**Bàn về triết học pháp quyền**

Nguyễn Phước Lộc

Loc Nguyen’s Academic Network, Việt Nam

Email: ng\_phloc@yahoo.com

Homepage: www.locnguyen.net

# Tóm tắt

Hegel phát biểu rằng “đề cập đến triết học pháp quyền mà thay thế tư duy bằng cảm xúc chỉ thể hiện sự khinh miệt đối với triết học”. Bài nghiên cứu bình duyệt triết học pháp quyền Hegel như là khẳng định lại sự hoàn tất của duy lý trong pháp quyền cũng như kỳ vọng gợi mở một hướng phát triển nào đó mà tôi cũng chưa biết rõ hướng phát triển đó là gì và như thế nào. Bất luận thế nào, một khi pháp quyền có cơ sở triết học thì hệ thống luật định sẽ liên quan (tất nhiên) và bị tác động bởi sự phát triển của những ngành khoa học khác, gồm cả khoa học tự nhiên. Pháp quyền Hegel là bất kỳ cái hiện tồn nào của ý chí tự do nên pháp quyền là sự tự do với tư cách ý niệm, có tính chất kỳ diệu là trải phổ từ pháp quyền trừu tượng đến luân lý & đạo đức đến pháp quyền thực định và phổ pháp quyền đồng thời có tính phản phục nghĩa là pháp quyền thực định được suy tưởng trở lại pháp quyền trừu tượng để phản chiếu tiệm cận tinh thần khách quan hữu hạn với tinh thần chủ quan vô hạn làm quan tòa tối cao thẩm định pháp quyền. Từng phân khúc của phổ pháp quyền như pháp quyền trừu tượng, luân lý & đạo đức và pháp quyền thực định cũng là những ý niệm có hai tính chất phổ quát và đặc thù mà hợp lý tính của ý niệm là sự đồng nhất của hai tính chất này với lưu ý rằng tiến trình đạt đồng nhất này qua mô hình biện chứng nếu được trải phổ cục bộ cũng có tính phản phục. Bài nghiên cứu cũng hệ thống hóa phổ pháp quyền này đồng thời đưa ra một số luận điểm, luận giải về triết học pháp quyền.

**Từ khóa:** Hegel, triết học pháp quyền, pháp quyền trừu tượng, luân lý, đạo đức, pháp quyền thực định, gia đình, xã hội dân sự, nhà nước.

# 0. Triết học pháp quyền

Phần này không khác gì hơn lặp lại và diễn giải một số khái niệm về triết học pháp quyền và học thuyết ý niệm đã được đề cập trong bài nghiên cứu “Học thuyết ý niệm và triết học pháp quyền” (Nguyễn, Học thuyết ý niệm và triết học pháp quyền, 2024). Nhắc lại triết học pháp quyền nghiên cứu *ý niệm pháp quyền* đúng thật làm tham chiếu cho pháp quyền thực định. Nói cách khác, ý niệm pháp quyền là *pháp quyền lý tính* (rational right/law) thể hiện lý trí (reason) và ý lực/ý chí tự do (free will) của con người trong sự phát triển lịch sử và xã hội loài người. Pháp quyền lý tính tiếp theo là cơ sở hình thành *pháp quyền thực định* (positives right/law) hay pháp quyền nhà nước (state right/law) tức hệ thống luật pháp quản trị nhà nước và xã hội. *Học thuyết* *ý niệm* phát biểu rằng (Nguyễn, Học thuyết ý niệm và triết học pháp quyền, 2024) “chỉ có con người với tư cách là ý niệm bằng ý lực biện minh tồn tại cho chính ta biến chuyển thành biện minh tồn tại cho vô số ý niệm khác nhưng bong bóng ý niệm khác không thể biết (không tồn tại) đối với ta” mà do đó, ý thức và vật chất là một hay nói chiết trung rằng ranh giới giữa vật chất và ý thức đang nhòa dần. Suy từ học thuyết ý niệm, **ý niệm** và *ý lực* hòa nhau thành một, ý lực là *biện minh tồn tại* của ý niệm (Nguyễn, Học thuyết ý niệm và triết học pháp quyền, 2024) và ý lực của con người là **ý chí tự do**. Hegel định nghĩa pháp quyền như sau (Hegel & Bùi, 1970, p. 175) “pháp quyền là bất kỳ cái *tồn-tại hiện-có* nào của ý chí tự do nên pháp quyền là sự tự do với tư cách ý niệm”. Hay suy ra rằng, pháp quyền là sự đồng nhất của tồn tại và lý lẽ trong sự tồn tại, không khác biện minh tồn tại và không khác ý chí tự do. Vậy pháp quyền Hegel là ý niệm pháp quyền diễn tiến trong biện chứng lịch sử loài người và ý niệm pháp quyền được hiểu như pháp quyền lý tính hay *pháp quyền trừu tượng*, song vì nhu cầu tham chiếu và thẩm định pháp quyền thực định nên pháp quyền trừu tượng cần độc lập với ý chí con người nhưng rắc rối là Hegel chưa hoặc không hợp nhất vật chất và ý thức nên pháp quyền tự nhiên vốn được phát triển bởi những triết gia tiền Hegel trở nên lý tưởng cho những quy luật tự nhiên, tự tồn, mẫu mực mà luật định trong thế giới loài người được tham chiếu với luật tự nhiên và thêm một mắc mứu nữa rằng luận đề nổi tiếng của Hegel “*cái gì hợp lý tính là hiện thực và cái gì hiện thực thì hợp lý tính*” (Hegel & Bùi, 1970, p. 100) đang tập trung vào lịch sử xã hội nảy sinh từ hoạt động con người trong ngữ cảnh luật pháp. Pháp quyền tự nhiên được con người quan sát từ tự nhiên, tưởng tượng ra quy luật của chúng như là bản tính tự nhiên của sự việc, quá trình này thực chất là *tư biện* hay *phản tư* (reflection), không khác gì hơn sự phản tư trong biện minh tồn tại hay ý chí tự do của con người mà môi trường để phản tư là hiện tượng tự nhiên thay vì bản chất lịch sử xã hội. Tuy Hegel không hợp nhất vật chất và ý thức cũng như không nhấn mạnh quá trình phản tư đối với pháp quyền tự nhiên nhưng đã lập luận rằng (Hegel & Bùi, 1970, p. 192) “pháp quyền tự nhiên không phải là quyền hay luật lệ của tự nhiên mà là bản tính tự nhiên của pháp quyền và bản tính tự nhiên này không khác gì hơn là khái niệm về/của pháp quyền, bản thân khái niệm này tự thiết định nên hiện thực của chính nó chính là bản tính tự nhiên của nó”, lưu ý, Hegel đề cập đến *khái niệm* (concept) như bản khai của ý niệm (idea) bởi phương tiện tư duy. Nói cách khác, Hegel chuyển hàm ngữ tự nhiên từ những gì sờ, chạm, quan sát từ bên ngoài thành bản chất thường hằng, tự phát triển và tự tồn, mà thực ra chính là khả năng tự hiện thực hóa của ý niệm bởi mẹo lừa lý tính là khả năng tư biện của con người, thế nên nền tảng pháp quyền trừu tượng Hegel có thể đong đưa giữa vật chất và ý thức bởi vòng tròn thiết định mà ý niệm có thể tự thiết lập chính mình trên bất cứ điểm nào. Điều này còn dẫn đến hệ quả khác không? Có, Hegel rời giới tự nhiên đi vào lịch sử xã hội theo cách mà ông phát biểu “pháp quyền thực định hay hệ thống luật pháp là vương quốc của sự tự do đã được hiện thực hóa, là thế giới của tinh thần do tinh thần tạo ra từ chính mình như một giới tự nhiên thứ hai” (Hegel & Bùi, 1970, p. 130). Hegel đã tạo ra giới tự nhiên thứ hai từ lịch sử xã hội gồm những hoạt động loài người và từ đó, đẩy lùi tình trạng bạo lực và tùy tiện của giới tự nhiên thứ nhất để pháp quyền từ giới tự nhiên thứ hai có khả năng tự quyết bởi nhân thân và ý chí tự do (Hegel & Bùi, 1970, p. 193). Tuy nhiên, hãy suy nghĩ thấu đáo hơn, thực chất Hegel mở rộng pháp quyền tự nhiên (của giới tự nhiên thứ nhất) vì đã điều chỉnh pháp quyền tự nhiên thành pháp quyền trừu tượng để loại bỏ những cái tùy tiện không phù hợp và quá trình điều chỉnh này một lần thực chất nữa, đã dựa vào quá trình tư biện bởi ý chí tự do của con người để ý niệm tự hiện thực hóa. Nói đơn giản hơn, tình trạng tùy tiện và bạo lực của giới tự nhiên hàm định những luật lệ mà chỉ giới tự nhiên mới hiểu nên chấp nhận nhưng không được con người chấp nhận. Đến đây xem như ta có thể lướt qua pháp quyền tự nhiên để tập trung vào pháp quyền trừu tượng, pháp quyền lý tính hay pháp quyền Hegel như là bản cải tiến/mở rộng có điều chỉnh của pháp quyền tự nhiên. Do nền tảng pháp quyền Hegel có thể đong đưa giữa vật chất và ý thức với lập luận tinh thần tự do như giới tự nhiên thứ hai nên không nhất thiết cần đến học thuyết ý niệm hợp nhất vật chất và ý thức để nghiên cứu pháp quyền Hegel.

Ghi chú: nguồn tham khảo chính của nghiên cứu này là tài liệu “Các nguyên lý triết học pháp quyền” (Hegel & Bùi, 1970) gọi tắt **GPR**. *Hiện tồn* là tồn-tại hiện-có – Dasein theo tiếng Đức, hiện tồn nhấn mạnh vào cái hiện thực *đang tồn tại đang có*, và tự tồn là tự hiện tồn. Trong nhiều trường hợp, các khái niệm “tồn tại”, “hiện tồn”, “hiện thực”, “thực tại” có thể thay cho nhau nhưng hãy lưu ý vào sự nhấn mạnh của “hiện tồn” vào cái đang tồn tại, đồng thời “hiện thực” và “thực tại” có thể nhắc đến tồn tại trong giới tự nhiên thứ nhất tuy chúng đều chỉ tồn tại trong giới tự nhiên thứ hai. Theo quan điểm Hegel, *giới tự nhiên thức nhất* bao gồm những hiện tượng và đối tượng trong vũ trụ vật chất cũng như những hiện tượng và sự kiện thuộc lịch sử xã hội, *giới tự nhiên thứ hai* là *thế giới tinh thần* do con người tư biện về giới tự nhiên thứ nhất, là bản sao của giới tự nhiên thứ nhất trong ý thức con người, đặc biệt thế giới tinh thần của Hegel trong triết học pháp quyền tập trung vào *lịch sử xã hội*. Lưu ý, thế giới tinh thần là thế giới bao gồm những *tinh thần*. Giới tự nhiên thứ nhất và giới tự nhiên thứ hai có chung một thuộc tính về sự thường hằng, vốn có, tự thiết định, tự phát triển, độc lập tự tồn được gọi là *tự nhiên*. Thế giới tinh thần được định nghĩa là giới tự nhiên thứ hai và tinh thần trong thế giới tinh thần là cái hiện tồn có *tính tự nhiên* và phải có thêm sự cảm nhận về tính tự nhiên của chính nó và sự cảm nhận này không thuộc tự ý thức chuẩn tắc (tự ý thức của ý chí tự do). Tuy nhiên cái hiện tồn có tính tự nhiên trong giới tự nhiên thứ hai luôn phát triển sự cảm nhận về thuộc tính tự nhiên của chính nó mà sau này ta biết là *bản thể* nên sự cảm nhận này chỉ là một sự nhấn mạnh sẽ được gom vào tự ý thức. Bản thể luôn thăng hoa thành tinh thần, sẽ được đề cập sau. Ghi chú: *cảm nhận thuộc giác tính*, không phải cảm xúc. *Tính* hay *thuộc tính* tính chất, đặc tính của ý niệm và tính/thuộc tính có thể là ý niệm khác. Ý niệm theo Hegel là cái hiện thực đúng thật mà sự tồn tại của ý niệm không nằm bên ngoài ý niệm mà chính là bản chất của ý niệm. Ý niệm trong học thuyết ý niệm (Nguyễn, Học thuyết ý niệm và triết học pháp quyền, 2024) là cái gọi chung cho vật chất và ý thức. Mặc định tất cả ý niệm đều hiện tồn đúng thật và có tính tự nhiên nên thuộc giới tự nhiên thứ hai tức thế giới tinh thần nhưng nếu không quan tâm đến tính tự nhiên thì thuật ngữ “*thế giới ý niệm*” là tập hợp tất cả ý niệm hiện tồn đúng thật. Ghi chú: hiện tồn thì luôn đúng thật theo mặc định. Ý niệm (idea) là thống nhất của *khái niệm* (concept) và thực tại (reality), có thể hiểu rằng khái niệm là bản khai mô tả ý niệm hay bản chất của ý niệm, nhưng trong nhiều trường hợp thuật ngữ “khái niệm” và “ý niệm” có thể thay cho nhau. Những gì tồn tại bên ngoài thuộc giới tự nhiên thứ nhất không quan trọng mà hiện tồn của ý niệm được phản tư từ giới tự nhiên thứ nhất vào trong giới tự nhiên thứ hai mới quan trọng, mới cần thiết để xây dựng triết học pháp quyền, nói cách khác, triết học pháp quyền được thiết lập trong giới tự nhiên thứ hai – thế giới tinh thần, theo cách hiểu nôm na và đơn giản nhất, giới tự nhiên thứ hai là ở trong suy nghĩ con người. Lập luận của Hegel rằng (Hegel & Bùi, 1970, p. 192) “pháp quyền tự nhiên là bản tính tự nhiên của pháp quyền và bản tính tự nhiên này không khác gì hơn là khái niệm về/của pháp quyền, bản thân khái niệm này tự thiết định nên hiện thực của chính nó chính là bản tính tự nhiên của nó” chỉ hoàn toàn đúng trong ngữ cảnh pháp quyền nơi phản tư của con người rõ ràng mạch lạc, nghĩa là những ý niệm pháp quyền đúng thật luôn có tính tự nhiên nên luôn có xu hướng thành bản thể. Phổ pháp quyền trải theo mức phát triển từ pháp quyền trừu tượng đến luân lý & đạo đức đến pháp quyền trừu tượng, theo đó, mức trừu tượng giảm dần và mức cụ thể hóa tăng dần. Phổ pháp quyền con được gọi *phả hệ pháp quyền*, ngầm định tính kế thừa, cụ thể là đạo đức kế thừa luân lý và đến lượt luân lý kế thừa pháp quyền trừu tượng. Thuật ngữ “*khuôn mẫu*” (*template*, *class*) chỉ những pháp quyền có mức trừu tượng cao, mức cụ thể hóa thấp, mức phong phú thấp như pháp quyền trừu tượng, luân lý & đạo đức và thuật ngữ “*thể hiện*”, “*một hiện thực hóa*”, “bản thể” (*instance*, *object*) chỉ những pháp quyền có mức trừu tượng thấp, mức cụ thể hóa cao, mức phong phú cao như pháp quyền thực định gồm gia đình, xã hội dân sự và nhà nước. Trong nhiều trường hợp, một thể hiện không phải hình thức biểu hiện mà là một cụ thể hóa của khuôn mẫu với bất kỳ khuôn mẫu không nhất thiết thuộc pháp quyền. Tính chất của một ý niệm được gọi là “tính”, “thuộc tính”, “đặc điểm” (*character*, *property*, *moment*) như đã được đề cập và cách thức hiện tồn của ý niệm được gọi là “*mô thức*” hay “*phương thức*” (*method*). *Quan năng* (*function*) là chức năng nhấn mạnh vào tầm quan trọng. *Quyền*, *quyền hạn*, *quyền lực* là một thuộc tính của ý niệm có tính chất xác thực, khẳng định, áp đặt điều gì đó và ý niệm có khả năng tự thực hiện quyền này, đôi khi quyền hạn cũng chỉ quan năng. Thuật ngữ “*phái sinh*” diễn tả sự dẫn xuất, sự tạo ra một cái mới từ cái ban đầu; do đó kế thừa là phái sinh nhưng phái sinh chưa chắc là kế thừa nên phái sinh có ngữ nghĩa rộng hơn kế thừa. Thuật ngữ “pháp quyền thực định” không những chỉ gia đình, xã hội dân sự và nhà nước mà còn tập trung vào ngữ nghĩa của *hệ thống luật pháp*, *hệ thống luật định*, *hệ thống luật thực định* để quản trị nhà nước và xã hội. Thuật ngữ “*luật pháp*” thường chỉ hệ thống luật pháp, hệ thống luật định, hệ thống luật thực định thuộc pháp quyền thực định nhưng trong một số trường hợp, luật pháp chỉ những luật định, quy định, quy luật, quy tắc có tính hợp pháp, hợp lệ. *Định chế* cũng là những luật định, quy định, quy luật, quy tắc như luật pháp nhưng có mục đích rõ ràng nhưng không đặt nặng và/hoặc chưa quan tâm tính hợp pháp, hợp lệ.

Ghi chú: *ý thức* (*consciousness*) là sự nhận biết của tinh thần về sự tồn tại của bản thân và thế giới xung quanh và *tự ý thức* (*self-consciousness*) nhấn mạnh ý thức của chủ thể vào sự tồn tại của mình (Gemini). *Lý tính* (*reasoning*) là hình thức phát triển cao của tự ý thức thể hiện năng lực nhận thức của con người trên các nguyên lý và ý niệm tức năng lực lý luận, trong khi đó, *giác tính* (*perception*) cũng là hình thức phát triển cao của tự ý thức thể hiện năng lực nhận thức của con người trong việc xử lý và phân tích dữ liệu từ cảm giác tức năng lực nhận thức của con người trên kinh nghiệm (Gemini). Tinh thần (*spirit*) là nền tảng là cái bao trùm của lý tính và giác tính, theo đó ý thức, tự ý thức, lý tính, giác tính là những phương diện hay giai đoạn của tinh thần. Sự cảm nhận về bản thân thuộc giác tính, do đó ý niệm có sự cảm nhận về tính tự nhiên của bản thân nghĩa là ý niệm có giác tính. Ý niệm luôn mặc định hiện tồn nên ý niệm luôn hợp lý tính tức luôn có lý tính. Ý niệm trong giới tự nhiên thứ hai tức thế giới tinh thần luôn có giác tính theo mặc định, do đó ý niệm trong giới tự nhiên thứ hai theo mặc định có đủ lý tính và giác tính sẽ phát triển thành bản thể rồi thăng hoa thành tinh thần. Tuy nhiên theo hiện tượng học tinh thần Hegel, lý tính phát triển cao hơn giác tính nhưng trong bài nghiên cứu này tạm thời tách giác tính và lý tính. Ý niệm luôn mặc định hiện tồn nên ý niệm hiện tồn luôn hợp lý tính, là một cách phát biểu ngắn gọn của luận thuyết Hegel “cái gì hợp lý tính là hiện thực và cái gì hiện thực thì hợp lý tính”, tất nhiên *hiện thực là hiện tồn*, và hợp lý tính được định nghĩa là sự đồng nhất giữa cái đồng nhất và cái không đồng nhất, sẽ được đề cập lại. Luận thuyết “cái gì hợp lý tính là hiện thực và cái gì hiện thực thì hợp lý tính” được phát biểu ngắn gọn là sự đồng nhất giữa hiện thực và hợp lý tính. *Tư duy* (*thinking*) là khả năng của con người trong việc phân tích và suy luận nhưng tư duy có ngữ nghĩa rất rộng bao gồm cả trí tuệ trong triết học Đức. Ý thức là cơ sở của tư duy và tư duy là phương tiện của ý thức giúp ý thức phát triển (Gemini). Phản tư hay tư biện là tự ý thức tập trung quay trở lại vào trong chính mình, và phương tiện của tự ý thức trong phản tư là tư duy. Phản tư và tư biện tuy đều quay lại chính mình nhưng có một khác biệt nhỏ, phản tư quay trở lại chính mình từ cái tồn tại khác. Ý niệm có/là ý chí tự do với lưu ý, ý chí tương đương tự do nên hình thành cụm ngữ nghĩa “ý chí tự do”. Lưu ý sự tương đồng qua lại giữa ý chí, tự do, ý chí tự do, ý niệm và khái niệm. Ý chí tự do luôn phản tư để hình thành và đồng nhất tính phổ quát (cái đồng nhất) và tính đặc thù (cái không đồng nhất), tuân theo mô hình tư biện; *hợp lý tính* (đúng thật, tự-mình và cho-mình) là sự đồng nhất này. Mức độ trộn lẫn được quy ước từ ít đến nhiều như sau: *thống nhất*, *hợp nhất* và *đồng nhất*. Ý chí tự do phản tư bằng tư duy vì tư duy là phương tiện của tự ý thức, hay nói cách khác, phương tiện phản tư của ý niệm/ý chí tự do là tư duy và bản thân ý niệm là/có tư duy nên có thể nói ý niệm/ý chí tự do lấy bản thân làm phương tiện phản tư. Ghi chú: thuật ngữ “hợp lý tính” nếu là danh từ thì chỉ bản thân tính chất hợp lý và nếu là tính từ thì chỉ “có tính chất hợp lý”. Bản chất tự nhiên của hợp lý tính là sự thật nên vui lòng phân biệt sự thật với tính tự nhiên của ý niệm vì tính tự nhiên của ý niệm “hợp lý tính” là sự thật ở cấp độ hai. Theo mô hình tư biện, mục đích của ý chí tự do là làm cho ý niệm là cái đúng thật tự-mình và cho-mình cũng như chính ý chí tự do là cái đúng thật tự-mình và cho-mình, là thể hiện tối hảo của biện minh tồn tại, luôn cố gắng thải hồi sự khác biệt giữa *nội dung* (phổ quát, tự-mình) và *hình thức* (đặc thù, cho-mình). Ý niệm bất kỳ không nhất thiết ý niệm pháp quyền hay ý niệm con người nên theo Hegel, nên ý niệm hay ý chí tự do thực hiện phản tư theo mô hình tư biện thông qua tha nhân bởi *mẹo lừa lý tính*, nghĩa là, ý niệm có sức mạnh (biện minh tồn tại) sử dụng tha nhân thông qua những động lực của tha nhân để phản tư tức tự hiện thực hóa chính mình. *Tha nhân* là ý niệm khác nhưng tha nhân chủ đạo của mẹo lừa lý tính là con người trong ngữ cảnh triết học pháp quyền.

Mô hình tư biện còn được gọi là *mô hình biện chứng* hay *moment biện chứng* mà ta sẽ gặp lại được giải thích ngắn gọn như sau: tính phổ quát do moment phổ quát phủ định nhất định tính đặc thù đồng thời tính đặc thù do moment đặc thù phủ định nhất định tính phổ quát. *Moment* là thuộc tính, tính chất, đặc điểm và cũng là động lực. *Biện chứng* là khi cần chứng minh một luận đề, ta đưa ra một phản đề đối lập để lập luận, biện bác, chứng minh luận đề ban đầu cũng như có thể tạo ra hợp đề tổng kết luận đề ban đầu và phản đề, nên biện chứng hơi gần với chứng minh bằng phản chứng trong toán học. Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 113) định nghĩa *vòng tròn thiết định* như sau: “ý niệm với tư cách là đối tượng triết học là vòng tròn khép kín chính mình, trong đó cái đầu tiên là cái cuối cùng và cái cuối cùng là cái đầu tiên, không có cái bắt đầu nguyên thủy nhất nên cái bắt đầu là cái tiền thiết định vì bất cứ điểm nào trên vòng tròn đó đều có thể thiết định như là cái bắt đầu; cái bắt đầu thiết định ấy là cái cuối cùng trước đó tất nhiên là kết quả của mục đích trước đó lại là kết quả của sự tự hiện thực hóa của ý niệm, hay chính là ý niệm”. Luận điểm “*kết quả trở thành cơ sở*” của khoa học logic tương hợp với vòng tròn thiết định. Quy luật *phản phục* của triết học phương đông thể hiện sự quay trở lại từ cái đối lập cũng tương hợp vòng tròn thiết định. Mô hình tư biện thực chất là một thể hiện khác của vòng tròn thiết định, giả sử vòng tròn thiết định là một vòng dây liền lạc thì mô hình tư biện cắt vòng dây thành hai đoạn “phổ quát” và “đặc thù” sau đó nối hai đoạn dây với nhau bởi sự đồng nhất, hai vết nối không thể hoàn hảo như liền lạc vì cắt dán là thao tác không hợp lệ theo lý thuyết topology nhưng thể hiện sự xấp xỉ vô hạn bởi hữu hạn rất lớn ngầm định rằng tư duy con người được rời rạc hóa để cảm nhận thế giới liên tục mà độ mịn của sự rời rạc tiến đến nhưng không thể đạt liên tục và càng mịn thì càng sắc sảo. Suy ra, phản tư và tư biện cũng là mô thức của sự xấp xỉ vô hạn bởi hữu hạn rất lớn. Vòng tròn thiết định liền lạc và ý niệm có thể tự thiết định cái bắt đầu trên bất cứ điểm nào của vòng tròn nên vòng tròn thiết định có tính tự nhiên nhưng mô hình tư biện không có tính tự nhiên như mặc định do dấu nối của hai moment phổ quát & đặc thù nên hợp lý tính – kết quả của mô hình tư biện không có tính tự nhiên như mặc định, tuy nhiên, giả sử với giả định rằng dấu nối được làm liền mạch bằng xấp xỉ vô hạn bởi rất lớn hữu hạn trong giới tự nhiên thứ hai thì xem như mô hình tư biện và hợp lý tính có tính tự nhiên.

Vì pháp quyền trừu tượng làm hiệu lệnh cho pháp quyền thực định, thế thì làm sao thẩm định pháp quyền thực định (hệ thống luật thực định)? Câu trả lời nằm ở hợp lý tính của ý niệm pháp quyền với luận đề nền tảng “cái gì hợp lý tính là hiện thực và cái gì hiện thực thì hợp lý tính” với giả định tạm rằng nội dung là hợp lý tính với pháp quyền trừu tượng và hình thức là hiện thực với luật thực định sao cho cả hai xoay chuyển quanh luận đề nền tảng này mà phải có moment quy tâm hút luật thực định về pháp quyền trừu tượng hợp thành ý niệm pháp quyền duy nhất, nghĩa là hình thức phải đúng thật với nội dung mà sự hút lý tưởng này hợp nhất hình thức và nội dung. Lưu ý, Hegel đã phát biểu ý chí cần thải hồi khác biệt nội dung và hình thức hay lý tính tự quyết định lấy sự hữu hạn của mình (Hegel & Bùi, 1970, p. 155) nên hình thức luật thực định cũng là nội dung trong chừng mực nào đó khi tư biện bắt đầu lưỡng lự về sự hữu hạn. Lúc này moment phổ quát (moment quy tâm) kéo luật thực định (hình thức đa sắc) về đúng thật (nội dung tự định nghĩa) khi hình thức đa sắc của luật thực định đang trong tản mát trên vòng tròn thiết định. Nhắc lại, khi lý tính tự quyết định lấy sự hữu hạn của mình thì sự khác biệt giữa nội dung và hình thức dần được thải hồi. Tuy nhiên trong quá trình diễn tiến của pháp quyền thực định (hệ thống luật thực định), câu hỏi khác cần đặt ra là khi nào luật thực định đạt tới hạn hoặc vốn đã hoàn tất hay sớm hoàn tất. Câu trả lời đúng nhất suy ra từ những câu trả lời của Hegel là hợp lý tính tạm thời có mức độ bởi cấp độ của ý chí tự do và độ vênh của nó cần những yêu sách cải cách mà ta chưa thể khẳng định bằng một công thức tính độ vênh tới hạn. Sự phân ly và quay lại của luật thực định là một tất yếu và sự phân ly do mức trừu tượng của pháp quyền chưa đạt tới tinh thần khách quan, nguyên nhân theo Hegel là sự đảo điên của chủ thể đối ứng với sự đổ vỡ và tha hóa tính khách quan (Hegel & Bùi, 1970, p. 194). Sự đảo điên này quả thật bí hiểm mà tôi chưa thể giải thích được trong bài nghiên cứu này. Bất luận thế nào, sự khác nhau giữa pháp quyền trừu tượng và hệ thống luật thực định, giữa nội dung và hình thức (hiện tồn) này ngầm định chức năng phê pháp thực tại của pháp quyền trừu tượng và chính pháp quyền trừu tượng cũng đang tự hiện thực hóa. Khi pháp quyền trừu tượng đang tự hiện thực hóa thì quá trình thẩm định vẫn tiếp diễn trong những giằng co không hồi kết. Lúc pháp quyền thực định quay về pháp quyền trừu tượng thì hình thức đa sắc của nó trở thành nội dung mà mức trừu tượng của nội dung cập nhật pháp quyền trừu tượng trong khả năng tự định nghĩa ít nhất không suy giảm.

Nguyên nhân sâu xa của việc thẩm định pháp quyền thực định bằng pháp quyền lý tính tức sự quay trở lại (phản phục) của pháp quyền thực định về pháp quyền trừu tượng làm phong phú thêm nội dung nhưng mức trừu tượng không giảm là do moment phổ quát và moment đặc thù của ý chí tự do với lưu ý, ý chí tự do như là hiện thực của pháp quyền lý tính, đã được phân tích trong bài nghiên cứu “Học thuyết ý niệm và triết học pháp quyền” (Nguyễn, Học thuyết ý niệm và triết học pháp quyền, 2024) nên phần này chỉ diễn giải thêm. Ghi chú: ngữ nghĩa của phản phục ở đây tập trung vào sự quay trở lại vì phản phục có ngữ nghĩa đầy đủ là quay trở lại từ cái đối lập. *Moment phổ quát* trừu tượng hóa mọi thứ để ý chí tự do với tư cách ý niệm pháp quyền giúp pháp quyền tự định nghĩa, đó là sự *tự-mình* của ý niệm. Trong khi đó, *moment đặc thù* đã giúp ý niệm bằng cơ chế phản tư tự pháp triển, tự ý thức về sự đặc dị cũng như những thuộc tính muôn màu của mình phân biệt với tha nhân (ý niệm khác), đó là sự *cho-mình* của ý niệm. Ý chí tự do hiện hữu với hai moment phổ quát và đặc thù mới đúng thật, hợp lý tính, tự-mình và cho-mình. Điều này dẫn nhập suy diễn rằng pháp quyền thực định được thúc đẩy bởi moment đặc thù, tất nhiên khẳng định cơ sở thẩm định của pháp quyền thực định là pháp quyền trừu tượng và cũng khẽ vén làn sương bao phủ sự phản phục của pháp quyền thực định không làm giảm mức trừu tượng. Ghi chú: *hợp lý tính* là sự đồng nhất của cái đồng nhất (*tính phổ quát*, tự-mình, chủ quan, vô hạn) và cái không đồng nhất (*tính đặc thù*, cho-mình, khách quan, hữu hạn), ngoài ra, sự đồng nhất này có tính chất lý tưởng, xấp xỉ, hoàn hảo trong vô cực – những nhà nghiên cứu hãy lưu ý điểm này. Hẳn nhiên moment biện chứng đồng nhất giữa cái đồng nhất trừu tượng (moment phổ quát) và cái đa sắc không đồng nhất (moment đặc thù) nên hình thức đa sắc khi nhập trở lại cái tự định nghĩa (tự ngã) chẳng thể làm suy suyển cái tự ngã. Hegel giải thích rõ hơn vấn đề này bằng *mô hình tư biện* (Hegel & Bùi, 1970, pp. 199-200), trong đó tính đặc thù không du nạp từ bên ngoài mà được tạo ra bởi ý chí đã cụ thể hóa, phân chia hóa tính phổ quát của chính ý chí nên tính đặc thù chứa tính phổ quát với lưu ý, ý chí không mang thuộc tính từ bên ngoài vào tính đặc thù nhưng quá trình đặc thù hóa chứa đựng sự đối sánh & tương tác với tha nhân nên tha nhân là môi trường để ý chí phân chia hóa, cụ thể hóa tính phổ quát thành tính đặc thù. Vì sự tương tác với tha nhân nên tính đặc thù (thuộc tính) còn được gọi là tính tha hóa, theo cách nhìn tích cực, đó là sự phát triển. Nếu không có tha nhân thì ý chí vẫn tự cụ thể hóa, tự phân chia hóa tính phổ quát thành tính đặc thù, lúc này có thể hiểu ý chí xem tha nhân là chính mình. Theo chiều ngược lại, tính phổ quát được tạo ra bởi ý chí trừu tượng hóa, tổng kết hóa từ tính đặc thù của chính ý chí nên tính phổ quát chứa tính đặc thù, quá trình phổ quát hóa diễn ra nội tại không cần tương tác tha nhân nhưng không loại trừ trường hợp ý chí tương tác tha nhân như môi trường để thực hiện sự phổ quát hóa. Phổ quát hóa tính đặc thù như là quy định của tính phổ quát và đặc thù hóa tính phổ quát như là quy định của tính đặc thù. Đặc thù hóa và phổ quát hóa thực chất là phủ định nhất định, nhằm thu nạp cái đối lập. Do đó khi pháp quyền thực định quay về pháp quyền trừu tượng thì pháp quyền thực định lại được trừu tượng hóa bởi moment phổ quát nên mới có khẳng định hình thức đa sắc của hệ thống luật thực định ít nhất không làm suy giảm mức trừu tượng tức khả năng tự định nghĩa, sự tự-mình của pháp quyền trừu tượng và tất nhiên hợp lý tính phải dao động như quả lắc đồng hồ.

