hình thức sẽ phù hợp với mỗi một trong ba loại hình cơ bản đó, và khi sự thống nhất đó mà thiếu thì sẽ khó lý giải được sự xuất hiện của các kiệt tác nghệ thuật - cái tạo thành niềm kiêu hãnh của mỗi một trong ba loại hình đó, khi nó bị phá hủy thì điều đó có nghĩa là đang xuất hiện một bước ngoặt mở ra thời đại thống trị của loại hình lịch sử tiếp theo. Sự tiến bộ kéo dài của nghệ thuật trong thẩm mỹ học Hêghen hóa ra lại thiếu vắng sự hài hòa giữa hình thức và nội dung, vì thời kỳ có sự hài hòa đó chỉ kéo dài có hai thế kỷ (V - IV trước Công nguyên) và không hơn! Sự hài hòa của hình thức và nội dung trong trường hợp như vậy sẽ có ý nghĩa không đáng kể đối với việc tạo ra các kiệt tác nghệ thuật, thậm chí cả khi tán thành với Hêghen rằng, dường như các kiệt tác của Apêlaxơ, Praxitên và Phiđi đến nay vẫn chưa ai vượt qua được.

Nguyên tắc đỉnh điểm duy nhất trong phát triển của mỗi loại hình nghệ thuật được Hêghen sử dụng trong sơ đồ của ông về lịch sử các loại hình nghệ thuật: một loại hình nào đó đạt tới trình độ phát triển và hoàn thiện cao nhất của nó chỉ có một lần, ở một thời đại xác định. Ở đây có một nội dung thực sự hợp lý đối với phép biện chứng, trước hết đó là ở nguyên tắc phát triển không đồng đều được Hêghen cảm nhận một cách tinh vi, mặc dù còn có những sự gò ép, thậm chí là những sự gò ép đáng kể mà Hêghen đã phải chịu bó tay. Đôi khi ở ông cũng xuất hiện sự xung đột giữa

cái lôgic và cái lịch sử, vì cái lôgic theo Hêghen cần phải có đỉnh điểm của nó ở các khâu kết thúc của bộ ba, song điều đó không phải ở đâu cũng là như vậy trong hệ thống các loại hình nghệ thuật của Hêghen. Có ý nghĩa lớn hơn cả đối với chúng ta xét từ góc độ biện chứng là những suy luận của ông về loại hình nghệ thuật "thi ca", đặc biệt là thể loại kịch. Phạm trù mâu thuẫn có được sự vận dụng trực tiếp nhất vào nghệ thuật chính ở đây.

Đương nhiên, Hêghen nhận thấy kịch là thành tựu tối cao của nghệ thuật, và ở đây các khái niệm biện chứng quan trọng của ông về "xung đột" và "hành vi" được ông nghiên cứu nhiều hơn cả. Nhà biện chứng vĩ đại còn tiến xa hơn nhiều trong nhận thức về bản chất của hiện tượng bi kịch so với các bậc tiền bối người Pháp và người Anh của ông (Điđơrô, Beccoly, Hôum, Hium). Theo Hêghen đặc trưng cho điểm nút trong kịch là "tính hợp lý của cả hai mặt chống đối lẫn nhau"[1] các mặt xung đột với nhau một cách quyết liệt và thường xuyên nhất. Cá biệt chúng sẽ bị diệt vong và đương nhiên lịch sử xã hội sẽ chiến thắng trong cuộc xung đột đó. Chẳng hạn, theo bình luận của Hêghen "Hexơ Phôn Beclihênghen công kích các quan hệ chính hiện tồn, đang trở nên ngày một kiên cố hơn, và đã bị chết vì chúng"[2]. Nội dung xã hội của các xung đột mang tính bi kịch được Hêghen mô tả một cách trừu tượng, song ông đã nhấn mạnh ý nghĩa của các mâu thuẫn đối với việc tạo dựng một nền nghệ thuật phát triển cao một cách mạnh mẽ và đầy sức thuyết phục.

1. *Sđd*, t.3, tr.595.
2. *Sđd*, tr.609.

Chúng ta dừng lại ở một vấn đề biện chứng nữa trong thẩm mỹ học Hêghen. Đó là vấn đề về sự cáo chung của nghệ thuật. Khác với vấn đề về sự cáo chung của lịch sử chính trị và lịch sử công dân của nhân loại, nó được ông giải quyết trên một bình diện lớn tới mức chỉ xuất hiện một lần nữa thì nảy sinh vấn đề về sự cáo chung, về sự phát triển triết học của nhân loại, và đó cũng là lúc nảy sinh vấn đề kết thúc toàn bộ hệ thống của Hêghen. Vấn đề nêu trên đối với chúng ta là quan trọng, bởi lẽ việc phân tích nó cho thấy phương pháp của Hêghen chống lại tính siêu hình trong hệ thống của ông và cho thấy các mâu thuẫn (hoàn toàn không phải biện chứng) nảy sinh do hệ thống đó vấp phải thực tế cuộc sống.

Khái niệm "sự cáo chung" của giai đoạn đầu của tinh thần tuyệt đối suy đến cùng là mơ hồ. Chẳng hạn theo các yêu cầu của hệ thống đó, nghệ thuật từ lâu đã phải hoàn toàn phát triển thành tôn giáo, song nó vẫn tồn tại cho tới ngày nay và không có các cơ sở phương pháp luận để phủ định khả năng phát triển tiếp tục của nó thông qua các mâu thuẫn và thông qua việc giải quyết chúng, mặc dù sự phát triển đó diễn ra dưới các hình thức mới về chất và trước đây chưa từng có. Căn cứ vào điều đó có ý kiến cho rằng, theo Hêghen, mâu thuẫn cơ bản của nghệ thuật - giữa ý niệm và hình thức thể hiện nó bằng cảm tính - được khắc phục bằng các hình ảnh và các quan niệm cơ bản là mang tính cảm tính, chứ không phải tôn giáo, hay bằng tư duy triết học. Do đó theo ông nghệ thuật hoàn toàn không "đòi hỏi" phải hạ vũ khí

của mình khi đối mặt với tôn giáo, điều này được khẳng định qua các thực tế do chính Hêghen dẫn ra từ lịch sử nghệ thuật.

Đương nhiên, trong một vài lời tuyên bố của Hêghen rằng, khởi nguyên sáng tạo nghệ thuật đã cạn kiệt là có một phương diện hợp lý, vì qua đó ông đã gián tiếp chỉ ra được sự không phù hợp giữa bối cảnh tinh thần trong xã hội tư sản với sự phát triển nghệ thuật nói chung. Ông nói "thời đại chúng ta xét về trạng thái chung của nó là không thuận lợi cho nghệ thuật"[1]. Địa chỉ những lời chỉ trích đó của Hêghen là quá rõ: "đại bộ phận văn hóa Đức là sản xuất đại trà; nó trở thành một ngành công nghiệp công khai"[2]; đổi mọi giá trị để lấy các đồng xu bẩn thỉu và trở nên nghèo nàn không những về nghệ thuật mà cả về mặt đạo đức. Tuy nhiên, khi khẳng định rằng "nền sản xuất tư bản chủ nghĩa thù địch với một số ngành nhất định trong nền sản xuất tinh thần, như nghệ thuật và thi ca chẳng hạn"[3], Mác cũng đã chỉ ra một phương diện khác của vấn đề nghệ thuật chân chính hiện đại ngày càng trở nên thù địch với xã hội tư sản. Đối với thời hiện đại thì Hêghen không đề cập tới nghệ thuật chân chính, mà chỉ nói về triết học của nghệ thuật, thứ triết học được bổ sung sức mạnh của nhận thức lý luận một cách trái ngược hoàn toàn với số phận nhất thời của bản thân sáng tạo nghệ

---

1. *Sđd*, t.1, tr.17.

2. R.Heiss: *Wesen und Formen der Dialectik*. Köln - Berlin, 1959, tr.56.

3. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t.26, phần I, tr.395.

thuật. Đây là quan niệm phiến diện về sự tương tác biện chứng giữa nghệ thuật với khoa học về nghệ thuật.

Phép biện chứng trong triết học tôn giáo của Hêghen thường được thể hiện dưới dạng bộ ba, các mối tương quan biện chứng hiện thực ở đây đan xen với các mối tương quan nhân tạo, hư ảo. Song Hêghen cũng đã chỉ ra một cách tài tình các mối liên hệ biện chứng đa dạng giữa những quan niệm về tôn giáo. Ông đã tạo dựng một phác họa hấp dẫn về mối liên hệ biện chứng giữa tôn giáo với chính trị, giữa nghệ thuật với triết học, dù còn mang nặng tính sơ lược về sự phát triển của các giáo lý tôn giáo, từ giáo lý mang tính cảm tính - bái vật cho tới giáo lý mang tính khái niệm - trừu tượng.

Tuy nhiên ông cũng mắc một sai lầm trong khi phân loại sự chấn chỉnh đối với phủ định của phủ định. Theo Hêghen, sau khi bắt đầu phát triển từ chỗ giải phóng khỏi tôn giáo, chuyển sang tấn công và chống lại nó; triết học ở thời kỳ phát triển cao nhất một lần nữa lại phải dung hòa với tôn giáo và phải minh biện nó, thậm chí là thông qua "lột bỏ", tức là (trong trường hợp này) phải thông qua sự luận giải nó.

Biện chứng của lịch sử triết học. Hệ thống của Hêghen kết thúc không phải ở tôn giáo, mà ở triết học. Phép biện chứng chính ở khâu kết thúc này của hệ thống, theo ý định của Hêghen, từ phép biện chứng "tự nó" phải biến thành phép biện chứng "vì nó" và tiến gần tới khâu cuối cùng trong quá trình "tái hợp nhất" chủ thể với khách thể, rốt cuộc thành một chỉnh thể toàn vẹn của phép biện chứng tuyệt

đối. Các vòng khâu lịch sử và xã hội đan xen một cách tinh vi với nhau trong việc đánh giá về bản chất của nhận thức triết học của Hêghen. Vốn dĩ là đỉnh cao trong phát triển của tinh thần tuyệt đối, tức là của ý thức xã hội, triết học luôn luôn phát triển. Nó bao hàm trong mình lịch sử sinh thành của bản thân nó, qua mỗi giai đoạn nó vươn lên tới mức độ phát triển cao mới và được minh biện theo cách riêng của nó, phù hợp với một giai đoạn phát triển xác định của xã hội và của đời sống tinh thần xã hội. Do vậy, Hêghen đã tuyên bố: "... không một thứ triết học nào vượt lên trên thời đại của mình"[1]. Song chúng ta cũng biết rằng, lời tuyên bố đó hoàn toàn chưa phải là chân lý đầy đủ. Ông cũng quan niệm sự phân đôi (Entzwiung) đầy mâu thuẫn của tinh thần là nguồn gốc tạo ra nhu cầu về một triết học mới, có nhiệm vụ thay thế triết học trước đó. Chính luận điểm này của ông bao hàm một hạt nhân hợp lý quan trọng.