Sau đây là những phát biểu tương đương: 1) moment biện chứng tổng hòa/đồng nhất giữa cái đồng nhất (moment phổ quát) và cái không đồng nhất (moment đặc thù), 2) *tính cá biệt* như là kết quả của moment biện chứng không khác gì hơn *tính đặc thù tự quy định* là khi sự tự quy định hay tự quyết của ý chí và sự đặc thù hóa nội tại của nó hợp nhất với nhau (Hegel & Bùi, 1970, p. 199), 3) mô hình tư biện vừa nêu là sự đặc thù hóa nội tại của cái phổ quát (Hegel & Bùi, 1970, p. 200), 4) ý chí là tự do hay tồn tại trong kết hợp “ý chí tự do” khi và chỉ khi có đủ hai moment phổ quát và đặc thù (Nguyễn, Học thuyết ý niệm và triết học pháp quyền, 2024), 5) ý chí tự do đúng thật (hợp lý tính, tự-mình và cho-mình) mà tính khách quan của nó là pháp quyền là tính đặc thù tự quy định (Hegel & Bùi, 1970, p. 199), 6) ý chí tự do là sự tự quy định của bản thân ý chí, 7) tự do của ý chí là *tự do tự giác* hay tự do tự ý thức, 8) ý chí tự do không khác gì hơn ý niệm đúng thật và cũng không khác gì hơn tính cá biệt hay moment biện chứng, 9) cái tôi tự ý thức là cái tôi tự quy chiếu và do đó tự ý thức hay tự quy chiếu là sự thống nhất giữa chủ thể và khách thể hay chủ thể bao hàm khách thể (Hegel & Bùi, 1970, p. 207), 10) ý chí lấy tư duy làm phương tiện phản tư – tư biện và mục đích của tư duy là tự do – biện minh tồn tại nên phương tiện cũng là mục đích và do đó ý chí đúng thật cũng là tư duy và là tư duy tự giác (tự ý thức) hay *trí tuệ tự giác* (Hegel & Bùi, 1970, p. 206), 11) “khái niệm (ý niệm) có sự trực quan về bản thân nó như là mục đích và thực tại của mình”, tức sự thống nhất giữa khái niệm và trực quan giữa nội dung và hình thức tương đương với sự thống nhất giữa chủ thể và khách thể (Hegel & Bùi, 1970, p. 207), 12) “ý chí tự do muốn ý chí tự do” (Hegel & Bùi, 1970, p. 208), nghĩa là ý chí vẫn ở trong chính mình nhưng đã/muốn hiện hữu khắp nơi, đây là sự tự quy chiếu gấp đôi, “lý tính bao giờ cũng bao hàm ý chí muốn trở thành lý tính” (Hegel & Bùi, 1970, p. 208). Nhắc lại định nghĩa pháp quyền của Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 175) “pháp quyền là bất kỳ cái tồn-tại hiện-có nào của ý chí tự do nên pháp quyền là sự tự do với tư cách ý niệm”. Lưu ý, Hegel đề cập đến *tính phổ quát tự quy định* chứ không phải tính đặc thù tự quy định nhưng xét đến ngữ cảnh moment biện chứng hay tính cá biệt là sự đồng nhất của tính phổ quát và tính đặc thù thì tính phổ quát tự quy định phải được diễn giải đúng là tính đặc thù tự quy định vì moment phổ quát trừu tượng hóa mọi thứ để ý niệm có khả năng tự định nghĩa hay tự quy định chính bản thân mình. Do đó tính đặc thù tự quy định tương đương với *tính phổ quát tự tồn* (tự hiện tồn). Hãy lưu ý sự tương đồng qua lại giữa ý chí, ý chí tự do, ý niệm và khái niệm.

Bị thúc đẩy bởi biện minh tồn tại, ý chí bắt đầu buộc phải trừu tượng hóa mọi thứ nhằm phủ nhận mọi thứ để tự khẳng định sự tồn tại của mình nhưng vì không thể thực sự phủ nhận mọi thứ nên sự phủ định này *phủ định giả hiệu* hay *phủ định tảng lờ*. Lập luận của Hegel xảo diệu ở đây, vì phủ định tảng lờ nên moment phổ quát / moment trừu tượng hóa vẫn chứa đựng mầm mống của sự đặc thù tức là chứa đựng nguồn gốc của nó, hay nói cách khác, tính phổ quát chứa nguồn gốc đặc dị và Hegel gọi sự phủ định tảng lờ này là *phủ định nhất định* (Hegel & Bùi, 1970, pp. 200-201) thể hiện *tinh thần chủ quan*, theo đó sự phủ định này chỉ diễn ra như cố lập ra cái đối lập để thu nhận ngữ nghĩa từ cái đối lập. Ghi chú: phủ định nhất định theo định nghĩa chính xác của Hegel là thực hiện phủ định sao cho “phải kết thúc”, “phải chấm dứt” nhưng không rơi vào hư vô mà đi đến cái cao hơn, cụ thể hơn, hay phổ quát hơn (Hegel & Bùi, 1970, p. 461), do đó, kết quả của phủ định nhất định luôn luôn hiện tồn (nhất định hiện tồn). Với phủ định nhất định, ý chí tự do hay ý niệm tưởng chừng muốn tất cả nhưng không muốn thứ gì vì sự phủ định này là một trạng thái tự khẳng định mình trong vô hạn tha nhân (lưu ý, học thuyết ý niệm hợp nhất vật chất và ý thức không được đề cập ở đây) mà Hegel cho rằng có động cơ của bản năng, dục vọng (Hegel & Bùi, 1970, p. 201). Bất luận thế nào, với moment phổ quát, ý chí tạo nên nội dung chưa có hình thức mà nội dung này không khác gì hơn là sự tự định nghĩa, có thể hiểu rằng tuy chứa đựng mầm mống hình thức nhưng chưa thành hình thức như hạt lúa chưa thành cây lúa. Lưu ý, hình thức cũng là nội dung với thải hồi khác biệt giữa hình thức và nội dung, ví dụ thân, cành, lá của cây lúa và chính cây lúa là hình thức mà cũng là nội dung. Tuy nhiên, điều thú vị là tuy có nội dung tựa như rỗng mà không rỗng nên tính phổ quát là tính phổ quát vô hạn, đó là tinh thần chủ quan. Nói theo Hegel, cái tôi tự định nghĩa như là chủ động dẹp bỏ rào cản sự cưỡng chế đối với bản thân để kỳ vọng trở thành vô hạn (Hegel & Bùi, 1970, p. 201). Quá trình trừu tượng hóa bị thúc đẩy bởi biện minh tồn tại thực thất cũng là quá trình phản tư và tiếp theo, cũng do quá trình phản tư, ý chí đang ở trong chính mình nhưng khao khát thoát khỏi chính mình để đạt sự tự do vô hạn (vì tính phổ quát là tính phổ quát vô hạn) để khẳng định sự hiện hữu sau khi đã tự khẳng định nhưng đáng tiếc và cũng may mắn rằng, lúc này, ý chí bắt gặp thế giới tha nhân nên bắt đầu tự chất vấn buộc phải tự tạo bản sắc cho riêng mình bằng tư biện và đối sánh vì đó là cách duy nhất để hiện hữu như là một sự khác biệt. Kết quả là ý chí giới hạn sự vô hạn của mình trong hiện hữu nhưng vẫn khẳng định mình vẫn tồn tại trong vô hạn, và lúc này, hạt lúa đã nảy cây lúa và đương nhiên cây lúa thể hiện tính đặc thù và hạt lúa thể hiện tính phổ quát và tất nhiên, hữu hạn hợp nhất với vô hạn, phổ quát đồng nhất với đặc thù. Ghi chú: sự vô hạn trong ví dụ hạt lúa-cây lúa là vòng đời hạt lúa-cây lúa-hạt lúa diễn ra vô tận. Hegel (Hegel & Bùi, 1970, pp. 202-203) cho rằng khẳng định sự hiện hữu bởi moment đặc thù cũng là sự phủ định nhất định vì đặc thù hóa là phủ định cái trừu tượng và thực chất là phân nhánh làm phong phú thêm cái trừu tượng (tính phổ quát) vì cây lúa rốt cuộc cũng đơm bông và sinh ra lại hạt lúa, đây là sự *đặc thù hóa nội tại*. Khi cây lúa đơm bông kết hạt là lúc tính đặc thù quay trở lại tính phổ quát, thiết lập một điểm bắt đầu mới trên vòng tròn thiết định. Quay trở lại tính đặc thù, với tính đặc thù, ý chí vẫn ở trong chính mình nhưng bắt đầu cảm nhận thế giới chung quanh tức bước ra thế giới với một nghịch lý chấp nhận được, ý chí tự tại về tính vô hạn của mình vì ở trong chính mình như không còn khả thể khác nhưng chỉ có thể bước ra thế giới bằng việc tự giới hạn như sự hữu hạn của bản thân (nếu không giới hạn bản thân thì không có thế giới vô hạn vì bản thân đã là vô hạn) nên tinh thần chủ quan từ sự suy tưởng vô hạn đến tinh thần khách quan từ sự suy tưởng hữu hạn phản hồi qua lại để dẫn nhập hợp lý tính của tinh thần khách quan tuy hữu hạn nhưng hợp lý tính trong vô hạn. Vậy *tinh thần khách quan* còn được xem như *tinh thần tuyệt đối* hay *tinh thần tối cao* có hợp lý tính tuyệt đối như trạng thái thống nhất giữa cây lúa và hạt lúa khi cây lúa đang đơm bông kết hạt, trải qua hai lần phủ định nhất định của moment phổ quát và moment đặc thù. Tiếp diễn suy luận rằng tinh thần khách quan là trạng thái thống nhất giữa cây lúa và hạt lúa chứ không phải hoàn toàn là cây lúa hay hạt lúa và ý niệm là cái ngã hiện hữu gọi chung cho cây lúa và hạt lúa nên ý niệm “lúa” cũng không phải hoàn toàn là cây lúa hay hạt lúa.

Nhắc lại, ý chí (tự do) có nhiều mức độ tự do theo cấp độ phát triển đặc dị – sự phong phú gia tăng khi phân chia pháp quyền từ pháp quyền trừu tượng, luân lý & đạo đức đến hệ thống luật định tức pháp quyền thực định trong đó pháp quyền trừu tượng (pháp quyền lý tính) được bảo đảm bởi tinh thần tuyệt đối. Tôi khẳng định rằng pháp quyền ở mức độ phát triển thấp như luân lý & đạo đức không hề nhường bước trước pháp quyền có mức độ phát triển cao như hệ thống luật thực định nhưng tại sao? Có hai câu trả lời. Một, sự nhường bước này mâu thuẫn với tính tham chiếu của pháp quyền trừu tượng cho pháp quyền thực định và nếu thế, toàn bộ khoa học pháp quyền tuy chưa sụp đổ nhưng cứ mãi vướng mắc. Hai, quan trọng hơn, pháp quyền lý tính dựa vào hay đồng nghĩa với tinh thần khách quan mà tinh thần khách quan là một *trạng thái* tổng hòa của tính đặc dị và phổ quát, giữa hữu hạn và vô hạn nên không phải là một lát cắt trong hệ thống phân chia mức độ. Thế nhưng giải thích như thế nào khi pháp quyền trừu tượng có cấp độ phát triển phong phú thấp nhất? Nếu chưa đề cập đến học thuyết ý niệm hợp nhất vật chất và ý thức, ta hãy lưu ý ngữ nghĩa của nội dung phong phú nằm ở hình thức đa sắc. Ta cũng lưu ý sự quay trở lại của tính đặc thù vào tính phổ quát nghĩa là sự phong phú một lần nữa lại được trừu tượng hóa, ngay lúc cây lúa đơm bông. Ngoài ra, vòng tròn thiết định của lịch sử xã hội – đối tượng chính của pháp quyền Hegel phát triển theo hình xoắn ốc phức tạp hơn vòng tròn thiết định hạt lúa và cây lúa. Trở lại ví dụ hạt lúa và cây lúa để minh họa ý niệm pháp quyền hay pháp quyền trừu tượng làm cơ sở đánh giá pháp quyền thực định, ngay khi cây lúa đơm bông kết hạt tại trạng thái tinh thần khách quan hợp nhất tính phổ quát và tính đặc thù, hạt lúa vừa kết được so sánh với ý niệm “lúa”, nếu càng khớp càng giống nhau thì pháp quyền thực định càng gần đúng thật. Lưu ý, ý niệm “lúa” thể hiện pháp quyền trừu tượng hay tinh thần khách quan đại diện bởi hạt lúa nhưng không hẳn hạt lúa và cũng không hẳn pháp quyền thực định (thân, cành, lá và chính cây lúa). Hơn nữa, sự thẩm định pháp quyền thực định luôn đạt đến về mặt lý thuyết do cây lúa luôn đơm hạt trong những điều kiện lý tưởng bình thường nhưng vì không thể xác định điểm tối ưu của pháp quyền thực định nên sự thẩm định này là giả định lý tưởng trong thực hành hay trong hiện thực hóa của nhà nước và giả định lý tưởng này có thể được khởi tạo như một giả định tiệm cận. Về mặt lý luận, sự thẩm định pháp quyền thực định theo quan điểm trong bài nghiên cứu này diễn ra ngay trong triết học pháp quyền chứ không phải tập trung vào sự đối chiếu giữa hoạt động luật pháp hằng ngày và triết học pháp quyền. Nói cách khác, sự thẩm định này không tập trung vào việc đối sánh giữa những điều luật và những khái niệm trong triết học pháp quyền. Ghi chú: trong ví dụ hạt lúa – cây lúa, hình thức “cây lúa” tuy đa sắc với thân cành lá nhưng đã được tự quy định trong nội dung “hạt lúa” một cách bí nhiệm không thể dừng ở mức di truyền ADN cùng tác động môi trường trong huyền nhiệm của tạo hóa, quy luật phản phục “cây lúa đơm bông kết hạt” là một sự thẩm định, là điểm khởi đầu mới trên vòng tròn thiết định, là biện chứng logic của kết quả trở thành cơ sở, với lưu ý, tất cả diễn tiến đều phản ánh trong thế giới ý niệm.

Nhắc lại, Hegel cho rằng tính phổ quát của ý chí (ý niệm) có động cơ bản năng (Hegel & Bùi, 1970, p. 201). Bản năng này tuy chưa phải là ý niệm đúng thật nhưng nó vẫn là ý niệm hợp lý tính một cách tự-mình nhưng chưa cho-mình (Hegel & Bùi, 1970, p. 204), là hình thức ban đầu của ý chí xuất hiện như là mục đích của ý chí nhưng chưa là nội dung đúng thật của ý chí (Hegel & Bùi, 1970, p. 204). Vậy nội dung tựa rỗng để ý chí tự định nghĩa vẫn có hình thức sơ khai là bản năng. Ghi chú: nội dung tựa rỗng mà không rỗng, bí nhiệm như mã di truyền ADN. Thanh lọc bản năng là điều chỉnh hình thức sơ khai này về đúng thật tức hợp lý tính tự-mình và cho-mình. Quá trình thanh lọc bản năng chuyển ham muốn, dục vọng thành nghĩa vụ và những nghĩa vụ tự chúng định hình luân lý và đạo đức (Hegel & Bùi, 1970, p. 204). Đây là tiến trình thực hành của luân lý & đạo đức trong khi lập luận của luân lý & đạo đức phức tạp hơn với sự phân chia ý niệm pháp quyền đã nêu. Nhắc lại, ý niệm pháp quyền hay pháp quyền trừu tượng được phân chia theo cấp độ tự do của ý chí hay cấp độ phát triển/phong phú từ thấp nhất là pháp quyền trừu tượng đến luân lý & đạo đức đến pháp quyền thực định trong đó pháp quyền trừu tượng được bảo đảm bởi tinh thần khách quan tuy có mức phong phú thấp nhất nhưng hợp lý tính tối cao và thống nhất giữa chủ quan và khách quan giữa hữu hạn và vô hạn, làm nền tảng của sự phân chia pháp quyền. Luân lý & đạo đức nằm ở cấp độ trung gian, trong đó *luân lý* thể hiện sự *hiện hữu đặc thù* của ý chí (Nguyễn, Học thuyết ý niệm và triết học pháp quyền, 2024) khi moment đặc thù đã bắt đầu triển khai đầy đủ để ý chí tự ý thức về sự hiện hữu của mình nhưng luân lý còn chú tâm vào tính phổ quát tức sự tự-mình, tự định nghĩa của ý niệm hoặc luân lý còn chưa phát triển tính đặc thù một cách phong phú như kỳ vọng. Tiếp theo, ý chí (ý niệm) tiếp tục phát triển phong phú hơn để ý chí tuy vẫn không bao giờ rời khỏi chính mình nhưng đã đi vào thế giới thể hiện sự *hiện hữu khắp nơi* của ý chí (Nguyễn, Học thuyết ý niệm và triết học pháp quyền, 2024), lúc này luân lý được phổ dụng thành một cấp độ phát triển cao hơn, đó là *đạo đức* và pháp quyền thực định là hiện thực hóa của đạo đức. Lưu ý với sự phân chia cấp độ pháp quyền, nhắc lại khẳng định: mức độ phát triển thấp như luân lý & đạo đức không bị phán xử bởi pháp quyền có mức độ phát triển cao như hệ thống luật thực định, mà thực ra tinh thần khách quan có mức phong phú thấp nhất mới đóng vai trò quan tòa tối cao. Như vậy quá trình thanh lọc bản năng hình thành nghĩa vụ và tiếp theo hình thành luân lý & đạo đức về mặt thực hành. Về mặt lý thuyết, luân lý & đạo đức được biện chứng bởi cơ sở *trật tự có liên kết* và cơ sở *công lý* (hợp lý tính) trên phổ phân chia pháp quyền theo mức độ tự do (Nguyễn, Học thuyết ý niệm và triết học pháp quyền, 2024). Phần giới thiệu triết học pháp quyền dừng ở đây, trước khi đi vào luân lý & đạo đức ta hãy nghiên cứu kỹ hơn về pháp quyền trừu tượng hay pháp quyền lý tính – nền tảng của luân lý & đạo đức trên phả hệ phân chia pháp quyền.

# 1. Pháp quyền trừu tượng

## 1.1. Pháp quyền trừu tượng

Nhắc lại định nghĩa pháp quyền của Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 175) “pháp quyền là bất kỳ cái tồn-tại hiện-có nào của ý chí tự do nên pháp quyền là sự tự do với tư cách ý niệm”. Như vậy pháp quyền hay ý niệm pháp quyền là cái hiện tồn của ý chí tự do, hợp lý tính tự-mình và cho-mình, là sự thống nhất giữa tính phổ quát và tính đặc thù, giữa hữu hạn và vô hạn, giữa chủ quan và khách quan, thể hiện tinh thần khách quan/tinh thần tuyệt đối làm quan tòa tối cao. Ghi chú: hiện tồn là tồn-tại hiện-có – Dasein theo tiếng Đức. Lưu ý sự tương đồng qua lại giữa ý chí, ý chí tự do, ý niệm và khái niệm. Pháp quyền là cái hiện tồn của ý chí tự do và mọi ý niệm đều có ý chí tự do nên pháp quyền là nhãn dán, là khía cạnh, là cách nhìn, là đại diện của ý niệm nên pháp quyền không hoàn toàn đồng nhất với ý niệm mặc dù pháp quyền không tách rời ý niệm (pháp quyền có tư cách là ý niệm). Do đó trên phổ pháp quyền từ **pháp quyền trừu tượng** đến luân lý & đạo đức đến pháp quyền thực định, ta không gặp mâu thuẫn khi đặt sự tương đương giữa tinh thần khách quan và pháp quyền trừu tượng trong khi hợp lý tính của ý niệm có hai moment phổ quát và đặc thù khi mà tính chủ quan vô hạn xảy ra ở moment phổ quát và tính khách quan hữu hạn xảy ra ở moment đặc thù. Trong những lần tái phát khởi trên vòng tròn thiết định, pháp quyền trừu tượng luôn có tinh thần khách quan và tinh thần chủ quan, nói cách khác, tinh thần khách quan là biến chuyển của tinh thần chủ quan. Ta vẫn có thể quy ước pháp quyền chính là ý niệm vì pháp quyền không tách rời ý niệm và pháp quyền không phải thuộc tính của ý niệm trong triết học pháp quyền. Ngoài ra, do tính tổng quát của ý niệm, bản thân pháp quyền cũng là ý niệm tức ý niệm pháp quyền. Tuy nhiên tính khách quan thuộc về moment đặc thù mà pháp quyền thực định là diễn tiến tột cùng của moment đặc thù cho nên về đúng lý, tinh thần khách quan thuộc về pháp quyền thực định nếu không xét đến quá trình biện chứng quay trở lại moment phổ quát từ moment đặc thù để quay trở lại pháp quyền trừu tượng. Nhưng hãy lưu ý, tinh thần chủ quan từ moment phổ quát tự định nghĩa của ý niệm là vô hạn nhưng tinh thần khách quan từ moment đặc thù đối sánh xung quanh bằng phủ định nhất định là hữu hạn nhưng sự hữu hạn này phải rất lớn tiệm tiến vô cực. Sự hữu hạn rất lớn này chính xác thể hiện là đếm được hay số lượng thì có nghĩa, còn vô hạn thể hiện là không đếm được, không quan tâm số lượng hay số lượng thì không có ý nghĩa; suy ra tiến trình quay lại pháp quyền trừu tượng chỉ có hiểu bằng quy nạp, quan sát quy nạp hay xấp xỉ. Do đó nếu pháp quyền thực định đủ rộng lớn thì tinh thần khách hoàn toàn có thể được xem là tinh thần tuyệt đối, tinh thần tối cao làm quan tòa tối cao. Vì vậy tinh thần khách quan của pháp quyền thực định rộng lớn tương đương với tính thần khách quan của pháp quyền trừu tượng (quay trở lại, quy luật phản phục). Nếu theo đúng nghĩa vô hạn thì tinh thần khách quan tại pháp quyền thực định cũng vô hạn duy một khác biệt: khả năng đếm được xuất hiện trong sự vô hạn này hay chính xác hơn nữa, tinh thần khách quan để tâm vào tha nhân. Tinh thần chủ quan độc tôn, bí ẩn vì thuộc về tự định nghĩa của ý niệm, trong khi đó, tinh thần khách quan vô hạn đếm được bởi vô số tha nhân, do đó nhờ sự tiệm cận bằng quy nạp, ta có thể xấp xỉ được tinh thần khách quan và sau đó có thể đạt tương ứng với tinh thần chủ quan bởi soi vào gương tinh thần khách quan từ tiến trình phản phục. Ghi chú: phép chứng minh quy nạp toán học khi cần chứng minh một mệnh đề sẽ liệt kê mệnh đề đó đúng với ít nhất hai trường hợp đơn giản nhất, sau đó giả sử mệnh đề đó đúng với trường hợp thứ *n* thì lần tối hậu sẽ chứng minh mệnh đề đó đúng với trường hợp sau *n* tức *n*+1 trên giả định đã có của trường hợp thứ *n* – giả định *n*, do đó giả định *n* cực kỳ quan trọng đối với phép chứng minh quy nạp. Sự xấp xỉ vô hạn bởi lượng lớn hữu hạn (vô hạn đếm được) chính là động lực mà ý niệm thải hồi sự khác biệt giữa nội dung và hình thức, là kết quả tối hảo của mô hình tư biện.

Tinh thần khách quan của pháp quyền trừu tượng là sự biến chuyển của tinh thần chủ quan của chính pháp quyền trừu tượng vì một lý do sâu xa: hợp lý tính của ý niệm là sự đồng nhất giữa cái đồng nhất (tính phổ quát) và cái không đồng nhất (tính đặc thù). Như vậy, một câu hỏi đặt ra: tinh thần khách quan quan có mức phong phú, tính đa sắc cao nhất hay thấp nhất? Đáp: tinh thần khách quan có mức phong phú thấp nhất như hạt lúa trong ví dụ hạt lúa – cây lúa. Thế tại sao tinh thần khách quan cũng thuộc về pháp quyền thực định? Lý do là tinh thần khách quan thu tóm pháp quyền thực định rộng lớn chứ không phải đồng nhất với pháp quyền thực định rộng lớn, cũng là một hình thức nhãn dán lên pháp quyền thực định, như đã được đề cập. Trở lại luận đề “hợp lý tính là sự đồng nhất giữa tính phổ quát và tính đặc thù”, tại sao như vậy? Mô hình tư biện giải thích luận đề này như sau: tính phổ quát do moment phổ quát phủ định nhất định tính đặc thù đồng thời tính đặc thù do moment đặc thù phủ định nhất định tính phổ quát. Do đó ta không cần quan tâm tinh thần khách quan đến từ pháp quyền trừu tượng hay pháp quyền thực định, cốt tủy của tinh thần khách quan là đóng vai trò quan tòa tối cao thẩm định công lý (hợp lý tính) của pháp quyền, tất nhiên việc thẩm định này trong thực hành là đối sánh pháp quyền thực định với pháp quyền trừu tượng trong tiến trình phản phục pháp quyền trừu tượng của pháp quyền thực định. Nhìn chung, chỉ có một pháp quyền trải theo phổ pháp quyền trừu tượng đến luân lý & đạo đức đến pháp quyền thực định bởi moment đặc thù của pháp quyền, thực chất có hai tinh thần khách quan: 1) tinh thần khách quan vô hạn hợp nhất với tinh thần chủ quan vô hạn bởi moment phổ quát tại pháp quyền trừu tượng do tiến trình phản phục, 2) tinh thần khách quan hữu hạn bởi moment đặc thù tại pháp quyền thực định. Nếu pháp quyền thực định đủ rộng lớn thì hai tinh thần khách quan này là một và nên xem như hữu hạn với số lượng lớn. Ngoài ra, nếu phân cách phổ pháp quyền từng đoạn thì hoàn toàn có thể xem pháp quyền trừu tượng, luân lý, đạo đức, và pháp quyền thực định là những ý niệm hiện tồn riêng biệt.

Nhắc lại, ý chí tự do với tư cách ý niệm hay chính ý niệm là sự đồng nhất giữa tính phổ quát tự-mình và tính đặc thù cho-mình, thống nhất giữa hữu hạn và vô hạn, tuy luôn ở trong mình nhưng hiện hữu khắp nơi bằng tự ý thức, với sự tự quy chiếu gấp đôi “ý chí tự do muốn ý chí tự do” nhưng ý chí (ý niệm) lúc này chưa đạt đến tính nhân thân. Vậy thế nào là **nhân thân** (person)? Tính nhân thân (Hegel & Bùi, 1970, p. 214) xuất hiện khi ý chí từ moment đặc thù quay trở lại moment phổ quát nhưng vì tính phổ quát trừu tượng hóa đã xảy ra rồi nên sự quay trở lại này là sự nhấn mạnh bất luận có phát triển hay không nhưng sẽ khiến ý chí một lần nữa hiểu sâu sắc bản thân nêu thành sự *cá vị* tách rời mọi thứ (tự hiểu như vậy). Sự cá vị mang tính độc tôn khởi xướng lần hai từ sự hữu hạn, giới hạn chính mình của moment đặc thù trở về lần hai của sự vô hạn khi tự định nghĩa. Sự cá vị lúc này lại tự ý thức về tự do vô hạn mà vẫn tự ý thức về bản sắc chính mình bởi giới hạn đối sánh tha nhân, chính là thể hiện tính nhân thân và do đó nhân thân như là một ý niệm (ý chí) có khả năng tự ý thức (tất nhiên) và hiểu sâu sắc sự tự ý thức này. Quy trình của nhân thân như sau: tính phổ quát (nội dung tự định nghĩa) → tính đặc thù (hình thức đa sắc) → tính phổ quát tự ý thức lần hai về bản thể và tự do vô hạn (nhân thân); tương ứng với ví dụ sau: hạt lúc → cây lúa → hạt lúa vừa được kết, lúc này nhân thân là/tiến đến hạt đang đơm trên/với toàn bộ cây lúa, một cách cụ thể. Ghi chú: *tính cá vị* của nhân thân đã phát triển xa hơn tính cá biệt như là kết quả của moment biện chứng vì tính cá vị của nhân thân bây giờ trở về tính phổ quát. Nhìn chung, nhân thân áp đặt ý chí vào phổ pháp quyền mà mục tiêu cuối là pháp quyền thực định, hơn nữa luân lý & đạo đức ở cấp độ trung gian trên phổ pháp quyền dễ dàng được triển khai với nhân thân thay vì ý niệm do ý niệm pháp quyền sẽ được đồng nhất với pháp quyền trừu tượng, tinh thần khách quan, tinh thần tuyệt đối, tinh thần tối cao. Lưu ý, có thể suy ra nhân thân là chủ thể của pháp quyền thực định vì hệ thống luật thực định là/hướng đến hạt lúa vừa được kết trong ví dụ hạt lúa & cây lúa, nên khi nói đến nhân thân là ta nói đến một thể hiện (instance) của ý chí ngay tại pháp quyền trừu tượng và ngay sau pháp quyền thực định. Luân lý & đạo đức bắt đầu có tính nhân thân rõ rệt. Bởi quan hệ biện chứng lặp lại và trở lại, Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 216) mô tả nhân thân như là hợp nhất giữa hai cực hoàn toàn khác biệt: 1) trừu tượng hóa đến tột cùng, không còn tha nhân đối lập để tự định nghĩa một cách rõ ràng về sự độc tôn, và 2) nhân thân bị quy định cụ thể bởi nhiều thuộc tính/hình thức từ sự khác biệt với tha nhân xung quanh. Hegel đề cao nhân thân đến mức kỳ vĩ mà không có gì trong giới tự nhiên có thể gánh vác nỗi sự mâu thuẫn cùng cực này (Hegel & Bùi, 1970, p. 217), rõ ràng Hegel muốn nhấn mạnh nhân thân đại diện ý niệm “con người” trong triết học pháp quyền, bao hàm năng lực pháp lý. Hẳn nhiên mọi ý niệm đều hiện tồn với mâu thuẫn giữa tính phổ quát và tính đặc thù nhưng chỉ với nhân thân, mâu thuẫn này mới sắc nét mà vẫn hợp lý tính, hơn nữa nhân thân là một thể hiện của ý niệm nhấn mạnh tính cá vị với trừu tượng hóa tột cùng, theo đó con người tạm thời được gột khỏi những quy định để trở thành cái cốt lõi – chính là nhân thân, đại diện hợp lý nhất của con người. Tuy nhiên thuộc tính phong phú của nhân thân phải được tiềm ẩn để cho hình thức của nó càng sơ khai trừu tượng như hạt lúa càng tốt nên cho rằng nhân thân hoàn toàn trừu tượng là một sai lầm vì nhân thân là sự trừu tượng hóa lần hai, nghĩa là nhấn mạnh sự lặp lại của vòng tròn thiết định. Pháp quyền trừu tượng chỉ liên quan đến nhân thân thay vì ý niệm (Hegel & Bùi, 1970, p. 239) và nhân thân là đối tượng của pháp quyền trừu tượng. Bất luận thế nào, nhân thân vẫn là ý niệm gồm cả moment phổ quát và moment đặc thù, là trường hợp đặc biệt của ý niệm. Tính cá vị của nhân thân khắc sâu vào tính phổ quát (trừu tượng) chứ không phải tính đặc thù (đa sắc), theo cách giải thích của Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 215) “nhân thân hoàn toàn bị quy định về mọi phương diện trong ý chí nội tại, trong bản năng và ham muốn, trong quan hệ với sự hiện tồn, do đó nhân thân tuy hữu hạn (do kết quả của moment đặc thù ngay trước đó) nhưng quy chiếu hoàn toàn với chính mình và trong sự hữu hạn của mình, nhân thân tự do như là vô hạn”. Nói cách khác (Hegel & Bùi, 1970, p. 215), nhân thân tự ý thức đậm nét với tư duy thuần túy trong đó mọi hạn chế về suy tưởng trừu tượng bị dỡ bỏ hoàn toàn, theo đó nhân thân là chủ thể chỉ có năng lực pháp lý thuần túy chưa phát triển thành những hữu thể có luân lý & đạo đức trong các mối quan hệ phức tạp (Hegel & Bùi, 1970, p. 230). Lưu ý: tinh thần chủ quan của nhân thân thì vô hạn. Tất nhiên cái trừu tượng của pháp quyền trừu tượng như cái đầu tiên-trực tiếp của nhân thân khi moment đặc thù chưa đặc thù hóa nhân thân lần hai, đó là cái phổ quát (Hegel & Bùi, 1970, p. 229).

Tự do của một nhân thân là sự chiếm hữu của nhân thân đó với chính mình, diễn giải như là sự tự ý thức hay ta đang ở trong chính ta, ta thuộc về ta. Hegel một lần nữa diễn giải sự chiếm hữu này là *sở hữu*. Một nhân thân quan hệ với nhân thân khác với tư cách như những người sở hữu và cả hai đều hiện tồn vì sự sở hữu (Hegel & Bùi, 1970, p. 220). Sự hiện tồn của cả hai mang tính tương hỗ, nghĩa là quyền sở hữu cũng tương hỗ để định nghĩa lẫn nhau bằng mối liên hệ, liên kết. Lưu ý, trong bài nghiên cứu “Học thuyết ý niệm và triết học pháp quyền”, pháp quyền có hai cơ sở: 1) trật tự có liên kết và 2) công lý biểu hiện của hợp lý tính. Ở đây, sở hữu được đúc kết ngầm định từ trật tự có liên kết. Sự bảo tồn quyền sở hữu cũng như ý chí chung của những nhân thân được bảo đảm bằng *khế ước* (Hegel & Bùi, 1970, p. 220). Do đó tuy sự cá vị từ trừu tượng hóa của nhân thân được nhấn mạnh nhằm hàm chứa năng lực pháp lý nhưng không có nghĩa hình thức phong phú của nó bị giảm nhẹ, chẳng qua đây là sự tạm gác lại vì mối liên kết trong khế ước bị moment đặc thù tác động, những thuộc tính/hình thức của nhân thân biệt lệ với nhân thân khác. Nhắc lại, pháp quyền đến từ ý niệm pháp quyền hay chính ý niệm, (thoạt đầu) là tồn-tại hiện-có của ý chí với tư cách ý niệm, do đó nếu nhân thân như là trường hợp đặc biệt của ý niệm được định nghĩa tương hỗ qua quyền sở hữu thì pháp quyền trừu tượng dẫn xuất 1) *quyền về nhân thân & vật* và 2) *quyền về hành vi*. Ghi chú: vật sở hữu bởi nhân thân và hành vi là tương tác giữa những nhân thân. Lưu ý: vật cũng là ý niệm/khái niệm nhưng không phải nhân thân, hơn nữa, phương diện chủ thể của pháp quyền trừu tượng là nhân thân và phương diện khách thể là vật (Hegel & Bùi, 1970, p. 229), theo đó nhân thân (chủ thể) với sự tự do của mình xem vật (khách thể) như sự vật bên ngoài cái trực tiếp của nhân thân để mối quan hệ sở hữu vật như là thể hiện sự tự do của nhân thân (Hegel & Bùi, 1970, p. 230). Tất cả quyền về nhân thân & vật và quyền về hành vi đều được dẫn xuất từ quyền sở hữu. Vì nhân thân trừu tượng hóa nên mới biệt lập được với nhân thân và vật khác. Theo Kant, quyền về vật là quyền sở hữu vật, quyền nhân thân là quyền mà nhân thân có thể tự nguyện thực hiện, và quyền hành vi là quyền được thực thi trong các mối quan hệ của nhân thân với nhân thân khác. Tất cả quyền này đều phải tuân theo khế ước. Bất luận thế nào, pháp quyền trừu tượng luôn có thêm hai moment sở hữu và khế ước (Hegel & Bùi, 1970, p. 234). Từ hai moment này, pháp quyền trừu tượng triển khai đến luân lý & đạo đức, dần đề cập đến các phạm trù: “phi pháp ngay tình”, “lừa đảo”, “tội ác”, và “trừng phạt” (Hegel & Bùi, 1970, p. 224) nhưng pháp quyền trừu tượng không đi sâu vào hệ thống luật thực định cùng những thủ tục tố tụng.

Nhắc lại, pháp quyền trừu tượng dẫn xuất hai quyền sau từ quyền sở hữu: 1) quyền về nhân thân & vật và 2) quyền về hành vi. Tuy nhiên về bản chất, pháp quyền trừu tượng không đi sâu vào tính đặc dị của ý niệm mà thể hiện sự tự định nghĩa của ý niệm nên pháp quyền trừu tượng mang tính mô thức. Lưu ý: cần phân biệt mô thức với hình thức vì ý niệm luôn có xu hướng thống nhất nội dung và hình thức, do đó sự trừu tượng hóa của nhân thân vẫn có nội dung và nội dung này tựa rỗng mà không rỗng, đó là sự tự định nghĩa. Với tính mô thức, pháp quyền trừu tượng lập thành những quy phạm rút ra từ nhân thân để bảo đảm khả năng tự định nghĩa của nhân thân nhưng vì nhân thân tuy hàm ẩn mà không “biểu lộ” thuộc tính nên dường như những quy phạm này không thể được mô tả cụ thể. Có phải vậy không? Đúng vậy, thế nên giải pháp là pháp quyền trừu tượng có xu hướng tựu thành những *cấm đoán* nơi pháp quyền thực định (*pháp quyền hình thức*), đó là sự định nghĩa bởi phủ định, không khác gì hơn phủ định nhất định hay định nghĩa bởi tương hỗ tương quan. Lưu ý: thuộc tính cũng được định nghĩa bởi mối liên kết trong triết học pháp quyền.