Một thành tựu biện chứng vĩ đại của Hêghen trong quan niệm về triết học và về số phận của nó là luận điểm cho rằng, triết học không và không thể nằm ngoài lịch sử của nó; chúng ta có quan hệ với bản thân triết học trong lịch sử triết học[2], còn tư duy về triết học cũng có nghĩa là "triết học của lịch sử triết học"[3], là triết học của triết học. Sự nội quan hóa này của triết học đã đưa Hêghen tới kết luận rằng,

---

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.11, tr.514 (tiếng Nga).

2. Xem: *Sđd*, t.2, tr.35.

3. Xem: G.W.F.Hêgel: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1966, tr.146.

triết học là sự thống nhất phức tạp (đưa tới sự đồng nhất) của tư duy về tồn tại và của tư duy về nhận thức, vì nó là tư duy về tư duy, là phương thức tối cao để tinh thần đạt tới bản chất của mình, là kết quả phát triển của hiện thực, là phương pháp phổ biến và là tri thức cơ bản nhất về thế giới, nó cũng là ý thức xã hội của thời đại đó.

Hêghen xem lịch sử triết học là một quá trình phát triển thống nhất và toàn vẹn, trong đó mỗi hệ thống "chính vì nó phản ánh một thang bậc phát triển đặc biệt, nên cũng thuộc về thời đại của nó và chia xẻ sự hạn chế của nó với nó"[1]. Một khám phá rất qúy báu trong khoa lịch sử triết học của Hêghen là nghiên cứu tỷ mỉ nguyên tắc lịch sử trên tất cả các bình diện đã được ông chỉ ra. Lênin nhận thấy sơ đồ về sự tiến bộ lịch sử triết học của Hêghen là đúng đắn và sâu sắc, song ông cũng đưa ra một sự chỉnh lý cần thiết: "Mỗi khía cạnh riêng biệt của tư tưởng = một vòng tròn trên vòng tròn lớn (xoáy ốc) của sự phát triển của tư duy con người nói chung"[2]. Lênin đánh giá cao việc Hêghen bảo vệ nguyên tắc lịch sử trong lịch sử triết học, còn trong tài liệu cơ bản về *Những bài giảng về lịch sử triết học* của Hêghen thì ông đặc biệt chú ý tới những đánh giá về các hình thái và các biến thể lịch sử đa dạng của phép biện chứng (ở Dênôn, ở Hêraclit, ở Platôn, ở phái ngụy biện, ở phái hoài nghi và v.v.).

---

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.9, tr.47 (tiếng Nga).

2. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcơva, 1981, t.29, tr.261.

Khi xây dựng *Những bài giảng về lịch sử triết học*, Hêghen chú ý nhấn mạnh tính không kìm chế được của sự phát triển tiến bộ trong tư tưởng triết học, của sự vươn lên không ngừng tới các quan điểm sáng suốt và đúng đắn hơn. Khi đó ông muốn tuân thủ không những nguyên tắc đi từ cái trừu tượng, cái tương đối đến cái cụ thể và cái tuyệt đối, mà cả nguyên tắc trùng hợp của cái lịch sử với cái lôgic. "... Trình tự của các hệ thống triết học trong lịch sử cũng chính là trình tự trong quá trình tách biệt các quy định lôgic của ý niệm"[1]. Còn đối với tiến trình lịch sử triết học đã diễn ra trên thực tế thì "... mặc dù tiến trình phát triển của triết học trong lịch sử cần phải phù hợp với tiến trình phát triển của triết học lôgic, song trong triết học này vẫn còn có các khâu sẽ biến mất trong phát triển lịch sử"[2]; và ngược lại, khi đem lại điều vặt vãnh, nghèo nàn của "lý trí", thì hàng loạt hiện tượng của lịch sử hiện thực bị Hêghen loại ra khỏi lịch sử lôgic.

Những khiếm khuyết của nguyên tắc lịch sử của Hêghen trong lịch sử triết học là không bác bỏ được. Ông dường như đã quên rằng, cái tạo thành sự kích thích quan trọng cho sự phát triển là cuộc đấu tranh giữa các mặt đối lập nội tại, do đó đã dẫn đến tư tưởng về sự tồn tại dòng duy tâm duy nhất trong lịch sử triết học. Hêghen nói: "... Trong mọi thời đại chỉ tồn tại một thứ triết học"[3], tức là chủ nghĩa duy tâm, hơn nữa toàn bộ lịch sử triết học chỉ là lịch sử sinh thành

---

1,2. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.9, tr.34, 266 (tiếng Nga).

3. *Sđd*, t.11, tr.518.

của học thuyết Hêghen. Bỏ qua thực tế đấu tranh giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm đã diễn ra trong lịch sử (Hêghen không chỉ ra việc các nhà triết học Pháp phê phán Cơ đốc giáo), mà ông quan niệm chỉ có một dòng triết học duy nhất, về thực chất điều đó là có tính chất phản biện chứng. Mặc dù chính tác giả của nó đã không bỏ qua một trường hợp thuận lợi nào để phê phán chủ nghĩa duy vật dưới hình thức này hay hình thức khác. Đôi khi ông còn biến các nhà duy vật thành các nhà duy tâm và tuyên bố "mọi triết học xét về thực chất đều là *chủ nghĩa duy tâm*..."[1]. Còn trong các trường hợp khác ông thóa mạ chủ nghĩa duy vật triết học như là xuyên tạc sự phát triển triết học.

Nếu so sánh *Hiện tượng học tinh thần* với *Những bài giảng*... từ góc độ thái độ đối với chủ nghĩa duy vật của Hêghen thì sẽ thấy rằng, chủ nghĩa duy vật trong *Những bài giảng*... không có chỗ nào được giữ một vị trí thích đáng. Nếu nó được quy định bởi chức năng của nó thì chỉ là trạng thái bị tha hóa của ý thức (tinh thần), trạng thái tất yếu xuất hiện trên con đường phát triển nhận thức và sau đó bị trạng thái ý thức cao hơn (trạng thái hình thành chính là nhờ sự tha hóa tồn tại trước đó) lột bỏ. Lịch sử triết học đối với Hêghen là lịch sử sinh thành và phát triển các phạm trù biện chứng, nhưng ông không có được một phạm trù nào mà phải tạ ơn chủ nghĩa duy vật về việc đưa ra và khẳng định nó (chẳng hạn nếu Hêghen coi công lao đưa ra phạm trù "sinh thành" là

1. G.V.Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Matxcơva, 1970 - 1972, t.1, tr.221 (tiếng Nga).

thuộc về Hêraclít hoặc phạm trù "thực thể" của Spinôda thì ông lại không ngần ngại biến cả hai nhà tư tưởng đó thành các nhà duy tâm). Ngoài ra, ông hoàn toàn làm ngơ việc một số nhà triết học này phê phán một số nhà triết học khác, mặc dù tất cả họ đều là các nhà duy tâm, ông đặt lên hàng đầu tính kế thừa của các phạm trù và "sự lột bỏ" mang tính dung hòa của chúng, chứ không phải là sự bác bỏ "mang tính lọt bỏ" một số học thuyết này đối với một số học thuyết khác. "... Triết học là sự dung hòa..."[1]. Chúng ta một lần nữa lại thấy ở đây sự nhượng bộ của nhà biện chứng vĩ đại đối với phép siêu hình, đương nhiên là chúng ta không phủ định sự hiện diện các hướng kế thừa trong lịch sử tư tưởng.

Một vấn đề nảy sinh rằng, tài liệu hiện có về những bài giảng về lịch sử triết học của Hêghen là lịch sử phép biện chứng ở chừng mực nào? Từ cách Hêghen đánh giá đối tượng của lịch sử triết học thì chúng ta đã thấy rõ việc nghiên cứu sự phát triển của tư duy biện chứng trong suốt quá trình lịch sử tồn tại của triết học là một trong các nhiệm vụ của nó. Điều này cũng thể hiện rõ qua cách thức Hêghen phân tích các hệ thống triết học khác nhau đó là chưa nói tới việc cấu trúc chung của những bài giảng lịch sử triết học về cơ bản đã bị Hêghen khuôn theo cấu trúc phạm trù trong lôgic biện chứng của ông. Tất nhiên nó không khuôn theo sự phân chia kiểu bộ ba đang chiếm ưu thế trong *Khoa học lôgic*. Trong các tiểu cấu trúc của lịch sử triết học, Hêghen đã không sử dụng các kết cấu của phương pháp biện chứng với tư cách

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.2, tr.53 (tiếng Nga).

là cái cấu thành từ ba "vòng khâu" (giai đoạn phát triển), cũng như sơ đồ ba quan hệ của tư duy với tính khách quan, mặc dù nó được phản ánh rất nhiều trong *Hiện tượng học tinh thần*. Tất nhiên sẽ nảy sinh một vấn đề là: lẽ nào lại có thể sử dụng như vậy mà không quá gò ép cuộc sống thực tế? Đương nhiên, điều đó là không thể có được.