Theo Hegel, pháp quyền theo nghĩa hẹp là phổ phân biệt theo chiều hướng phong phú từ pháp quyền trừu tượng đến luân lý & đạo đức (Hegel & Bùi, 1970, p. 232), còn pháp quyền theo nghĩa rộng là sự thống nhất giữa những quy phạm thuần túy (pháp quyền trừu tượng) với tâm thế chủ quan (luân lý) và một khi sự thống nhất này được hiện thực hóa thì con người sẽ hình thành nhưng trật tự và định chế – đó là đời sống đạo đức một lần nữa hiện thực hóa thành gia đình, xã hội và nhà nước (Hegel & Bùi, 1970, p. 233). Theo Kant, việc bảo đảm sự tự do bằng cách giới hạn tự do trong một khoảng không gian mà mọi người tự nguyện hành động theo quy luật của sự tự do là lĩnh vực luân lý (Hegel & Bùi, 1970, pp. 232-233). Tuy nhiên Hegel cho rằng pháp luật không phải là sự giới hạn tự do mà là hiện thực hóa tự do sao cho bản thân pháp luật phải bao hàm luân lý bên trong, nghĩa là luân lý phải thuộc bản chất của pháp luật (Hegel & Bùi, 1970, p. 233). Thật vậy, luân lý trong triết học pháp quyền Hegel là sự hiện hữu đặc thù của tự do, là hình thức phát triển đầu tiên-trực tiếp của pháp quyền trừu tượng, vì thế Hegel mới định nghĩa pháp quyền là bất kỳ cái hiện tồn nào của ý chí tự do với tư cách ý niệm. Pháp quyền phải hợp nhất nơi chính mình sự nhận thức chủ quan – tính chủ quan về tự do và sự tồn tại khách quan của những định chế tự do (Hegel & Bùi, 1970, p. 233). Đời sống đạo đức được Hegel xác định như là trạng thái xã hội mà tại đó những quy phạm pháp luật khách quan được tuân thủ từ động cơ luân lý bên trong con người và chỉ khi ấy pháp quyền không còn là sự giới hạn tự do mà là hiện thực hóa tự do (Hegel & Bùi, 1970, p. 233). Như vậy đạo đức là sự hiện hữu khắp nơi của tự do vì đạo đức là trạng thái xã hội nơi tinh thần chủ quan của pháp quyền trừu tượng sẽ biến chuyển/hợp nhất với tinh thần khách quan nhưng để bảo đảm tinh thần chủ quan (tâm thế chủ quan) luôn giúp nhân thân tự định nghĩa, pháp quyền trừu tượng cần phải tổng quát hóa những quy phạm tổng thể để không xét đến động cơ (luân lý) của đạo đức và những định chế khách quan của đạo đức. Tuy nhiên tinh thần khách quan phán xét pháp quyền vì sự hiện hữu khắp nơi của đạo đức khi mà moment đặc thù phát triển, lúc hạt lúa thành cây lúa trong ví dụ hạt lúa – cây lúa. Trước khi nghiên cứu hai hình thức phát triển của pháp quyền trừu tượng: luân lý & đạo đức, ta hãy tìm hiểu hai moment sở hữu và khế ước của pháp quyền trừu tượng.

## 1.2. Sở hữu & khế ước

Nhắc lại, phổ pháp quyền phát triển phong phú từ pháp quyền trừu tượng đến luân lý & đạo đức nhưng tiến trình phân chia này được thúc đẩy bởi hai moment của pháp quyền trừu tượng: sở hữu và khế ước. Hẳn nhiên, sở hữu và khế ước có nền tảng là hai moment cơ bản hơn của pháp quyền trừu tượng hay mọi ý niệm pháp quyền, đó là moment phổ quát và moment đặc thù. Phần này tập trung vào sở hữu và khế ước. Ghi chú: khế ước còn được gọi là hợp đồng.

Nhân thân với tư cách ý niệm đang trừu tượng hóa cao độ biệt lập để tự khẳng định và sự tự khẳng định này cần phải khẳng định lần nữa về hiện tồn của nhân thân nên bắt buộc phải có cái ngoại tại với nhân thân vì nếu không có cái ngoại tại thì nhân thân tuy vẫn có thể tự ý thức về sự hiện tồn của mình nhưng hãy lưu ý, nhân thân nhấn mạnh ý chí tự-mình nhưng vẫn có tính cho-mình (vì sự lặp lại của vòng tròn thiết định) đang trên đường phát triển đặc dị nên xảy ra tình huống rằng nhân thân phải quan sát chung quanh nên cái ngoại tại xuất hiện như là quy luật bởi quy luật của moment đặc thù sắp tới. Ngoài ra, hãy lưu ý trở lại mô hình tư biện, tính phổ quát chứa tính đặc thù vì nó được trừu tượng hóa từ tính đặc thù, trừu tượng hóa tính đặc thù như là quy định của tính phổ quát. Hegel (Hegel & Bùi, 1970, pp. 235-236) gọi cái ngoại tại này là *vật* như là cái khác biệt một cách trực tiếp và có thể tách rời với ý chí. Nói cách khác, sự kiện mà vật là cái ngoại tại trực tiếp của tinh thần tự do sẽ có xu hướng khẳng định sự cho-mình tức tính đặc thù của nhân thân nhưng vật không phải không có ý chí tự do mà chính yếu ở chỗ, vật cũng là ý niệm như nhân thân nhưng không phải nhân thân. Ghi chú: tha nhân là nhân thân khác trong ngữ cảnh nhân thân vì thuật ngữ “tha nhân” chỉ đối tượng khác của cùng một khuôn mẫu, trong khi đó, vật không cùng khuôn mẫu với tha nhân. Ngoài ra còn có giả định rằng vật không có quyền sở hữu và không có mục đích tự thân, mặc dù giả định này sai nhưng có thể tạm chấp nhận nếu đặt trong ngữ cảnh tương quan nhân thân – vật và vật là cái ngoại tại khác biệt với nhân thân. Cái tồn tại tự-mình của nhân thân không cần đến vật nhưng cái tồn tại cho-mình của nhân thân cần có vật để: 1) phát triển tính đặc thù, và 2) nhân thân có thể tự khẳng định bằng cách phủ định – ta không phải cái ngoại tại. Sự phủ định này không phải vô nghĩa bởi tự định nghĩa đã có trước đó với moment phổ quát vì sự phủ định này thiết lập sự hiện tồn của nhân thân với thế giới bên ngoài để nhân thân có thể áp đặt ý chí lên vật, đó là quyền sở hữu hay quyền chiếm hữu của nhân thân đối với vật. Diễn giải lại, ý chí nhân thân vừa tự-mình và cho-mình vừa vô hạn nên sẵn sàng thủ tiêu (ý chí) tự do của vật, biến tự do của vật thành tự do của mình với một giả định đến mức khẳng định rằng: vì vật là cái ngoại tại nên tự do của nó có thể bị thủ tiêu (vì nó không phải là ta), đây là sự *tham lam vô độ* của nhân thân vốn có ý chí vô hạn để xác lập quyền sở hữu mà thực chất quyền sở hữu cũng nằm trong trật tự có liên kết bởi định nghĩa tương quan tương hỗ được dẫn xuất từ moment đặc thù. Hegel diễn giải thêm rằng khi nhân thân thủ tiêu tự do của vật, biến ý chí của vật nhập vào ý chí của nhân thân nghĩa là ban phát sự sống có chất nhân thân vào vật (Hegel & Bùi, 1970, p. 241). Tuy tham lam vô độ bởi sở hữu nhưng nếu không có sở hữu thì hợp lý tính của nhân thân bị sứt mẻ vì sự cho-mình của nhân thân từ moment đặc thù phải khẳng định hiện hữu như là hiện hữu với cái ngoại tại và thêm vào đó, ý chí tự do của nhân thân thì vô hạn trong tính chủ quan của chủ thể mà nhân thân tất nhiên là chủ thể. Nếu nhân thân xem nhân thân là vật thì quy giản trở về sự tự-mình tự định nghĩa của nhân thân, khi đó sở hữu là sự tự ý thức hay ta đang ở trong chính ta, và nhân thân là cái phủ định với cái ngoại tại mà cái ngoại tại này không phải vật nên rỗng. Nếu như cho rằng cái ngoại tại phải là vật hay cái gì đó khác với nhân thân và cái ngoại tại rỗng vẫn là cái ngoại tại thì không phủ nhận sở hữu vì đó là sở hữu cái rỗng. Nếu cho rằng cái ngoại tại có thể là nhân thân do nhân thân là vật thì không còn bàn cãi về sở hữu vì ta sở hữu chính ta hay chúng ta sở hữu chính chúng ta. Lập luận lẩn quẩn này chứng tỏ sở hữu vẫn tồn tại nơi moment phổ quát trừu tượng hóa, phá bỏ sự phân tách linh hồn và thể xác như là nhân thân sở hữu thể xác. Lập luận này cũng chứng tỏ giả định rằng vật với tư cách ý niệm không có quyền sở hữu là sai về căn bản nhưng có thể tạm chấp nhận nếu đặt trong ngữ cảnh tương quan nhân thân – vật và vật là cái ngoại tại khác biệt với nhân thân. Ngoài ra, sở hữu cái rỗng còn ám chỉ nhân thân không sở hữu nhân thân khác nhằm hai mục tiêu: 1) mọi nhân thân vẫn liên kết với nhau qua sở hữu, cụ thể, luôn tồn tại sở hữu rỗng giữa hai nhân thân bất kỳ, điều này hợp lý vì nhân thân và vật được định nghĩa tương hỗ “vật không phải nhân thân và nhân thân không phải vật”, 2) phi pháp được định nghĩa hoàn chỉnh sau này. Nhìn chung, sở hữu luôn tồn tại trên cơ sở trật tự có liên kết của pháp quyền và sở hữu là chất keo của mọi liên kết giữa những nhân thân.

Ghi chú: vật có thể là sản phẩm trí tuệ như công trình khoa học hay tác phẩm nghệ thuật nhưng cần tuân thủ quan điểm của Hegel “*vật là cái khác biệt một cách trực tiếp và có thể tách rời với ý chí*” nên những thành tựu, kiến thức nội tại của con người cần được cân nhắc khi gọi là vật vì chúng không tồn tại trực tiếp và chưa tách rời nhân thân (Hegel & Bùi, 1970, pp. 237-238) mặc dù chúng vẫn là ý niệm. Quan điểm vật là cái khác biệt tách rời ý chí không mâu thuẫn với học thuyết ý niệm vì vật ở đây không phải vật chất mà là ý niệm khác chủ thể và trong học thuyết ý niệm, ý niệm khác chủ thể là một giả định buộc phải chấp nhận. Hơn nữa, vật theo quan điểm Hegel thuộc thế giới của tinh thần do tinh thần tạo ra từ chính mình như một giới tự nhiên thứ hai, đó là thế giới *tinh thần tự do*. Lưu ý cần phân biệt sở hữu và *chiếm hữu*, trong đó sở hữu là chiếm hữu đã được hợp pháp hóa sau khi tự do của vật hòa trộn đích thực vào tự do của nhân thân (Hegel & Bùi, 1970, p. 241). Sự chiếm hữu đầu tiên sẽ hợp pháp thành sở hữu vì ý chí của nhân thân đến sau mới khiến nhân thân đầu tiên là kẻ đến trước (Hegel & Bùi, 1970, p. 250), nói cách khác, sự hợp pháp của chiếm hữu đầu tiên được xác lập bởi ý chí của kẻ đến sau. Như vậy sở hữu đơn thể có thể được xác lập bởi hai ý chí: 1) ý chí người đầu tiên xác lập chiếm hữu và 2) ý chí kẻ đến sau xác lập tính hợp pháp, đó là sự liên kết trong trật tự có liên kết.

Nhắc lại, **sở hữu** là moment xác thực đầu tiên cho sự hiện tồn của ý chí tự do và cũng là một mục đích của ý chí tự do (Hegel & Bùi, 1970, p. 241). Ý chí tự do luôn hiện tồn nhưng sự hiện tồn này chỉ trở nên rõ ràng, có ý nghĩa, đáng được quan tâm khi *ý chí tự do phải có sở hữu để tự xác thực* và sự tự xác thực này không khác gì hơn tự phân biệt với vật tiến đến thủ tiêu tự do của vật tức chiếm hữu vật, lúc đó ý chí tự do mới đạt *quyền sở hữu*. Không có cách nào tự khẳng định bản thân trong khách quan triệt để hơn sở hữu nên sở hữu là moment quan trọng nhất tại pháp quyền trừu tượng không kể đến hai moment phổ quát và đặc thù của ý niệm bất kỳ (tự khẳng định đi sau tự định nghĩa), nhưng đồng thời, sở hữu là nguồn gốc của phi pháp. Sự tự định nghĩa trừu tượng hóa xảy ra tại moment phổ quát, sự phát triển đa sắc hình thành thuộc tính xảy ra tại moment đặc thù, sau đó, sự tự xác thực tự khẳng định xảy ra ngay khi đồng nhất hai moment phổ quát và đặc thù. Sự hiện tồn của sở hữu nhằm bảo đảm khả năng nhân thân sở hữu vật cũng như bảo đảm pháp quyền trừu tượng có moment sở hữu. Khi ý chí nhân thân trở thành khách quan trong sự sở hữu thì sở hữu có tính chất *tư hữu* (Hegel & Bùi, 1970, p. 242). Nếu sở hữu có được thuộc tính “phân tán” nghĩa là có khả năng phân chia giữa các nhân thân thì xuất hiện *sở hữu tập thể*. Quyền *bình đẳng* trong sở hữu chỉ có nghĩa mọi nhân thân đều có quyền sở hữu chứ không phải mọi nhân thân đều có cùng số lượng vật sở hữu (Hegel & Bùi, 1970, p. 249). Tại sao như vậy? Lý do là nhân thân đang trong tính phổ quát với mức trừu tượng hóa cao nên chưa đi vào đặc thù nên chưa xác định được lượng thuộc tính sẽ được phân rã tương ứng với vật ngoại tại, tất nhiên sẽ chưa thể xác định số lượng vật sở hữu. Lưu ý, khi nhân thân sở hữu vật, ý chí tự do của vật liên kết (hòa trộn) vào ý chí do của nhân thân nhưng vật và nhân thân vẫn tách rời nhau vì theo quan điểm Hegel “vật là cái khác biệt một cách trực tiếp và có thể tách rời với ý chí của nhân thân”, do đó để ý chí tự do của vật liên kết vào ý chí do của nhân thân, sở hữu cần trở thành hình thức của vật (Hegel & Bùi, 1970, p. 251). Nói cách khác theo pháp quyền thực định, quyền sở hữu chủ quan của nhân thân phải biến chuyển thành thuộc tính sở hữu khách quan (thuộc về ai) của vật, điều này là hiện thực hóa một cách tương tự của sự tương tác và biến đổi giữa tinh thần chủ quan và tinh thần khách quan đối với pháp quyền trừu tượng. Ghi chú: hãy luôn chú tâm rằng hợp lý tính của ý niệm với hai moment phổ quát và đặc thù luôn có xu hướng thải hồi sự khác biệt giữa nội dung và hình thức của ý niệm. Nhìn chung, sở hữu không phải trạng thái nội tâm với ý muốn mà phải là sự hòa nhập ý chí tự do như hiện tồn của nhân thân và vật, như là sự ban cho của nhân thân, cũng như bao gồm sự thừa nhận tức ý chí của nhân thân khác (Hegel & Bùi, 1970, p. 251). Với sự ban cho ấy, sở hữu quy định thêm thuộc tính vào vật và do đó, sở hữu bao gồm chủ quan và khách quan.

Sở hữu vật sẽ sở hữu luôn chất liệu của vật (Hegel & Bùi, 1970, p. 253), ví dụ, sở hữu thửa ruộng thì sẽ sở hữu đất nơi thửa ruộng. Quy trình nhân thân sở hữu vật qua ba giai đoạn gồm khẳng định, phủ định và vô hạn (Hegel & Bùi, 1970, pp. 254-255): 1) sự chiếm hữu trực tiếp khi ý chí nhân thân đi vào trong vật như một phần của hiện tồn của chính mình và ngược lại, với sự hòa trộn đích thực, giai đoạn khẳng định này tương ứng moment phổ quát của vật, 2) moment đặc thù của nhân thân phát triển tính đặc dị từ phủ định nhất định nên ý chí có xu hướng phủ định vật để sử dụng vật như là một thuộc tính của mình, giai đoạn phủ định này tương ứng moment đặc thù của vật, 3) sự phản tư của ý chí nhân thân khi ý chí vật đang ở trong chính mình để dẫn đến sự định nghĩa bằng phủ định nhất định từ sự vô hạn của ý chí tự do nhằm khẳng định lần nữa sự định nghĩa vô hạn “vật không phải là ta”, giai đoạn định nghĩa vô hạn này lại dẫn đến sự *xuất nhượng vật* tương ứng moment biện chứng của vật. Nhìn chung sở hữu nên toàn vẹn với ba giai đoạn trên (Hegel & Bùi, 1970, p. 266): chiếm hữu vật qua khẳng định, sử dụng vật qua phủ định, và xuất nhượng vật qua định nghĩa vô hạn. Giai đoạn chiếm hữu có ba hình thức (Hegel & Bùi, 1970, p. 255): 1) thủ đắc bằng thân thể, 2) ban cho hình thức, 3) đánh dấu. Giai đoạn sử dụng vật là biểu hiện của thủ tiêu ý chí tự do của vật (Hegel & Bùi, 1970, p. 264). Thời hiệu là sự xuất nhượng không có tuyên bố trực tiếp của ý chí từ bỏ quyền sở hữu nhưng sự xuất nhượng đúng thật lại là tuyên bố trực tiếp của ý chí (Hegel & Bùi, 1970, p. 274).

Sở hữu vẫn là ý niệm nên có ý chí tự do nên phải tự hiện thực hóa qua mẹo lừa lý tính với ý niệm khác nên sự hiện thực hóa của sở hữu thể hiện qua khế ước vì suy cho cùng, sở hữu là ý niệm hiện tồn. Đến lượt khế ước phản tư qua mẹo lừa lý tính với nhân thân tuy khế ước hiện tồn tương hỗ với sở hữu. Diễn giải theo cách khác, qua trung giới sở hữu, nhân thân không chỉ sở hữu vật bởi đơn thuần ý chí của mình cùng lúc thủ tiêu ý chí vật mà còn nhờ ý chí của nhân thân khác, hay sở hữu hiện tồn bởi mối liên kết giữa hai hoặc nhiều nhân thân, đó là lĩnh vực của *khế ước* hay *hợp đồng* (Hegel & Bùi, 1970, p. 285). Một cách chính xác, **khế ước** là ý niệm bản sao của sở hữu cộng với mối liên kết giữa những nhân thân có thể có sự xuất hiện của vật và khế ước được hiện thực hóa qua sở hữu bởi mẹo lừa lý tính. Vậy khế ước cũng là một thể hiện (instance) của mối liên kết giữa những nhân thân. Khế ước điều hòa những nhân thân qua sở hữu. Chẳng hạn, một số nhân thân cùng nhất trí nhau việc liên quan đến quyền sở hữu một/một số vật (Hegel & Bùi, 1970, p. 534), ví dụ, trong một khế ước gồm hai nhân thân, một nhân thân xuất nhượng vật và một nhân thân chiếm hữu vật. Ghi chú nhắc lại: ý chí tự do của vật bị thủ tiêu không có nghĩa bị biến mất hoàn toàn mà đúng hơn, ý chí tự do của vật liên kết, hòa trộn vào ý chí tự do của nhân thân. Trong sự hiện tồn của khế ước, ý chí của những nhân thân liên đới thống nhất với nhau nhưng lưu ý, những ý chí này tuy thống nhất nhưng không đồng nhất (Hegel & Bùi, 1970, p. 288) vì mỗi nhân thân liên đới trong khế ước đều có ý chí riêng biệt. Bất kỳ sở hữu nào cũng có khế ước kể cả những trường hợp tưởng chừng chỉ có một nhân thân liên đới vì hãy lưu ý trở lại tính hợp pháp của sở hữu từ chiếm hữu liên quan đến ý chí người đầu tiên xác lập chiếm hữu và ý chí kẻ đến sau xác lập tính hợp pháp. Bất luận thế nào, khế ước là hiện thực hóa (instance) của sở hữu đặt trong mối liên kết giữa các ý niệm, là một ý niệm phái sinh có *ý chí chung* của những nhân thân (Hegel & Bùi, 1970, p. 288). Khế ước có nhiều thuộc tính hơn sở hữu, ví dụ: thỏa thuận, cam kết, thực thi (Hegel & Bùi, 1970, p. 293), hay có thể hiểu rằng khế ước được dẫn xuất từ sở hữu. Theo quan điểm Hegel hay ít nhất theo cách hiểu của tôi, bản chất nhà nước là hiện thực hóa của pháp quyền trừu tượng nên nhà nước không phải là khế ước như ta nghĩ cho dù nhà nước có thuộc tính là khế ước – hợp đồng của tất cả các bên liên quan trong hình thái kinh tế xã hội. Kết quả là nhà nước theo quan điểm Hegel không đặt trên cơ sở quyền sở hữu mặc dù sở hữu và khế ước là hai moment của pháp quyền trừu tượng (ý niệm pháp quyền), đến lượt chúng, sở hữu và khế ước cũng là hai ý niệm cần được xem xét hợp lý tính tự-mình và cho-mình của chúng. Ý chí nhà nước không phụ thuộc tùy tiện vào ý chí nhân thân cũng như nhân thân không tách khỏi nhà nước nhưng vì sự hiện tồn của khế ước trong nhà nước nên vô hình chung, tồn tại ý chí chung giữa những nhân thân trong nhà nước vì ý chí chung này là ý chí của khế ước. Hegel không đề cập trực tiếp đến hợp lý tính tự-mình và cho-mình của ý chí chung – ý chí của khế ước.

Nhắc lại phát biểu, khi nhân thân sở hữu vật, ý chí tự do của vật liên kết hòa trộn vào ý chí tự do của nhân thân, do đó sự liên kết này được thể hiện bởi khế ước và trong quá trình phủ định nhất định, tính phổ quát và tính đặc thù của ý chí tự do đều được khởi động bởi sự phủ định này trong những mối liên kết mà pháp quyền trừu tượng có một cơ sở – cơ sở trật tự có liên kết. Một khía cạnh khác cũng cần nhắc lại, sở hữu là cái xác thực hiện tồn đầu tiên của ý chí tự do nên định nghĩa của sở hữu từ nút “sở hữu” trong đồ thị đến cung liên kết “khế ước” là một sự tương đương và hơn nữa, cung “khế ước” được định nghĩa có nhiều thuộc tính hơn nút “sở hữu”, đặc biệt thuộc tính liên kết những nhân thân. Suy ra rằng, khế ước là một moment quan trọng của nhà nước mà thiếu nó, nhà nước không thể là hiện thực hóa của pháp quyền trừu tượng. Hơn nữa, nếu như sở hữu là cái xác thực hiện tồn đầu tiên của ý chí tự do thì có thể hiểu khế ước là sự công nhận lẫn nhau giữa những nhân thân về sự hiện tồn của chúng (Hegel & Bùi, 1970, p. 311) và nếu sự công nhận này là tự ý thức thì đó chính là tự ý thức (chung) của khế ước. Ý chí của khế ước là ý chí chung được đúc kết từ những nhân thân, cụ thể hơn, tính phổ quát của khế ước được đúc kết từ tính phổ quát của các nhân thân nhưng còn tính đặc thù của khế ước thì sao? Tính đặc thù của khế ước tuy bị ảnh hưởng bởi tính đặc thù của các nhân thân nhưng tiến rất gần đến tính phổ quát của khế ước nên mức hợp lý tính của khế ước hơn hẳn nhân thân. Sự hữu hạn của khế ước không cần tương đương với sự hữu hạn rất lớn của tinh thần khách quan vì khế ước chỉ cần điểm chung với một số nhân thân.

## 1.3. Phi pháp

Ý chí chung hẳn nhiên là giao điểm của tính phổ quát tự định nghĩa của những nhân thân. Tuy những nhân thân này tập trung cao độ vào tính phổ quát trừu tượng nhưng mỗi chúng vẫn tồn tại hay hướng đến tính đặc thù nên nếu như tính đặc thù của một nhân thân nào đó khác biệt với ý chí chung kể cả trong trường hợp tùy tiện ngẫu nhiên thì đó là sự **phi pháp** (Hegel & Bùi, 1970, p. 303). Từ định nghĩa này về sự phi pháp có thể suy ra rằng Hegel đặt nặng hợp lý tính tự-mình của ý chí chung nghĩa là khế ước nên có tính phổ quát hay trừu tượng cao, loại bỏ sự tùy tiện và ngẫu nhiên nhưng điều này cũng khiến khế ước bị hạn chế phát triển tính đặc dị phong phú. Tuy nhiên tính đa sắc của pháp quyền thực định không bị hạn chế vì cần nhắc lại rằng, bản chất của nhà nước vốn hiện thực hóa của pháp quyền thực định không phải là khế ước mà đúng hơn, khế ước là thuộc tính của nhà nước vì nó là một moment của pháp quyền trừu tượng. Một thuộc tính cấp hai của khế ước là sự thực thi lại đòi hỏi ý chí đặc thù hay tính đặc thù của nhân thân liên đới (Hegel & Bùi, 1970, p. 304), do đó sự trừu tượng của ý chí chung của khế ước không ngăn cản tính đặc thù phát triển mặc dù sự phi pháp là do tùy tiện nếu có của moment đặc thù. Cần khẳng định rằng khế ước và sở hữu là hai moment dựa trên hai moment cơ bản hơn của pháp quyền trừu tượng là phổ quát và đặc thù liên tiếp xác lập hai cơ sở “trật tự có liên kết” và “công lý hay hợp lý tính” của pháp quyền, do đó khế ước và sở hữu là hai moment thúc đẩy pháp quyền trừu tượng phát triển đa sắc theo hướng làm kiểm định cho pháp quyền thực định chứ sở hữu và khế ước không phải là cơ sở của toàn bộ nền luật pháp. Vì vậy không cần đề cập đến sở hữu tiền nhà nước để loại bỏ sự lẩn quẩn nảy sinh từ luận cứ rằng sở hữu và khế ước lại là những phạm trù trong pháp quyền thực định (Hegel & Bùi, 1970, pp. 305-306). Hơn nữa, những khái niệm tại pháp quyền trừu tượng và luân lý có tính khuôn mẫu chưa được quan tâm về tính bản thể.

Nhắc lại, phi pháp là hiện tượng bên ngoài, *hiện tượng không đúng thật* với ý chí chung khế ước, nảy sinh từ tính đặc thù cho-mình của nhân thân khác biệt với tính phổ quát tự-mình của khế ước (Hegel & Bùi, 1970, p. 315). Ghi chú: hiện tượng phi pháp cũng là ý niệm, không hẳn là hiện tượng trong hiện tượng học. Để loại bỏ phi pháp tức loại bỏ *vẻ ngoài* không đúng thật, luật pháp tức pháp quyền thực định từ chỗ cho-mình của tính đặc thù cần phải phủ định lần nữa để trở lại tính phổ quát tự-mình tự định nghĩa như hạt lúa được đơm từ cây lúa trong ví dụ hạt lúa – cây lúa, đây là tiến trình phủ định của phủ định, vì tính cho-mình đặc thù phong phú của luật pháp đã từng là kết quả của sự phủ định tính phổ quát trước đó. Phủ định của phủ định nhằm hiện thực hóa luật pháp và phủ định luôn là phủ định nhất định, hay nói cách khác, luật pháp đang trong tính đặc thù đa sắc sẽ cố gắng phủ định cái phi pháp như là phủ định một cái gì đó không đúng nhưng có tính xu hướng của bản thân để khẳng định chính mình (Hegel & Bùi, 1970, p. 316). Hơn nữa, luật pháp ở đây được thúc đẩy bởi moment khế ước, không khác gì so với nhân thân, thể hiện quan hệ thống nhất giữa luật pháp và nhân thân. Phi pháp là một hiện tượng có thể được hiểu là một hình thức đi vào hệ thống luật pháp nên phi pháp là một *phạm trù luật pháp* nếu khái niệm phi pháp sẽ lại được quan tâm tại pháp quyền thực định. Phi pháp từ một hiện tượng không đúng thật với ý chí chung của khế ước và nếu như có thể tách khỏi khế ước và tự hiện thực hóa thành ý niệm/khái niệm phi pháp thì phi pháp tất nhiên sẽ có thể có hai moment phổ quát và đặc thù dẫn xuất tính phổ quát tự-mình và tính đặc thù cho-mình. Hẳn nhiên, ý niệm phi pháp là một thuộc tính của nhân thân. Xin nhắc lại, pháp quyền trừu tượng hiện thực hóa/tiến triển thành pháp quyền thực định tức hệ thống luật thực định hay hệ thống luật pháp gọi tắt là *luật pháp* bởi moment khế ước, vì vậy ta tạm thời lấy thuộc tính khế ước làm đại diện cho luật pháp và tất nhiên, ý chí của luật pháp là ý chí chung của khế ước bao hàm đủ hai moment phổ quát và đặc thù. Ý niệm luôn có xu hướng thải hồi sự khác biệt giữa nội dung và hình thức để đạt hợp lý tính nhưng sự khác biệt này luôn tồn tại với vẻ ngoài là hình thức/hiện tượng không đúng thật nên phi pháp luôn tồn tại với sự ngẫu nhiên, bất tất hay tùy tiện; vấn đề chỉ nghiêm trọng khi phi pháp tự hiện thực hóa thành ý niệm hiện tồn. Phi pháp với tư cách ý niệm như là một bản sao không đúng thật của luật pháp (khế ước) mà trong đó moment đặc thù của luật pháp thường bị làm sai, với lưu ý, sai lệch là khác biệt với ý chí chung của luật pháp. Sự khác biệt giữa các ý niệm phi pháp phụ thuộc vào việc moment phổ quát tự-mình (tự định nghĩa, tự khẳng định) của luật pháp có bị làm sai hay không và/hoặc bị làm sai như thế nào, theo đó có ba ý niệm phi pháp hiện tồn: *phi pháp ngay tình*, *lừa đảo* và *tội ác* (Hegel & Bùi, 1970, pp. 316-318). Khoảng cách giữa ba loại phi pháp này với luật pháp xác định mức độ nghiêm trọng của phi pháp và khoảng cách này được đo bởi độ lệch giữa tính phổ quát tự-mình của phi pháp với tính phổ quát tự-mình của luật pháp. Bởi vì độ đo khoảng cách này liên tục nên sự chuyển dịch giữa ba loại phi pháp này có tính chất liên tục nên những khái niệm về sau như trừng phạt và đáp trả cũng có phổ liên tục, ví dụ: trừng phạt là đáp trả cao nhất.

*Phi pháp ngay tình* xảy ra khi nhân thân chủ quan cho rằng mình đúng hoặc không ý thức rõ khi thực hiện sự phi pháp, nói cách khác, nhân thân tuy thay thế tính đặc thù của luật pháp bằng tính đặc thù của mình nhưng vẫn thừa nhận tính phổ quát của luật pháp tức vẫn tôn trọng luật pháp (khế ước). Như vậy phi pháp ngay tình là một bản sao không đúng thật của luật pháp mà trong đó tính phổ quát của luật pháp chưa sai lệch nên phi pháp ngay tình ít nghiêm trọng nhất. *Lừa đảo* nghiêm trọng hơn phi pháp ngay tình, xảy ra khi nhân thân cố ý thay thế tính phổ quát của luật pháp bằng tính phổ quát của mình, nói cách khác, nhân thân đã ngụy tạo sự hợp pháp tức đảo chiều xảy ra với lừa đảo: luật pháp trở thành vẻ ngoài đối với nhân thân. *Tội ác* nghiêm trọng hơn lừa đảo khi nhân thân trắng trợn hủy bỏ và thay thế tính phổ quát của luật pháp bằng sự tính phổ quát do bản thân tự định nghĩa, thậm chí ngay đến ngụy tạo cũng hoàn toàn không quan tâm. Nói cách khác, nếu ý niệm phi pháp được nhân thân định nghĩa và phát triển theo đúng quy trình có đầy đủ tính phổ quát tự-mình và tính đặc thù cho-mình một cách sắc nét hay hiểu nôm na – nhân thân từ tính đặc thù đã cố ý tạo ra sự phi pháp với ý thức rõ rệt tính sai của phi pháp bằng một quy trình đúng thì đó là tội ác. Hợp lý tính của tội ác đã đủ tự-mình và cho-mình nhưng hoàn toàn ngược với luật pháp. Hợp lý tính của phi pháp ngay tình và lừa đảo kém hơn hợp lý tính của tội ác. Sự khác biệt giữa lừa đảo và tội ác: nhân thân khi lừa đảo trong sự ngụy tạo vẫn ngầm thừa nhận luật pháp ít nhất trong suy tưởng nhưng nhân thân khi gây ra tội ác không hề thừa nhận luật pháp kể cả trong suy tưởng (Hegel & Bùi, 1970, p. 318). Tính phổ quát tự-mình của khế ước bị lừa đảo và tội ác làm vỡ nát/rỗng, nghĩa là, một sự bù trừ xảy ra vì tính phổ quát của nhân thân bị rút khỏi nhân thân để nhập vào lừa đảo và tội ác khiến nhân thân bị hủ bại đồng thời tính phổ quát vốn có của khế ước bị làm vỡ nát nghĩa là khả năng tự định nghĩa tức chính danh của khế ước gần như bị vô hiệu hóa, với lưu ý, nếu khế ước còn chính danh thì lừa đảo và tội ác không thể có chính danh – không thể có khả năng tự định nghĩa. Nhân thân bị hủ bại thì tính phổ quát của nó gần như bị vô hiệu hóa, do đó phi pháp đặc biệt là lừa đảo và tội ác không những làm hại khế ước mà còn làm hại nhân thân. Ghi chú: *hợp pháp* có thể được định nghĩa như là cái phủ định của phi pháp.

Hegel (Hegel & Bùi, 1970, pp. 349-350) đề cập đến ba phán đoán: phán đoán phủ định “hoa hồng không phải màu đỏ”, phán đoán vô hạn “con sư tử là con sư tử” và phán đoán phủ định vô hạn “hoa hồng không phải con sư tử” tương ứng với phi pháp ngay tình, lừa đảo và tội ác. Có thể suy diễn rằng trong lừa đảo, tính đặc thù của luật pháp/khế ước có thể được tôn trọng, chỉ có tính phổ quát của luật pháp bị ngụy tạo bằng tính phổ quát của nhân thân. Tuy nhiên lừa đảo vẫn hoàn toàn có thể làm sai lệch tính đặc thù của luật pháp, ví dụ phán đoán giả dối “cái cây không phải màu đỏ”. Sự khác biệt cơ bản giữa lừa đảo và tội ác là có hay không ngầm thừa nhận tính phổ quát của ý chí chung – khế ước. Với khế ước “hoa hồng màu đỏ”, ba phán đoán sau là ba ví dụ chính xác của phi pháp ngay tình, lừa đảo và tội ác: “hoa hồng không phải màu đỏ”, “cái cây không phải màu đỏ / cái cây màu xanh” và “con hổ không biết bay / con hổ không phải màu đỏ”. Trong phán đoán phi pháp ngay tình “hoa hồng không phải màu đỏ”, tính phổ quát “hoa hồng” vẫn được tôn trọng nhưng tính đặc thù “không phải màu đỏ” thì sai. Trong phán đoán lừa đảo “cái cây không phải màu đỏ / cái cây màu xanh”, tính phổ quát “hoa hồng” bị ngụy tạo bởi một khái niệm gần thế là “cái cây” và tính đặc thù “không phải màu đỏ” hay “màu xanh” thì sai so với màu đỏ. Trong phán đoán tội ác “con hổ không biết bay / con hổ không phải màu đỏ”, tính phổ quát “hoa hồng” hoàn toàn bị bỏ qua và bị thay thế bằng khái niệm “con hổ” không liên quan, đồng thời tính đặc thù “không biết bay” cũng chẳng hề liên quan đến màu sắc và lưu ý tính đặc thù “không phải màu đỏ” cũng bị sai mặc dù liên quan đến màu sắc. Trong một điều luật của hệ thống luật thực định, tính phổ quát là mục đích hay ý nghĩa của điều luật còn tính đặc thù là những quy định, hoạt động dẫn xuất từ điều luật. Ví dụ với điều luật “thịt con gà làm cỗ cúng” thì phi pháp ngay tình là “thịt con vịt làm cỗ cúng”, lừa đảo là “giết con gà để nhậu” và tội ác là “giết người để hiến tế”. Do đó bản thân lừa đảo đã đi vào phạm vi của tội ác.

Nhắc lại, sở hữu hòa trộn ý chí tự do của vật vào ý chí tự do của nhân thân, điều này ngầm định rằng ý chí nhân thân thâm nhập vào vật nên bị vật chi phối hoặc giả bị nhân thân khác trong cùng khế ước chi phối nhưng ý chí nhân thân là ý chí tự do có đủ hợp lý tính tự-mình và cho-mình nên phát sinh sự phản kháng với ý chí của vật và/hoặc nhân thân khác cũng như không chịu rút khỏi vật và/hoặc khế ước, hay nói cách khác theo chiều ngược lại, vật và/hoặc nhân thân khác gây áp lực lên nhân thân ép buộc nhân thân phải hy sinh hay làm điều gì đó để duy trì sở hữu, điều này có nghĩa nhân thân bị *cưỡng bách* (Hegel & Bùi, 1970, pp. 323-324). Ý chí khế ước là ý chí tự do chỉ được tạo/ràng buộc bởi biện minh tồn tại nên cưỡng bách chống lại tự do của ý chí nên cưỡng bách trái luật pháp (khế ước) và là nguyên do của phi pháp đặc biệt là tội ác, là động cơ đằng sau đẩy ý chí nhân thân đi lệch khỏi ý chí chung của khế ước. Nói một cách tổng quát, cưỡng bách *phá hủy* ý chí tự do của ý niệm đồng nghĩa với phá hủy ý niệm, phá hủy sự hiện tồn của ý niệm bằng bạo lực, đây cũng là sự phủ định nhưng phủ định hẳn, không phải phủ định nhất định. Trong trường hợp nhân thân, cưỡng bách làm hủ bại nhân thân phá hủy khế ước bằng cách tạo ra tội ác với lưu ý, tội ác là phi pháp nghiêm trọng nhất. Chỉ với tội ác, phi pháp mới là một ý niệm hoàn chỉnh cần bị tiêu diệt và tiến trình tiêu diệt tội ác như là tiêu diệt hẳn một ý niệm là sự **trừng phạt**. Nhưng trừng phạt tội ác diễn ra như thế nào? Đây cần viện dẫn đến sự *cưỡng bách lần hai* (Hegel & Bùi, 1970, p. 324), vậy thế nào là cưỡng bách lần hai? Cưỡng bách lần đầu xảy đến nhân thân/khế ước tạo ra tội ác và đến lượt tội ác với tư cách ý niệm hiện tồn bị cưỡng bách lần nữa nhằm thủ tiêu cưỡng bách lần đầu, nghĩa là cưỡng bách lần hai sẽ đòi hỏi sự trừng phạt, tức đòi hỏi hợp lý tính của ý chí chung của khế ước nhằm tiêu diệt tội ác. Như vậy trừng phạt phá hủy ý niệm tội ác bằng cưỡng bách lần hai và nhân thân bị trừng phạt phải chịu *hình phạt* để khẳng định lại hợp lý tính tự-mình và cho-mình của khế ước, với lưu ý, hình phạt là thể hiện của trừng phạt đặt trong ngữ cảnh khế ước nhằm làm tổn thương để ép buộc nhân thân phạm tội phá hủy tội ác vì tội ác do nhân nhân tạo ra nên chỉ có nhân thân mới có khả năng phá hủy tội ác, nghĩa là nhân thân bị cưỡng bách lần hai phải phá hủy tội ác, thuận lại ý chí tự do của khế ước. Nhân thân bị cưỡng bách lần đầu gây ra tội ác chống lại ý chí tự do của khế ước nên cưỡng bách lần hai trừng phạt nhân thân để ép nhân thân thuận lại ý chí tự do của khế ước, nghĩa là, thuận lại ý chí tự do của khế ước là phá hủy tội ác (bởi nhân thân). Mục đích của trừng phạt là phá hủy tội ác nhưng trừng phạt có thể phá hủy nhân thân trong trường hợp tội ác đã phá hủy hay thay nhân thân bằng tội ác, ví dụ về án tử hình. Về mặt lý luận, ý niệm nhân thân có thể tái sinh sau khi bị trừng phạt trong trường hợp trừng phạt phá hủy ý niệm nhân thân. Cưỡng bách lần hai tương ứng với phủ định của phủ định vì đối tượng của phủ định của phủ định là nhân thân/khế ước còn đối tượng của cưỡng bách lần hai là tội ác.

Phi pháp diễn ra với không chỉ tội ác mà còn phi pháp ngay tình và lừa đảo. Trừng phạt có cấp độ hình phạt thấp hơn dành cho phi pháp ngay tình và lừa đảo còn được gọi là sự *đáp trả* (Hegel & Bùi, 1970, p. 338) nên cưỡng bách lần hai của đáp trả thường là sự *điều chỉnh*. Mức độ đáp trả phụ thuộc vào mức độ nghiêm trọng của phi pháp, được đo bởi độ lệch giữa tính phổ quát tự-mình của phi pháp với tính phổ quát tự-mình của khế ước. Tất nhiên độ lệch này được đo bằng giác tính nảy sinh hay được quy định trong khế ước nghiêng về bản chất của phi pháp – bản chất của sự phạm tội, không thể chính xác kiểu ngang bằng tuyệt đối theo hình thái bên ngoài như “mắt trả mắt, răng trả răng” (Hegel & Bùi, 1970, p. 340). Đứng về phía mục đích của đáp trả nhằm duy trì hợp lý tính tự-mình và cho-mình của nhân thân và khế ước, đáp trả là sự *báo thù* của công lý (Hegel & Bùi, 1970, p. 342), với lưu ý, công lý – một cơ sở của pháp quyền là hợp lý tính của pháp quyền trừu tượng tức hợp lý tính của tinh thần khách quan. Công lý trong sự báo thù là hợp lý tính của tinh thần khách quan nhằm ngăn cản sự ngẫu nhiên, tùy tiện có thể được phát sinh từ ý chí chủ quan tức tính phổ quát tự-mình vô hạn của nhân thân áp đặt vô hạn lên ý niệm khác có thể lại gây ra chuỗi phi pháp vô tận (Hegel & Bùi, 1970, p. 342). Vì trừng phạt giúp nhân thân rũ bỏ phi pháp quay trở lại hợp lý tính tức tôn trọng ý chí tự do nguyên bản của nhân thân nên trừng phạt cần được xem là quyền của nhân thân phạm tội (Hegel & Bùi, 1970, pp. 353-354), từ đó *công lý báo thù* nếu dựa trên tinh thần khách quan vừa thể hiện quyền của nhân thân phạm tội vừa chấm dứt chuỗi báo thù phi pháp vô tận thì sẽ trở thành *công lý trừng phạt*. Đặt trong ngữ cảnh của luật pháp (khế ước), công lý trừng phạt thu hẹp vào hợp lý tính của khế ước thay vì hợp lý tính của tinh thần khách quan. Phi pháp gây tổn hại lên không những khế ước mà còn vật vì vật nằm trong mối liên kết của sở hữu, nghĩa là phi pháp có thể làm cho vật không còn hợp lý tính, do đó hình thức đáp trả áp đặt lên vật hoặc liên kết với vật được gọi là sự *bồi thường* (Hegel & Bùi, 1970, p. 332). Trong trường hợp sở hữu rỗng không có vật thì bồi thường nếu có là đáp trả về bản chất.

Thực chất phủ định của phủ định duy trì hợp lý tính của nhân thân chứ không phải tuân theo hợp lý tính của luật pháp nhưng vì nhiều nhân thân cùng lúc hợp lý tính sẽ dịch chuyển, định hình ý chí chung của luật pháp, từ đó kỳ vọng loại bỏ phi pháp. Do đó luật pháp (khế ước) là vẻ ngoài không cố ý của phi pháp ngay tình và là vẻ ngoài ngụy tạo của lừa đảo nhưng riêng tội ác thậm chí không cần đến vẻ ngoài này. Lưu ý, do sự phủ định của phủ định của luật pháp sẽ loại bỏ phi pháp nên trừng phạt là một mô thức tương ứng với (nhưng không phải là) phủ định của phủ định và là mô thức cực đoan nhằm góp phần duy trì hợp lý tính tức công lý – một cơ sở của pháp quyền trừu tượng. Luật pháp không có phi pháp là luật pháp *công chính* trên cơ sở công lý nên loại bỏ phi pháp là xác nhận công chính. *Pháp quyền trừu tượng là lý thuyết công chính và vấn đề của pháp quyền trừu tượng là xác định tính hợp pháp của nhân thân*. Ghi chú: trừng phạt tiêu diệt tội ác như là thủ tiêu ý chí tự do của tội ác nhưng hình thức thủ tiêu này hủy hẳn ý niệm tội ác chứ không phải hòa trộn, liên kết như sở hữu, do đó suy ra rằng tội ác là một ý niệm phái sinh từ sở hữu nhưng đối lập với sở hữu. Hơn nữa, tội ác khi lại được quan tâm tại pháp quyền thực định là một phạm trù luật pháp bị moment đặc thù của ý niệm pháp quyền đẩy đi xa khỏi pháp quyền trừu tượng nhưng tội ác ngăn cản moment phổ quát kéo pháp quyền thực định phản phục pháp quyền trừu tượng. Theo quan điểm Hegel, luân lý và đạo đức cũng được triển khai từ những khái niệm về phi pháp, cưỡng bách và trừng phạt. Một cách ngắn gọn, sự tự khẳng định của luật pháp (khế ước) thông qua loại bỏ phi pháp bằng phủ định của phủ định tương ứng cưỡng bách lần hai sẽ chuyển hóa pháp quyền trừu tượng thành luân lý (Hegel & Bùi, 1970, p. 348). Phần sau đề cập đến những điểm cơ bản của luân lý và đạo đức.

# 2. Luân lý

## 2.1. Luân lý

Luân lý triển khai khi ý chí cho-mình ngay tại tính đặc thù đã phản tư vào trong chính mình nhằm quay lại tính phổ quát (Hegel & Bùi, 1970, p. 354). Vì phi pháp luôn có khả năng xảy ra khi tính đặc thù luôn có xu hướng khác biệt, ngẫu nhiên, tùy tiện so với tính phổ quát nên trừng phạt là động lực để thúc đẩy luân lý phát triển và do đó, mục đích của luân lý nhằm thống nhất sự hiện tồn của ý chí đặc thù và ý chí phổ quát trong cùng một ý niệm pháp quyền. Ngay khi ý chí phản tư vào trong chính mình nhằm đồng nhất tính đặc thù và tính phổ quát thì **luân lý** đã nảy sinh và kể từ đó, tính nhân thân của pháp quyền trừu tượng phát triển thành *tính chủ thể* (Hegel & Bùi, 1970, p. 355) nên luân lý giúp nhân thân phát triển thành **chủ thể**, loại bỏ sự tùy tiện, ngẫu nhiên trong tính đặc thù của nhân thân so với ý chí chung của khế ước. Lưu ý quy trình phát triển trong ví dụ hạt lúa – cây lúa – hạt lúa được diễn giải lại như sau: (1) moment phổ quát tự định nghĩa xác lập tinh thần chủ quan vô hạn → (2) moment đặc thù thực hiện phủ định nhất định nhằm phát triển tinh thần khách quan hữu hạn cùng luân lý & đạo đức → (3) sự quay trở lại tính phổ quát bởi moment khế ước có sự góp mặt (ngay trước đó) của luân lý cùng lúc phát triển tính nhân thân và tính chủ thể. Tất nhiên tính chủ thể có cấp độ phát triển cao hơn, phức hợp hơn tính nhân thân. Ghi chú: tinh thần chủ quan tương đương tinh thần tuyệt đối và tinh thần khách quan tương đương tinh thần tự do, ngoài ra, tinh thần tuyệt đối còn được gọi là tinh thần tối cao là tinh thần khách quan tuy hữu hạn nhưng hợp lý tính trong vô hạn vì thật ra, tinh thần khách quan không tách rời tinh thần chủ quan vì hợp lý tính của ý niệm pháp quyền và ta luôn có thể chấp nhận sự tương đương giữa tinh thần khách quan và pháp quyền trừu tượng. Nhắc lại, ý niệm pháp quyền hay pháp quyền trừu tượng được phân chia theo cấp độ phát triển/phong phú từ thấp nhất là pháp quyền trừu tượng đến luân lý & đạo đức đến pháp quyền thực định. Luân lý & đạo đức nằm ở cấp độ trung gian, trong đó luân lý thể hiện sự hiện hữu đặc thù của ý chí (Nguyễn, Học thuyết ý niệm và triết học pháp quyền, 2024) và đạo đức thể hiện sự hiện hữu khắp nơi của ý chí (Nguyễn, Học thuyết ý niệm và triết học pháp quyền, 2024). Với việc triển khai những khái niệm sở hữu, khế ước, phi pháp, cưỡng bách và trừng phạt, ta hiểu thêm rằng luân lý là một trạng thái của pháp quyền mà tại đó ý chí cho-mình đặc thù cũng đã phản tư vào trong chính mình nhằm loại bỏ phi pháp tức loại bỏ những bất tất ngẫu nhiên trái với ý chí chung của khế ước với xu hướng trở lại tính phổ quát tự-mình tự định nghĩa của pháp quyền. Sự phản tư này là phủ định của phủ định, do đó luân lý thúc đẩy loại bỏ phi pháp và pháp quyền trừu tượng là pháp quyền cưỡng bách (lần hai). Lưu ý, luân lý thúc đẩy loại bỏ phi pháp và loại bỏ phi pháp cũng giúp luân lý tự khẳng định tức hợp lý tính tự-mình và cho-mình. Với hiện hữu đặc thù của ý chí, mục đích của luân lý nhằm hợp nhất sự hiện tồn của tính đặc thù và tính phổ quát trong cùng một ý niệm pháp quyền; mục đích này được gọi là phần thiện như là một khuôn mẫu. Luân lý tự phản tư bởi moment đặc thù vào chính mình dựa theo phần thiện (Hegel & Bùi, 1970, p. 327) cùng lúc đối sánh chung quanh nên sự hiện tồn của phần thiện cũng là sự hiện tồn của luân lý. Lưu ý, phần thiện là động lực của hợp lý tính cũng là moment có ngay trước hợp lý tính. Ghi chú: hiện tồn là tồn-tại hiện-có – Dasein theo tiếng Đức.

Hegel tóm lược quy trình phát triển từ quy định trừu tượng (thường là cấm đoán) của pháp quyền trừu tượng đến tính chủ thể của luân lý có sự góp mặt của sở hữu và khế ước như sau (Hegel & Bùi, 1970, pp. 355-356): 1) nhân thân từ cái tôi trừu tượng vô hạn phát sinh tham muốn sở hữu vật, 2) ý chí nhiều nhân thân liên kết nhau bằng sở hữu để hình thành ý chí chung tức khế ước, 3) sự bất tất ngẫu nhiên nảy sinh từ khác biệt giữa ý chí nhân thân và ý chí khế ước gây ra phi pháp, 4) nhân thân phản tư vào trong chính mình để loại bỏ phi pháp thông qua phủ định của phủ định tương ứng với công lý trừng phạt, lúc này nhân thân đạt được hợp lý tính chung với khế ước khiến nhân thân phát triển thành chủ thể hoàn toàn hiện tồn tự-mình và cho-mình và pháp quyền trở thành một cái gì như là tất yếu có quan hệ biện chứng với luân lý: luân lý là mức phát triển phong phú của pháp quyền trừu tượng. Như vậy, đối tượng của pháp quyền trừu tượng là nhân thân và đối tượng của luân lý là chủ thể nhưng pháp quyền cũng chính là ý niệm con người/xã hội nên có thể nói, pháp quyền trừu tượng là nhân thân và luân lý là chủ thể nhưng rốt cuộc chúng là một trên phổ pháp quyền. Lưu ý, nhân thân và chủ thể đều là ý niệm hợp lý tính có đủ tính phổ quát và tính đặc thù nhưng nhân thân tập trung vào sự tự định nghĩa qua tính phổ quát còn chủ thể tập trung vào sự hiện tồn đồng nhất tính phổ quát và tính đặc thù theo khuôn mẫu của khế ước, do đó chủ thể phát triển đầy đủ hơn nhân thân.

Những cấm đoán của pháp quyền trừu tượng chuyển thành những thuộc tính cụ thể của luân lý rồi được thể hiện thành những hành động của chủ thể. Lưu ý, nhân thân là đối tượng của pháp quyền trừu tượng hay pháp quyền trừu tượng dán nhãn lên nhân thân, một cách tương tự, chủ thể là đối tượng của luân lý hay luân lý dán nhãn lên chủ thể. Ghi chú: ta hoàn toàn có thể chấp nhận tương ứng qua lại giữa luân lý và chủ thể tại luân lý. Đối với bất kỳ ý niệm hiện tồn thì tính phổ quát và tính đặc thù đồng nhất bên trong ý niệm, nhân thân cũng vậy. Riêng đối với chủ thể, sự đồng nhất này được nhấn mạnh ở chỗ: chủ thể chỉ cần moment phổ quát cũng đủ để áp đặt những quy định chủ quan thành thuộc tính đặc thù khách quan. Chủ thể không cần phân biệt moment phổ quát với moment đặc thù, năng lực này đến từ phủ định của phủ định tương ứng công lý trừng phạt loại bỏ phi pháp. Nói cách khác, hai moment phổ quát và đặc thù của chủ thể có thể tạm được xem như một và được gọi chung là chủ ý, ý chí chủ quan hay ý chí luân lý. Trong nhiều trường hợp, moment đặc thù của chủ thể được quan tâm trở lại vì tính đặc thù, nét dị biệt của chủ thể nổi trội trở lại trong những trường hợp này.

Phương diện hiện hữu của ý niệm là tính chủ thể vì chủ thể khẳng định sự hiện tồn của chính mình (Hegel & Bùi, 1970, p. 359), qua đó chủ thể trở nên cụ thể và rõ ràng không còn quá trừu tượng như nhân thân. Khởi từ nhân thân tự định nghĩa, chủ thể sau khi tự định nghĩa sẽ tự phát triển thuộc tính bởi moment đặc thù và các thuộc tính này là những quy định nội tại và trực tiếp của chủ thể (Hegel & Bùi, 1970, p. 359). Chủ thể có khả năng *tự quy định* tức là chủ thể trên năng lực tự định nghĩa của chính mình qua moment phổ quát đồng thời tựa như áp dụng moment đặc thù để biến những quy định nội tại thành tính đặc thù một cách hợp lý tính trong sự hiện tồn của chủ thể. Sự tự quy định này trở nên tự quy định của *ý chí chủ quan* của chủ thể mà vẫn đảm bảo hợp lý tính giữa *khách quan* và *chủ quan* (Hegel & Bùi, 1970, p. 361). Ý chí chủ quan được gọi là **chủ ý**. Ý chí chủ quan hay chủ ý không bảo đảm hợp lý tính đối với nhân thân vì ý chí, theo định nghĩa chuẩn tắc, là tự-mình và cho-mình tức là hợp nhất của chủ quan và khách quan, suy ra, tính chủ quan của chủ thể hàm chứa tính khách quan vì chủ thể trong luân lý hòa hợp chủ quan và khách quan. Do đó chủ ý của chủ thể thực chất là ý chí tự do và hãy lưu ý, những khái niệm trong pháp quyền trừu tượng thường được định nghĩa bằng phủ định nhưng các khái niệm trong luân lý thường được định nghĩa gần như bằng khẳng định bởi chủ ý của chủ thể đã trải qua hai lần phủ định tức phủ định của phủ định. Chủ ý hình thành *tính chủ quan* của chủ thể còn được gọi là tính chủ thể, do đó cần phân biệt sự tinh vi giữa tính chủ quan của moment phổ quát với tính chủ quan của chủ thể mặc dù chúng gần như tương đương trong ngữ cảnh chủ thể, theo đó, tính chủ thể là tính chủ quan từ moment phổ quát cùng lúc nhấn mạnh vào mối quan hệ giữa những chủ thể.

Tha nhân tức chủ thể khác còn được gọi là *khách thể* với lưu ý, khách thể vẫn như chủ thể – sự khác biệt ngôn từ đến từ sự khác biệt ngữ cảnh. Hãy luôn lưu ý đến tính chủ quan và khách quan cũng như chủ thể và khách thể trong biện chứng của luân lý, ý chí chủ quan của chủ thể có tính khách quan vì tương hợp với ý chí chủ quan của khách thể. Cần nhắc lại rằng chủ thể như bất kỳ ý niệm nào khác đều có xu hướng đồng nhất tính phổ quát vào tính đặc thù, trong đó, tính phổ quát thể hiện sự tự-mình, chủ quan, vô hạn và tính đặc thù thể hiện sự cho-mình, khách quan, hữu hạn; ngoài ra, tính đặc thù khách quan của chủ thể còn trong mối quan hệ tích cực với khách thể. Vì khách thể tự khẳng định bởi tính phổ quát chủ quan nên tính khách quan của chủ thể còn liên đới khách thể khác – sự tự-mình chủ quan của khách thể khác. Đối với chủ thể, tính phổ quát xem như đại diện cho cả hai tính phổ quát và tính đặc thù cũng như tính chủ quan xem như đại diện cho cả hai tính chủ quan và tính khách quan vì khả năng tự quy định của chủ ý, hơn nữa, sự phổ quát cũng có tính chủ quan. Do đó nhiễu là cái tùy tiện, bất tất ngẫu nhiên hay dị biệt từ tính đặc thù. Ngoài ra, tính chủ quan của chủ thể còn được gọi là tính chủ thể còn thể hiện mối quan hệ giữa chủ thể và khách thể.

Con người đại diện bởi chủ thể được đánh giá qua sự tự quy định vì quan điểm của luân lý mang hình thái của *quyền của ý chí chủ quan* (Hegel & Bùi, 1970, p. 361). Nói cách khác, quyền của ý chí chủ quan nghĩa là chủ thể có quyền thừa nhận điều gì là của mình trong sự hiện tồn của chính mình (Hegel & Bùi, 1970, p. 361), từ đó ý chí chủ quan của chủ thể (chủ ý) là ý chí luân lý hay *ý chí luân lý* là ý chí chủ quan. Ghi chú: quyền của ý chí chủ quan được gọi tắt là *quyền của chủ ý*. Ý chí tự do luôn tự-mình và cho-mình trong đó tự-mình luôn vô hạn nhưng cho-mình thì chưa hẳn vô hạn nếu chưa đề cập tiến trình phản phục nhưng chủ ý / ý chí của chủ thể có thể tồn tại cho-mình vô hạn, hiểu như khách quan là của chính mình là **hành động** của mình (Hegel & Bùi, 1970, p. 456), đó là biết chính mình, khởi đầu của *lý thuyết hành động*. Sự cho-mình vô hạn của chủ ý không phải đến từ phủ định nhất định tha nhân vì số lượng tha nhân thì hữu hạn hay vô hạn đếm được mà đến từ quyền của ý chí chủ quan nhấn mạnh sự quan nhập trở lại tính phổ quát, khẳng định lại sự hiện tồn. Chủ ý vẫn là ý chí tự-mình và cho-mình nhưng ở cấp độ cao hơn của chủ thể đối với nhân thân, khi nhân thân chỉ có những hình thức và quy phạm sơ khai của pháp quyền trừu tượng như sở hữu thì chủ thể có những hình thức phức hợp hơn như hành động có chủ ý hình thành cấu trúc của mối quan hệ giữa chủ thể và hành động, đó là lý thuyết hành động. Phương diện khách thể của ý chí từ vật tại pháp quyền trừu tượng chuyển sang hành động tại luân lý (Hegel & Bùi, 1970, p. 457) và hãy lưu ý, hành động luôn có chủ thể và hành động là danh từ thể hiện một tác động trong sự sở hữu và mối liên kết khế ước. Ghi chú: *mối quan hệ* có thể được hiểu như mối liên kết.

Luân lý cũng như nhiều khái niệm trong nó không được định nghĩa bằng phủ định mà bằng liệt kê ý nghĩa hay thuộc tính trực tiếp, đó là nhờ chủ ý (Hegel & Bùi, 1970, p. 451). Ta không thể đánh giá những khái niệm của tự nhiên nhưng các khái niệm của luân lý mặc dù xuất phát không có tính đánh giá nhưng sẽ được đánh giá có luân lý hay vô luân sau khi được áp dụng bởi hành động, do đó những khái niệm của luân lý nằm ngoài tự nhiên. Kant cho rằng luân lý đến từ nghĩa vụ, nghĩa là, ý thức phải làm tuân theo *mệnh lệnh tuyệt đối* nhưng đối với Hegel, luân lý cũng là một hình thức, một *hiện tượng* theo cách gọi của *hiện tượng học*, có cấp độ cao hơn và cụ thể hơn pháp quyền trừu tượng, thuộc lý thuyết hành động tức *tính chủ thể là một quy định cơ bản của hành động* trong con người (Hegel & Bùi, 1970, p. 455). Ghi chú: luân lý là hình thức – phương diện hình thức của ý chí ở cấp độ cao hơn pháp quyền trừu tượng nhưng hãy lưu ý rằng ý niệm luôn có xu hướng thải hồi sự khác biệt giữa hình thức và nội dung, do đó luân lý tuy đạt sự tự quy định gần như hợp nhất chủ quan và khách quan nhưng luân lý vẫn chú tâm vào sự liên hệ với tính phổ quát tự-mình tự định nghĩa nên chỉ có đời sống đạo đức mới tổng hòa hoàn toàn nội dung và hình thức trong đó phương diện hình thức của ý chí cũng chính là nội dung của ý chí, thế nên nghĩa vụ xuất hiện trong luân lý chỉ được thực hiện hoàn toàn trong đời sống đạo đức (Hegel & Bùi, 1970, p. 363); nói cách khác đạo đức phóng chiếu chủ thể vào thế giới. Tất nhiên nghĩa vụ được thực hiện bởi hành động và hành động cũng định nghĩa bởi luân lý. Nhắc lại, luân lý được hiểu như là lý thuyết hành động nhưng trước khi nghiên cứu “hành động”, ta hãy tìm hiểu sâu hơn một số thuộc tính hay moment của chủ thể là đối tượng của luân lý hay được gán nhãn luân lý. Chủ thể ngoài hai hai moment phổ quát và đặc thù kế thừa từ ý niệm còn có hai moment sau: 1) *moment thực tồn* và 2) *moment tự quy định*. Hai moment này cũng thuộc luân lý. Ghi chú: hai moment sở hữu và khế ước thuộc pháp quyền trừu tượng – nhãn của nhân thân.

Mọi ý niệm hợp lý tính đều hiện tồn nhưng *moment thực tồn* nhấn mạnh tính hiện thực của chủ thể nghĩa là chủ thể có động cơ và hành động nhằm thống nhất chủ ý và thực tại tha nhân, không như nhân thân chỉ hiện tồn như là một khả thể đơn thuần với ý chí tự do. Tuy nhiên cả hai nhân thân và chủ thể đều chú tâm vào tính phổ quát tự-mình mặc dù chủ thể đã hợp nhất chủ quan và khách quan, tức chủ thể tại luân lý chưa phóng chiếu vào thế giới. Moment thực tồn kế thừa moment biện chứng của ý niệm thuộc mô hình tư biện đồng nhất hai moment phổ quát và đặc thù. *Moment tự quy định* hay moment tự quyết kết nối chủ thể và khách thể thể hiện khái niệm đã được đề cập là quyền của ý chí chủ quan nghĩa là chủ ý có quyền quy định những cái gì khách quan thuộc về mình, đây là mấu chốt sự hợp nhất chủ quan và khách quan, nêu bật tính chủ thể của mọi hành động. Moment tự quy định cũng kế thừa moment biện chứng của ý niệm thuộc mô hình tư biện đồng nhất hai moment phổ quát và đặc thù. *Chủ ý tồn tại tự-mình và cho-mình một cách vô hạn*, bằng sự phản tư vào chính mình một cách vô hạn tương ứng công lý trừng phạt loại bỏ phi pháp. Nhưng làm cách nào sự phản tư này là vô hạn khi mà ý chí tự-mình tuy vô hạn nhưng cho-mình chưa hẳn vô hạn vì sự hữu hạn của tha nhân khách quan (nếu chưa đề cập ngay đến phản phục)? Sự vô hạn của chủ ý ám chỉ rằng chủ ý có thể vượt qua giới hạn của bản thân mà chỉ có thể tạm chấp nhận bằng quy nạp rồi phỏng đoán vô hạn. Thế nhưng làm cách nào chủ ý vượt qua giới hạn của nó? May mắn thay, Hegel giải thích rằng (Hegel & Bùi, 1970, p. 364) nếu như hành động của chủ thể nhằm chuyển dịch nội dung trong suy tưởng của chủ thể có tính chủ quan thành khách quan thì có thể tạm chấp nhận rằng chủ ý vượt qua giới hạn của bản thân. Tuy nhiên, một câu hỏi khác đặt ra: làm thế nào thẩm định tính khách quan – kết quả của sự chuyển dịch này? Đây cần viện dẫn đến *công lý trừng phạt trên tinh thần khách quan* phá hủy phi pháp tương ứng với phủ định của phủ định (đó chính là phản phục đã được đề cập) lại một lần nữa tương ứng với hành động của chủ thể. Hành động chuyển dịch nội dung từ chủ quan thành khách quan rốt cuộc là sự tự quy định đã được đề cập nhiều lần. Lưu ý, nội dung là cái gì đó được đặc thù hóa bởi moment đặc thù nhưng theo lập luận đã có, moment đặc thù tạo ra hình thức đa sắc, vì vậy nội dung được chuyển dịch ở đây ám chỉ thải hồi sự khác biệt giữa hình thức và nội dung, thế nên chủ thể và luân lý vẫn chú tâm vào tính phổ quát tự-mình tự định nghĩa vì moment phổ quát vô hạn. Hegel cho rằng (Hegel & Bùi, 1970, p. 364) nội dung của chủ thể tại mức luân lý là *mục đích* của hành động và tất nhiên, mục đích này đạt tới tính khách quan bên ngoài.

Chủ ý, như đã đề cập, hợp nhất tính chủ quan và khách quan, nhưng chủ ý vốn là ý chí cho-mình nhờ moment tự quy định mà tiến đến ý chí tự-mình nên sự tự quy định nảy sinh cái “phải là” hay sự *đòi hỏi* trong nội tâm chủ thể có thể được xem như tương ứng mệnh lệnh tuyệt đối của Kant để thúc ép tiến trình hợp nhất, duy một khác biệt: “cái phải là” của Kant có tính nghĩa vụ còn “cái phải là” của Hegel có tính mục đích nên theo quan điểm Hegel, luân lý đơn thuần lý tính như một hiện tượng, không phải nghĩa vụ / cái thiết yếu phải làm vô điều kiện như nơi Kant (Hegel & Bùi, 1970, p. 455). Ngoài ra Hegel còn phân tách đạo đức và luân lý khi mà nghĩa vụ và đức hạnh được định nghĩa tại cấp độ đạo đức. Nhưng tại sao Hegel đề cập “sự đòi hỏi” vì moment tự quy định đã giải thích rõ sự hợp thành giữa chủ quan và khách quan trong luân lý. Một cách giải thích rằng khái niệm “sự đòi hỏi” nhấn mạnh vào hai vấn đề sau: 1) chủ thể – tôi luôn bảo tồn tính chủ quan như những cá nhân riêng biệt nên sự phân ly giữa tính tự-mình và tính cho-mình luôn có xu hướng xảy ra và phải được thủ tiêu (Hegel & Bùi, 1970, p. 459), và 2) chủ ý của những khách thể tức chủ ý của những tha nhân có *quan hệ tích cực* với tôi cũng như sự hiện hữu của khách thể như là một tất yếu và phản ánh sự hiện hữu của tôi (Hegel & Bùi, 1970, p. 366), điều này nâng khế ước lên một nấc phát triển mới vì khế ước tập trung vào mối liên kết sở hữu mà chưa quan tâm mối quan hệ tích cực tức an lạc sẽ được đề cập sau. Ghi chú: quan hệ tích cực của chủ ý với khách thể còn được gọi *quan hệ khẳng định*, khẳng định sự hiện hữu của chủ thể cùng lúc với sự hiện hữu của khách thể, khác biệt với quan hệ sở hữu giữa nhân thân và vật.