Bây giờ chúng ta lại bàn về vấn đề tương lai. Thay thế cho sự so sánh nổi tiếng của triết học trong *Hiện tượng học tinh thần* với "tia sấm chớp" trong *Những bài giảng về lịch sử triết học*, là sự uyên bác triết học dưới dạng "con cú vọ" già nua, "con cú vọ" khi tổng kết các thành quả, song lại không ngẫm nghĩ về tương lai. "Con cú vọ" đó không có khát vọng và thậm chí là ảm đạm, mặc dù cuộc sống sôi động đã rời khỏi cơ thể nó, nhưng nó khẳng định không thể cải lão hoàn đồng thế giới. Tiếc thay, sự uyên thâm của tuổi già dưới ngòi bút của Hêghen hóa ra là sự già nua của uyên thâm. Song có lẽ Hêghen đã linh cảm mơ hồ thấy sự cáo chung không thể tránh khỏi của thế giới tư bản chủ nghĩa? Đối với việc khước từ mang tính tuyên cáo, nhưng nó luôn mang tính thực tế, đối với sự tiên đoán thì Hêghen chỉ xác nhận được rằng triết học tư sản không có khả năng vượt ra khỏi khuôn khổ của ý thức thời đại tư sản. Thậm chí là như vậy, thì điều đó cũng vẫn không cứu Hêghen khỏi sự trách cứ về tính biện chứng không đầy đủ ở quan điểm đó của ông. Khi ông kiên định rằng, chỉ có sự quay về dĩ vãng là phương thức khoa học đích thực trong quan hệ nhận thức với hiện thực, song còn cứng nhắc hơn thép. Ông đã suy luận như một nhà siêu

hình tư sản, một người cải biến toàn bộ tương lại thành hiện tại trong tư duy và sẵn sàng dừng lại ở đó. "... Bản thân Hêghen tự kiểm chứng tính đúng đắn về lời nói của ông rằng, mọi thứ triết học chỉ là nội dung trong thời đại của nó và được thể hiện trong tư duy"[1].

Đối với các nhà triết học tương lai thì có thể Hêghen quan niệm họ chỉ là các học trò của ông, là những người bình phẩm về ông. Vả lại, thế giới hiện thực "về cơ bản đã kết thúc, song dẫu sao nó vẫn không chết, không nằm trong trạng thái đứng im tuyệt đối, mà giống như quá trình sống, nó liên tục tái hiện bản thân, tự khẳng định bản thân nhờ bảo tồn..."[2]. Nhưng mặt khác, Hêghen coi lý tính hoàn toàn biện chứng của con người là "hữu hạn", là bị giới hạn: "... điều này tự nó là một lẽ đương nhiên..."[3]. Tức là, sự tự bộc lộ hoàn toàn đầy đủ của cái tuyệt đối vẫn chưa đạt được, nhân loại còn phải tiếp tục phát triển ý thức của mình và có thể, một thời đại mới sẽ đem lại những thành quả mới!

Tư tưởng cuối cùng này ở Hêghen mới chỉ được nêu ra, chưa được triển khai, mặc dù chính ông đã nhắc nhở triết học luôn là con đẻ của thời đại mình. Ông đã không khắc phục được mâu thuẫn cơ bản trong phép biện chứng của mình mâu thuẫn giữa sự đột phá không ngừng của nó về phía trước và sự làm xơ cứng phương pháp thành một hệ thống bất động, cứng nhắc; sự làm xơ cứng sinh ra từ chủ

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Tác phẩm đầu tay*, Matxcơva, 1956, tr.397 (tiếng Nga).
2. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.2, tr.95 (tiếng Nga).
3. *Sđd*, t.11, tr.471.

nghĩa duy tâm, và từ tính hạn chế giai cấp - xã hội ở quan điểm của bản thân tác giả về phép biện chứng đó. Cùng với năm tháng, cùng với quá trình tiến hóa quan điểm của Hêghen có sự dung hòa ngày một tăng, mặc dù bị cưỡng ép,nhưng so với cái hiện tồn thì mâu thuẫn đó càng trở lên sâu sắc hơn và càng trở nên không chịu đựng nổi đối với những người ủng hộ sự tiến bộ nhất đối với các tư tưởng biện chứng của Hêghen. Chỉ có thể khắc phục mâu thuẫn đó của ông bằng cách khắc phục chính triết học Hêghen và giải cứu hạt nhân hợp lý trong phép biện chứng của ông.

Ph.Ăngheh đánh giá *Những bài giảng về lịch sử triết học* của Hêghen là một trong các tác phẩm thiên tài nhất của ông. Thực ra, sự thiên tài của tác phẩm đó chỉ là ở chỗ, nó đã phác họa phép biện chứng ngày càng trở nên đầy đủ và toàn diện hơn thông qua việc tách biệt các hình thức riêng đa dạng của nó, thông qua sự tương tác, sự ảnh hưởng và sự phát triển của chúng được Hêghen chỉ ra rất chính xác sự hợp nhất các phương diện chủ quan và khách quan trong cái gọi là phép biện chứng phủ định mà Dênôn là người "đã nắm bắt được thực chất vấn đề", song đã không hiểu nổi ý nghĩa đích thực của nó. Hêghen đã xác định tính chất vũ trụ luận ở phép biện chứng của Hêraclit và Anaxago đã đánh giá phương pháp tư duy của phái hoài nghi cổ đại là "phép biện chứng phá hủy tự nó"[1]. Những phân tích đó của Hêghen được Lênin đánh giá rất cao.

---

1. *Sđd*, t.10, tr.439.

Điều có nghĩa quan trọng là các nhận xét của Hêghen về các tình huống của "lý trí" trong phép biện chứng, khi mà hai bộ mặt của lý trí đan xen với nhau hoàn toàn không phải theo cách kết hợp thông thường. Lập trường mang tính lý trí của Empedoclơ là ở tính chưa phát triển của tư duy biện chứng ở ông, "sự thống nhất của các mặt đối lập thể hiện với chúng ta lúc đầu như là sự hỗn hợp"[1], mặc dù ở Hêraclit đã diễn ra "sự tự phân chia thành các mặt đối lập"[2]. Sau khi chĩa mũi nhọn chống lại tư duy bằng lý trí hiểu theo nghĩa là tư duy siêu hình thông thường, chủ nghĩa hoài nghi, theo Hêghen thì tự nó lại là "lý trí trừu tượng"[3], vì nó không nhận thấy được tính phiến diện của mình và đã dừng lại ở kết quả mang tính phá hủy mà nó đạt được. Hêghen coi các phạm trù "chất" và "lượng" ở Arixtôt là thuần túy lý trí, hiểu theo nghĩa chúng dường như rơi ra khỏi quỹ đạo của phép biện chứng. Hêghen đã thay cho việc cần phải hiểu các đối thoại của Platôn *Nhà ngụy biện* và Pacmênic theo tinh thần tác giả của chúng bằng việc đưa ra một số luận điểm then chốt tới gần cấp độ "lý tính" của phép biện chứng (danh từ này của Hêghen). Thậm chí ông còn mắc phải sự cẩu thả kỳ quặc khi dịch một số trích đoạn từ *Nhà ngụy biện*, gán cho Platôn ý kiến mà chưa bao giờ Platôn cho rằng dường như thực chất của nhận thức về mâu thuẫn biện chứng là chỉ ra các lời khẳng định trái ngược nhau về chân lý trong cùng "một quan hệ và trên cùng một bình diện"[4]. Đoạn Hêghen trích trong *Nhà ngụy biện*, so với nguyên bản có nội dung trái ngược:

1,2,3. *Sđd*, t.9, tr.275, 250, 408.

4. *Sđd*, tr.177.

chân lý xuất hiện từ sự bác bỏ những ai "bắt đầu khẳng định, dường như cái khác là cái đồng nhất theo một cách nào đó hay cái đồng nhất là cái khác với một nghĩa về một phương diện nào đó..."[1]. Thêm vào đó, chúng ta cũng không rõ Hêghen muốn nói tới cái gì ở đây, đôi khi bản thân ông cũng cảm thấy câu nói đó không phải là sự kết thúc, mà chỉ là sự khởi đầu nghiên cứu biện chứng, vả lại có thể hiểu nó theo các cách khác nhau.

Đáng ngạc nhiên khi Hêghen hoàn toàn không lưu ý tới phép biện chứng trong đơn tử luận và trong phương pháp của Lepnit; còn đối với triết học Senling thì ông lại ca ngợi (tất nhiên không phải triết học tự nhiên biện chứng) chủ nghĩa duy tâm của Senling được ông đặt lên hàng đầu. Hêghen chỉ đánh giá thích đáng Phictơ với tư cách nhà lý luận biện chứng, mặc dù đương nhiên là không hoàn toàn đúng mức. Ông học được nhiều điều ở bậc tiền bối của mình về khái niệm bộ ba, về phủ định biện chứng và tổng hợp biện chứng. Những điều này được Hêghen tiếp thu trực tiếp ở Phictơ, song cũng đã được ông hoàn thiện một cách đáng kể.

Một trong các kho báu sáng tạo biện chứng của Hêghen nhà tư tưởng vĩ đại Đức, là hệ thống phạm trù biện chứng do ông xây dựng nên, mặc dù rất không hoàn hảo. Song các thành tựu cơ bản của ông, điều mà các nhà sáng lập ra chủ nghĩa Mác nhiều lần đã chỉ ra tư tưởng về nguyên tắc lịch sử là tư tưởng xuyên suốt toàn bộ triết học của ông với một niềm tin sâu sắc vào sự khải hoàn của lý tính con người, là

1. Platôn: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1969 - 1974, t.2, tr.385 (tiếng Nga).

học thuyết được suy ngẫm tỷ mỷ về sự phát triển phổ biến của các khái niệm, các khách thể và các quá trình thông qua nhịp điệu vô hạn của các mâu thuẫn biện chứng. Lần đầu tiên trong lịch sử phép biện chứng, Hêghen đã xây dựng một quan điểm, nhìn chung là chính xác về kết cấu của mâu thuẫn và tổng hợp biện chứng. Đóng góp vĩ đại của Hêghen là xây dựng biện chứng đích thực xã hội, điều này thể hiện đặc biệt là trong quan niệm của ông về sự tiến bộ của tính tất yếu tự do trong lịch sử và về các chức năng của quá trình tha hóa trong đời sống con người. Những tư tưởng biện chứng phong phú của ông cũng có ở các quan điểm về lịch sử triết học, trong đó ông tiếp tục, cụ thể hoá mối tương quan giữa cái lôgic và cái lịch sử mà trước đó đã được ông khảo cứu lần đầu tiên trong lôgic học, sau đó là trong triết học lịch sử. Hêghen tin tưởng rằng, phương pháp biện chứng đồng thời cũng là phương pháp luận phổ biến học thuyết về phương pháp biện chứng đã có được một sự đánh giá đúng đắn về các phương pháp khác nhau, đề ra được cơ sở của những sai lầm của nó; đồng thời Hêghen đã có nhiều đóng góp để làm sáng tỏ chức năng và phương pháp luận của phép biện chứng.