Nhắc lại, luân lý có thể được hiểu như lý thuyết hành động trong đó chủ thể có nội dung nội tại là mục đích chủ quan của hành động khi biểu lộ thành hành động sẽ đạt tới tính khách quan. Một cách ngắn gọn, *hành động là biểu lộ bên ngoài của chủ ý* – ý chí tự do của chủ thể, hay nói cách khác, hành động không khác gì hơn sự tự quy định mà ý chí cho rằng mình như là cái gì và để làm gì (Hegel & Bùi, 1970, p. 461), có thể được hiểu, hành động “nói lên” chủ thể. Vì hành động là biểu lộ bên ngoài của chủ ý nên tất nhiên có mối quan hệ với những khách thể. Tại pháp quyền trừu tượng, sở hữu và khế ước cũng đều thể hiện mối quan hệ (mối liên kết) giữa các nhân thân áp đặt lên vật nhưng mối quan hệ này chỉ phản ánh ý chí tự do của nhân thân tuy nhất trí với những nhân khác nhưng có thể xung đột với những nhân khác vì ý chí tự do có bản chất biện minh tồn tại không thể tích cực một cách tự nhiên do chưa biểu lộ thành hành động để khẳng định hệ quả của sự áp đặt lên vật cũng như ranh giới chủ quan và khách quan chưa được làm nhòa như trong luân lý. Nói cách khác, chính vì những mối quan hệ giữa nhưng nhân thân trong khế ước không tích cực nên dẫn đến phi pháp và một hệ quả khác rằng quy định trong pháp quyền trừu tượng là cấm đoán mang tính chất phủ định nhất định, trong khi đó quy định trong luân lý là tự quy định phản ánh mục đích của hành động để tiến tới mối quan hệ tích cực giữa những chủ thể mà đối tượng được chuyển từ vật sang hành động để xác nhận hành động phải phù hợp với mối quan hệ tích cực. Điều này như một bài học rút ra sau trừng phạt (phá hủy phi pháp, tiến trình phản phục) với kỳ vọng lý tưởng duy trì công lý mà không cần trừng phạt. Do đó cần nhắc lại rằng hành động gồm những quy ước sau (Hegel & Bùi, 1970, p. 368): 1) hành động phải thuộc về chủ thể biểu lộ sự ngoại tại của mục đích của chủ thể, 2) bản chất mối quan hệ giữa hành động và chủ thể là “cái phải là” tức mục đích của chủ thể, và 3) bản chất mối quan hệ giữa hành động và khách thể là mối quan hệ tích cực có tính chất khẳng định. Hành động có tính luân lý ngay từ trong bản chất để đạt moment tự quy định hợp nhất chủ quan và khách quan nhưng làm thế nào bảo đảm tính luân lý của hành động? Đây cần viện dẫn lại quyền của ý chí chủ quan (chủ ý), sẽ dẫn đến những khái niệm quan trọng như an lạc, cái thiện (phần thiện), lương tâm. Không cần nhắc lại rằng quyền của ý chí chủ quan nghĩa là chủ thể có quyền tự quy định mục đích của hành động hòa hợp với khách quan, ta cần xét đến hai phương diện sau của quyền của chủ ý: 1) không những nội dung (mục đích) của hành động thuộc về chủ thể mà hình thức của hành động cũng thuộc về chủ thể, hoàn thành trong hiện tồn của chủ thể, 2) nội dung tức mục đích của hành động có tính chất nội tâm bên trong chủ thể, xuất phát từ moment đặc thù có xu hướng đồng nhất với tính phổ quát của chủ thể rồi sau đó nâng lên thành tính khách quan dung hợp với mối quan hệ tích cực giữa chủ thể và khách thể, từ đó nội dung của hành động trở thành *mục đích tuyệt đối* của ý chí – đó là cái thiện. Lưu ý, nội dung nội tâm của chủ thể hiện tồn một cách phổ quát tự-mình và đặc thù cho-mình nhưng một khi hiển lộ thành hành động dung hợp trong mối quan hệ tích cực với khách thể thì nội dung này được gọi theo quy ước là *nội dung phổ quát* của hành động hay mục đích tuyệt đối của ý chí – đều phản ánh cái thiện. Nói cách khác, với cái thiện, *giá trị tương đối* của hành động do đặc thù cá nhân trở thành giá trị phổ quát trong mối quan hệ tích cực giữa những chủ thể. Từ moment tự quy định và quyền của chủ ý hình thành lý thuyết hành động, tiếp tục dẫn xuất ba cặp khái niệm quan trọng của luân lý: “chủ ý và trách nhiệm”, “ý định và an lạc”, “cái thiện và lương tâm”, sẽ được đề cập sau.

## 2.2. Trách nhiệm

Khi chủ thể thực hiện hành động trong thực tế gắn liền với hiện tồn của chính chủ thể và khách thể thì kết quả của hành động độc lập với chủ thể, nghĩa là kết quả của hành động có thể hoàn toàn phù hợp, phù hợp một phần hoặc trái ngược với chủ ý của chủ thể. Như vậy xảy ra mối liên hệ giữa chủ thể và kết quả của hành động và mối liên hệ này được gọi là **trách nhiệm** của chủ thể, theo đó một câu hỏi đặt ra là chủ thể liệu có chịu trách nhiệm và chịu trách nhiệm như thế nào về kết quả của hành động do chủ thể tạo ra? Câu trả lời: trách nhiệm của chủ thể bị giới hạn trong chủ ý, nói cách khác, chủ thể chỉ chịu trách nhiệm về những gì mình *biết và muốn*, tất nhiên chủ thể không chịu trách nhiệm với những cái mà chủ thể không biết và không mong muốn (Hegel & Bùi, 1970, pp. 462-463). Cái mà chủ thể “biết và muốn” có mối liên kết chặt chẽ với nội dung tức mục đích của hành động. Hegel tóm lược định nghĩa trách nhiệm như sau: “chủ thể bị quy kết về kết quả của hành động chỉ khi ý chí của chủ thể chịu trách nhiệm về kết quả này – đây là *quyền của việc biết*” (Hegel & Bùi, 1970, p. 463). Quy ước một hành động mà kết quả của nó được chủ thể biết (đoán biết, phán đoán) và muốn trong chủ ý của mình được gọi là *hành vi*, do đó, định nghĩa ngắn gọn của trách nhiệm như sau: chủ thể phải chịu trách nhiệm về hành vi của mình. Hegel còn mở rộng khái niệm trách nhiệm bằng cách cho rằng trách nhiệm bao gồm cả những gì không những do hành vi gây ra mà còn do sở hữu của chủ thể (nhân thân) gây ra (Hegel & Bùi, 1970, p. 463). Bây giờ ta cần làm sáng tỏ thế nào là quyền của việc biết. Khi chủ thể đang hiện tồn chuẩn bị thực hiện hành động theo mục đích thì đã có những *hình dung* về những *tình huống* xảy ra gắn liền với mục đích và những phán đoán này được gọi là *tiền giả định tình huống* (*TGĐTH*). Tiếp theo, tuy chủ ý của chủ thể vô hạn nhưng ngay tại lúc thực hiện một hành động trong mối quan hệ tích cực với hữu hạn khách thể (một hành động được quy ước không thể liên kết với vô số tha nhân) thì số lượng TGĐTH trở nên hữu hạn nên không thể lường hết những ngẫu nhiên bất tất, khiến kết quả của hành động có thể khác với TGĐTH. Do đó chủ thể chỉ chịu trách nhiệm về những gì được biết trong TGĐTH, đó là quyền của việc biết. Gắn chặt với trách nhiệm là chủ ý nên luôn có sự đồng hành trong cặp khái niệm “chủ ý và trách nhiệm”. Ghi chú: chủ ý là ý chí chủ quan, ý chí của chủ thể.

Vì hành động có nhiều kết quả đa tạp và nó cũng là ý niệm nên nếu như ý niệm hành động được chuyển dịch ra thế giới ngoại tại mà mục đích của nó không bị biến đổi thì những bản sao của hành động được hiện thực hóa trong chuỗi rất dài, dẫn đến trường hợp là kết quả từ những bản sao hành động cũng trở thành một chuỗi rất dài. Vì vậy chủ thể chỉ chịu trách nhiệm về kết quả đầu tiên (Hegel & Bùi, 1970, pp. 374-375), khi đối sánh điều này với quyền của việc biết cho rằng chủ thể chỉ chịu trách nhiệm những tiền giả định tình huống tức những hình dung về các kết quả khả dĩ ta có thể suy rằng bản thân sự hình dung tình huống của chủ thể cũng cần nằm trong kết quả đầu tiên, nhằm loại bỏ phán đoán vô căn cứ của khách thể và loại bỏ những can thiệp từ bên ngoài. Lưu ý, phán đoán vô căn cứ của khách thể không có điểm trùng với hình dung tình huống của chủ thể. Ghi chú: tội phạm có thể hình dung hậu quả gây ra gián tiếp bởi tội ác. Chủ ý của hành động chuyển thành **ý định** của hành động nếu chủ thể hình dung được kết quả của hành động tức hình dung được hành vi, điều này ám chỉ chủ thể tuy không thể phán đoán mọi tình huống phát sinh từ kết quả của hành động nhưng phải biết được tính phổ quát của hành động. Do đó nếu như hành động tách/hiện thực hóa thành ý niệm riêng biệt thì hẳn nhiên tính đặc thù của hành động phản ánh tính đặc thù của chủ thể nhưng tính phổ quát của hành động phải được ý thức bởi chủ thể, nghĩa là, hành động về sơ khởi trước khi tạo ra kết quả phải là hành vi mới không gây ra phi pháp, về mặt lý tưởng. Lưu ý, tính phổ quát của ý định còn thể hiện tính phổ quát của khách thể trong mối quan hệ tích cực với chủ thể. Ghi chú: mục đích (nội dung) của hành động là nội dung (nội tâm) của chủ thể, ngoài ra, tình huống của kết quả hành động có thể được hiểu như hình thức từ moment đặc thù của hành động.

Nhắc lại, chủ ý chuyển thành ý định nếu chủ thể hình dung được kết quả của hành động nên ta có thể gọi ý định là *ý định phổ quát* hay *chủ ý phổ quát*.Một cách ngắn gọn và chính xác, ý định là chủ ý biết được tính phổ quát của hành động. Vì nội dung phổ quát của hành động hay mục đích tuyệt đối của ý chí đều phản ánh cái thiện nên cái thiện cũng phản ánh chủ ý phổ quát. Ghi chú: tính phổ quát luôn quan trọng đối với luân lý vì tính đặc thù (đang) trở thành tính phổ quát trong mối quan hệ tích cực giữa chủ thể và khách thể, đồng nhất chủ quan và khách quan. Ví dụ: một tên tội phạm đốt nhà bằng chai xăng thì ý định (phổ quát) của hắn là “hủy hoại ngôi nhà bằng lửa” chứ không phải là “mồi cháy chai xăng” trong khi hành động thực tế của hắn là “mồi cháy chai xăng”, lưu ý theo quy ước, hành động là “mồi cháy chai xăng” và hành vi là “đốt nhà bằng xăng”, do đó ngữ nghĩa ý định bao quát hành vi và hành vi bao quát hành động. Nếu ý định của tên tội phạm chỉ “hủy hoại ngôi nhà bằng lửa” mà ngọn lửa lan khắp khu phố thì trách nhiệm của hắn cũng chỉ giới hạn trong phạm vi “hủy hoại ngôi nhà bằng lửa”, tất nhiên đây chỉ là một ví dụ vì tên tội phạm có thể biết nguy cơ cháy lan rộng của ngọn lửa.

## 2.3. An lạc

*Quyền của ý định* không khác nhiều so với quyền của chủ ý vì chủ ý và ý định đều nhấn mạnh tính phổ quát, tuy nhiên, chủ thể còn có moment đặc thù làm phát sinh những dị biệt như là các *ham muốn* cộng hưởng vào nội dung thuần túy của hành động và đến lượt ham muốn tác động vào chủ thể khiến chủ thể *thỏa mãn* khi thực hiện hành động (Hegel & Bùi, 1970, p. 382). Lưu ý, sự thỏa mãn đã xuất hiện ngay trong tiền giả định tình huống (TGĐTH) tức chủ thể hình dung được sự thỏa mãn của chính mình trước khi thực hiện hành động. Vậy thỏa mãn (ham muốn) có thuộc ý chí tự do không? Phải, thỏa mãn thuộc đến cả ý định vì sự thỏa mãn nằm trong TGĐTH nhưng không bảo đảm về sự tương hợp với tính phổ quát tức tương hợp với mối quan hệ tích cực với khách thể. Với lập luận rằng ý định luôn có tính phổ quát nên thỏa mãn (ham muốn) là một loại moment phát sinh lên như “*nhiễu*” được gọi là phương diện đặc thù của ý định. Nếu nhiễu thể hiện những lỗ hổng trong tính phổ quát, ví dụ như cố phá vỡ quan hệ tích cực với khách thể hay làm suy yếu khả năng tự định nghĩa của chủ thể, thì nhiễu này đúng là tiêu cực sẽ gây ra phi pháp. Còn một trường hợp tiêu cực khác là nhiễu (cố gắng) chiếm đoạt nội dung của chủ ý bất kể hợp lý tính, biến sự thỏa mãn thành mục đích của hành động và làm tha hóa biến hành động thành cách thức đạt được sự thỏa mãn (Hegel & Bùi, 1970, p. 387), lúc này nhiễu tạo ra một cuộc xung đột trường kỳ giữa nhiễu và hợp lý tính vì ý niệm không thể rũ bỏ hợp lý tính, sẽ gây ra phi pháp nghiêm trọng như lừa đảo và tội ác. Do đó nhiễu trong trường hợp tiêu cực tương ứng cưỡng bách đã được đề cập trước đây. Ghi chú: nhiễu tiêu cực có thể được hiểu là cái tùy tiện, bất tất ngẫu nhiên hay dị biệt từ tính đặc thù. Nếu nhiễu phản ánh sự thỏa mãn của chủ thể kích hoạt tự nhiên như sự hài lòng đối với ý định phổ quát, khẳng định mối quan hệ tích cực với khách thể như là một thuộc tính của ý định phổ quát thì nhiễu cũng là một phương diện của tính phổ quát, lúc này thỏa mãn chính là an lạc. Do đó Hegel định nghĩa an lạc được hình dung như sự chính đáng trong quan hệ với luân lý, hay nói cách khác, **an lạc** là hạnh phúc của chủ thể trong luân lý (Hegel & Bùi, 1970, p. 379). Ghi chú: an lạc như nhiễu tích cực như một phương diện của tính phổ quát nên định nghĩa ban đầu nhiễu như phương diện của tính đặc thù trở nên nhầm lẫn đối với nhiễu an lạc, nghĩa là ta đã từng bị nhiễu đối với nhiễu an lạc bởi phương diện khác nào đó của tính đặc thù, bất luận thế nào, nhiễu thuộc giác tính quan nhập trở lại thành một nội dung của chủ thể tức là mục đích của hành động về mặt giác tính. Theo Hegel, an lạc lấp đầy khoảng cách giữa nội tâm chủ quan của chủ thể và lĩnh vực khách quan của hành động liên quan đến khách thể, nghĩa là luân lý phải làm cách nào đó để có sự thỏa mãn ngay trong hành vivà sự thỏa mãn này hợp lý tính một cách tự nhiên (như là bản chất) (Hegel & Bùi, 1970, p. 383), đó chính là cái thiện – mục đích tuyệt đối của ý chí, theo đó, cái thiện biến nội dung của chủ ý thành quy định thuần túy (bản chất tự nhiên) của ý chí tự do (Hegel & Bùi, 1970, p. 383). Một cách ngắn gọn, *cái thiện là bản chất tự nhiên của hợp lý tính*, tức bản chất tự nhiên của sự đồng nhất tính phổ quát và tính đặc thù, ngầm định rằng cái thiện là một tiên đề. Khi công lý là hợp lý tính đặt trong ngữ cảnh pháp quyền và cái thiện là bản chất tự nhiên của hợp lý tính thì có *sự tương đương giữa công lý và cái thiện*. Suy cho cùng, khái niệm an lạc được định nghĩa nhằm khẳng định ý định phổ quát tức nhấn mạnh sự đồng nhất của tính phổ quát và tính đặc thù. Hegel cho rằng an lạc của một chủ thể liên đới đến an lạc của khách thể – mọi người (Hegel & Bùi, 1970, p. 390) vì mối quan hệ tích cực giữa các chủ thể được nâng lên mức phổ quát. Gắn chặt với an lạc là ý định nên luôn có sự đồng hành trong cặp khái niệm “ý định và an lạc”, lúc này quyền của ý định bao gồm *quyền tìm an lạc* của chủ thể.

Theo lý thuyết hành động, nội dung của chủ thể là mục đích của hành động hay cũng có thể hiểu là mục đích của chủ thể. Số lượng mục đích thì đếm được và tiến tới vô hạn do tính phổ quát của ý định nhưng không nhất thiết phải định lượng mục đích, tuy nhiên, tính toàn thể của mục đích của chủ thể cố định *sinh mệnh* của chủ thể, nghĩa là sinh mệnh là một tập hợp vẹn toàn của những mục đích hành động. Sinh mệnh có một moment đối lập với pháp quyền trừu tượng, một mô thức cưỡng bách, cho phép chủ thể chống lại pháp quyền trừu tượng, cụ thể là chống lại sở hữu / khế ước trong một xung đột với sở hữu / khế ước khi sinh mệnh bị đe dọa trong trường hợp *khẩn cấp* (Hegel & Bùi, 1970, pp. 393-395). Sự phản kháng này là *quyền khẩn cấp* của chủ thể trở nên hợp pháp (không gây ra phi pháp) do quyền khẩn cấp nhằm bảo vệ sinh mệnh chủ thể vì nếu sinh mệnh bị hủy diệt thì ý chí tự do không còn, nghĩa là vi phạm hợp lý tính của hiện tồn – vi phạm biện minh tồn tại làm vô hiệu gốc pháp quyền. Ví dụ: một người sắp chết đói được phép ăn cắp bánh mì để tự cứu mạng, đó là sự hợp pháp của quyền khẩn cấp. Quyền khẩn cấp được dẫn xuất từ lý thuyết hành động nên được bao hàm trong quyền của ý định. Khẩn cấp, từ sự định nghĩa của khẩn cấp, là một mô thức cưỡng bách gây ra nhiễu nhưng nhiễu “khẩn cấp” duy trì không những hợp lý tính mà còn sự tự định nghĩa của chủ thể cùng lúc không làm đứt gãy mối quan hệ tích cực giữa chủ thể và khách thể (vì mối quan hệ này sẽ đứt gãy khi không còn một chủ thể) và đồng thời chủ thể tất nhiên đạt thỏa mãn khi tự bảo tồn được sinh mệnh. Do đó khẩn cấp là một mô thức – dạng tồn tại của an lạc và quyền khẩn cấp cũng là một mô thức của quyền tìm an lạc. Với biện luận logic như vậy, ta không gặp trở ngại khi định nghĩa liên hợp an lạc và khẩn cấp, ngoài ra, ngữ nghĩa của cưỡng bách vẫn không đổi, tức quyền khẩn cấp phá hủy cái muốn hủy diệt chủ thể.

## 2.4. Cái thiện & lương tâm

Nhắc lại, **cái thiện** là mục đích tuyệt đối của ý chí mà tại đó giá trị tương đối của hành động do đặc thù cá nhân trở thành giá trị phổ quát trong mối quan hệ tích cực giữa những chủ thể. Một cách ngắn gọn, cái thiện là bản chất tự nhiên của hợp lý tính, tức bản chất tự nhiên của sự đồng nhất tính phổ quát và tính đặc thù. Ghi chú: có thể suy ra rằng, cái thiện là tính tự nhiên của ý niệm “hợp lý tính” của ý niệm pháp quyền mà ý niệm pháp quyền có tính tự nhiên nên cái thiện liên hệ mật thiết với tính tự nhiên. Hegel cho rằng (Hegel & Bùi, 1970, pp. 397-398) cái thiện là sự tự do hiện tồn đã được hoàn thiện có được nội dung thực chất và hoàn chỉnh, là cứu cánh tối hậu và tuyệt đối của thế giới. Tất nhiên cái thiện tạo nên sự an lạc, tuy nhiên, ta cần phân tích sâu hơn về cái thiện. Trước tiên ta tạm gọi bản chất tự nhiên của hợp lý tính là *sự thật*. Cái thiện là sự thật nhưng sự thật này bắt nguồn từ tính đặc thù của chủ ý nhưng cái thiện thoạt đầu chỉ là khái niệm trừu tượng chưa phải là ý niệm hợp lý tính đủ hai moment phổ quát và đặc thù. Hãy lưu ý rằng chủ ý – ý chí của chủ thể không phải là cái thiện ngay từ đầu mặc dù cái thiện được dẫn xuất từ chủ ý đặc thù. Do đó cái thiện phải trải qua quy trình tự hiện thực hóa thành ý niệm và sự tự hiện thực hóa này là mẹo lừa lý tính thông qua chủ thể – ý niệm cái thiện tự hiện thực hóa qua chủ thể với quy trình ba bước sau (Hegel & Bùi, 1970, p. 400): 1) hình dung về cái thiện được dẫn xuất từ tính đặc thù của chủ thể liên đới đến moment tự quy định của chủ thể, 2) những thuộc tính / quy định của cái thiện phải được triển khai tức tính đặc thù của cái thiện được khởi tạo bởi phủ định nhất định, nghĩa là cái thiện trong sự phán đoán tình huống của lý thuyết hành động phải khởi tạo những thuộc tính của nó sao cho phản ánh được rằng giá trị tương đối của hành động do đặc thù cá nhân trở thành giá trị phổ quát trong mối quan hệ tích cực giữa những chủ thể, 3) cái thiện phải tự phản tư mà phương tiện của sự phản tư tức *tư duy của cái thiện là lương tâm* nhằm tự khẳng định cho-mình một cách vô hạn, nghĩa là cái thiện tại giai đoạn cuối này đã hình thành tính phổ quát và đồng nhất tính phổ quát với tính đặc thù. Bước hai trong quy trình ba bước do quyền của ý định (quyền của chủ ý) nhưng thế nào là lương tâm ở bước ba? Lương tâm một lần nữa được tạo bởi cả chủ thể và cái thiện bằng một mô hình tương hỗ không hồi kết, cụ thể rằng, **lương tâm** là sự xác tín của chủ thể về cái thiện của chính mình, tất nhiên chủ thể có lương tâm đồng nhất cái thiện với chính mình (Hegel & Bùi, 1970, p. 398). Nói cách khác, *lương tâm là một quan năng mà chủ thể nhận biết bên trong mình và quy định nội dung của mình bên trong mình* (Hegel & Bùi, 1970, p. 396). Ghi chú: nội dung của chủ thể là mục đích của hành động theo lý thuyết hành động. Diễn giải một cách trừu tượng rằng lương tâm là một dạng pháp quyền cục bộ của chủ thể và gán nhãn lên chủ thể. Nếu như pháp quyền có tinh thần khách quan phán xét chính pháp quyền thì lương tâm là tinh thần khách quan của chủ thể phán xét chính chủ thể có lương thiện hay không. Do đó cái thiện và lương tâm không hẳn là thuộc tính của chủ thể nhưng cái thiện và lương tâm là những phạm trù trong luân lý. Chính vì lương tâm là quan tòa của chủ thể, Hegel có một luận điểm rất hay (Hegel & Bùi, 1970, p. 410): “lương tâm là sự cô đơn nội tâm sâu sắc nhất, trong đó mọi cái ngoại tại tiêu biến, đó là một sự rút lui toàn diện vào chính mình”, điều này chính là sự trừu tượng hóa cực độ của tinh thần khách quan nhưng lương tâm với tư cách ý niệm còn có tính đặc thù cho từng chủ thể. Lương tâm thể hiện *cái biết* trong chính mình của chủ thể nên có thể hiểu thêm rằng lương tâm là sự thống nhất giữa cái biết chủ quan và quy phạm khách quan (Hegel & Bùi, 1970, p. 464), đây là khái niệm lương tâm đúng thật như là một phiên bản nâng cao của *lương tâm luân lý* được đề cập ở đây, sẽ được bàn luận sau. Gắn chặt với lương tâm là cái thiện nên luôn có sự đồng hành trong cặp khái niệm “cái thiện và lương tâm”. Quyền của chủ ý liên quan đến cái thiện thể hiện rằng, cái gì mà chủ ý thừa nhận như là có giá trị hiệu lực thì cũng phải được thừa nhận như là thiện (Hegel & Bùi, 1970, p. 400).

Tư duy của cái thiện là lương tâm và lương tâm là một quan năng của chủ thể nên cái thiện tồn tại ở trong tư duy của chủ thể và thông qua tư duy ấy (Hegel & Bùi, 1970, p. 401). Trở lại định nghĩa của tiền giả định tình huống (TGĐTH) là những hình dung của chủ thể về những tình huống xảy ra trước khi thực hiện hành động, một số TGĐTH có thể mù mờ tức không thể được xác định hoặc giải thích hoặc phát hiện bằng căn cứ thuần lý khiến việc làm rõ trách nhiệm chủ thể gây ra hành động trở nên khó khăn. Do đó lương tâm còn có chức năng giáo dục nhằm hướng chủ thể đến sự rõ ràng khi tự quy định mục đích hành động (Hegel & Bùi, 1970, p. 404). Trở lại quy trình ba bước mà cái thiện tự hiện thực hóa, hình dung về cái thiện được dẫn xuất từ tính đặc thù của chủ thể tại bước một có tính chung chung, chưa cụ thể được gọi là *nghĩa vụ* theo quan điểm của Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 405). Hegel đồng ý quan điểm của Kant về nghĩa vụ, theo đó nghĩa vụ là cái vô điều kiện mà chủ thể với ý chí chủ quan cần hoàn thành để hiện tồn tự-mình và cho-mình một cách khách quan (Hegel & Bùi, 1970, p. 464), về mặt thực hành, *nghĩa vụ là mục đích hành động hướng đến điều công chính và chăm lo cho sự an lạc của chính mình và mọi người* (Hegel & Bùi, 1970, p. 406). Tuy nhiên, nghĩa vụ của Kant là “cái phải là” tuân theo mệnh lệnh tuyệt đối còn nghĩa vụ của Hegel là mục đích của hành động tuân theo lương tâm. Theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 407), gốc rễ của nghĩa vụ là sự tự quy định vô điều kiện và thuần túy của ý chí tự do. Ghi chú: ý chí tự do thì vô hạn trong tự định nghĩa bởi moment phổ quát.

Nhắc lại, lương tâm tức lương tâm luân lý khởi đầu như tư duy của cái thiện, như quan năng xác tín cái thiện của chủ thể, là một dạng tinh thần khách quan cục bộ nên lương tâm với hình thái lương tâm luân lý chưa tự khẳng định thành một khái niệm thống nhất chủ quan và khách quan, do đó lương tâm chưa thể đạt tới nội dung ý chí chung như khế ước chẳng hạn và lương tâm có thể vẫn còn ở dạng “mơ hồ chung chung”. Tất nhiên lương tâm tuy đủ hai moment phổ quát và đặc thù với tư cách là ý niệm thì nội dung của nó vẫn chủ quan tức nghiêng về sự tự-mình như nhân thân, như vậy để dễ dàng cho giải thích, giả sử lương tâm đóng vai trò nhân thân thì *lương tâm đúng thật* (*LTĐT*) đóng vai trò chủ thể. Kết quả là, LTĐT dần loại bỏ sự đặc thù của đặc thù, nghĩa là, loại bỏ sự đặc thù mang tính biệt lệ của nhiều cá nhân trong mối quan hệ tích cực. LTĐT không cần phân biệt moment phổ quát với moment đặc thù vì tính phổ quát được nhấn mạnh đồng nhất vào tính đặc thù, theo đó, tính phổ quát của LTĐT trở thành nội dung chủ quan của LTĐT. Tiếp theo đó, *nội dung chủ quan của LTĐT trở thành khách quan như những điều luật và những nguyên tắc*. Một câu hỏi đặt ra: định nghĩa của LTĐT liệu có dẫn đến định nghĩa cái thiện đúng thật hay không? Không cần định nghĩa cái thiện đúng thật vì khi lương tâm là quan năng xác tín cái thiện thì cái thiện trở nên đúng thật với sự xác tín của LTĐT. Hegel nêu một định nghĩa đầy đủ về LTĐT rằng (Hegel & Bùi, 1970, p. 411) “LTĐT diễn tả thẩm quyền chính đáng tuyệt đối của tự ý thức chủ quan, biết trong chính mình và từ chính mình cái gì là công chính và nghĩa vụ, và không thừa nhận bất kỳ cái gì mà nó không biết là điều thiện, đồng thời, khẳng định rằng những gì nó biết và mong muốn là sự công chính và nghĩa vụ trong sự thật”; nói ngắn gọn, LTĐT là sự thống nhất giữa cái biết chủ quan và quy phạm khách quan (Hegel & Bùi, 1970, p. 464). Ghi chú: *cái biết* của chủ thể bây giờ được định nghĩa tương hỗ với lương tâm. Nghĩa vụ là “cái phải là”, là hình dung khởi đầu về cái thiện được xác tín bởi lương tâm. Tiếp theo, LTĐT khẳng định nghĩa vụ như điều luật / nguyên tắc khách quan xuất hiện như nội dung của chủ thể thay thế vai trò “nội dung” của mục đích hành động. Từ hai sự kiện: 1) nghĩa vụ xuất hiện trong luân lý chỉ được thực hiện hoàn toàn trong đời sống đạo đức (Hegel & Bùi, 1970, p. 363), và 2) nghĩa vụ trở thành nguyên tắc khách quan phổ quát bởi LTĐT; ta có thể suy ra rằng LTĐT lấn vào tâm thế đạo đức mặc dù LTĐT đã xuất hiện trong luân lý (Hegel & Bùi, 1970, p. 412). Nói cách khác, LTĐT là cầu nối giữa luân lý và đời sống đạo đức. Tại nhịp cầu LTĐT, sự phản tư vào trong chính mình của luân lý đạt đến cực điểm (Hegel & Bùi, 1970, p. 413) – LTĐT và cái thiện hoàn mỹ. Ghi chú: phi pháp được định nghĩa từ ý chí chung nhưng cái thiện & lương tâm được định nghĩa từ nội tại chủ thể nhưng LTĐT tiến đến ý chí chung. Với LTĐT, cái thiện trở nên đúng thật (hoàn mỹ) và gần với cái thiện chung của nhiều chủ thể, tiến trình này được hiểu như một loại khế ước luân lý đến từ quan hệ tích cực giữa những chủ thể.

Cái thiện được định nghĩa dựa trên bản chất tự nhiên của hợp lý tính và sự xác tín của lương tâm, đồng thời, lương tâm được định nghĩa tương hỗ với cái thiện. Quá trình định nghĩa tương hỗ giữa lương tâm và cái thiện như đập bóng bật tường gây ra một hệ quả là nếu lương tâm xác tín lầm lạc thì cái thiện chuyển thành **cái ác** nên cái thiện có thể chuyển thành cái ác bất cứ lúc nào vì khi đó cái ác như là cái thiện theo định nghĩa duy lý từ xác tín của lương tâm, với lưu ý, triết học pháp quyền Hegel không phải học thuyết về đức hạnh, thậm chí mệnh lệnh tuyệt đối của Kant cũng không được chủ trương. Theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 415), sự xác tín lầm lạc của lương tâm do ý chí chủ quan lấy cái tùy tiện, bất tất ngẫu nhiên hay dị biệt từ tính đặc thù làm nguyên tắc thay vì lấy cái phổ quát tự-mình và cho-mình làm nguyên tắc. Ghi chú: tính phổ quát tự-mình và cho-mình là tính chủ thể đồng nhất chủ quan và khách quan. Tại sao hợp lý tính lại có thể dẫn đến cái ác? Trước khi trả lời câu hỏi này, ta hãy trở lại định nghĩa tội ác tại mức pháp quyền trừu tượng như là trường hợp phi pháp nghiêm trọng nhất, theo đó, tội ác là phi pháp có đủ hợp lý tính nhất. Tuy nhiên đây chỉ là gợi ý vì cái ác được định nghĩa tại luân lý không tương đồng với tội ác được định nghĩa tại pháp quyền trừu tượng, hơn nữa, tinh thần khách quan với lượng hữu hạn đủ lớn tha nhân đủ để định nghĩa phi pháp bằng phủ định nhất định. Nhắc lại, những khái niệm trong pháp quyền trừu tượng thường được định nghĩa bằng phủ định vì nhấn mạnh moment phổ quát của nhân thân nhưng các khái niệm trong luân lý thường được định nghĩa gần như bằng khẳng định bởi chủ ý của chủ thể đã trải qua hai lần phủ định. Do đó hợp pháp được định nghĩa như là phủ định của phi pháp nhưng ta không thể định nghĩa cái ác là phủ định của cái thiện ở đây.