Xét trên nhiều bình diện thì Hêghen đã và vẫn là đỉnh cao của toàn bộ lịch sử phép biện chứng trước Mác. Dù cho chủ nghĩa duy tâm đã bóp méo phương pháp biện chứng của ông tới đâu đi chăng nữa, thì đứng đằng sau những khám phá và những phỏng đoán căn cứ trên thì chúng vẫn là một tương lai vĩ đại. Song tương lai này mở ra không phải nhanh chóng, mà con đường đi tới có đầy chông gai.

Cả phái Hêghen già lẫn phái Hêghen trẻ đều đã không coi trọng các giá trị đích thực của phép biện chứng Hêghen. Mặc dù B.Bauơ, E.Banơ và A.Rugơ cũng đã đặt ra vấn đề về quan hệ của hiện tại với tương lai, đặc biệt là quan điểm tương lai "lột bỏ" hiện tại. Tuy nhiên, các quan điểm toàn vẹn về "thời đại tương lai", "thời đại biến lý luận thành thực tiễn"[1] cũng đã xuất hiện ở các nhà lý luận thuộc phái Hêghen trẻ.

Phái Hêghen trẻ đặc biệt đã phê phán phạm trù "trung gian hóa" của Hêghen, họ coi nó là luận chứng lý luận cho sự dung hòa các mặt đối lập và cho sự khước từ việc phổ biến nguyên tắc cho tương lai loài người. Họ đem đối lập "sự phê phán" toàn bộ và "sự phủ định" toàn bộ với phạm trù đó. Song chẳng bao lâu "sự phê phán" của họ đã biến thành những lời nói nhảm nhí nhức óc, do đó lời tuyên bố xây dựng "phép biện chứng của tương lai" vẫn chưa được thực hiện. Trong khi đó thì các nhà dân chủ cách mạng Nga, Ba Lan và một số nước Trung Âu đã tiến một bước đáng kể trên con đường xây dựng nó. Tư tưởng cách mạng - dân chủ thông qua V.G.Bêlinxki, A.I.Ghecxen, E.Đembôpxki và đặc biệt là N.G.Trecnusepxki đã nghiêm túc "thanh lọc" phép biện chứng Hêghen khỏi các khiếm khuyết siêu hình và duy tâm, họ đem lại cho nó tinh thần mãnh liệt đi vào tương lai.

Đối với hệ tư tưởng tư sản ở Đức, đặc biệt là sau thất bại của Cách mạng 1848 - 1849, phép biện chứng sẽ mất đi mọi ý nghĩa trong suốt một thời gian dài. Ph.Ăngghen nhận xét rằng, thấm nhuần tinh thần của chủ nghĩa thực dụng và "chủ nghĩa chiết trung ngu xuẩn", tầng lớp trí thức tư sản

1. Xem: *Sđd*, tr.31, 73.

Đức đã quay lưng lại với triết học cổ điển Đức, họ không hề quan tâm tới lý luận triết học và phép biện chứng[1]. Song bắt đầu từ những năm cuối thế kỷ XIX, các nhà tư tưởng tư sản phản động một lần nữa lại nhắc tới phép biện chứng Hêghen. Ngược lại, họ đặt trọng tâm vào tính khép kín ở quan điểm của Hêghen và tính "quay lưng" lại" với tương lai, họ bắt đầu nhấn mạnh các yếu tố bi quan rút ra từ việc phóng đại sự trùng hợp giữa đối tượng hóa với tha hóa, họ khẳng định tính bất khả loại trừ của tha hóa ra khỏi cuộc sống con người và v.v.. Sự xuất hiện "phép biện chứng bi đát" của A.Libectơ và một số người theo phái Hêghen mới, "phép biện chứng tiêu cực" của T.Ađornô và của một số thành viên thuộc trường phái triết học - xã hội Phranphuốc là những kẻ đã gán cho Hêghen các chủ đề phủ định toàn bộ và chủ nghĩa đảo lộn địa cầu: "Siêu hình học tinh thần của Hêghen ở mọi thang bậc của nó, - T.Ađornô tuyên bố, - là rất gần gũi với sự căm thù của tinh thần"[2], cả cái mới lẫn cái cũ đều phải bị diệt vong.

Cần phải nhấn mạnh rằng, trong triết học tư sản hiện đại nửa sau thế kỷ XX, như một trong các đại biểu của nó, D.Negơtơ thừa nhận phép biện chứng Hêghen trong nhiều trường hợp bị bắt buộc phải phục vụ cho việc bác bỏ lý luận cách mạng của Mác[3]. Các khuynh hướng xuyên tạc cơ bản đối với phép biện chứng Hêghen là phi lý hóa nó, là phủ

1. Xem: C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t.21, tr.317.

2. T.W.Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurta, Matxcova, 1966, tr.339 (tiếng Nga).

3. Xem: "*Aktulität und Folgen der Philosophie Hegels*". Frankfurta, Matxcova, 1970, tr.11. (tiếng Nga)

định biện chứng của tự nhiên và biện chứng khách quan nói chung (khi A.Côgiép tuyên bố rằng, "phép biện chứng thiếu chủ thể là không thể có", thì về thực chất ông đã đưa đến tột đỉnh tư tưởng có trong học thuyết Hêghen), là khuôn phép biện chứng về sự phủ định hiểu theo nghĩa phá hủy - căm thù, về tư tưởng "quay lại vĩnh viễn". Việc dẫn vào Hêghen là các đại biểu của sự phản ứng siêu hình đối với luận điểm đó - các đại biểu thuộc phái cấu trúc chủ nghĩa, những người khẳng định phép biện chứng đích thực khoa học, với nghĩa đó là khách quan, là có thể "chỉ khi không có chủ thể". Trên thực tế chỉ tồn tại biện chứng của khách thể là không phụ thuộc vào ý thức của chủ thể, song không kém phần quan trọng là biện chứng của sự tác động qua lại giữa chủ thể và khách thể, cũng như là biện chứng của các quá trình thuần túy chủ quan.

Con đường phát triển chủ đạo của lý luận biện chứng từ Hêghen đã hướng theo một hướng khác, - đưa tới các nhà dân chủ cách mạng đầu tiên và tiếp theo là tới các nhà tư tưởng vĩ đại của giai cấp vô sản - C.Mác và Ph.Ăngghen, những người đã từng là các nhà dân chủ cách mạng ở buổi ban đầu về sự nghiệp sáng tạo độc lập của mình. Chính C.Mác và Ph.Ăngghen, sau đó là V.I.Lênin đã cứu thoát hạt nhân đích thực hợp lý của phép biện chứng Hêghen. Các ông đã cải biến và khuôn nó theo các tư tưởng chủ đạo của thế giới quan duy vật biện chứng. Trong bức thư gửi cho K.Kuhenman ngày 6 tháng 3 năm 1868, Mác đã chỉ ra phép biện chứng Hêghen là "hình thức cơ bản" của phép biện chứng cận đại. Và thực chất thì phép biện chứng của Canto, Phicto và

Senling với toàn bộ tính độc đáo của nó vẫn không thể trở thành tiên đề đáng kể về tư tưởng cho việc xây dựng phương pháp luận, phương pháp của chủ nghĩa Mác, mặc dù các tư tưởng biện chứng riêng biệt (tính chất antinômi của các mâu thuẫn trong nhận thức, tính tích cực sáng tạo của phép biện chứng và tính hướng vào tương lai của nó) cũng có ở Phictơ và cả ở Cantơ như đã chỉ ra trong các chương trước, đặc biệt thể hiện rõ hơn cả là ở Hêghen, phép biện chứng của ông đã trở thành một trong ba nguồn gốc lý luận cơ bản của triết học mácxít.

Đánh giá cao Hêghen tuy nhiên các nhà sáng lập chủ nghĩa Mác đã phê phán phép biện chứng Hêghen. Hơn nữa, chỉ có sự phê phán trên một lập trường tư tưởng cao hơn mới có thể trở thành phương tiện hiện thực để soi sáng, duy trì và phát triển hạt nhân hợp lý của phép biện chứng Hêghen. Mác, Ăngghen và Lênin đã vạch ra tính vô căn cứ ở các cơ sở duy tâm của nó. Các cơ sở đó thậm chí đã làm cho phép biện chứng Hêghen trong các kết luận riêng biệt trở nên gần gũi với đối cực của nó - phương pháp siêu hình. Các nhà sáng lập chủ nghĩa Mác đã chỉ ra mâu thuẫn sâu sắc giữa phương pháp biện chứng và hệ thống của Hêghen, đã thẳng thắn vạch rõ xu hướng dung hòa các mặt đối lập vốn là đặc trưng cho phương pháp đó, tính khứ hồi và sự giới hạn lĩnh vực tác động chỉ ở quá khứ và hiện tại.

Thiên tài biện chứng của Mác và Ăngghen trẻ tuổi, những người đã tạo ra một phép biện chứng mới về chất trong lò lửa đấu tranh cách mạng. Hai ông đã trưởng thành qua việc nghiên cứu từ các thành tựu của Hêghen ở những năm 40

của thế kỷ XIX. Nghiên cứu trực tiếp nó và các đánh giá mácxít về phép biện chứng Hêghen, Lênin đã hoàn thiện và cụ thể hóa nhận thức của ông về phương pháp biện chứng khoa học. Ở đầu thế kỷ XX, Lênin kêu gọi các nhà mácxít biện chứng nghiên cứu một cách kỹ lưỡng và có phê phán sự sáng tạo về di sản lý luận của Hêghen, và nhiệm vụ này đến nay về cơ bản đã hoàn tất.