Ta không thể định nghĩa cái ác là phủ định của cái thiện vì thực chất, cái thiện là sự quy ước nên cái mà ta gọi là thiện vốn không thiện không ác nên thiện cũng là ác mà ác cũng là thiện, “cái thiện” và “cái ác” thực chất là những tên gọi. Hãy nhớ lại định nghĩa ban đầu của cái thiện rằng cái thiện là bản chất tự nhiên của hợp lý tính như là một sự quy ước vì bản chất tự nhiên của hợp lý tính tương đương mệnh đề “hợp lý tính của ý niệm ‘hợp lý tính’” mà ta gần như không thể cụ thể hóa tường tận mệnh đề này. Tuy nhiên trên thực tế, thiện và ác luôn tồn tại thường trực và đối lập nhau trong xã hội loài người nên vấn đề nan giải này cần được giải quyết. Gần như tất cả các khái niệm của pháp quyền trừu tượng và luân lý kể cả tinh thần khách quan, trừ thiện và ác, đều có thể được định nghĩa trong giới tự nhiên thứ hai (thế giới tinh thần) mà sự xuất hiện của con người với tư cách nhân thân và chủ thể chỉ như đối tượng neo, nghĩa là chưa lưu tâm đến phân lập con người và giới tự nhiên (thứ nhất và thứ hai) nhưng mọi chuyện sẽ khác đi một chút nếu ta cần định nghĩa cái ác cũng là một cách làm rõ nghĩa cái thiện. Sự phản tư của con người diễn ra trong giới tự nhiên thứ hai nhưng cũng diễn ra từ nền tảng của giới tự nhiên thứ nhất và giới tự nhiên thứ hai nên có thể nói con người phản tư trong & từ giới tự nhiên. Phản tư từ giới tự nhiên thứ hai nghĩa là ý niệm sau khi được phản tư lại được phản tư lần nữa. Thuật ngữ “giới tự nhiên” ở đây chỉ chung cho giới tự nhiên thứ nhất và giới tự nhiên thứ hai, theo đó, giới tự nhiên cũng được phản tư thành ý niệm “giới tự nhiên”. Giới tự nhiên được gọi ngắn gọn ở đây là *tự nhiên*. Lúc này giới tự nhiên là một ý niệm có một thuộc tính cũng là ý niệm không thiện không ác tạm được gọi cái thiện. Tinh thần khách quan được định nghĩa trên hữu hạn rất lớn số lượng nhân thân nên tinh thần khách quan không hẳn tự nhiên nhưng có tính tự nhiên, đồng thời, tự nhiên trong ngữ cảnh tinh thần khách quan là lịch sử xã hội. Ghi chú: lịch sử xã hội nếu chỉ được ghi chép khách quan đơn thuần một cách lý tưởng thì là giới tự nhiên thứ nhất nhưng nếu được hệ thống hóa hay phân tích thì là/thuộc giới tự nhiên thứ hai. Chủ thể, lúc này với tư cách con người như nhân thân, tuy tự quy định tính phổ quát và đặc thù bởi phủ định nhất định với các chủ thể khác vẫn cần một cái gì đó làm điểm tựa để phát lực đạp rút tự ý thức vào trong chính mình và cái gì đó chính là tự nhiên, khi mà phủ định nhất định đến từ phản tư một lần nữa đến từ tự ý thức – phương tiện tư duy tức cái chân để đạp vào điểm tựa tự nhiên. Ghi chú, Hegel có một luận điểm rất hay rằng (Hegel & Bùi, 1970, p. 410): “lương tâm là sự cô đơn nội tâm sâu sắc nhất, trong đó mọi cái ngoại tại tiêu biến, đó là một sự rút lui toàn diện vào chính mình”. Một cách rõ ràng, thiện ác phát sinh từ tiến trình thu gọn cái tự nhiên vào nội tâm nhưng sự thu gọn này về căn bản là tạo điểm tựa để phát lực vừa được đề cập. Vì không có thuật ngữ cho cái vô thiện bất ác của tự nhiên nên tôi tạm mượn thuật ngữ *thái cực* của triết học phương đông để chỉ cái vô thiện bất ác, theo đó, chỉ có một cái toàn thể được gọi thái cực mà trong đó hai tính đối lập chuyển hóa lẫn nhau giữa thiểu số và đa số, hơn nữa, hai tính đối lập được đặt tên là âm và dương. Trên điểm tựa tự nhiên, ý chí phản tư vào trong chính mình, xảy ra hai trường hợp: 1) ý chí thuận thế lấy tính phổ quát làm nguyên lý – tính phổ quát thực sự là tính phổ quát, và 2) ý chí nghịch thế lấy tính đặc thù làm nguyên lý – tính đặc thù trở thành tính phổ quát. Hai trường hợp thuận và nghịch chỉ xảy ra một trong hai cùng với sự xác tín của lương tâm, cái thiện chính là thái cực thu nhỏ của tự nhiên vào trong nội tâm chủ thể, theo đó cái thiện (thái cực) chứa đựng cả cái thiện (thuận, dương, trường hợp một) và cái ác (nghịch, âm, trường hợp hai). Thái cực luôn hợp lý tính đồng nhất tính phổ quát và tính đặc thù nên xảy ra một mâu thuẫn rất hợp lý rằng cái thiện (thuận, dương) cũng hợp lý tính và cái ác (nghịch, âm) cũng hợp lý tính vì chúng là hai cách nói của cùng một thái cực. Như vậy tính thiện ác theo đức hạnh có nguyên do từ sự lựa chọn đối với hai trường hợp trên: chọn trường hợp thuận hay chọn trường hợp nghịch. Như vậy cái thiện trong triết học pháp quyền Hegel là sự *lựa chọn của lương tâm* vì lương tâm xác tín cái thiện, do đó thực chất không có lầm lạc trong sự xác tín của lương tâm vì sự lầm lạc đã nêu là sự lựa chọn và sự lựa chọn này xảy ra có nguồn gốc sâu xa từ tính bất khả tri của cái vô thiện bất ác của tự nhiên – vì ta không biết thái cực cụ thể ra sao nên ta cho rằng nó vô thiện bất ác. Từ định nghĩa thái cực ta hiểu sâu sắc thêm rằng sự đồng nhất tính phổ quát và tính đặc thù không phải là sự trộn lẫn, không phải là sự biến chuyển mà là cách nhìn, cách lựa chọn; từ đó sự trộn lẫn và biến chuyển là do biến chuyển của cách nhìn cách chọn. Hegel nêu vấn đề này bằng khái niệm trống rỗng như sau (Hegel & Bùi, 1970, p. 418) “nếu ta đơn thuần bám chặt vào cái tích cực, cái thiện thuần túy được giả định thuần túy ngay từ trong nguồn gốc của nó thì ta chỉ có một sự quy định trống rỗng của giác tính bám chặt vào sự trừu tượng phiến diện” nhưng ông chưa giải thích cặn kẽ về sự lựa chọn thiện ác (Hegel & Bùi, 1970, p. 417). Do đó, một câu hỏi khác nảy sinh: sự lựa chọn của lương tâm thế nào cho đúng với cái thiện của đức hạnh vốn không thể thiếu trong loài người? Không thể giải đáp câu hỏi này trọn vẹn, ngoại trừ chỉ có thể viện dẫn trở lại tinh thần khách quan, sự lựa chọn của số lượng hữu hạn rất lớn chủ thể sẽ xác định thiện ác trong đức hạnh và lúc đó, lương tâm luân lý trở thành lương tâm đúng thật (LTĐT) tiến đến lựa chọn chung của hữu hạn rất lớn chủ thể. Trở lại moment tự quy định của chủ thể, lựa chọn chung hữu hạn rất lớn chủ thể tương ứng hội tụ của sự tự quy định của hữu hạn rất lớn chủ thể, do đó sự lựa chọn của lương tâm quan hệ mật thiết với sự tự quy định. Lưu ý, tinh thần chủ quan vô hạn được xấp xỉ bởi tinh thần khách quan hữu hạn nên ta có thể ánh xạ tinh thần chủ quan với tự nhiên, nhưng, sự hữu hạn của LTĐT không cần tương đương với sự hữu hạn rất lớn của tinh thần khách quan vì LTĐT chỉ cần điểm chung với một số chủ thể.

Sự lựa chọn của lương tâm không phải sự tự quy định của chủ thể, mà đúng hơn là tiền giả định của sự tự quy định này. Nhắc lại, thái cực của triết học phương đông là một cái toàn thể mà trong đó hai tính đối lập chuyển hóa lẫn nhau giữa thiểu số và đa số, theo đó, hai tính đối lập được đặt tên là âm và dương. Như vậy cái thiện là một cách thu gọn thái cực vào nội tâm chủ thể và cái ác cũng là một cách thu gọn khác, tùy thuộc sự lựa chọn của lương tâm đúng thật. Bây giờ ta cần tìm hiểu sâu hơn về những vấn đề liên quan đến sự lựa chọn này. Trong quá trình đạp vào điểm tựa tự nhiên phát lực phản tư, chủ thể vấp phải phản lực ngăn cản vì ý chí tự nhiên có thể chứa đựng những quy định chống lại ý chí tự do của chủ thể (Hegel & Bùi, 1970, p. 419) tức chống lại biện minh tồn tại của chủ thể. Phản lực này được gọi là phản lực tiêu cực (PLTC). Vì thái cực không thiện không ác nên chủ thể không thể xác định tính thiện ác của PLTC, tuy nhiên, nếu chủ thể vượt qua tính nhị nguyên tiêu cực-tích cực, thắng được PLTC, duy trì ý chí tự do tức duy trì được tính phổ quát (tự định nghĩa, tự khẳng định) như là tính phổ quát vốn có của chủ thể thì bản thu gọn thái cực trong nội tâm chủ thể là cái thiện. Nếu chủ thể bằng cách nào đó thỏa hiệp hoặc bỏ qua PLTC bởi biện hộ từ những bất tất ngẫu nhiên dị biệt của tính đặc thù (cũng nhằm biện hộ duy trì hợp lý tính) thì bản thu gọn thái cực trong nội tâm chủ thể là cái ác, lúc đó tính đặc thù bị xem như tính phổ quát. Đây là diễn giải cụ thể tiến trình lựa chọn của lương tâm tương ứng bước ba của quy trình hiện thực hóa cái thiện, với lưu ý, lương tâm luôn có thêm vai trò thẩm phán trong tiến trình này. Giả sử chủ thể lần đầu phản tư đã chọn cái ác, đến lần hai phản tư rút kinh nghiệm từ cái ác để trở lại chọn cái thiện, do đó PLTC lần đầu góp động lực để chủ thể rút vào lương tâm. Cũng tương tự như thế, cái ác hoàn toàn có thể được phản tư lần thứ hai từ cái thiện của lần đầu. Nếu không có PLTC thì sao? Đáp, giả sử không có trường hợp này vì nếu như thế chủ thể trở thành tự nhiên và ta chưa cần đến học thuyết ý niệm hợp nhất vật chất và ý thức. Một cách ngắn gọn, trong thiện ẩn ác, trong ác ẩn thiện, thiện sinh từ ác (phản phục), ác sinh từ thiện (phản phục), đây là luận điểm của thuyết âm dương phương đông, nhưng hãy lưu ý, học thuyết âm dương không hoàn toàn khớp với biện chứng pháp quyền vì tiến trình phản phục trong lịch sử xã hội có sự phát triển – đó là sự phát triển theo hình xoắn ốc. Ngoài ra học thuyết âm dương còn có luận điểm “nhiều lấy ít làm chủ” trong kinh Dịch không hẳn phù hợp với học thuyết luân lý ở đây tuy rằng luận điểm này không đơn giản như vẻ ngoài, ví dụ, không thể rập khuôn một cách máy móc rằng trong thiện ẩn ác nên thiện nhiều ác ít nên lấy ác làm chủ. Trong luận điểm “nhiều lấy ít làm chủ”, ít là cái đặc trưng và nhiều là phần nền và đang xét đến đặc trưng chứ không phải đặc trưng quan trọng hơn phần nền, khác biệt với mệnh đề “trong thiện ẩn ác” nghĩa là tính tiêu cực (ác) tiềm ẩn như mầm mống trong tính tích cực (thiện) mà cái toàn thể thái cực được gọi là thiện. Cũng theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 418): “tư duy đòi hỏi một lý do và một sự tất yếu, lĩnh hội cái tiêu cực như có gốc rễ ở trong cái tích cực”, cũng như nguồn gốc của thiện ác nằm trong sự huyền nhiệm (Hegel & Bùi, 1970, p. 415). Như vậy rốt cuộc có phải lựa chọn của lương tâm phụ thuộc vào sức mạnh biện minh tồn tại tức sức mạnh ý chí của chủ thể? Đúng vậy nhưng không hoàn toàn đơn giản như vậy. Sự lựa chọn này còn phụ thuộc vào tinh thần khách quan vì quan năng vượt phản lực tiêu cực (PLTC) và tính thỏa hiệp với PLTC, sức mạnh của trung bình tổng thể từ tinh thần khách quan tạo giá trị chung. Ngoài ra không thể phủ nhận tính thiện ác trong đức hạnh mà bài nghiên cứu cũng cố gắng chứng minh rằng không những công lý mà đức hạnh cũng được dẫn xuất từ hợp lý tính.

Phản lực tiêu cực (PLTC) dường như tương đồng như thế nào đó với cưỡng bách trong định nghĩa phi pháp về mặt ngữ nghĩa? Đúng vậy, nhưng PLTC nằm ngoài nhân thân và cưỡng bách nằm trong nhân thân cũng như sự xuất hiện và vai trò của tự nhiên đối với nhân thân trong trường hợp PLTC. Chính vì chủ thể phải có quan năng (sức mạnh) vượt PLTC nên Hegel cho rằng (Hegel & Bùi, 1970, p. 417) chủ thể phải hoàn toàn chịu trách nhiệm về cái ác trong sự lựa chọn của lương tâm, điều này ám chỉ cái ác có liên hệ với phi pháp bởi sợi dây rất mỏng của tính đặc thù. Tuy nhiên cái ác không thể bị phá hủy như phi pháp bằng trừng phạt vì cái ác là kết quả của một sự lựa chọn bằng phản tư lương tâm và lương tâm được định nghĩa tương hỗ với cái thiện, do đó thủ tiêu cái ác là sự phản tư lần nữa của lương tâm có sự góp mặt của cái ác (mà lương tâm đang cho là thiện) và tự nhiên. Do đó thủ tiêu cái ác là thay đổi cách nhìn chứ không phải phá hủy nên sau khi bị thủ tiêu, cái ác vẫn nằm trong gốc rễ của cái thiện. Thay đổi cách nhìn là vấn đề nghiêm trọng vì dẫn đến nhiều thay đổi quan trọng khác ở mức định nghĩa. Tuy nhiên lượng hữu hạn tinh thần khách quan có giá trị tương đối, không thể đạt toàn cục nên chỉ có cục bộ mà sức mạnh ý chí mới có vai trò quyết định trong thực hành. Nhìn chung cần tham chiếu ba định nghĩa về cái thiện: 1) cái thiện là bản chất tự nhiên của hợp lý tính, khẳng định nguồn gốc duy lý vô thiện bất ác của cái thiện, 2) cái thiện khiến chủ thể có được an lạc (an lạc là mục đích giác tính của hành động), liên hệ cái thiện với lý thuyết hành động – trọng tâm của luân lý, theo đó *mục đích hành động bị chi phối bởi moment tự quy định và cái thiện*, 3) cái thiện là sự chọn của lương tâm qua định nghĩa tương hỗ giữa cái thiện & lương tâm tại bước ba của quy trình ba bước hình thành cái thiện, liên hệ cái thiện với huyền nhiệm của tạo hóa đồng thời kết nối pháp quyền trừu tượng, luân lý và đạo đức với nhau vì sự lựa chọn bắt nguồn từ pháp quyền trừu tượng, định hình tại luân lý và thực sự hiện thực hóa (bản thể tính) tại đời sống đạo đức. Ghi chú: moment tự quy định đi sau sự lựa chọn của lương tâm nên moment tự quy định cũng bị cái thiện chi phối.

Quy ước rằng cái thiện gắn với “*tích cực*” và hành động tương ứng là hành động “tích cực”, cũng như vậy, cái ác gắn với “*tiêu cực*” và hành động tương ứng là hành động “tiêu cực”. Ý chí luôn phản tư để hình thành và đồng nhất tính phổ quát và tính đặc thù. Phản tư và tư biện là tự ý thức quay trở lại chính mình và phương tiện của tự ý thức là tư duy mà tư duy có ngữ nghĩa rất rộng bao gồm cả trí tuệ trong triết học Đức. Trong những dạng tư duy có *tư duy biểu tượng* (*TDBT*), theo Hegel, TDBT là dạng nhận thức trung gian giữa cảm giác cụ thể và khái niệm trừu tượng, cụ thể là làm cách nào để trình bày hay thể hiện một khái niệm, ví dụ, hiến pháp là kết quả của một TDBT do pháp quyền thực định thực hiện TDBT này. Phi pháp là một ý niệm chống lại ý chí chung của khế ước, biệt lập với khế ước nên phương tiện tự ý thức của phi pháp hẳn nhiên là một tư duy cụ thể rõ ràng, không cần đến TDBT. Tuy nhiên, vì cái thiện không biệt lập với cái ác nên tự ý thức của cái thiện cần phương tiện TDBT để hiển lộ sự tích cực trong mối liên kết giữa những chủ thể qua hành động. Do đó một trong số những phương tiện tư duy quan trọng của chủ thể là TDBT. Ghi chú: cái thiện còn có một phương tiện tư duy khác là lương tâm nhằm xác tín chính cái thiện. Tất nhiên TDBT có xu hướng thải hồi sự khác biệt giữa nội dung và hình thức. Nếu TDBT của chủ thể chỉ thể hiện sự tích cực trong khi thái cực (cái thiện) của chủ thể thực chất là cái ác thì đây là trường hợp **đạo đức giả**, nghĩa là, tự ý thức (ý chí) của chủ thể biểu thị sự tích cực đối với các chủ thể khác bằng TDBT nhưng tự ý thức biết rõ cái thiện của bản thân khác biệt với cái thiện của các chủ thể khác; do đó đạo đức giả có sự xấu hổ trong nội tâm. Tuy nhiên một trường hợp nghiêm trọng hơn rằng chủ thể với moment tự quy định (moment đi sau sự lựa chọn của lương tâm) đã công nhiên quy định cái ác của bản thân thành tiêu chuẩn thiện cho những chủ thể khác và tất nhiên đả kích cái thiện của những chủ thể khác, trường hợp này là cực điểm của đạo đức giả mà Hegel gọi là **ngụy biện tuyệt đối** (*NBTĐ*). Cái thiện là sự lựa chọn của lương tâm có trước mô hình tư biện nên NBTĐ khác tội ác của phi pháp xảy ra trong mô hình tư biện, NBTĐ là sự tự lừa dối đến mức tin là có thật. NBTĐ thỏa hiệp với phản lực tiêu cực (PLTC) hoặc không vượt được PLTC nhưng NBTĐ tự lừa dối đến mức tin rằng sự thỏa hiệp với PLTC hoặc sự mượn cớ cái thiện khác hoặc sự không vượt được PLTC là đúng đắn, là tuân theo ý chí phổ quát. Như vậy có mối dây liên hệ mong manh nhưng không phải tương đồng giữa cái ác và phi pháp, giữa lừa đảo và đạo đức giả, giữa NBTĐ và tội ác; chúng có điểm chung là liên hệ với moment đặc thù và điểm riêng là sự khác biệt giữa cách nhìn tiên nghiệm của lương tâm đối với thiện/ác và phản ứng hậu nghiệm của mô hình tư biện đối với phi pháp, hơn nữa, NBTĐ còn lấn vào mô hình tư biện. Lưu ý: đạo đức giả và NBTĐ là những mô thức của cái ác cũng như lừa đảo và tội ác là những mô thức của phi pháp. Ghi chú: mô hình tư biện là mô hình biện chứng mà tính phổ quát do moment phổ quát phủ định nhất định tính đặc thù đồng thời tính đặc thù do moment đặc thù phủ định nhất định tính phổ quát. Hegel định nghĩa NBTĐ như sau (Hegel & Bùi, 1970, p. 443) “đối với tự ý thức của NBTĐ, cái thiện và cái ác tự-mình và cho-mình đều tiêu biến, bất cứ khi nào nó muốn, NBTĐ đều có thể quy định cái gì là thiện cái gì là ác, đây là quan điểm tự đặt mình như một kẻ ban bố quy luật và quy việc phân biệt thiện ác vào trong ý chí tùy tiện của mình”. Hãy lưu ý vào “ý chí tùy tiện” trong định nghĩa của Hegel vì cái thiện cũng tự đặt mình như một kẻ ban bố quy luật và quy việc phân biệt thiện ác. Tuy nhiên pháp quyền thực định luôn có xu hướng tập trung vào phi pháp & trừng phạt vì hậu nghiệm của moment tự quy định và tiên nghiệm của thuyết bất khả tri. Lượng hữu hạn của tinh thần khách quan đủ lớn kỳ vọng sẽ hội tụ vào tính đúng đắn của thiện ác bất kể có phân kỳ hay hội tụ cục bộ tương tự định lý giới hạn trung tâm của thống kê, suy ra tồn tại nhiều cái thiện/ác không đồng nhất mà tính nghiêm trọng không nghiêm trọng như đa dạng của phi pháp. Cái thiện là sự lựa chọn của lương tâm và mối liên hệ mong manh giữa cái ác và phi pháp có thể như bất khả tri hoặc giả như nghịch biến, vấn đề là cường lực, ngữ nghĩa, ngữ cảnh của phản lực tiêu cực (PLTC) và cách nhìn đối với PLTC. Về căn bản mối liên hệ này là thuận nhưng có thể nghịch, ví dụ cụ thể về những trường hợp mâu thuẫn giữa thiện/ác và hợp pháp/phi pháp: cướp của người giàu chia cho người nghèo (có thể thiện nhưng phi pháp), phán xử tử hình kẻ giết người (hợp pháp nhưng có thể ác), báo thù rửa hận vì cảm thức sự xấu xa của kẻ khác (trường hợp này hết sức mù mờ do: 1) hình thức “báo thù rửa hận” thường là phi pháp nhưng chưa chắc phi pháp, 2) “cảm thức sự xấu xa của kẻ khác” có thể thật nhưng có thể giả dối, và 3) cảm thức của “báo thù rửa hận” chưa chắc là thật).

Tại sao cái thiện và lương tâm được định nghĩa trong luân lý thay vì pháp quyền trừu tượng? Tại vì nhân thân trong pháp quyền trừu tượng không nhấn mạnh vào ý chí chủ quan (chủ ý) như chủ thể trong luân ý, quyền của chủ ý mới có quan năng lựa chọn thiện ác. Thế tại sao pháp quyền trừu tượng phổ quát hơn luân lý mà thiện ác tại luân lý xảy ra trước khi quyền của chủ ý hoàn thành moment tự quy định cấu trúc hóa mối quan hệ giữa chủ thể và hành động tương tự như trước khi khế ước tại pháp quyền trừu tượng tự hiện thực hóa, trước khi để mắt đến phi pháp? Đây là mối quan hệ biện chứng giữa pháp quyền trừu tượng và luân lý, theo đó pháp quyền trừu tượng như cái gì đó gần gũi tự ý thức căn bản hơn là luân lý gần gũi với tự ý thức căn bản nên pháp quyền trừu tượng mở cửa chủ thể nhận thức lương tâm, đồng thời, những khái niệm như sở hữu, khế ước, và phi pháp tuy xảy ra tại bước moment biện chứng như hành động và trách nhiệm nhưng sở hữu, khế ước, và phi pháp ở tiền giai đoạn có mức trừu tượng cao hơn hành động và trách nhiệm. Hệ lụy là thiện/ác không hoàn toàn tiên nghiệm như ta nghĩ mà nó còn do ý chí chủ quan của nhân thân mà ta đã bị ý chí chủ quan (chủ ý) của chủ thể đánh lừa bằng trách nhiệm và hành động. Ghi chú: tự ý thức căn bản là tự ý thức chưa chú tâm vào lý tính và giác tính. Tính chủ quan của ý chí luôn tồn tại bất kể là nhân thân hay chủ thể nhưng vì lý thuyết hành động – cốt lõi của định nghĩa chủ thể phụ thuộc vào quyền của chủ ý nên ta lạc mất chủ ý của nhân thân. Chủ thể vốn là nhân thân vốn lẫn vào tự nhiên nên quá trình chủ thể đạp vào điểm tựa tự nhiên phát lực phản tư cái thiện đã xoay chuyển trong huyền nhiệm của tự nhiên. Chính vì lẽ đó, Hegel cho rằng (Hegel & Bùi, 1970, p. 421) chủ ý của nhân thân khi định hình cái ác đã *biết* về cái phổ quát và mong muốn cái đặc thù đi ngược cái phổ quát, cũng như cùng với đối sánh cái phổ quát và cái đặc thù đã phát sinh *thèm muốn*, ngay lúc đó hình thành lương tâm xác tín cái ác như thiện được gọi là *ác tâm*. Do đó chủ ý của chủ thể có ác tâm là chủ ý của nhân thân, có thể khởi phát bất cứ điểm nào trên vòng tròn thiết định. Như vậy sự lựa chọn của ác tâm còn do thèm muốn, ngu muội, bất tất ngẫu nhiên của chủ ý bên cạnh sự không vượt được phản lực tiêu cực (PLTC). Thèm muốn, ngu muội, bất tất ngẫu nhiên của chủ ý có thể còn là nguyên nhân của sự không vượt được PLTC. Ngoài ra, bóng bật tường không hồi kết để hình thành lương tâm và xác tín cái thiện phát sinh một huyền nhiệm của chủ ý là khao khát lựa chọn cái thiện, ví dụ: thèm muốn cái không thèm muốn; điều này có thể liên quan sinh học và tâm lý học như ác tâm có thuộc về bản năng hay không nhưng tôi tập trung vào thuần lý tính trong bài nghiên cứu này. Tiếp tục biện chứng chiều thuận, hành động bị quy định bởi moment tự quy định tức quyền của chủ ý và đến lượt moment tự quy định bị chi phối bởi cái thiện, hay nói cách khác theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 431), “việc thâu gồm một hành động dưới sự chi phối của cái thiện là trách nhiệm của chủ thể”. Ngược lại, một nhân thân thường xuyên phi pháp dễ phát sinh ác tâm chọn cái ác. Theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 423), nhận thức khách quan và lương tâm chủ quan không tách rời nhau.

Hegel đề cập đến niềm tin rằng (Hegel & Bùi, 1970, p. 433), “chính ý định tốt của tôi trong hành động và sự tin chắc của tôi về tính thiện của nó làm cho nó thành thiện”, nhưng niềm tin này có phần lệch một chút khỏi nguyên lý hợp tính nhưng ta nên chú ý vào sự không tách rời giữa nhận thức khách quan và lương tâm chủ quan. Bây giờ ta cần nghiên cứu **niềm tin** vào tính thiện mà Hegel đã chỉnh lệch. Giả sử, *niềm tin khách quan* dồn thành núi bởi lịch sử loài người hậu thuẫn bởi thượng đế hoặc lượng thế hệ khổng lồ (Hegel & Bùi, 1970, p. 434), nếu chủ thể đặt niềm tin chủ quan vào niềm tin khách quan, khoan nói đến tính đúng sai, thì chủ thể muốn trở nên rỗng, sắp tự phủ định bản thân vốn là chủ thể đậm đặc tính chủ thể hoặc giả chủ thể lợi dụng niềm tin khách quan biện hộ cái sai trong chuỗi bất tuân của hành động (Hegel & Bùi, 1970, p. 435). Nếu chủ thể đối lập niềm tin khách quan thì phủ định nguyên tắc tin chắc của niềm tin (Hegel & Bùi, 1970, p. 435), chủ thể đang thể hiện nghi ngờ nên niềm tin chủ quan của chủ thể là một loại nghi ngờ nên không thể xác tín tính thiện, sức mạnh nghi ngờ đơn lẻ không thể kết tụ niềm tin. Rốt cuộc chủ thể buộc phải phản tư trên con đường trung giới không chấp nhận cũng như không phản bác ngay lập tức niềm tin khách quan, lúc này niềm tin khách quan trở nên cái gì đó thuộc tự nhiên mà con đường trung giới trở nên quen thuộc với sự lựa chọn của lương tâm trì trọng bởi phản lực tiêu cực. Tiếp đó thì sao? Niềm tin mà chủ thể xác lập từ phản tư biện minh luận điểm vừa đề cập “chính ý định tốt của tôi trong hành động và sự tin chắc của tôi về tính thiện của nó làm cho nó thành thiện”. Như vậy niềm tin xuất hiện gần như cùng lúc với lương tâm, ngay trước xác tín thiện/ác.

Khái niệm *châm biếm* được Hegel đề cập khá kỳ lạ và khó hiểu, phải chăng phản bác phái ngụy biện thường xuyên dùng phương pháp xuyên tạc để biện luận. Đặc điểm chung của ngụy biện là thay nội dung bằng hình thức mà sự tồn tại của bất kỳ ý niệm cấu trúc bởi moment biện chứng không thể tách nội dung khỏi hình thức nhưng chính vì sự không tách rời này khiến va vào gai nhọn của việc tổng quát hóa bất kỳ hình thức thậm chí một phần của hình thức như là nội dung, đặc biệt khi nhấn mạnh vào quá trình phản tư đầy trúc trắc của con người nhưng sự siêu việt của phái ngụy biện không phải năng lực biện bác mà là làm sáng tỏ những nghịch lý, nan đề trong giới hạn loài người bất kể vô tình hay hữu ý. Châm biếm trong ngữ cảnh tranh luận là đưa ra quan điểm tréo ngoe, kệch cỡm, giễu cợt có tính phản bác quan điểm đối phương và/hoặc bảo vệ quan điểm bản thân một cách gián tiếp, theo Hegel diễn giải đó là (Hegel & Bùi, 1970, p. 437) “điều được hiểu ngược lại với điều được nói hoặc nghệ thuật hơn, vừa thật vừa đùa, vừa thẳng thắn vừa rõ ràng, vừa ẩn giấu vừa sâu kín”, nhưng châm biếm nếu đặt trong ngữ cảnh phê phán (criticize) một phạm trù một khái niệm thì châm biếm gần với phép biện chứng – đưa ra một luận đề đối lập để lập luận, chứng minh luận đề ban đầu. Phái châm biếm cũng làm sáng tỏ những nghịch lý trong giới hạn loài người (Hegel & Bùi, 1970, p. 437). Ngụy biện có xu hướng cực đoan, không ưa biện chứng “nhập nhằng” nên châm biếm là thủ pháp hiệu quả đối phó xuyên tạc nhưng châm biếm có thể không vượt mức như kỳ vọng vì suy cho cùng, ngụy biện và châm biếm nếu chưa thăng hoa thì cùng một tố chất đặc thù, cạnh tranh nhau sắc màu nấm độc và kỳ vọng chúng hãnh tiến là một loại châm biếm không biết rằng đáng chê trách. Tuy nhiên kim loại thủy ngân thăng hoa hóa khí là điều lạ lùng đã được lý giải trong tri thức nhân loại, ngay cả phái biện chứng tự thị trung chính vẫn gặp rắc rối sau vòng lặp vô tận trong lập luận nên có khi đành phải chấp nhận tiên đề hay mặc khải, chấp nhận một cách ngu muội khi tự ghè vào chân bằng cục đá phi luận lý. Châm biếm trở nên quái ác nếu liên kết với đạo đức giả hay ngụy biện tuyệt đối (NBTĐ), lúc này châm biếm biết rõ cái phổ quát nhưng đùa rỡn cái phổ quát bằng cách xúi giục kẻ khác tuân theo phổ quát nhưng đồng thời tự cho mình tuyệt đối với tính đặc thù tùy tiện quy định tất cả và hưởng thụ sự tùy tiện này (Hegel & Bùi, 1970, pp. 440-441); nói một cách đơn giản, đây là sự kết hợp của tự sùng bái và đểu cáng – hình thức xấu xí của nội dung ác NBTĐ. Giả sử niềm tin không đúng đắn hay vì một lý do nào đó nhìn ác thành thiện, cái bất tất ngẫu nhiên thành cái phổ quát, thì đó cũng là sự châm biếm tai hại (Hegel & Bùi, 1970, p. 444).

Cái thiện & lương tâm định nghĩa tương hỗ nhau và chúng trừu tượng như cái gì đó toàn thể và tựa rỗng mường tượng bởi chủ thể trong khi chủ thể với luân lý bắt đầu hiện hữu đặc thù ở một cấp độ phát triển cao hơn nhân thân. Cái thiện & lương tâm không có cái đối lập, cái ác không phải phủ định của cái thiện, ác tâm không phải phủ định của lương tâm, nên không có chất liệu như chất liệu moment biện chứng cụ thể hóa cái thiện & lương tâm có hình hài ra sao, nhưng thực chất cái thiện & lương tâm phải được hiểu như những ý niệm. Bởi hai nhu cầu: 1) đổ đầy sự trống rỗng trong cái thiện & lương tâm và 2) đúc hình hài cái thiện & lương tâm, nên chúng phải bám vào thân cây đời sống đạo đức để bám cành như tầm gởi vươn lên với lưu ý, hành động của luân lý xảy ra và khuyến khích xảy ra trong đời sống đạo đức. Đời sống đạo đức là cái thiện & lương tâm khách quan hợp nhất với cái thiện & lương tâm trừu tượng để chúng hiện tồn như những ý niệm hẳn hoi đủ hai moment phổ quát và đặc thù, nghĩa là, cái thiện & lương tâm thực sự phản tư trong đời sống đạo đức. Nói cách khác đời sống đạo đức là căn cứ của luân lý và chỉ với nền đất đời sống đạo đức, luân lý mới vươn lên đón ánh nắng công lý nhưng tại sao phổ pháp quyền trải theo mức phát triển từ pháp quyền trừu tượng đến luân lý và đạo đức mà theo đó đạo đức là ngọn? Hegel giải thích theo tinh thần của khoa học logic, đạo đức là kết quả của luân lý và kết quả này quay trở lại căn cứ của chính mình (Hegel & Bùi, 1970, p. 466), vậy thực chất đạo đức đang quay trở lại căn cứ pháp quyền trừu tượng, đây cũng được diễn giải như tiến trình phản phục quen thuộc. Các nhà nghiên cứu vui lòng chú ý từ “đang” trong mệnh đề “*đạo đức đang quay trở lại căn cứ pháp quyền trừu tượng*”, nghĩa là, đạo đức chưa hợp nhất với pháp quyền trừu tượng mà theo đó nó chỉ thống nhất với pháp quyền trừu tượng theo nghĩa có sự tương hợp / hòa giải giữa đạo đức, luân lý và pháp quyền trừu tượng khi phổ pháp quyền đã triển khai hình thức đa sắc. Mệnh đề “đạo đức đang quay trở lại căn cứ pháp quyền trừu tượng” thể hiện một sự quay đầu nhìn trở lại quán chiếu pháp quyền nên không có võ đoán vì chưa hợp nhất hoàn toàn, pháp quyền là vũ trụ đối với triết học pháp quyền. Thực tế, pháp quyền thực định với nhà nước là phần hiện thực hóa hoàn chỉnh nhất của đời sống đạo đức càng làm rõ nghĩa sự hòa giải và thống nhất trên phổ pháp quyền mà bản thân pháp quyền trải phổ bởi hai moment kỳ vĩ nhưng quen thuộc: phổ quát và đặc thù. Pháp quyền trong triết học pháp quyền tự thẩm định nó. Tóm lại, luân lý thể hiện sự hiện hữu đặc thù của ý chí nhưng chưa phóng chiếu ý chí vào thế giới, trong khi đó đạo đức thể hiện sự hiện hữu khắp nơi của ý chí và phóng chiếu ý chí vào thế giới. *Luân lý là lý thuyết hành động và hành động xảy ra thực sự tại đời sống đạo đức, vấn đề của luân lý là làm thế nào xác định tính thiện ác của hành động dựa vào mục đích của hành động*. Ghi chú: đời sống đạo đức được gọi tắt là đạo đức, được trình bài trong phần tiếp theo.

# 3. Đạo đức

## 3.1. Đời sống đạo đức

Nhắc lại, trên phổ pháp quyền, luân lý và đạo đức nằm ở cấp độ trung gian, trong đó luân lý thể hiện sự hiện hữu đặc thù của ý chí (Nguyễn, Học thuyết ý niệm và triết học pháp quyền, 2024) và đạo đức thể hiện sự hiện hữu khắp nơi của ý chí (Hegel & Bùi, 1970). Hành động trong lý thuyết hành động tại luân lý chưa được chủ thể thực sự hành động mặc dù chủ thể đã phán đoán được tiền giả định tình huống, nghĩa là luân lý chưa được phóng chiếu vào thế giới. Luân lý tuy đạt sự tự quy định hợp nhất chủ quan và khách quan nhưng luân lý vẫn chú tâm vào sự liên hệ với tính phổ quát tự-mình tự định nghĩa nên chỉ có *đời sống đạo đức* mới tổng hòa hoàn toàn nội dung và hình thức trong đó phương diện hình thức của ý chí cũng chính là nội dung của ý chí, thế nên nghĩa vụ xuất hiện trong luân lý chỉ được thực hiện hoàn toàn trong đời sống đạo đức (Hegel & Bùi, 1970, p. 363); nói cách khác **đạo đức** phóng chiếu chủ thể vào thế giới. Ghi chú: đời sống đạo đức được gọi tắt là đạo đức. Hành động của luân lý xảy ra và khuyến khích xảy ra trong đời sống đạo đức. Trong phần trước tôi đã giải thích mệnh đề “đạo đức đang quay trở lại căn cứ pháp quyền trừu tượng”, sự đang quay trở lại có thể được hiểu như sự thống nhất mà không phải hợp nhất nên Hegel nhấn mạnh vào sự thống nhất sau đây mà các nhà nghiên cứu hãy chú ý “đời sống đạo đức là sự thống nhất giữa pháp quyền trừu tượng và luân lý, là *sự thống nhất của hai sự thống nhất*: 1) sự thống nhất thứ nhất giữa nhân thân và vật trong pháp quyền trừu tượng và 2) sự thống nhất thứ hai của chủ thể và hành động trong luân lý” (Hegel & Bùi, 1970, p. 465). Mức độ trộn lẫn được quy ước từ ít đến nhiều như sau: thống nhất, hợp nhất và đồng nhất. Ghi chú: hiện tồn là tồn-tại hiện-có – Dasein theo tiếng Đức.