Hạt nhân hợp lý của phép biện chứng Hêghen - học thuyết phát triển thông qua mâu thuẫn đã được giữ gìn cẩn thận và được chủ nghĩa Mác sử dụng dưới dạng đã được cải biến một cách có phê phán trên cơ sở khoa học. Khi tiếp thu ở Hêghen hàng loạt tư tưởng biện chứng qúy báu về sự phát triển của nhân loại thông qua mâu thuẫn, các nhà dân chủ cách mạng Nga và một số nước khác cũng đã không bỏ qua các phỏng đoán biện chứng của Xanh Ximông và Phuriê. Nhưng chỉ có chủ nghĩa Mác mới tách được hoàn toàn cái sống động khỏi cái chết cứng trong học thuyết Hêghen. Các nhà Mác học tư sản hiện đại và bọn xét lại đã kiên trì và cố tạo dựng một hình ảnh về Mác có lợi cho việc biện hộ chủ nghĩa tư bản, song lại bị bóp méo về thực chất. Do đó nhiệm vụ bóc trần mọi sự xuyên tạc và bóp méo đó là rất quan trọng, và có cả tính lâu dài và tính cấp bách đối với chúng ta. Đương nhiên, chính sự phân tích sáng tạo về phép biện chứng từ lập trường triết học mácxít mới đem lại cho nó một sức sống thực sự hiện nay. Điều đó không những không cho phép chúng ta dừng lại trong kho tàng của các tư tưởng đã trở nên lạc hậu, mà còn phổ biến học thuyết của nhà triết học vĩ đại thế kỷ XIX thành nguồn gốc cảm hứng sáng tạo.

KẾT LUẬN

Tác phẩm này là một thử nghiệm nhằm phân tích một cách chi tiết sự sinh thành và phát triển phép biện chứng trong triết học cổ điển Đức. Những tác phẩm viết về đề tài này của các nhà nghiên cứu lịch sử triết học Xôviết (phân tích phép biện chứng Cantơ của V.Ph.Asmus, phân tích phép biện chứng Hêghen của B.X.Checnusep, K.X.Bacratde và M.Ph.Ôpxianicôp và v.v.) cũng như những tác phẩm của các nhà triết học mácxít nước ngoài có nhiều nhưng tiếc thay là không đầy đủ. Nếu xét trên một số bình diện thì các định hướng phương pháp luận và triết học chung của các nhà triết học tư sản có ảnh hưởng rất tiêu cực tới tác phẩm của các tác giả đó. Các tác phẩm đó nắm bắt eo hẹp về tư liệu và có tính phiến diện, họ chỉ hướng độc giả vào các phương diện riêng biệt, không tập trung lý giải được những vấn đề quan trọng nhất trong sự tiến hóa của quan niệm biện chứng về thế giới và về nhận thức. Điều này cũng có liên quan tới các tác phẩm có ý định hình thành bằng cách này hay cách khác về các nguyên tắc chung của sự phát triển phép biện chứng trong suốt toàn bộ quá trình phát triển lịch sử của nó.

Một trong các nhà nghiên cứu lịch sử triết học tư sản như Pôn Giarê đã coi phép biện chứng là lịch sử của chủ nghĩa

duy tâm. Đương nhiên, ông coi phép biện chứng của Platôn và của Hêghen là hai "ngọn núi" cao nhất đối với hướng phát triển cơ bản của nó, tuy nhiên vẫn chỉ là hai hình thức của chủ nghĩa duy tâm; đối với Hêghen thì "quan niệm thế giới là sự phát triển có lôgic và tất yếu của trí tuệ phi cá tính"; trong khi đó Platôn xem thế giới là "tác phẩm của lý tính hoàn hảo và có chủ quyền, tự hiện thực hóa mình theo hình ảnh của thế giới ý niệm"[1]. Toàn bộ nội dung của sự khác nhau giữa hai hiện tượng lớn nhất nêu trên trong lịch sử phép biện chứng đã bị tác giả chỉ quy về sự khác nhau giữa quan điểm về kẻ sáng thế của Platôn và chủ nghĩa phiếm thần của Hêghen. Lập luận của nhà nghiên cứu lịch sử phép biện chứng người Pháp hiện đại cũng chỉ mới xét về nội dung, chứ không xét về hình thức, do đó nó không khác gì nhiều so với quan niệm nêu trên. Ông quy nội dung của toàn bộ lịch sử phép biện chứng hậu Canto mới chỉ giải quyết một vấn đề bản thể luận - "phục hồi" lý luận duy tâm về tồn tại[2], đó là lý luận đã bị thuyết bất khả tri của Canto làm dao động.

Việc khảo cứu phép biện chứng với tư cách sản phẩm "tự nhiên" của chủ nghĩa duy tâm là thứ chủ nghĩa xa lạ với chủ nghĩa duy vật, đã trở thành một thông lệ trong tác phẩm của các nhà nghiên cứu lịch sử phép biện chứng tư sản thế hệ sau này. Song các kiểu lý giải xã hội học tầm thường cũng

---

1. P.Janet: *Essais sue la dialectique dans Platon it Hegel, Paris* 1961, tr.383.

2. Xem: P.Trotiguon: *Histoire de la dialectique de Kant à nos jours - Les études philosophique,* 1970, N°3, tr.362.

trở nên phổ biến hiện nay, chúng xuyên tạc (chẳng hạn như trong tác phẩm của các đại biểu trường phái Phranphuốc) các nguyên tắc phân tích của chủ nghĩa Mác. Đặc trưng cho các kiểu lý giải đó là việc quy cơ sở khách quan của lý luận biện chứng về cấu trúc của thực tiễn sản xuất - xã hội được xem xét dưới dạng khái niệm trừu tượng (một cách tương tự như họ đã quy toàn bộ nội dung của triết học về khái niệm thực tiễn và cấu trúc của nó). Thao tác như vậy, về cơ bản đã thu hẹp và xuyên tạc cơ sở lý luận của phép biện chứng. Điều này rất gây khó dễ cho việc nghiên cứu những nguồn gốc hiện thực của các kết luận, các khái quát và các chỉ dẫn phương pháp luận biện chứng do triết học đưa ra căn cứ trên việc tính tới lợi ích giai cấp, kinh nghiệm lịch sử - xã hội và khoa học - lý luận của nhân loại) các nhu cầu sinh ra từ lôgic phát triển nội tại của nhận thức triết học và nhận thức khoa học nói chung.

Cần phải có một cách nghiên cứu lịch sử - cụ thể về lịch sử phép biện chứng trong mối liên hệ với sự phát triển của toàn bộ thực tiễn xã hội, các lĩnh vực nhận thức khác nhau và văn hóa tinh thần nói chung. Cách nghiên cứu như vậy có nghĩa là phân tích toàn diện và tỷ mỷ nội dung về các quan điểm biện chứng của các nhà triết học trước kia, trước hết là các nhà triết học có vai trò đáng kể với tư cách các nguồn gốc lý luận của chủ nghĩa Mác. Đó chính là định hướng phương pháp luận cho việc nghiên cứu lịch sử phép biện chứng nói chung và phép biện chứng trong triết học cổ điển Đức nói riêng, là định hướng được nhiều nhà nghiên cứu lịch sử phép biện chứng Xôviết phát triển, thực hiện. Sự

nghiên cứu đó tiến hành phù hợp với những tư tưởng chủ đạo của các nhà sáng lập chủ nghĩa Mác - Lênin về biện chứng của tính chế định về mặt giai cấp của triết học, về tác động ngược của tư tưởng mang tính kìm hãm, ổn định hóa, hay cách mạng hóa đến cơ sở hạ tầng của xã hội, về sự tác động qua lại phức tạp giữa các yếu tố khác nhau trong thượng tầng kiến trúc và nói chung là trong ý thức xã hội. Sự nghiên cứu đó căn cứ trên nguyên tắc về tính đảng trong triết học với toàn bộ nội dung của nó do Lênin nêu ra. Tất nhiên không phải sự kiến tạo chỉ chiếu theo các sơ đồ trừu tượng, hay sơ lược tiên định, mặc dù đôi khi cũng có bổ sung "tính duy vật" giả mạo cho những nghiên cứu cụ thể, kỹ lưỡng về thành phần và cấu trúc thực tế của các lý luận đang được khảo xét, mà cần phải làm sáng tỏ mối liên hệ của chúng với các điều kiện tồn tại của xã hội và giai cấp có lợi ích gần gũi đối với nhà tư tưởng đang được khảo xét. Làm sáng tỏ mối liên hệ của chúng với sự phát triển khoa học, với lôgic phát triển nội tại của triết học nói chung, của tư duy biện chứng nói riêng, thể hiện ra ở đây là thủ thuật phương pháp luận mang tính thích hợp cơ bản, được tiến hành trên cơ sở của chủ nghĩa duy vật lịch sử.

Các nhà nghiên cứu Xôviết về lịch sử phép biện chứng trong triết học cổ điển Đức xuất phát từ quan niệm về phép biện chứng là lý luận phổ quát về "sự phát triển tự nhiên, khoa học và tinh thần", từ góc độ "... những *mặt đối lập* làm thế nào mà có thể và thường là (trở thành) *đồng nhất*, - trong những điều kiện nào chúng là đồng nhất, bằng cách chuyển hóa lẫn nhau, - tại sao lý trí con người không nên

xem những mặt đối lập ấy là chết, cứng đờ, mà là sinh động, có điều kiện, năng động, chuyển hóa lẫn nhau"[1]. Nghiên cứu lịch sử triết học sẽ cho phép ta vạch ra phép biện chứng, - từ các phỏng đoán, các giả thuyết và các tình tiết riêng biệt, - trở thành một lý luận đã được nhận thức như thế nào, làm thế nào để tư tưởng loài người thông qua Canto, Phicto, Senling và Hêghen để đi tới một nhận thức ngày càng sâu sắc hơn, phát triển - xuất hiện (nhờ sự thống nhất của các mặt đối lập) đi tới xây dựng được một quan điểm về phép biện chứng với tư cách là sự thống nhất của học thuyết về nhận thức tồn tại, với tư cách là sự thống nhất của lý luận, phương pháp, lôgic học và lý luận nhận thức mà hiện tại mới đạt được trên cơ sở duy tâm.

Tổng kết sự phân tích trong cuốn sách này về lịch sử phép biện chứng trong triết học cổ điển Đức, chúng tôi nhấn mạnh rằng, phép biện chứng ở thang bậc phát triển lịch sử này của nó là kết quả tổng hợp lý luận của ba loại nhân tố, của ba quá trình lịch sử sau: a) trước hết là sự phát triển xã hội mang tính khách quan, đánh dấu cuộc khủng khoảng vô cùng sâu sắc của xã hội phong kiến ở Tây Âu và sự xuất hiện một xã hội mới, xã hội tư bản chủ nghĩa; b) sự tiến bộ của nhận thức khoa học, đó là nhận thức ngày càng làm tan rã các quan niệm siêu hình và ngày càng vạch rõ biện chứng khách quan của các quá trình tự nhiên và xã hội; c) sự phát triển nội tại của tri thức triết học ngày càng đòi hỏi phải có phép biện chứng với tư cách là phương pháp để không những lý giải các vấn đề cấp bách của triết học, mà còn nâng nó

1. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb Tiến bộ, Matxcova, 1981, t.29, tr.116 - 117.

lên tới trình độ một khoa học đích thực. Hêghen đã diễn tả một cách khác tình huống mang tính bước ngoặt này bằng các câu nói duy tâm trong *Lời nói đầu* cho *Hiện tượng học tinh thần*: "... dễ dàng nhận thấy thời đại chúng ta là thời đại xuất hiện và đang chuyển biến sang một giai đoạn mới. Tinh thần đã đoạn tuyệt với tồn tại trước đây và cả quan niệm của nó, thậm chí nó sẵn sàng nhấn chìm tồn tại đó vào quá khứ và tiến hành tự cải biến mình"[1].

Song, Hêghen hiểu cái mới (trước hết là một thế giới xã hội mới và tri thức mới phải phù hợp với nó, là khoa học mà đối với Hêghen được tích hợp trong khái niệm về một triết học mới) không phải ra đời trong chớp mắt. "Khởi nguyên của một tinh thần mới là sản phẩm của sự đảo lộn kéo dài đối với các hình thức học vấn đa dạng, nó đạt được bằng con đường đầy chông gai và bằng cái giá của sự căng thẳng và sự nỗ lực cũng khó kéo dài như vậy". Nó bắt nguồn từ sự phong phú của "tồn tại hiện có trước đó", đồng thời cũng tiên liệu trước được sự phát triển tất yếu của bản thân nó.

Nhìn chung, đó là các yếu tố cơ bản đặc trưng cho các nguồn gốc khác nhau của phép biện chứng trong triết học cổ điển Đức. Các nguồn gốc lịch sử - xã hội của nó là sự thể hiện các mâu thuẫn đối kháng trong xã hội phong kiến, các mâu thuẫn đã đưa tới cuộc cách mạng tư sản Pháp ở cuối thế kỷ XVIII, cùng với các hậu quả có ý nghĩa toàn châu Âu, tới sự hình thành các tiền đề cho cuộc các mạng tương lai ở nước Đức. Mâu thuẫn trung tâm trong các mâu thuẫn đó là mâu thuẫn giữa các đẳng cấp quý tộc cao nhất,

1. G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcơva, 1929 - 1959, t.4, tr.6 (tiếng Nga).

trước hết là đẳng cấp quý tộc với nông dân, tiểu thủ công và giai cấp tư sản đang ra đời; mặt khác, trong xã hội kiến, các yếu tố của đời sống công dân - "sở hữu, gia đình, phương thức lao động, - được nâng lên tầm cao của những yếu tố của đời sống nhà nước dưới hình thức chính quyền lãnh chúa, đẳng cấp, phường hội. Trong hình thức này, các yếu tố đó đã xác định mối quan hệ của cá nhân riêng lẻ đối với *chính thể nhà nước*, ... biến cái quan hệ *đặc thù* giữa phường hội cá nhân với chính thể nhà nước thành quan hệ phổ biến của bản thân nó đối với đời sống nhân dân, còn đối với hoạt động công dân nhất định và đối với vị trí công dân nhất định của cá nhân thì chúng đem lại một tính chất phổ biến"[1]. Do vậy, khi lật đổ chế độ xã hội cũ, khi làm tiêu tan các đẳng cấp, các phường hội, các phân xưởng và v.v., cuộc cách mạng chính trị tư sản một cách khách quan đã tạo dựng nên một đời sống chính trị với tư cách có tính chất phổ biến. "Đằng sau hoạt động sinh sống *nhất định* và hoàn cảnh sinh sống nhất định, thì chỉ có ý nghĩa cá nhân là được thừa nhận. Những cái đó không còn tạo thành một quan hệ phổ biến giữa cá nhân với chính thể nhà nước nữa. Ngược lại, sự nghiệp xã hội với tư cách là sự nghiệp xã hội đã trở thành sự nghiệp phổ biến của từng cá nhân, còn chức năng chính trị thì trở thành một chức năng phổ biến đối với nó"[2].

Biện chứng của sự tan rã của xã hội phong kiến, của sự tan rã mà được hoàn tất bởi sự "thủ tiêu những xiềng xích trói buộc tinh thần vị kỷ của xã hội công dân"[3], tuy nhiên,

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t.1, tr.554.

2,3. *Sđd*, tr.555.

đã đưa tới sự giải phóng "con người *vị kỷ*"[1], còn điều đó thì không có nghĩa gì khác như "chỉ là sự thừa nhận sự vận động *mạnh mẽ* của những yếu tố tinh thần và vật chất đang tạo ra nội dung sống của con người này"[2]. Bản chất đó của xã hội tư bản chủ nghĩa "tự do" thể hiện ở chỗ "quy con người, một mặt, thành thành viên của xã hội công dân, thành cá nhân *vị kỷ, độc lập,* và mặt khác, thành *công dân của nhà nước*, thành pháp nhân"[3].

Được Mác trẻ tuổi mô tả dưới hình thức chung chung, quá trình đó không phải ngẫu nhiên đã được ông đánh giá nhờ hàng loạt phạm trù, mà việc nghiên cứu những mối quan hệ qua lại thể hiện là một phương diện quan trọng của phép biện chứng được phát triển trong triết học cổ điển Đức cuối thế kỷ XVIII - đầu thế kỷ XIX, - đó là các phạm trù: "cái cá biệt", "cái đặc thù" và "cái phổ biến", "đồng nhất", "khác nhau" và "mâu thuẫn", "tự do" và "tất yếu", v.v..

Đương nhiên, các phạm trù đó không phải đã được các nhà triết học thỏa hiệp tư sản Đức chuyển trực tiếp từ đời sống xã hội, từ các sự kiện cách mạng tư sản Pháp cuối thế kỷ XVIII và từ các cuộc chiến của Napôlêông đầu thế kỷ XIX. Các sự kiện đó bằng cách này hay cách khác đã có ảnh hưởng sâu sắc đến mọi quan hệ ở nước Đức, vào các hệ thống lý luận trừu tượng của họ. Các phạm trù này được tô điểm bằng màu sắc của các tương phản biện chứng trong học thuyết chính trị của Russô, được gián tiếp vạch ra trong các

---

1,2. *Sđd,* tr.556.

3. *Sđd,* tr.557.

nghịch lý tâm lý - xã hội của Đidorô và trong các antinômi sinh ra từ các hệ thống của phái trọng nông và của các nhà sáng lập ra tư tưởng kinh tế cổ điển Anh. Chúng đan xen với các phạm trù của khoa học tự nhiên: quyền "tự nhiên" và con người "tự nhiên" cùng với tài sản "tự nhiên" của nó, mà sự tha hóa là sự phá hủy trật tự tự nhiên, còn các khái niệm "lực", "lực hấp dẫn", "dục vọng", v.v. là một sự thể hiện độc đáo mối liên hệ qua lại khăng khít giữa cách tiếp cận khoa học tự nhiên và cách tiếp cận xã hội với con người trong triết học Tây Âu, kể cả triết học Đức, ở cuối thế kỷ XVIII - đầu thế kỷ XIX. Mối liên hệ này trong chủ nghĩa duy vật cơ giới thế kỷ XVII-XVIII là đặc biệt khăng khít, đưa tới sự đồng nhất các phạm trù khoa học tự nhiên với các phạm trù xã hội học và triết học, song nó đã bị phá vỡ trong triết học Đức ngay ở đầu thế kỷ XIX. Mặc dù vậy, khi chỉ ra sự khác nhau giữa các hiện tượng tự nhiên và các hiện tượng xã hội ("tinh thần"), các nhà triết học cổ điển Đức cuối thế kỷ XVIII - đầu thế kỷ XIX, ở một chừng mực xác định vẫn còn giữ lại mô hình lý giải của khoa học tự nhiên về các quá trình xã hội.

Thế kỷ XVIII, đã đề ra lý tưởng về khoa học với tư cách là tri thức phổ biến và tất yếu, xác thực và có hệ thống. Mô hình về khoa học như vậy là hệ thống của Niutơn, hệ thống tuy với tính siêu hình nhưng vẫn bao hàm mầm mống của tư tưởng biện chứng: luận điểm về lực vạn vật hấp dẫn, về sự phụ thuộc của lực hấp dẫn vào các lực hút trong không gian, v.v.. Mặc dù không phải tất cả các đại biểu của triết học cổ điển Đức đều coi cơ học Niutơn là mô hình như vậy, song

xét về cả nội dung lẫn hình thức thì ít ra nó vẫn thực sự thể hiện là mẫu mực để họ noi theo. Thậm chí, các ý kiến tương đối độc lập của Hêghen về vấn đề tính có hệ thống của tri thức được ông đưa ra trong *Hiện tượng học tinh thần* cũng chứng tỏ cho điều đó. "Hình thức chân chính, trong đó chân lý tồn tại, chỉ có thể là hệ thống khoa học của nó"[1]. Tuy nhiên, công thức đó của Hêghen bao hàm không những sự khái quát quan niệm hình thành trước đó về tri thức khoa học mà cả lối thoát ra khỏi khuôn khổ của nó, vì tính hệ thống của triết học bắt đầu bị Hêghen đối lập với tính hệ thống của tri thức khoa học trong các khoa học cụ thể.