Cái thiện trừu tượng, phập phù trải qua luân lý đi vào đời sống đạo đức thông qua hành động đã kết tụ thành cái thiện sống động có cái biết, có cái muốn và tất nhiên có ý thức rõ ràng thể hiện sự hiện tồn một cách thực thụ của ý chí mà ý chí luôn là ý chí tự do nên cái thiện tại đạo đức thể hiện sự hiện tồn sắc nét của tự do hay nói cách khác, với đời sống đạo đức thì sự tự do của chủ thể cũng như tính chủ thể trở nên sắc nét và phong phú hơn bao giờ hết (Hegel & Bùi, 1970, p. 487). Như vậy sự phân biệt giữa luân lý và đạo đức biểu hiện qua sự tự do của chủ thể, khi mà luân lý chỉ mới nhấn mạnh moment tự quy định của chủ thể thì đạo đức tiến thêm một bước bằng cách nhấn mạnh thêm *sự tự do của chủ thể*, ý chí của chủ thể sẽ hiện hữu khắp nơi. Nhấn mạnh vào sự tự do của chủ thể đồng nghĩa nhấn mạnh vào tính chủ thể. Vì chủ thể có sự tự do cao như vậy nên xảy ra phản chiều rằng đời sống đạo đức gồm những định chế được *chủ thể hóa* (Hegel & Bùi, 1970, p. 488). Ghi chú: với chủ thể, tính phổ quát từ moment phổ quát là tính chủ quan, tự-mình có xu hướng đồng nhất với tính đặc thù, khách quan, cho-mình từ moment đặc thù, do đó, tính chủ thể (chủ quan + khách quan) là tính chủ quan của chủ thể. Đời sống đạo đức không phải cái toàn thể đạo đức tuyệt đối, cũng không phải nhà nước mà chính xác hơn như đã đề cập như một điều quán chú, đời sống đạo đức là sự hiện hữu khắp nơi của ý chí, là nơi hành động thực tồn của luân lý phản ánh chính luân lý và nhà nước là cái cụ thể hóa nhất, là kết quả cuối cùng, là nền tảng cơ bản nhất của đạo đức (Hegel & Bùi, 1970, p. 488). Nếu đạo đức là căn cứ của luân lý thì nhà nước là căn cứ của đạo đức, hãy chú ý quy tắc phản phục và tinh thần khoa học logic – kết quả trở thành cơ sở. Ghi chú: nhà nước là một cái cụ thể của pháp quyền thực định bao hàm hệ thống luật pháp. Thuật ngữ “pháp quyền thực định” chỉ những cái hiện thực hóa của đời sống đạo đức như: gia đình, xã hội dân sự, nhà nước, hệ thống luật pháp trong đó, nhà nước là cái pháp quyền thực định cụ thể nhất.

Nhắc lại, nghĩa vụ được định nghĩa tại luân lý, là cái vô điều kiện mà chủ thể với ý chí chủ quan cần hoàn thành để hiện tồn tự-mình và cho-mình một cách khách quan (Hegel & Bùi, 1970, p. 464), về mặt thực hành, nghĩa vụ là mục đích hành động hướng đến điều công chính và chăm lo cho sự an lạc của chính mình và mọi người (Hegel & Bùi, 1970, p. 406). Nghĩa vụ được hiện thực hóa tại đời sống đạo đức bởi hành động được thực hiện tại đời sống đạo đức và đến lượt hành động tuy tuân theo cái thiện tại luân lý nhưng được điều chỉnh bởi những **định chế** (quy định, quy tắc, luật lệ) tại đời sống đạo đức. Chính vì lẽ đó Hegel phát biểu rằng (Hegel & Bùi, 1970, p. 489) “đời sống đạo đức bao hàm khách quan và chủ quan vì những định chế tự-mình và cho-mình tại đời sống đạo đức vừa vượt lên trên tư kiến và tùy tiện chủ quan nhằm tạo ra một hệ thống hợp lý tính vừa bảo đảm rằng tính chất trừu tượng của cái thiện (luân lý) trở nên cụ thể rõ ràng thông qua chủ thể và hành động của chủ thể”, điều này không khác gì hơn cách nói ngắn gọn “*đời sống đạo đức gồm những định chế được chủ thể hóa*” (Hegel & Bùi, 1970, p. 488). Theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 490), những định chế nơi pháp quyền thực định (gia đình, xã hội dân sự, nhà nước) chỉ trở nên cụ thể, sống động thông qua tính chủ thể trong đời sống đạo đức và ngược lại, tính chủ thể trong đời sống đạo đức chỉ có được sự lấp đầy về nội dung thông qua những định chế ấy. Đời sống đạo đức biến cái luân lý phập phù trừu tượng thành cái cụ thể có bản sắc mô phỏng bản chất vốn có, thường hằng của tự nhiên nên đạo đức luôn có *tính* *bản thể* như thể xác và do đó, tính chủ thể như linh hồn, nhưng mô hình tư biện luôn đồng nhất cái đồng nhất và cái không đồng nhất, một cách gián tiếp khẳng định rằng không thể tách linh hồn khỏi thể xác, do đó *đời sống đạo đức là cái thống nhất của tính chủ thể và tính bản thể*. Ghi chú: tính chủ thể không bị đổi nghĩa vì giờ đây tính chủ thể phản ánh luân lý “phập phù” trong đạo đức, vui lòng lưu ý điểm này. Ghi chú: luân lý kế thừa pháp quyền trừu tượng nhưng chưa hẳn có bản thể, đạo đức có bản thể vì nó là một thể hiện – bản thể (instance) trong tự nhiên. Ghi chú: tính bản thể nhấn mạnh vào đặc tính hiện tồn cụ thể, rõ ràng, có bản sắc của ý niệm (bản thể). Những phát biểu sau tương đương: 1) đời sống đạo đức là sự thống nhất giữa pháp quyền trừu tượng và luân lý, 2) đời sống đạo đức gồm những định chế được chủ thể hóa, và 3) đời sống đạo đức là cái thống nhất của tính chủ thể và tính bản thể. Tính chủ thể vô hạn do moment phổ quát tự định nghĩa vô hạn nhưng nó không phải hình thức mà làmột nội dung phập phù chưa được cô đọng, với lưu ý rằng, suy đến cùng rằng, luân lý & đạo đức và pháp quyền thực định đều tiến theo hình thức đa sắc trên phổ pháp quyền. Do đó tính chủ thể đúng là nội dung nhưng chưa là nội dung thực chất nên cần có những định chế ràng buộc hành động biến hành động tại đạo đức đúng thật với nghĩa vụ được định nghĩa tại luân lý. Nói cách khác, tính chủ thể vô hạn chỉ trở thành nội dung thực chất với những định chế, ngay tại lúc đó, đời sống đạo đức là cái thống nhất của tính chủ thể và tính bản thể, nói nôm na rằng linh hồn và thể xác không tách rời nhau. Nói cách khác nữa rằng, một mô hình tư biện lớn hơn đang diễn ra với tính chủ thể như là moment phổ quát và định chế như là moment đặc thù sao cho *tính chủ thể thực chất* đồng nhất hai moment này; càng thú vị hơn khi một mô hình tư biện lớn hơn nữa xảy ra rằng đời sống đạo đức là cái thống nhất (gần như đồng nhất) của tính chủ thể thực chất (có vai trò moment phổ quát) và tính bản thể (có vai trò moment đặc thù). Chính vì lẽ đó, *đạo đức học Hegel là đạo đức học định chế*, trong khi đó, đạo đức học Kant là đạo đức học nghĩa vụ với lưu ý, nghĩa vụ theo Kant tuân theo mệnh lệnh tuyệt đối có tính đạo đức ngay từ đầu. Ghi chú: linh hồn của đời sống đạo đức tức tính chủ thể có nguồn gốc là nội dung trừu tượng của luân lý và thể xác của đời sống đạo đức là bản thể tự nhiên của nó.

Ta cần tìm hiểu một chút về khái niệm bản thể. Chủ thể luôn hiện tồn như ý niệm, nhưng tại đời sống đạo đức, sự hiện tồn này thể hiện như một **bản thể** (instance) tất nhiên luôn có tự ý thức. Tự ý thức của bản thể ngày càng phát triển, phát triển đến mức biết bản chất tự nhiên, vốn có, thường hằng của chính bản thể, phát triển đến mức có uy quyền tuyệt đối về sự độc lập tự tồn (Hegel & Bùi, 1970, p. 472), ngay tại lúc đó tự ý thức *phát sinh một chứng kiến* hay bản thể phát sinh một chứng kiến. Sự chứng kiến này là *ấn chứng* của bản thể về bản chất của mình, có cảm nhận về mình, có lòng tin vào môi trường không tách rời mình (Hegel & Bùi, 1970, p. 473) và như thế, sự chứng kiến này được gọi là **tinh thần**, là cách mà tự ý thức bước ra ngoài bản thể rồi nhìn lại chính bản thể. Tinh thần luôn biết chính nó và biết nó là đối tượng của cái biết vì tinh thần vừa ở trong bản thể vừa ở ngoài bản thể nên có thể nói tinh thần là một khái niệm đặc sắc mà ta sẽ lại nghiên cứu vì cách hiểu tinh thần gán nhãn lên bản thể là cách hiểu đơn giản nhất. Bản thể tự suy tôn thành tinh thần và ta có thể tạm chấp nhận tinh thần đại diện tính bản thể. Ghi chú: phát sinh còn có nghĩa hiện ra. Lưu ý, nếu không đề cập học thuyết ý niệm hợp nhất vật chất và ý thức thì những đối tượng thuộc giới tự nhiên thứ nhất như con người, động vật, cây cối, sấm chớp gió mưa trở thành ý niệm thông qua con người bởi mẹo lừa lý tính vẫn có thể được xem thuộc giới tự nhiên thứ hai – thế giới tinh thần nhưng chỉ có con người mới thực thụ trở thành bản thể tự suy tôn thành tinh thần trong giới tự nhiên thứ hai. Bản thể con người có tinh thần con người và là tinh thần con người nhưng tại sao không nên xác nhận tinh thần của động vật, cây cối, sấm chớp gió mưa? Câu hỏi khá phức tạp này sẽ được trả lời sau. Nhân thân tại pháp quyền trừu tượng và chủ thể tại luân lý không được chú tâm về tính bản thể, đó là lý do mà đạo đức luôn gắn với đời sống để hình thành cụm từ đủ nghĩa “đời sống đạo đức”. Một câu hỏi đặt ra: định chế áp đặt lên tính chủ thể nên liệu có xảy ra tương tự với tính bản thể hay không? Câu trả lời là có, vì tự ý thức trở thành tinh thần của bản thể lúc này cũng là chủ thể nên định chế cũng điều hướng và ràng buộc tinh thần. Hình thức của đời sống đạo đức là tính bản thể do moment đặc thù nhưng vì tính bản thể ràng buộc vào định chế nên *hình thức của đời sống đạo đức là định chế*, và tất nhiên moment biện chứng luôn có xu hướng thải hồi sự khác biệt giữa nội dung và hình thức. Ghi chú: tính bản thể riêng biệt không cao hay thấp hơn tính chủ thể riêng biệt mà là một cách nhìn khác, nhưng chủ thể trong đời sống đạo đức có tính bản thể theo mặc định vì thuộc giới tự nhiên thứ hai.

Với đạo đức học định chế (Hegel & Bùi, 1970, p. 490), sự tự do trừu tượng trở thành sự tự do thực chất và định chế trước tiên được hiểu đơn giản như những luật lệ, sự “*tự do thực chất*” được neo bằng dây “luật lệ” ràng buộc với nghĩa vụ mà định chế cũng là kẻ buộc dây (lấy bản thân làm phương tiện), cùng lúc đó, hành động cũng bị buộc vào nghĩa vụ bằng dây “luật lệ” này. Diễn giải một cách nôm na rằng, “tự do thực chất” như một con diều cần phải được níu bằng dây mới bay cao mà không rớt, vì nếu không được neo thì tự do bị cái tùy tiện ngẫu nhiên chống lại nó cuốn nó đi xa, sợi dây định chế là cái chống lại cái tùy tiện ngẫu nhiên, đây cũng là một phép biện chứng. Người đọc có thể nghiên cứu học thuyết tam cương ngũ thường của Nho giáo để đối sánh với định chế của Hegel. Sự “tự do thực chất” là tự do của chủ thể đã được đề cập. Ghi chú: nghĩa vụ tương ứng mục đích của hành động và đến lượt mục đích của hành động là nội dung của chủ thể tại luân lý, do đó định chế là hình thức của đời sống đạo đức, dẫn đến hệ quả rằng tự do của Hegel như là chính pháp quyền đã bị đời sống đạo đức ràng buộc dẫn xuất tự do của Kant “sự tự do lựa chọn của tôi sao cho có thể cùng tồn tại với sự tự do lựa chọn của người khác”. Luân lý cũng đầy ràng buộc nhưng đời sống đạo đức mới là mạng nhện thực sự và đời sống đạo đức đang tự biến hình thành mảnh đất tự nhiên thứ hai mà nhà nước sau này là vương quốc và vương quốc được khoa học logic lật ngược thành cơ sở – quy luật phản phục kỳ diệu. Nghĩa vụ là nội dung tại luân lý (mục đích của hành động) và định chế là hình thức tại đời sống đạo đức, hơn nữa, bản năng (dục vọng, đam mê, ham muốn,…) của chủ thể con người đúng là hình thức khả thể của những bất tất ngẫu nhiên lộn xộn. Do đó bản năng phải được xương thịt “định chế” tuy cũng hình thức nhưng chuẩn tắc tạo hình tại đời sống đạo đức theo cách mà Hegel gọi là thanh lọc bản năng và do đó, việc thanh lọc bản năng nhằm áp đặt bản năng tuân theo nghĩa vụ vì định chế buộc vào nghĩa vụ, và khi nghĩa vụ tuân theo lương tâm thì tuân theo cái thiện do lương tâm chọn cái thiện để rốt cuộc bản năng quy về cái thiện. Sự ràng buộc lắt léo này mới lý giải đủ và đúng quan điểm của Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 492) “cái “phải là” tức nghĩa vụ của/tại đạo đức là việc biến đổi những động cơ bản năng thành hiện tồn của tự do vì đó là sự thật của chúng là những gì chúng vốn là tự-mình”, với lưu ý, theo Hegel, cái “phải là”/nghĩa vụ có tính mục đích khởi nguồn tại luân lý, trong khi đó, cái “phải là”/nghĩa vụ của Kant tuân theo mệnh lệnh tuyệt đối có tính đạo đức ngay từ đầu. Bất luận thế nào, định chế là cốt lõi của đời sống đạo đức nhưng làm cách nào điều hướng chất lượng của định chế càng phù hợp với luân lý càng tốt, khi mà mọi khái niệm từ luân lý trở về pháp quyền trừu tượng đều trừu tượng dựa vào hợp lý tính? Ta hãy nhớ lại rằng những khái niệm như phi pháp, trừng phạt, cái thiện, lương tâm đều thuần lý tính không liên quan đức hạnh của con người cụ thể. Hegel bắt đầu giải đáp câu hỏi trên bằng khởi điểm về sự đối xứng giữa nghĩa vụ và quyền hạn, nghĩa vụ chỉ có mặt nơi nào có quyền hạn và quyền hạn chỉ có mặt nơi nào pháp quyền được hiểu như là hiện tồn của ý chí tự do (Hegel & Bùi, 1970, p. 492). Giải đáp tập trung vào cụm từ “được hiểu như là”, theo cách giải nghĩa nôm na “pháp quyền phải được chủ thể tôn trọng”, theo đó, chất lượng của định chế phụ thuộc vào đức hạnh của chủ thể được quy về đức hạnh “*tôn trọng luật pháp*” quan trọng nhất trong ngữ cảnh pháp quyền. Mặc dù triết học pháp quyền Hegel không phải học thuyết về đức hạnh nhưng đức hạnh có vai trò quan trọng trong đời sống đạo đức, nên suy ra rằng, đức hạnh được dẫn xuất từ hợp lý tính vì khi phổ pháp quyền sắc nét đến mức cụ thể sống động phải cần đức hạnh để cô động cái phập phù mà đời sống con người không thể chứng nghiệm cái hợp lý tính lung linh huyền nhiệm nếu thiếu những cây gậy chống đỡ mà loài người luôn nắm bắt được như đức hạnh hoặc mệnh lệnh tuyệt đối Kant. Tuy nhiên một nhà biện chứng vĩ đại như Hegel luôn tỉnh táo khi biện luận liên quan đến xu hướng đức hạnh rời xa hợp lý tính một cách vô thức vì đức hạnh là cái đặc thù hướng cá nhân hóa, ông đề cập những hình thái đức hạnh tuy dẫn xuất từ nguyên lý tôn trọng luật pháp vẫn có khả năng dẫn đến xung đột, phô trương, trống rỗng, hay sở thích cá nhân mà một định chế xã hội dựa nhiều vào đức hạnh nảy sinh lệch lạc, tùy tiện trở lại trạng thái thiếu văn minh, tiền luật pháp, cá nhân hóa khi không còn chú tâm vào lựa chọn cái thiện của lương tâm tại luân lý cũng như những khuôn mẫu mà pháp quyền trừu tượng đưa ra. Chất lượng của định chế phụ thuộc vào đức hạnh “tôn trọng luật pháp” của chủ thể nhưng tính đúng đắn của định chế do tinh thần khách quan thẩm định, lượng hữu hạn rất lớn chủ thể sẽ thiết lập và điều chỉnh tính đúng đắn của định chế. Hegel gọi tinh thần khách quan tại pháp quyền thực định là *tinh thần thế giới* hay tòa án thế giới (Hegel & Bùi, 1970, p. 493). Đời sống đạo đức như là cái thống nhất của tính chủ thể và tính bản thể được phát triển theo phổ pháp quyền như sau (Hegel & Bùi, 1970, p. 493): 1) tính bản thể trừu tượng của đời sống đạo đức trong gia đình, 2) tính chủ thể hay sự chủ thể hóa phân đôi trong xã hội dân sự, và 3) cơ sở đạo đức của gia đình và xã hội dân sự từ phép biện chứng nội tại của chúng là nhà nước. Gia đình, xã hội dân sự và nhà nước là các hiện thực hóa của đời sống đạo đức, tức pháp quyền thực định, được gọi là *lực lượng đạo đức*, ngầm nhấn mạnh vào tính đạo đức của pháp quyền thực định.

Ta trở lại khái niệm tinh thần quan trọng trong đời sống đạo đức, hơn nữa, ngữ nghĩa của tinh thần càng thiết yếu với những khái niệm quan trọng như tinh thần chủ quan, tinh thần khách quan.Sự hiện tồn của chủ thể phát triển đến mức có uy quyền tuyệt đối về sự độc lập tự tồn được gọi là bản thể. Tinh thần là ấn chứng mà tự ý thức bước ra ngoài bản thể rồi nhìn lại chính bản thể nên tinh thần vừa ở trong bản thể vừa ở ngoài bản thể hay nói cách khác tinh thần vừa là người quan sát vừa là đối tượng quan sát, do đó bản thể tự suy tôn thành tinh thần trong giới tự nhiên thứ hai – thế giới của tinh thần. Ghi chú: chủ thể tại đời sống đạo đức là bản thể. Nếu chủ thể chưa phát triển thành bản thể thì ý chí của chủ thể là ý chí tự nhiên, ngược lại khi chủ thể là bản thể sẽ có ý chí tinh thần ở cấp độ cao hơn thuộc giới tự nhiên thứ hai. Tinh vi hơn, chỉ khi tinh thần vừa ở trong bản thể (chủ thể) vừa ở ngoài bản thể (chủ thể) thì tinh thần sẽ hiện tồn như một bản thể (mới). Vậy sự hiện tồn này như thế nào? Đây là mô thức tồn tại cài răng lược tương tự tết thừng từ hai sợi dây, thừng bản/chủ thể tết từ hai sợi dây tinh thần và bản/chủ thể cũng như thừng tinh thần cũng tết từ chính hai sợi dây tinh thần và bản/chủ thể với lưu ý, thừng bản/chủ thể là tên gọi khác hay nhãn khác của thừng tinh thần, cùng là một thừng. Do đó hình thức hiện tồn tết thừng chỉ là một cách diễn đạt sự thăng hoa tinh thần của bản thể (ý thức), diễn đạt cấp độ tinh thần từ cái hiện tồn – một cách nhìn nâng cao về hiện tồn. Mô thức hiện tồn cài răng lược diễn tả chính xác hơn sự gán nhãn, khác biệt một chút với cái thiện khi cái thiện là thái cực mang tên thiện có mầm mống ác. Ta nhớ lại rằng khế ước tại pháp quyền trừu tượng là ý niệm có ý chí chung giữa những nhân thân trong mối liên kết sở hữu. Một cách tương tự, ý chí chung của những bản thể hình thành ý niệm “*tập tục*”, hay nói cách khác, những phương thức hành xử của những chủ thể trong đời sống đạo đức hình thành tập tục (Hegel & Bùi, 1970, p. 480). Khi tập tục phát triển đến mức trở thành bản thể thì phát sinh tinh thần và tinh thần của tập tục được Hegel gọi là *thói quen* (Hegel & Bùi, 1970, p. 480). Vì thói quen là tinh thần của tập tục, vừa ở trong tập tục vừa ở ngoài tập tục, nên thói quen hiện tồn như một bản thể (mới). Nếu bản thể thói quen xuất hiện giữa lượng hữu hạn đủ lớn những chủ thể sẽ trở thành tinh thần khách quan. Tinh thần khách quan xuất hiện tại đời sống đạo đức nhưng vẫn thuộc pháp quyền trừu tượng do quy luật phản phục và ta không thể tách rời tinh thần khách quan và tinh thần chủ quan. Trong nhiều trường hợp, không cần phân biết tinh thần của chủ thể với tinh thần của tập tục (thói quen) nên có thể dùng thuật ngữ “tinh thần” chung. Ý chí tự nhiên của chủ thể cần được đào luyện thành ý chí tinh thần bởi *giáo dục* để rời bỏ những bất tất ngẫu nhiên của giới tự nhiên thứ nhất bước vào văn minh pháp quyền của giới tự nhiên thứ hai – vương quốc của tinh thần (Hegel & Bùi, 1970, p. 481).

Bản thể và tinh thần luôn thuộc giới tự nhiên thứ hai – thế giới tinh thần của con người nhưng sự việc còn lắt léo hơn. Bản thể không nhất thiết được phát triển từ chủ thể, bản thể có thể phát triển từ ý niệm bất kỳ với tính tự nhiên thường hằng, vốn có, tự thiết định, tự phát triển, độc lập tự tồn nhưng bất kỳ ý niệm nào thuộc giới tự nhiên thứ hai cũng có tính tự nhiên sẽ phát triển cảm nhận về tính tự nhiên của chúng, được gọi là bản thể. Xuất phát từ cảm nhận này mà tinh thần phát sinh như một ấn chứng như một sự tự suy tôn của bản thể, do đó giới tự nhiên thứ hai tồn tại cài răng lược với thế giới tinh thần như là một thế giới. Mô thức tồn tại cài răng lược dường như hơi giống mô thức thái cực nhưng thực ra khác nhau nhiều hơn giống nhau, tuy nhiên có thể tạm hiểu mô thức cài răng lược là trung giới của mô thức thái cực và mô thức lưỡng nghi. Một câu hỏi đặt ra: đồng ý rằng ý niệm thuộc giới tự nhiên xem như có thuộc tính tự nhiên nhưng giả sử chúng không phát triển cảm nhận về tính tự nhiên vốn là điều kiện tiên quyết của tinh thần thì sự việc ra sao? Đáp, trường hợp này hoàn toàn khả dĩ về mặt lý luận, do đó ta nên thu hẹp giới tự nhiên thứ hai sao cho vừa khít với thế giới tinh thần khi lập luận pháp quyền, nói cách khác đơn giản hơn, tự ý thức nên có thêm quan năng cảm nhận bản thân vì thực ra, cơ chế phản tư cũng là nhìn vào bản thân mà “nhìn” đâu khác cảm nhận, cảm nhận được bản thân mà bản thân có tính tự nhiên thì cảm nhận được tính tự nhiên của bản thân. Suy cho cùng, khởi nguồn từ phản tư, giới tự nhiên thứ hai luôn là/đan cài với thế giới tinh thần, đó là cách nhìn thực hành biện chứng hợp lý, không thể khác được trong triết học pháp quyền. Tính bản thể gắn với *cảm nhận tính* gắn với tính tự nhiên, nên duy một điều kiện cần: ý niệm có tính tự nhiên phải hiện tồn đủ hai moment phổ quát và đặc thù sẽ triển khai thành bản thể. Cảm nhận tính của sự kiện lịch sử là cảm nhận tính của con người qua mẹo lừa lý tính. Ý niệm trong thế giới ý niệm luôn mặc định là hiện tồn đồng nhất tính phổ quát và tính đặc thù, do đó *ý niệm hiện tồn chỉ cần có tính tự nhiên thì sẽ phát triển thành bản thể và tự suy tôn thành tinh thần*. Ý niệm trong giới tự nhiên thứ hai luôn có tính tự nhiên nên luôn phát triển thành bản thể vì giới tự nhiên thứ hai cũng như giới tự nhiên thứ nhất luôn có thuộc tính tự nhiên. Ý niệm pháp quyền luôn phát triển thành bản thể. Tính tự nhiên là thuộc tính về sự thường hằng, vốn có, tự thiết định, tự phát triển, độc lập tự tồn, nên tính tự nhiên trong giới tự nhiên thứ hai có hai biến thể: 1) ý niệm có nguồn gốc tự nhiên trong giới tự nhiên thứ nhất và đã được phản tư để giữ nguyên tính tự nhiên này, được gọi là *tính tự nhiên bản nguyên*, và 2) tính tự nhiên của ý niệm được định nghĩa và suy luận có nguồn gốc đầu tiên gần như vô cực hoặc không cần quan tâm, được tạm gọi là *tính tự nhiên phái sinh*. Tóm lại, giới tự nhiên thứ hai luôn là/đan cài với thế giới tinh thần trong triết học pháp quyền, những biệt lệ tự nhiên như động vật, cây cối, sấm chớp gió mưa không phải đối tượng của triết học pháp quyền nhưng bất kỳ sự kiện lịch sử xã hội nào cũng do con người tạo ra tất nhiên có cơ chế phản tư rõ ràng hơn rất nhiều cơ chế phản tư của động vật, cây cối, sấm chớp gió mưa mặc dù cùng một mẹo lừa lý tính thông qua con người; đây cũng trả lời cho câu hỏi “tại sao không nên xác nhận tinh thần của động vật, cây cối, sấm chớp gió mưa?”. Hợp lý tính là kết quả của mô hình tư biện tương đồng hiện tồn nhưng không tương đồng với tính tự nhiên, tuy nhiên, hợp lý tính trong giới tự nhiên thứ hai đã trải qua phản tư nên được giả định tương đồng với tính tự nhiên như Hegel từng lập luận rằng bản thân ý niệm tự thiết định nên hiện thực của chính nó chính là bản tính tự nhiên của nó. Tính tự nhiên nếu đồng hành hợp lý tính dẫn đến cảm nhận tính rồi dẫn đến tính bản thể, lúc đó ý niệm phát triển thành bản thể nhưng nếu muốn bản thể tự suy tôn thành tinh thần thì cảm nhận tính cần sắc nét tức phản tư của con người phải rõ ràng mạch lạc. Ý niệm khác con người tự phản tư thì bí ẩn nhưng được mặc định bởi mẹo lừa lý tính thông qua con người tức sự tự phản tư của ý niệm là kết quả của phản tư hậu trường của con người trong một dây chuyền bí ẩn nhưng có manh mối. Động vật, cây cối, sấm chớp gió mưa có thể phát sinh cảm nhận tính rồi tính bản thể khi phản tư vào giới tự nhiên thứ hai nhưng kết quả của mẹo lừa lý tính trong trường hợp này mờ nhạt nên giới tự nhiên thứ hai được phản tư từ lịch sử xã hội và/hoặc cần có một khẳng định gần như tiên đề rằng phản tư hậu trường của con người luôn rõ ràng mạch lạc. Do đó quan năng của tính tự nhiên phái sinh trong nhiều trường hợp mạnh hơn quan năng của tính tự nhiên bản nguyên vì điều kiện đủ của phản tư từ lịch sử xã hội, trong ngữ cảnh pháp quyền. Bất luận thế nào, cần có tiên đề rằng giới tự nhiên thứ hai là/đan cài với thế giới tinh thần vì tính bản thể cần rõ rệt để bản thể có thể tự suy tôn thành tinh thần. Tất cả ý niệm trong ngữ cảnh pháp quyền như nhân thân và chủ thể đều có tính bản thể vì Hegel tập trung vào phản tư pháp quyền từ lịch sử xã hội nên khi một ý niệm nếu được cho là “không có” tính bản thể nghĩa là tính bản thể của nó chưa được quan tâm vì ý niệm này đang được xem như khuôn mẫu cho một ý niệm cụ thể khác đang được quan tâm là bản thể. Nói cách khác, tính bản thể của ý niệm được chú tâm khi ý niệm được cụ thể hóa hay được chú tâm về sự cụ thể hóa của nó và khi tính bản thể được chú tâm thì cảm nhận tính và tính tự nhiên trước đó được chú tâm, đây là cách nhìn. Ví dụ, pháp quyền trừu tượng cùng các khái niệm của nó cũng như đối tượng nhân thân của nó có tính khuôn mẫu và chưa được quan tâm về tính bản thể, luân lý cùng các khái niệm của nó có tính khuôn mẫu và chưa được quan tâm về tính bản thể nhưng đối tượng chủ thể của nó bắt đầu được quan tâm về tính bản thể nhưng chưa rõ ràng, đời sống đạo đức cùng các khái niệm của nó vừa có tính khuôn mẫu vừa có tính bản thể, đối tượng cá nhân của đời sống đạo đức là bản thể, các lực lượng đạo đức như gia đình, xã hội dân sự và nhà nước là bản thể.

Bản thể là chủ thể phát triển đến mức có uy quyền tuyệt đối về sự độc lập tự tồn tại đời sống đạo đức. Thế quyền này được giải thích như thế nào? Đây là *quyền* *hạn* mà bản thể làm tiêu biến hoàn toàn sự đối lập giữa ý chí chủ quan của cá nhân riêng lẻ với tính bản thể của tập tục (Hegel & Bùi, 1970, p. 482), với lưu ý, tính bản thể của tập tục tức tinh thần của tập tục là thói quen / ý chí của thói quen. Chính vì sự hiện tồn tuyệt đối như thường hằng vốn có nên bản thể buộc phải phát sinh quyền hạn làm tan biến sự đối lập giữa ý chí cá nhân và ý chí thói quen, nếu đối lập này còn tồn tại thì không thể khẳng định bản chất thường hằng vốn có. Quyền hạn hơi giống trừng phạt tại pháp quyền trừu tượng nhưng quyền hạn là quyền tự thân của chủ thể nhằm tự thừa nhận phẩm giá và mục đích của chủ thể được hiện thực hóa trong cái phổ quát của thói quen (Hegel & Bùi, 1970, p. 482), khác với trừng phạt đến từ bên ngoài nhân thân có tính chất phủ định. Bản thể có quyền hạn tức bản thể có tinh thần phù hợp với tinh thần của tập tục như một sự khẳng định thay vì phủ định như trừng phạt. Hegel phát biểu (Hegel & Bùi, 1970, p. 483) “quyền hạn của những cá nhân đối với vận mệnh chủ quan của họ được thực hiện trọn vẹn khi họ sống trong đời sống đạo đức”, hay nói cách khác, cá nhân chỉ đạt được quyền hạn khi trở thành công dân của một nhà nước (Hegel & Bùi, 1970, p. 484). Nhìn chung, khi chủ thể phát triển đến bản thể thì tính bản thể đạt đến quyền hạn để duy trì hợp lý tính của tinh thần, duy trì sự phù hợp với thói quen, vì chỉ có như thế bản thể mới hiện tồn một cách tuyệt đối tức cũng duy trì mục đích và phẩm giá của chủ thể. Trở lại nghĩa vụ là mục đích hành động hướng đến điều công chính và chăm lo cho sự an lạc của chính mình và mọi người (Hegel & Bùi, 1970, p. 406), do đó quyền hạn và nghĩa vụ phải khớp vào nhau để duy trì hợp lý tính của tinh thần – tuyệt đối tính của bản thể. Đây là cơ sở của luận điểm về sự đối xứng giữa nghĩa vụ và quyền hạn, nghĩa vụ chỉ có mặt nơi nào có quyền hạn và quyền hạn chỉ có mặt nơi nào pháp quyền được hiểu như là hiện tồn của ý chí tự do (Hegel & Bùi, 1970, p. 492), vừa được đề cập. Với sự đối xứng, quyền hạn và nghĩa vụ đều là nội dung trong khi định chế là hình thức, do đó ta có một biện chứng phái sinh rằng quyền hạn quy định định chế và định chế cụ thể hóa quyền hạn. Lưu ý, quyền hạn cũng xuất hiện tại luân lý với quyền của ý chí chủ quan tức quyền của chủ ý nghĩa là chủ thể có quyền thừa nhận điều gì là của mình trong sự hiện tồn của chính mình (Hegel & Bùi, 1970, p. 361) do moment tự quy định của chủ thể tại luân lý. Sự đối xứng giữa nghĩa vụ và quyền hạn ngầm định quyền hạn tương đương nghĩa vụ như hai mặt của một đồng tiền và đồng tiền này là thuộc tính của ý niệm pháp quyền. Nhìn chung, *đời sống đạo đức là lý thuyết định chế ràng buộc cá nhân vào luân lý và pháp quyền trừu tượng khi mà tinh thần cá nhân tự suy tôn một cách độc lập tự tồn*.

Chủ thể cũng như tập tục trong đời sống đạo đức là các bản thể có tinh thần nên ta quy nạp về bản thể đạo đức có/và/là *tinh thần đạo đức*, theo đó, vì bản thể có tuyệt đối tính về độc lập tự tồn nên tinh thần đạo đức phải là tinh thần hiện thực. Bản/chủ thể trong đời sống đạo đức được gọi là **cá nhân**. Khi tính bản thể chuyển sang tình trạng phân ly với sự tương quan giữa những cá nhân thì tinh thần đạo đức là gia đình và xã hội dân sự, trong đó gia đình là tinh thần đạo đức trực tiếp, là gạch nối đầu tiên giữa giới tự nhiên thứ nhất và thế giới tinh thần (giới tự nhiên thứ hai). Theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 157), “xã hội dân sự kết nối những cá nhân riêng lẻ độc lập tự tồn bằng nhu cầu của họ và bằng hiến chế luật pháp đảm bảo an toàn và sở hữu của họ, cũng như bằng một trật tự bên ngoài là nhà nước nhằm phục vụ lợi ích riêng và chung của họ”. Theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 157), “sự quay trở lại và tập trung vào mục đích & hiện thực của bản thể gia đình và xã hội dân sự tương ứng với đời sống công cộng, sẽ hình thành hiến chế của nhà nước”.