Giới tự nhiên vô tận mở ra trước mắt con người sự phát triển không ngừng của nhận thức và tiến bộ xã hội, thể hiện ra trước mắt các nhà lý luận là thế giới có quy luật, do vậy nó phù hợp với tư duy con người là "hợp lý". Thế kỷ XVIII thích triết lý đã bắt đầu nói nhiều về "lý tính", song triết học Đức đầu thế kỷ XIX đã xem xét nó theo một cách mới, một cách biện chứng. "Lý tính" được chia ra thành lý tính theo nghĩa đen của từ và lý trí, hay nói cách khác, lý tính được đem đối lập với lý trí. Thế giới "lý tính cùng với những khả năng vô hạn của nó (một vấn đề khác mà các nhà triết học Đức lý giải theo các cách khác nhau, - những khả năng có thể được hiện thực hóa hay không?) thể hiện với tư cách là phản đề về tính hạn chế của thế giới "lý trí". Thế giới của phép biện chứng cổ điển Đức hóa ra là một biến thể mới của cái "vương quốc lý tính" đã được cách mạng tư sản Pháp tuyên bố, song không hơn gì mà chỉ là vương quốc tư sản

1 G.V.Ph.Hêghen: *Tác phẩm*, Matxcova, 1929 - 1959, t.4, tr.3 (tiếng Nga).

được lý tưởng hóa, được chuyển vào lĩnh vực ý thức. Do có nguyên tắc duy tâm về sự đồng nhất của tồn tại và tư duy nên thế giới lý tính trong phép biện chứng của Phictơ và của Hêghen, xét về thực chất nội dung của nó, đồng thời cũng là thế giới của sự nhận thức khoa học.

Cuối cùng, khi nói về sự phát sinh của phép biện chứng cổ điển Đức, không thể bỏ qua nền văn học vĩ đại cuối thế kỷ XVIII - đầu thế kỷ XIX. Nó không những trực tiếp trong lĩnh vực nhận thức nghệ thuật mà nền văn học đã có ảnh hưởng sâu sắc đến thẩm mỹ học với tư cách là một bộ phận cấu thành quan trọng dường như của toàn bộ triết học cổ điển Đức và khi đó đã có một nội dung biện chứng đáng kể. Kể từ phong trào "bão táp và cách mạng" thì cảm giác về sự cách biệt sâu sắc giữa lý tưởng và hiện thực đã trở thành nguồn cảm hứng cơ bản của văn học, và việc khảo xét mâu thuẫn đó đã tạo ra biện chứng của sự tương phản giữa tất yếu và hiện tồn, cái thiện và cái ác, ý niệm và hiện thực, hiện thực còn phải trải qua một chặng đường lâu dài để trở thành hiện thực mong muốn có. Biện chứng đó rất đặc trưng - trên các bình diện khác nhau và được thể hiện theo các cách khác nhau - cho nền văn học khai sáng, sau đó là nền văn học lãng mạn Đức, cũng như cho chủ nghĩa duy tâm Đức. Gớt và Sinlơ đã cố giải quyết mâu thuẫn đó bằng cách đưa ra một lý tưởng tích cực nhờ mọi nỗ lực cá nhân, trong khi đó những người theo chủ nghĩa lãng mạn, sau khi bị mâu thuẫn chết người đó đánh bại, đã biến cuộc sống thành trò chơi - gọi nó là sự mỉa mai.

Phép biện chứng trong triết học cổ điển Đức đầu thế kỷ XIX là câu trả lời cho các vấn đề triết học quan trọng nhất, được thế kỷ XVII và XVIII đặt ra cho tư tưởng nhân loại. Các vấn đề của triết học ở hai thế kỷ trước đó là song đề mang tính đối chọn: chủ nghĩa kinh nghiệm (chủ nghĩa duy cảm) hay chủ nghĩa duy lý; thực thể hay là chủ thể; hữu hạn hay vô hạn; tự do hay tất yếu; tất nhiên hay ngẫu nhiên; thiện hay là ác, v.v.. Các sự đối chọn ở những nhà tư tưởng đó bắt đầu khắc phục nhãn quan siêu hình của tư duy, đã dần dần được thay thế bởi các giải pháp biện chứng đầu tiên. Chính triết học cổ điển Đức đã đưa ra các giải pháp biện chứng đầu tiên. Chính triết học cổ điển Đức đã đưa ra các giải pháp biện chứng như vậy một cách hoàn toàn có ý thức. Và đó không phải là một sự đột phá kỳ lạ tới chân lý. Những giải pháp đa dạng do triết học ở hai thế kỷ trước đưa ra không thể che đậy được cái lôgic nội tại mà tư duy phát triển về nó đã dẫn tới phép biện chứng cổ điển Đức: từ sự phân chia tới sự thống nhất, tới sự tương tác biện chứng giữa tất cả các mặt đối lập mà sau đó lại bị "lột bỏ" trong sự tổng hợp cao nhất. Khi có các bậc tiền bối thiên tài của mình là Biême, Lepnit, Spinôda, Điđorô, Bêin, Vônte, Đêsan, phép biện chứng cổ điển Đức thực sự là một sự nhảy vọt về chất trong phát triển của tư duy phương pháp luận và thế giới quan. Nó đã đem lại các thành quả biện chứng vượt lên rất nhiều so với tất cả những gì đã đạt được trong lĩnh vực này. Thiếu việc nghiên cứu nó thì sẽ không thể hiểu được quá trình hình thành phép biện chứng duy vật.

Tuy nhiên, cũng sẽ không thể hiểu được bản thân phép biện chứng của chủ nghĩa duy tâm cổ điển Đức nếu không nghiên cứu những thành tựu biện chứng ở các bậc tiền bối của nó, mà đã được làm sáng tỏ cụ thể trong tác phẩm tập thể *Lịch sử phép biện chứng thế kỷ XIV - XVIII* (1974). Các nguồn gốc lịch sử triết học trực tiếp của phép biện chứng Cantơ và các môn đệ của ông là học thuyết của Lepnit, Russô và Điđorô, mặc dù cả Cantơ và Hêghen đều đã xem hệ thống của Lepnit là đối tượng để phê phán (nếu ở đây không đề cập tới các quan điểm của Cantơ "tiền phê phán"), còn phương pháp của Lepnit không được họ đánh giá đúng mức. Mặc dù vậy, các tư tưởng biện chứng trong đơn tử luận của Lepnit một cách vừa trực tiếp, vừa thông qua Điđorô và Gớt là những người đã xét lại chúng một cách duy vật, nhưng đã có ảnh hưởng lớn đến Senling và Hêghen. Biện chứng xã hội của Russô tìm được âm hưởng trong *Tư tưởng về triết học lịch sử của nhân loại* (1784 - 1791) và trong các tác phẩm khác của Hecđe đã đưa Cantơ tới một thứ triết học chứa đầy các tư tưởng biện chứng về quá trình lịch sử tiến bộ, còn các nghịch lý của Điđorô có được sự tương đồng là các antinômi độc đáo của Cantơ. "Cảm tính phi cảm tính tiên nghiệm" trong thẩm mỹ học tiên nghiệm, "tính hợp mục đích, phi mục đích" trong mục đích luận, "hình thức vô hình" trong lý luận về cái đẹp, "tính xã hội, phi xã hội" trong quan niệm về đời sống xã hội, v.v. của Cantơ đã được các nhà sáng lập triết học cổ điển Đức phát triển. Sự lý giải về tự do với tư cách tất yếu đã được nhận thức của Phictơ đã trở nên tích

cực và tiến bộ ngày một tăng; ở Senling thì biến đổi theo lịch sử; một phạm trù xã hội toàn diện ở Hêghen đã được bắt nguồn từ luận điểm nổi tiếng của Spinôda. Khái niệm về thực thể của ông đồng thời đã quy định cả nội dung sự chuyển hóa lý luận từ Phicto đến Senling. Tính chất tổng hợp một cách biện chứng các định hướng bản thể luận của họ được thể hiện ở Hêghen.

Những tư tưởng biện chứng của các bậc tiền bối sáng lập chủ nghĩa duy tâm Đức đã trải qua trường học của tư tưởng khai sáng Đức, tư tưởng đó về cơ bản là duy vật. Sau này một lần nữa đã lại bừng lên rất rõ trong cuốn *Vũ trụ* nổi tiếng của A.Humbôndơ và có được một "diện tích" biện chứng đáng kể. Chủ nghĩa phiếm thần tự nhiên của Hecđe và của Gót đã thể hiện ra tất cả trong các lý giải về mối tương quan giữa trần thế và "Thượng đế", cũng như giữa cái chủ quan và cái khách quan, mà dưới một biến thể hơi khác đi chúng ta cũng tìm thấy nó ở Canto, Phicto, Senling và Hêghen.

Hai vấn đề lý luận cơ bản của phép biện chứng đã thu hút được sự chú ý của chúng ta trong triết học cổ điển Đức. Trước hết, đó là mối tương quan giữa cái khách quan và cái chủ quan, sự tương tác giữa chủ thể và khách thể, - cái đã trở thành hệ vấn đề cơ bản trong phép biện chứng của bốn thiên tài triết học Đức cuối thế kỷ XVIII - đầu thế kỷ XIX. Hệ vấn đề này đan xen với cuộc tìm tòi cách xem xét hữu hiệu và đúng đắn nhất về thực chất các antinômi nhận thức của Canto, mà rốt cuộc Hêghen đã cải biến thành các cơ cấu phát triển có nhịp điệu bộ ba của nhận thức cũng như

của bản thân hiện thực. Một phát hiện vĩ đại của triết học Hêghen là lý luận về sự phát triển sáng tạo của hiện thực - lý luận về sự xây dựng dưới dạng một hệ thống toàn vẹn. Trong quá trình hình thành sự phức tạp của nó, trải qua hàng loạt biến đổi như đã nêu ở trên về sự "phân đôi" tư duy ra thành "lý trí" và "lý tính", đối với Cantơ đã bị sa vào những sai lầm của "lý tính", còn ở Hêghen lại sa vào những tha hóa của "lý trí" được quan niệm theo nhiều cách khác nhau. Nhân đây các nhà triết học này cũng đã đặt ra được (tuy chưa rõ ràng) một vấn đề mà đến nay vẫn hết sức cấp bách, đó là vấn đề về mối tương quan giữa phép biện chứng và lôgic hình thức; và mỗi người đã giải quyết nó theo cách riêng của mình. Việc phục hồi danh dự cho "lý tính" và việc đề cao nó trong tư tưởng biện chứng từ Cantơ đến Hêghen đã đi liền với quá trình khách quan hóa ngày một sâu sắc hơn cái chủ quan, và qua đó là phép biện chứng nói chung.

Hệ vấn đề quan trọng tiếp theo trong sự phát triển phép biện chứng của chủ nghĩa duy tâm cổ điển Đức là việc xây dựng học thuyết về phủ định biện chứng, phủ định hợp nhất trong lòng sự vật, sự khắc phục triệt để quá khứ một cách có phần triệt để, cùng với sự bảo tồn theo tinh thần thấm nhuần nguyên tắc lịch sử. Tất cả những gì là hợp lý thì không những sẽ tồn tại trong cái mới, mà còn làm phong phú cái mới đó một cách hữu hiệu. Tư tưởng này đạt tới đỉnh điểm được thể hiện trong sự "lột bỏ" (Aufhebung) nổi tiếng của Hêghen, cái đã nhận được sự đánh giá cao từ phía các nhà sáng lập chủ nghĩa Mác.

Nhìn chung, sự phân tích của Mác, Ăngghen và Lênin về phép biện chứng cổ điển Đức cuối thế kỷ XVIII và một phần ba đầu thế kỷ XIX là hết sức tinh vi và sâu sắc. Việc nghiên cứu phép biện chứng cổ điển Đức theo lập trường của chủ nghĩa Mác - Lênin đã đem lại cho chúng ta một vũ khi sắc bén để phê phán các nhà "kiến giải" hiện đại. Điều đặc biệt quan trọng đối với chúng ta là những người mácxít trong điều kiện hiện nay đã và đang phục hồi toàn bộ sự thật về nội dung đích thực, tiến bộ của phép biện chứng duy tâm cổ điển Đức, những thành tựu có điều kiện lịch sử của nó và cả những hạn chế, những điểm yếu và cả những sai sót do điều kiện lịch sử của nó.

Một vấn đề không kém phần quan trọng khi phân tích tỷ mỷ về số phận tiếp theo (sau Hêghen) của phép biện chứng trong triết học tư sản, thì nhìn chung vấn đề này vượt ra ngoài nhiệm vụ của tập thể tác giả cuốn sách này. Nhà duy vật Phoiobắc, người kế tục sự nghiệp sáng tạo đã kết thúc sự phát triển của triết học cổ điển Đức, ông đã phê phán hệ thống duy tâm của Hêghen, đồng thời cũng đánh mất lý luận biện chứng thể hiện dưới dạng duy tâm ở Hêghen.

Phái Hêghen trẻ là cái nôi mà từ đó Phoiobắc đã trưởng thành, coi thường hệ vấn đề biện chứng của Hêghen, nhưng vẫn giữ lại từ nó và thậm chí có phần phát triển được vấn đề thống nhất của quá khứ, hiện tại và tương lai, bổ sung cho nó một vấn đề quan trọng về sự thống nhất của nhận thức và của phê phán (phủ định). Mặc dù họ đã giải quyết

vấn đề này một cách thuần túy theo lối chủ quan chủ nghĩa, song giải pháp của họ lại là một bước tiến xác định. Sau khi đề cập tới các phản đề đó, Phoiobắc chỉ quan tâm tới biện chứng của quan hệ tâm lý xã hội theo nghĩa "cuộc đối thoại giữa Tôi và Anh"[1]. Ông chỉ ra tính chất biện chứng ở số phận lịch sử của chủ nghĩa phiếm thần, số phận phù hợp với phạm vi của quá trình phủ định, điều tương tự cũng diễn ra với sự tha hóa tôn giáo. Ở đây, theo ông đã xuất hiện những chuyển hóa đích thực thành mặt đối lập và "cái hôm qua còn là tôn giáo, thì hôm nay đã không còn là nó nữa; cái hôm nay là chủ nghĩa vô thần, ngày mai sẽ trở thành tôn giáo"[2]. Đương nhiên, quan niệm về giới tự nhiên của Phoiobắc đã phản ánh nhiều thành tựu nhận thức biện chứng về nó của Lepnit, Điđorô và Gớt về tính đa chất vô cùng tận, tính năng động và tích cực, tính ràng buộc lẫn nhau giữa các hiện tượng và các qúa trình của nó, tính phổ biến của những sự trung gian hóa và tác động qua lại; coi đó là các đặc điểm, đặc trưng của nhận thức[3].

Tuy nhiên, Phoiobắc đã làm mất đi sự lý giải về phép biện chứng với tư cách là lý luận và phương pháp. Mặc dù trong các trường hợp, khi ông phê phán phép biện chứng Hêghen, thì hóa ra về thực chất ông đã phê phán chủ nghĩa duy tâm của Hêghen. Song dẫu sao Phoiobắc vẫn không hiểu hết được những luận điểm biện chứng sâu sắc của Hêghen. Phoiobắc

1. Xem: L.Phoiobắc: *Tuyển tập*, Matxcơva, 1955, t.1, tr.203 (tiếng Nga).

2. *Sđd*, t.2, tr.63.

3. Xem: *Sđd*, tr.602.

đã không rút ra được hạt nhân hợp lý từ phép biện chứng Hêghen, và với nghĩa đó thì triết học Hêghen đơn giản như là đã bị quẳng đi, chứ không được "lột bỏ" một cách biện chứng.

Thái độ của các nhà tư tưởng sau Phoiobắc đối với phép biện chứng Hêghen đã trở nên khác đi, đó chính là một thái độ thù địch về nguyên tắc mà A.Sôpenhaoo là người đã đặt đại biểu. Có ảnh hưởng ở đây là một yếu tố được thiết định về mặt giai cấp - xã hội đối với phần lớn các nhà triết học tư sản nửa sau thế kỷ XIX, thì phép biện chứng Hêghen ngày càng làm cho họ liên tưởng nhiều hơn tới phép biện chứng cách mạng của Mác mà họ rất căm thù. Vả lại "dưới hình thức thần bí của nó, phép biện chứng chỉ đem lại sự giận dữ kinh hoàng cho giai cấp tư sản và bọn tư tưởng gia giáo của chúng"[1]. Các nhà lý luận tư sản cuối thế kỷ XIX và thế kỷ XX chỉ làm được một công việc xuyên tạc lịch sử phép biện chứng.

Phép biện chứng mácxít về nguyên tắc là xa lạ với các lối khuôn sáo và chủ nghĩa công thức. Song sự nghiên cứu toàn diện về lý luận biện chứng mácxít có liên quan mật thiết với sự nghiên cứu tỷ mỷ về lịch sử phép biện chứng từ lập trường của phương pháp luận mácxít. Do vậy, bổ sung cho các tập đã in về lịch sử phép biện chứng, trong tương lai chúng ta sẽ cho ra đời các tác phẩm tiếp tục nghiên cứu lịch sử phép biện chứng, sẽ dọi sáng số phận của phép biện chứng trong xã hội tư sản hiện đại.

---

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1993, t.23, tr.35.

MỤC LỤC

	Trang
Lời Nhà xuất bản	5
Lời tựa của Viện Triết học thuộc Viện Hàn lâm khoa học Liên Xô	9
Lời nói đầu	11
Chương I: I.CANTƠ	50
I - Phép biện chứng trong triết học Cantơ thời kỳ "tiền phê phán"	53
II - "Phép biện chứng phủ định" của Cantơ với tư cách là con đường dẫn tới phép biện chứng hiện thực	80
III - Ý niệm tổng hợp biện chứng trong lý luận nhận thức của Cantơ	112
IV - Biện chứng của đời sống xã hội	133
Chương II: I.G.PHICTƠ	159
I - Biện chứng của hệ thống và nguyên tắc xuất phát của nó. Hoạt động và trực giác	161
II - Sự hạn chế lẫn nhau giữa các mặt đối lập với tư cách phương pháp trung gian hóa của chúng	174
III - Phép biện chứng "định lượng" của Phictơ	183
IV - Biện chứng của các năng lực nhận thức	208

V - Các mâu thuẫn trong sự luận chứng phép biện chứng của Phictơ 219
Chương III: PH.V.I.SENLING 236
I - Sự hình thành phép biện chứng của Senling 236
II - Kiến tạo và tiềm năng hóa 260
III - Các đặc điểm mới của phương pháp biện chứng 281
IV - Về phương pháp nhận thức các mặt đối lập trong sự đồng nhất 302
V - Hệ vấn đề biện chứng trong triết học đồng nhất 317
Chương IV: G.V.PH.HÊGHEN 339
I - Các nguồn gốc của phép biện chứng Hêghen và "hiện tượng học tinh thần" 347
II - Lôgic biện chứng của Hêghen 361
III - Phép biện chứng trong triết học tinh thần của Hêghen 487
Kết luận 527

Chịu trách nhiệm xuất bản
NGUYỄN PHÚC KHÁNH
Biên tập: ĐINH KIM OANH
PHÙNG DUY THẮNG
Trình bày, vẽ bìa:
DƯƠNG THÁI SƠN
Sửa bản in:
BAN SÁCH GIÁO KHOA - THAM KHẢO

In 1.200 cuốn, khổ 14,5 x 20,5 cm, tại Nxb. Chính trị quốc gia.
Số XB: 05-407/CXB-QLXB, ngày 9-6-1998.
In xong và nộp lưu chiểu tháng 8 năm 1998.

NHÀ XUẤT BẢN CH
24 Quang Tr
ĐT : 8252008 FAX : 84-4-251881

1VVa4572

TÌM ĐỌC

GS, PTS. Nguyễn Hữu Vui
- LỊCH SỬ TRIẾT HỌC

Doãn Chính, Trương Văn Chung,
Nguyễn Thế Nghĩa, Vũ Tình
- ĐẠI CƯƠNG LỊCH SỬ TRIẾT HỌC PHƯƠNG ĐÔNG CỔ ĐẠI

GS. Đỗ Tư; GS, PTS. Trịnh Quốc Tuấn;
PGS, PTS. Nguyễn Đức Bách
(Đồng chủ biên)
- LƯỢC KHẢO LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG XÃ HỘI CHỦ NGHĨA VÀ CỘNG SẢN CHỦ NGHĨA

Giá: 40.000[đ]