## 3.2. Gia đình

Chủ thể cũng như tập tục trong đời sống đạo đức là các bản thể có tinh thần nên ta quy nạp về bản thể đạo đức có/và/là tinh thần đạo đức, theo đó, vì bản thể có tuyệt đối tính về độc lập tự tồn nên tinh thần đạo đức phải là tinh thần hiện thực. Hiện thực hóa của tinh thần đạo đức tức hiện thực hóa của đời sống đạo đức, còn được gọi lực lượng đạo đức hay pháp quyền thực định, là gia đình, xã hội dân sự và nhà nước. **Gia đình** là *tinh thần đạo đức trực tiếp*, là cầu nối đầu tiên giữa giới tự nhiên thứ nhất và thế giới tinh thần (giới tự nhiên thứ hai), là tiền đề cho những lực lượng xã hội khác như xã hội dân sự và nhà nước. Vì là cầu nối của hai thế giới, gia đình chất chứa mâu thuẫn nội tại, một mặt với tư cách định chế đạo đức, gia đình là hiện tồn của ý chí tự do, là tinh thần thuộc giới tự nhiên thứ hai, nhưng mặt khác qua tiến trình hợp nhất hai giới tính, gia đình tái sản sinh con người thể chất nên thuộc giới tự nhiên thứ nhất (Hegel & Bùi, 1970, p. 529). Mâu thuẫn này được giải tỏa khi ta xem gia đình có *khía cạnh tự nhiên của tinh thần*, nghĩa là, giới tự nhiên thứ nhất và giới tự nhiên thứ hai đều có đặc điểm thường hằng vốn có được gọi là tự nhiên và từ đó, gia đình với tư cách tinh thần có bản chất tự nhiên thường hằng vốn có với uy quyền tuyệt đối về sự độc lập tự tồn. Khía cạnh tự nhiên của tinh thần tương đương với khía cạnh tinh thần của tự nhiên, nghĩa là, gia đình xuất phát từ giới tự nhiên thứ nhất với những con người thể chất phản tư vào giới tự nhiên thứ hai rồi định chế hóa tại đời sống đạo đức rồi cuối cùng được thăng hoa thành tinh thần như một ấn chứng của chính gia đình, đây là *khía cạnh tinh thần của tự nhiên*. Quá trình biện chứng này diễn ra êm xuôi không có trung gian không có khoảng nối nên ta khó nhận ra nên gia đình là tinh thần đạo đức trực tiếp và cũng là *tinh thần đạo đức tự nhiên*. Trong tinh thần đạo đức tự nhiên, đạo đức được tự nhiên hóa và tự nhiên được đạo đức hóa (Hegel & Bùi, 1970, p. 530). Cá nhân không có tinh thần đạo đức tự nhiên vì giả sử một người *A* kết hợp một người *B* sinh ra một người *C* bằng sinh sản sinh học theo cách tự nhiên nhưng tinh thần cá nhân *C* độc lập với tinh thần cá nhân *A* và *B*, tuy nhiên những người được sinh ra trong cùng một gia đình theo cách tự nhiên vẫn thuộc gia đình đó hay tinh thần gia đình đó không đổi. Một câu hỏi đặt ra: nếu không quan tâm sinh sản như một thuộc tính tự nhiên vì tự nhiên còn rất nhiều thuộc tính thì sao? Đáp, tinh thần đạo đức thăng hoa từ tập tục thâu gồm nhiều cá nhân mới có ý nghĩa, nghĩa là phải tồn tại biện pháp tạo ra cá nhân nên sinh sản là biện pháp tạo ra cá nhân tự nhiên đơn giản nhất. Kết nạp thành viên tạo ra cá nhân nhưng không thuộc giới tự nhiên thứ nhất, không có bản chất thường hằng vốn có vì sinh sản sinh học hiện tại là biện pháp duy nhất thuộc giới tự nhiên thứ nhất tạo ra cá nhân một cách cơ bản và trực tiếp, đó là nguyên nhân để gia đình là tinh thần đạo đức trực tiếp.

Gia đình là tinh thần đạo đức như là một bản thể cài răng lược với tinh thần đạo đức, ta quay góc nhìn về bản thể của gia đình để liên hệ với chủ thể và nhân thân. Với tư cách chủ thể, ý chí của gia đình có sự tự quy định về sự thống nhất của gia đình do moment tự quy định. Quay trở lại góc nhìn tinh thần, sự *tự quy định thống nhất* này là *cảm nhận thống nhất* vì tinh thần có sự cảm nhận về chính mình tức cảm nhận tính. Mỗi cá nhân trong gia đình có sự tự ý thức về cảm nhận thống nhất như là một thuộc tính cho-mình, hòa nhập cảm nhận thống nhất của cá nhân vào cảm nhận thống nhất của gia đình, kết quả là mỗi cá nhân trở nên **thành viên** của gia đình nhờ cảm nhận thống nhất. Cảm nhận thống nhất là khái niệm trung tâm của gia đình được Hegel gọi là **tình yêu** kết nối các thành viên trong một gia đình. Tình yêu theo Hegel nhiều hơn những gì thuộc về xúc cảm, bản năng tình dục được Hegel định nghĩa chính xác như sau (Hegel & Bùi, 1970, p. 495) “tình yêu là ý thức về sự thống nhất của tôi với người khác khiến tôi chỉ có được tự ý thức thông qua từ bỏ cái tồn tại cho-mình của tôi để sống trong cái tồn tại cho-mình của người khác, nghĩa là, cái tồn tại cho-mình của người khác trở thành cái tồn tại cho-mình của tôi”. Điều này được diễn giải chính xác như sự *giao hợp tinh thần*, theo đó, hai thành viên có cùng một tình yêu sẽ có chung cái tồn tại cho-mình tức có chung tính đặc thù. Sự mâu thuẫn về hụt hẫng khi dường như hai cái tính đặc thù hụt mất còn một tính đặc thù được giải tỏa chính xác hơn như sau, hai tính đặc thù của hai thành viên thâm nhập vào nhau theo mô thức cài răng lược thành một tính đặc thù “tết thừng” sao cho: tính đặc thù của thành viên này chứa tính đặc thù của thành viên khác và ngược lại. Hai thành viên có cùng một tình yêu hay nói ngắn gọn *yêu nhau* sẽ thừa nhận sự tồn tại lẫn nhau vì có chung tính đặc thù trong khi tính phổ quát của chúng đong đưa theo tính phổ quát của gia đình. Tóm lại, theo Hegel, tình yêu có hai thuộc tính sau (Hegel & Bùi, 1970, p. 496): “1) tôi không mong muốn mình trở thành nhân thân độc lập cho riêng mình vì nếu thế, tôi sẽ cảm thấy không hoàn chỉnh, 2) tôi tìm thấy bản thân mình trong nhân thân khác nên tôi có được sự thừa nhận của người ấy cũng như người ấy có được sự thừa nhận trong tôi”. Tình yêu là sự giao hợp tinh thần, ngầm định bản thể tình yêu cần thăng hoa thành tinh thần. Ghi chú: tinh thần có sự cảm nhận về bản thân, đây là một điểm quan trọng để phân biệt rằng tình yêu là thể hiện của cảm nhận thống nhất của tinh thần “gia đình” nhưng không tồn tại sự thống nhất về tính bản thể giữa các thành viên do mỗi thành viên là một bản thể độc lập tự tồn. Một câu hỏi đặt ra: tình yêu có mang lại an lạc không? Câu trả lời là có, tình yêu mang lại an lạc, không những thế, tình yêu và an lạc đều thuộc giác tính và có thể hiểu tình yêu là một mô thức của an lạc nên cũng là an lạc; người đọc vui lòng liên hệ tình yêu với an lạc tại luân lý. Tình yêu tức cảm nhận thống nhất của gia đình thể hiện tính nhất thể của bản thể (tính bản thể chứa tính nhất thể) tức *tính nhất thể của đạo đức* (Hegel & Bùi, 1970, p. 496), vốn rất quan trọng vì những lực lượng đạo đức như gia đình, xã hội dân sự, nhà nước trên thực tế là tập hợp những thành viên độc lập tự tồn. Tính nhất thể của đạo đức bảo đảm mỗi lực lượng đạo đức đều độc lập tự tồn như một bản thể tự suy tôn thành tinh thần, đồng thời, mỗi thành viên của một lực lượng đạo đức vẫn độc lập tự tồn. Trên căn bản của tình yêu và tính nhất thể, gia đình cần giải quyết các vấn đề sau: 1) *hôn nhân*, 2) *quyền hạn gia đình*, 3) *giáo dục con cái* và 4) *giải thể gia đình*. Giải quyết những vấn đề này là hoàn thiện gia đình qua ba phương diện (Hegel & Bùi, 1970, p. 497): 1) khởi tạo gia đình (sinh sản sinh học, hôn nhân), 2) quản lý gia đình (quyền hạn gia đình, quản lý nguồn lực, giáo dục con cái), và 3) tái sinh gia đình (giải thể gia đình).

Với khía cạnh tinh thần của tự nhiên và ý nghĩa của tập hợp đa thành viên, gia đình phải có quan năng tạo ra thành viên mới theo bản chất tự nhiên mà tinh thần gia đình không đổi. Quan năng này đồng thời phải bảo đảm tính nhất thể của đạo đức, nghĩa là phải dựa trên tình yêu. Tình yêu có đặc điểm rằng hai tính đặc thù của hai thành viên thâm nhập vào nhau theo mô thức cài răng lược thành một tính đặc thù “tết thừng”, đặc điểm này được xem là nội dung là moment phổ quát tự-mình của tình yêu nhưng tình yêu phải hiện tồn một cách tự-mình và cho-mình như một ý niệm tức tình yêu cần có moment đặc thù cho-mình. Sinh sản sinh học là một hiện tồn của tình yêu, là moment đặc thù luôn được chấp nhận vì tính tự nhiên của sinh học, do đó con cái luôn là thành viên hợp lệ trong gia đình nhất thể chỉ với một điều kiện cần: tồn tại tình yêu giữa con cái với nhau và con cái với cha mẹ theo tính đặc thù vừa đề cập. Hegel gọi tình yêu giữa con cái với nhau và con cái với cha mẹ là *lòng hiếu nghĩa* (Hegel & Bùi, 1970, p. 502). Gia đình phổ quát chỉ gồm vợ chồng và con cái nên ta cần phân tích tính hợp lệ của quan hệ vợ chồng, hay nói cách khác, xác định tính hợp lệ của hôn nhân. Theo Hegel, hôn nhân là định chế ràng buộc hai cá nhân (Hegel & Bùi, 1970, p. 533), suy ra rằng, hôn nhân có năng lực trở thành moment đặc thù của tình yêu vì định chế là những hình thức trong đời sống đạo đức. Kết quả là hôn nhân trên cơ sở tình yêu được hiện thực hóa tức **hôn nhân** là cái hiện tồn tự-mình và cho-mình của tình yêu. Ngoài ra, hôn nhân còn có tính bản thể do nó là hoạt động tự nhiên (sinh hoạt tình dục & thai nghén tiền sinh sản) nên hôn nhân có thể thăng hoa thành tinh thần – một tinh thần đạo đức tự nhiên. Như vậy tình yêu có hai thể hiện (instance) hiện tồn tự-mình và cho-mình: 1) sinh sản sinh học và 2) hôn nhân. Hôn nhân thuộc phương diện khởi tạo gia đình nên gia đình gồm hai cá nhân kết hôn không có con cái là đơn vị gia đình cơ bản nhất. Có thể liên tưởng hôn nhân với khế ước tại pháp quyền trừu tượng nhưng chúng khác nhau nhiều hơn giống nhau, tuy ta có thể hiểu hôn nhân là khế ước tại đời sống đạo đức với mối quan hệ tình yêu thay cho quan hệ sở hữu nhưng một điểm quan trọng là bản thể tính tự nhiên của hai giới tính trong hôn nhân khiến hôn nhân thăng hoa thành tinh thần theo hình thái hiện tồn cài răng lược quen thuộc, hơn nữa, tính nhất thể của gia đình khiến thời hiệu hiện tồn của hôn nhân không tách rời thời hiệu hiện tồn của gia đình trong khi khế ước có thể bị nhân thân hủy bất cứ lúc nào, ngoài ra, vật không tồn tại trong hôn nhân mặc dù gia đình có thể sở hữu vật như tài sản. Sở hữu với hòa trộn đích thực ý chí nhân thân và ý chí vật không là mô thức hiện tồn cài răng lược vì tính bản thể của sở hữu chưa được quan tâm. Vì đời sống đạo đức là lý thuyết định chế ràng buộc nghĩa vụ luân lý nên Hegel cho rằng thực hiện hôn nhân tức kết hôn là *nghĩa vụ đạo đức* (Hegel & Bùi, 1970, p. 534). Chất keo “tình yêu” gắn kết các thành viên “đá quý” trong một gia đình “nhất thể” và chất keo này có nguyên tố “thống nhất” như đồng tiền gồm hai mặt “tự quy định tính” (luân lý) và “cảm nhận tính” (bản thể), được sản xuất thành hai sản phẩm “sinh sản sinh học” và “hôn nhân”, với lưu ý, những thành viên “đá quý” không bị nung chảy. Đây là mô thức hiện tồn da beo, đa dạng hơn mô thức cài răng lược, đến lượt mô thức cài răng lược đa dạng hơn mô thức thái cực, đồng thời cả ba mô thức này đều có tính nhất thể, ngoài ra có thể xem hai mô thức cài răng lược và da beo là dạng trung giới giữa thái cực và lưỡng nghi. Một điểm đáng lưu ý, moment phổ quát của hôn nhân là giao hợp tinh thần của hai tính đặc thù theo mô thức cài răng lược không quan tâm đến sự khác biệt giữa hai tính đặc thù nhưng hôn nhân đồng huyết không phù hợp do phản tư từ một quy luật tự nhiên rằng giao phối giữa hai cá thể đồng huyết sinh ra một thế hệ yếu ớt chống lại sự lành mạnh nội hàm tính bản thể khiến hôn nhân không còn hợp lệ. Hệ thống luật định sẽ cụ thể hóa hôn nhân thành những điều khoản.

Gia đình được khởi tạo bởi hai thể hiện hiện tồn tự-mình và cho-mình của tình yêu: 1) sinh sản sinh học và 2) hôn nhân. Sinh sản sinh học là bản thể tình yêu giữa cha mẹ và con cái và hôn nhân là bản thể tình yêu giữa cha mẹ với nhau, vậy bản thể tình yêu giữa con cái với nhau tức *tình anh em* như thế nào? Nếu định chế (hình thức) trong gia đình quy định con cái cùng cha mẹ sinh ra phải có tình anh em thì tình anh em là một hiện tồn tự-mình và cho-mình của tình yêu nhưng cần xác định tính bản thể của tình anh em để đặt trọng lượng vào sự hiện tồn của tình anh em. Nhắc lại, ý niệm trong giới tự nhiên thứ hai luôn phát triển thành bản thể nhưng ta nên đặt ý niệm “tình anh em” trong thế giới ý niệm để khẳng định nhất định tính tự nhiên của tình anh em vì ý niệm hiện tồn chỉ cần có tính tự nhiên thì sẽ phát triển thành bản thể. Ghi chú: chưa khẳng định tình anh em là ý niệm pháp quyền nên cơ chế phản tư của nó cần phải được lưu ý. Con cái cùng cha mẹ có đặc tính tự nhiên là chia sẻ sự giống nhau một phần của đoạn mã AND hơn những người không cùng huyết thống nên đặc tính tự nhiên này là tính tự nhiên bản nguyên của tình anh em, do đó tình anh em là một bản thể của tình yêu sẽ thăng hoa thành tinh thần. Nếu gia đình nhận con nuôi thì quan hệ gia đình không có tính tự nhiên bản nguyên, nhưng nếu như hệ thống luật pháp đưa ra điều luật quy định tính hợp pháp của quan hệ gia đình phi huyết thống và điều luật này dẫn xuất, suy luận từ một thuộc tính nào đó có nguồn gốc giới tự nhiên thứ nhất thậm chí xa xôi như nguyện vọng chẳng hạn sao cho quan hệ gia đình phi huyết thống trở thành tính tự nhiên phái sinh, thì quan hệ trong gia đình nhận con nuôi có tính bản thể. Suy ra rằng triết học pháp quyền cần dựa trên giới tự nhiên thứ hai để không gặp trở ngại trên con đường biện chứng và không nhất thiết cần đến học thuyết ý niệm hợp nhất vật chất và ý thức.

**Quyền hạn gia đình** xuất phát từ tính nhất thể của đạo đức nghĩa là bảo vệ bản thể tính của gia đình cũng như chống lại sự ly khai của các thành viên rời khỏi gia đình (Hegel & Bùi, 1970, pp. 496-497). Sở hữu là một quyền hạn gia đình. Gia đình với tư cách nhân thân cần sở hữu nguồn lực thường trực và an toàn như một nhu cầu của tham lam vô độ (Hegel & Bùi, 1970, p. 511) bởi tính vô hạn chủ quan của moment phổ quát. Nguồn lực là cái *phi gia đình* tức cái khác với gia đình nên gia đình không sở hữu gia đình nhưng giải thích như nào trường hợp gia đình có thể sở hữu cá nhân khác về mặt lý luận? Hegel giải đáp bằng cách mở rộng khái niệm sở hữu bằng sự *lo liệu & sở đắc* cho *mục đích chung* của những cá nhân (Hegel & Bùi, 1970, p. 511). Như vậy quyền sở hữu của gia đình bao gồm chiếm hữu cái phi gia đình và lo liệu & sở đắc cho mục đích chung của các cá nhân, do đó nguồn lực của gia đình là cái phi gia đình và mục đích chung. Bây giờ liệu những cá nhân chung mục đích có thể là cá nhân ngoài gia đình, không phải thành viên hay không? Câu trả lời là có, nhưng ta hãy quy ước các cá nhân chung mục đích là thành viên vì mục đích chung xuất nguồn từ cảm nhận thống nhất tức tình yêu có vai trò trung tâm trong gia đình. Một câu hỏi khác, khi cái phi gia đình khác gia đình như vật khác nhân thân nên gia đình có thể sở hữu lực lượng đạo đức khác như xã hội dân sự và nhà nước hay không? Không thể trả lời chính xác câu hỏi này vì xã hội dân sự và nhà nước tuy khác gia đình nhưng mở rộng gia đình về mặt ngữ nghĩa phản tư, nhưng ta hãy quy ước cái phi gia đình ở đây là vật trong ngữ cảnh “vật khác nhân thân”. Do đó định nghĩa chính xác theo quy ước rằng nguồn lực của gia đình là vật và mục đích chung của các thành viên, do đó *quyền sở hữu của gia đình kiêm sở hữu và lo liệu vật và mục đích chung của gia đình*. Từ quan điểm mở rộng định nghĩa nguồn lực, quyền sở hữu của gia đình là *quyền quản lý nguồn lực* liên quan phương diện quản lý gia đình. Lưu ý, mục đích chung còn chỉ đến thu nhập và vật cũng chỉ đến thu nhập. Hệ thống luật định sẽ cụ thể hóa quyền sở hữu của gia đình thành những điều khoản như phân chia tài sản, thừa kế. Với tư cách nhân thân, mối quan hệ giữa những gia đình như là mối quan hệ giữa các nhân thân mà những khái niệm như sở hữu và phi pháp giữ nguyên ý nghĩa (Hegel & Bùi, 1970, p. 536). Nhân thân gắn với pháp quyền trừu tượng nơi phi pháp và trừng phạt là những khuôn mẫu trọng tâm, gia đình với tư cách nhân thân bắt đầu buộc cái thiện & lương tâm vào công lý trừng phạt bằng dây định chế. Tuy gia đình nằm ngoài quan hệ tư pháp trong xã hội dân sự nhưng mỗi thành viên của nó có những *quyền ngoại tại* trong xã hội dân sự (Hegel & Bùi, 1970, p. 536), hơn nữa, mỗi thành viên như chủ thể có các *quyền nội bộ* gia đình theo định nghĩa của chủ thể tại luân lý và đời sống đạo đức. Tóm lại, quyền hạn gia đình gồm: 1) quyền quản lý nguồn lực gia đình của chính gia đình, 2) quyền ngoại tại trong xã hội dân sự của thành viên và gia đình, và 3) quyền nội bộ gia đình của thành viên.

Tình yêu – cảm nhận thống nhất tức trung tâm gắn kết gia đình là hiện tồn cài răng lược của tính đặc thù của các thành viên nên **giáo dục con cái** nhằm tinh luyện chất keo tăng độ kết dính bằng cách triệt tiêu những biệt lệ đặc thù quá mức khả dĩ ngăn cản tiến trình cài răng lược, nhằm duy trì thời hiệu tồn tại của gia đình, nên giáo dục con cái chứ không phải bẻ gãy ý chí trẻ em (đương nhiên theo nghĩa triết học). Giáo dục con cái thuộc phương diện quản lý gia đình và là quyền nội bộ trong đó cha mẹ có quyền uốn nắn con cái theo kỷ luật thống nhất, loại bỏ tùy tiện trong ý chí chủ quan quá mức đồng thời con cái có quyền được giáo dục và nuôi dưỡng để cảm nhận được cảm nhận thống nhất; do đó giáo dục con cái còn hàm nghĩa nuôi dưỡng và chăm sóc. Cảm nhận thống nhất bắt nguồn từ cha mẹ nên cha mẹ thông qua giáo dục phổ dụng cảm nhận thống nhất tràn khắp gia đình để cảm nhận thống nhất này thực sự là cảm nhận của toàn gia đình kể luôn nguồn lực với lưu ý, nguồn lực còn bao hàm mục đích chung của gia đình (Hegel & Bùi, 1970, p. 173). Trừng phạt trong giáo dục con cái là uốn nắn chứ không phải trừng phạt phi pháp và công lý của giáo dục con cái là hợp lý tính của tình yêu, tình yêu lúc này chưa là bản thể nhưng hiện tồn như ý niệm. Bất luận trừng phạt hay uốn nắn, mục đích tối thượng là loại bỏ những bất tất ngẫu nhiên, do đó giáo dục con cái có điểm chung với trừng phạt (cưỡng bách lần hai) là phủ định của phủ định tức phủ định cái đặc dị vốn là phủ định cảm nhận thống nhất, nói cách khác, là chống con cái ly khai gia đình (Hegel & Bùi, 1970, p. 516) với ly khai là hình thức thậm bất tất của cảm nhận thống nhất. Ngoài ra ta nên hiểu rằng khi Hegel nói giáo dục vun bồi ý muốn trưởng thành của trẻ em có nghĩa ngoại tại là, giáo dục con cái không riêng dành cho trẻ em nhưng riêng đối với trẻ em giáo dục có mục đích tối thượng là duy trì gia đình trong tình yêu (cảm nhận thống nhất) tức nuôi dưỡng tình yêu của trẻ em lớn lên đủ mức độ trong gia đình khi trẻ càng nhỏ thì tình yêu càng chớm nở như một giả định hợp lý. Cuối cùng, giáo dục con cái còn có mục đích phát triển tính nhân thân tức nuôi dưỡng con cái thành những nhân thân tự do cũng như phù hợp với pháp quyền ngoại tại của gia đình như xã hội dân sự và nhà nước. Vậy giáo dục con cái cũng thuộc quyền ngoại tại của thành viên.

Hegel mào đầu giải thể gia đình bằng nêu ra một quy luật khách quan thậm chí mang tính tự nhiên về thời hiệu tồn tại của gia đình “con cái yêu cha mẹ ít hơn cha mẹ yêu con cái vì con cái ngày càng độc lập mạnh mẽ sẽ bỏ cha mẹ lại phía sau, trong khi cha mẹ chiếm hữu sự khách quan cụ thể của sự hợp nhất của mình ở trong con cái”. Gia đình như một lực lượng đạo đức như một chủ thể có moment tự quy định nên **giải thể gia đình** là một quy định tất yếu và chính xác hơn nữa, lý do tồn tại của một định chế tại đời sống đạo đức nằm trong thời hiệu của định chế vì nếu một định chế không bị giải thể thì không thể biết rằng hình thức định chế này có tồn tại hay không (Hegel & Bùi, 1970, p. 537); giả sử định chế trong thực tế chưa xác định sẽ giải thể hay không thì định chế phải có thời hiệu để xác định hiệu lực của định chế. Đây là lý do thứ nhất của việc giải thể gia đình có nguồn gốc định chế. Lý do thứ hai của việc giải thể gia đình là khi gia đình nuôi dưỡng con cái thành những nhân thân tự do tạo điều kiện cho những nhân thân này khởi tạo gia đình mới; đây là thuộc tính sinh sản – sinh sản gia đình như là một thuộc tính tự nhiên mà Hegel lý giải có tính tư biện như sau (Hegel & Bùi, 1970, p. 537) “điều kiện ổn định của một định chế là khả năng vượt bỏ của định chế đó (tức khả năng chết và tái sinh), nên gia đình phải giải thể sau khi hoàn thành sự quy định đạo đức để tái sinh gia đình mới”. Rõ ràng lý do thứ nhất và thứ hai của việc giải thể gia đình tương đương nhau, như là một tất yếu, một thuộc tính tự nhiên. Sự hợp nhất của cha mẹ theo moment phổ quát tự-mình “tình yêu & hôn nhân” được cụ thể hóa bởi moment cho-mình “định chế” vì có cả tính bản thể và tính tự nhiên đã trở thành cái khách quan trong con cái nhưng cha mẹ không sở hữu con cái (Hegel & Bùi, 1970, pp. 537-538). Do đó, con cái như là sự hợp nhất của cha mẹ đã trở thành khách quan như là sự tồn tại cho-mình nhưng đồng thời con cái khác cha mẹ như là sự tồn tại tự-mình, đây là mô hình tư biện của con cái tất yếu dẫn đến con cái tách khỏi cha mẹ như những bản thể nhân thân độc lập tự tồn, đó là hợp lý tính của mô hình tư biện (Hegel & Bùi, 1970, p. 538). Sự ly dị trong gia đình hiện đại rất khó giải thích ngoại trừ rằng, cảm nhận thống nhất tức tình yêu từ moment phổ quát vì bị cưỡng bách bởi bất tất ngẫu nhiên chuyển thành moment đặc thù và định chế từ moment đặc thù chuyển thành moment phổ quát, xảy ra một mô thức gần giống phi pháp lẫn cái ác. Lúc này, một định chế khác giả sử có tính tự nhiên phái sinh được kích hoạt như cưỡng bách lần hai phá hủy hôn nhân phi pháp (ác hôn) này, đó là *ly dị* – một mô thức mới của giải thể gia đình. Hệ thống luật định sẽ cụ thể hóa giải thể gia đình thành những điều khoản.

Gia đình bị giải thể trên thực tế chủ yếu do cái chết sinh học của cha mẹ hoặc do ly dị với lưu ý, giải thể gia đình trong định nghĩa chuẩn tắc không đề cập lý do giải thể mà tập trung vào thời hiệu hiện tồn của gia đình đồng thời với việc con cái khởi tạo gia đình mới, nếu không có khởi tạo gia đình mới thì giải thể gia đình không có ý nghĩa trong chu trình hiện sinh. Trong trường hợp cái chết của cha mẹ, vấn đề *thừa kế* phát sinh nghĩa là mỗi thành viên thực hiện chiếm hữu nguồn lực gia đình nay đã hết thời hiệu sở hữu cũ sao cho tính hợp pháp để trở thành sở hữu mới chủ yếu dựa vào cảm nhận thống nhất được cụ thể hóa bằng mức độ thân thuộc thay vì hình thức người đến trước & kẻ đến sau. Thừa kế là quyền nội bộ gia đình thuộc phương diện tái sinh gia đình, sẽ được cụ thể hóa bởi hệ thống luật định. Thừa kế dựa vào mức độ thân thuộc được phép biện chứng chế ngự sự tranh giành tùy tiện khả dĩ của thừa kế bằng quyền của người khởi tạo gia đình đã phát khởi và phổ dụng tình yêu khắp gia đình, cụ thể rằng cha mẹ với tư cách người khởi tạo gia đình có quyền *lập* *di chúc* quy định những cá nhân có quyền sở hữu nguồn lực gia đình. Tuy nhiên di chúc cũng chứa đựng những tùy tiện của tự do ý chí khi mà cá nhân được thừa kế có thể xa khỏi cảm nhận thống nhất gia đình, nhưng cha mẹ với việc lập di chúc đã hồi tố tư cách thành viên của cá nhân được thừa kế để moment tình yêu luôn hợp lệ. Bất luận thế nào mô hình tư biện giữa thừa kế và lập di chúc nhằm giải quyết quyền quản lý nguồn lực sau khi giải thể. Lập di chúc là quyền nội bộ gia đình thuộc phương diện tái sinh gia đình, sẽ được cụ thể hóa bởi hệ thống luật định.

Giải thể gia đình có mục đích thực chất là tái sinh gia đình, tạo ra nhiều gia đình với vai trò nhân thân có tính chất dân sự tổ hợp thành xã hội dân sự, hay nói cách khác, các gia đình tiếp nhận tính chất dân sự đã quan hệ với nhau như những nhân thân có tư cách pháp lý trong xã hội dân sự (Hegel & Bùi, 1970, p. 540). Tính chất dân sự còn thể hiện ở chỗ, tình yêu xuất phát từ cảm nhận thống nhất nội tại gia đình được xã hội hóa trong xã hội dân sự trở thành một thuộc tính thân mật riêng tư đối lập với tính công cộng lạnh lùng của xã hội dân sự (Hegel & Bùi, 1970, p. 540). Ghi chú: cá nhân tại đời sống đạo đức là chủ thể tại luân lý là nhân thân tại pháp quyền trừu tượng lại là bản thể và tinh thần, nhưng khi nhấn mạnh vào nhân thân nghĩa là nhấn mạnh vào tư cách pháp lý. Quyền quản lý nguồn lực gia đình không bao hàm hoạt động kinh tế nên hoạt động kinh tế được chuyển ra ngoài gia đình đi vào xã hội dân sự tạo nên sự phong phú của hoạt động sản xuất và tiêu dùng, làm nền tảng cho nền kinh tế (Hegel & Bùi, 1970, p. 541). Gia đình là một lực lượng đạo đức có tính nhất thể nên thăng hoa thành tinh thần mà hiện tồn của nó không phụ thuộc vào hiện tồn của cá nhân trong kích cỡ lớn của xã hội dân sự (Hegel & Bùi, 1970, p. 541), điều này không mâu thuẫn vì kích cỡ lớn của xã hội dân sự khiến ta không thể lần ra manh mối gia đình đầu tiên vì điểm nào cũng có thể là điểm khởi đầu trên vòng tròn thiết định mà chính xã hội dân sự cũng là một lực lượng đạo đức hiện tồn tự-mình và cho-mình. Mặt khác mỗi thành viên trong gia đình đại diện cho bản thể tính của gia đình cũng thăng hoa thành tinh thần đại diện cho tinh thần gia đình nên vừa ở trong gia đình vừa ở ngoài gia đình, hiện hữu khắp nơi trong xã hội dân sự. Kết quả cá nhân có tính đạo đức đơn thể (do gia đình với tư cách lực lượng đạo đức ban cho) gặp gỡ tính đạo đức công cộng của xã hội dân sự để hoạt tác trong xã hội dân sự mà không gặp trở ngại (Hegel & Bùi, 1970, p. 542), suy ra rằng, xã hội dân sự luôn có thể bao gồm gia đình và cá nhân với moment phổ quát của tính đạo đức. Sự đồng tính đạo đức giữa gia đình và xã hội dân sự đến từ hoạt tác của cá nhân trong xã hội dân sự khiến gia đình trong pháp quyền Hegel là gia đình dân sự (Hegel & Bùi, 1970, p. 642). Phần sau đề cập những vấn đề cơ bản của xã hội dân sự.

# 4. Xã hội dân sự

Hiện thực hóa của tinh thần đạo đức tức hiện thực hóa của đời sống đạo đức, còn được gọi lực lượng đạo đức hay pháp quyền thực định, gồm gia đình, xã hội dân sự và nhà nước. Phần này tập trung vào **xã hội dân sự** với quy ước, *công dân* là thành viên trong xã hội dân sự cũng là nhân thân (pháp quyền trừu tượng), chủ thể (luân lý), cá nhân (đời sống đạo đức), bản thể (giới tự nhiên thứ hai) và tinh thần (thế giới tinh thần). Thuật ngữ cá nhân trong xã hội dân sự nhằm nhấn mạnh tính riêng tư của công dân trong xã hội dân sự mà *riêng tư* là thuộc tính quan trọng của *dân sự* (*civil*). Phổ pháp quyền trải từ pháp quyền trừu tượng đến luân lý & đạo đức đến pháp quyền thực định rồi quay trở lại pháp quyền thực định theo quy luật phản phục tức mô hình tư biện. Nếu phân đoạn ngay tại đời sống đạo đức (đạo đức) thì diễn ra một phổ cục bộ, khi đó đời sống đạo đức được xem như khuôn mẫu để cụ thể hóa thành ba lực lượng đạo đức là gia đình, xã hội dân sự và nhà nước, nghĩa là phổ cục bộ “gia đình – xã hội dân sự – nhà nước” tại đời sống đạo đức theo chiều phong phú từ gia đình đến xã hội dân sự đến nhà nước. Mô hình tư biện là sự đồng nhất giữa tính phổ quát và tính đặc thù mà ý niệm bắt đầu từ tính phổ quát như là cái toàn thể bị tha hóa nhưng vẫn giữ chính mình trong sự tha hóa rồi tái tạo thông qua chính tha hóa ấy (Hegel & Bùi, 1970, p. 644). Lưu ý, ta đang gom phổ cục bộ từ gia đình đến xã hội dân sự đến nhà nước thành *ý niệm lực lượng đạo đức* hay chính tổng thể lực lượng đạo đức “gia đình – xã hội dân sự – nhà nước”. Bắt đầu từ gia đình là cầu nối giữa tự nhiên và đời sống đạo đức để tính đạo đức khởi đầu có tính tự nhiên và tính bản thể sao cho các lực lượng đạo đức vừa có thể tự cụ thể hóa từ khuôn mẫu đời sống đạo đức nhờ tính bản thể vừa có thể tự suy tôn thành tinh thần trong giới tự nhiên thứ hai nhờ tính tự nhiên. Tiếp theo, xã hội dân sự như trung giới giữa gia đình và nhà nước diễn ra sự tha hóa hiện thân cho sự khác biệt chính là bản chất của khái niệm “gia đình” và tồn tại “nhà nước” mà nhà nước là sự tái tạo hoàn hảo từ tha hóa, theo liên kết “khái niệm (gia đình) – bản chất (xã hội dân sự) – tồn tại (nhà nước)”. Tha hóa không có nghĩa hủ bại ở đây, xã hội dân sự làm tha hóa gia đình tức tạo sự khác biệt từ phủ định nhất định quen thuộc, tính đặc thù của phổ cục bộ “gia đình – xã hội dân sự – nhà nước” được phủ định nhất định từ tính phổ quát của phổ cục bộ này. Quy ước, tính đặc thù và tính phổ quát của phổ cục bộ này được gọi là tính đặc thù của xã hội dân sự (*tính đặc thù XHDS*) và tính phổ quát của xã hội dân sự (*tính phổ quát XHDS*). Vì xã hội dân sự là bản chất của ý niệm lực lượng đạo đức “gia đình – xã hội dân sự – nhà nước” nên tạm quy ước tính phổ quát XHDS và tính phổ quát XHDS thuộc cả phổ “gia đình – xã hội dân sự – nhà nước”. Tính phổ quát XHDS thể hiện tính đạo đức của mọi lực lượng đạo đức nhưng nó như thế nào? Hãy nhớ lại rằng cảm nhận thống nhất là là thuộc tính phổ quát là lõi của gia đình nên tính phổ quát XHDS được mở rộng theo cách tương tự. Một cách cụ thể, mỗi cá nhân với tư cách chủ thể tại luân lý có moment phổ quát (nội dung) là mục đích hành động của chủ thể này, mục đích hành động này được gọi mục đích cá nhân thông qua quan hệ tích cực giữa những chủ thể luôn phải đáp ứng an lạc của chủ thể này và an lạc của những chủ thể khác, đó chính thể hiện tính phổ quát XHDS (Hegel & Bùi, 1970, p. 544). Chủ thể tại luân lý có moment tự quy định nên Hegel khẳng định (Hegel & Bùi, 1970, p. 643) “việc sáng tạo nên xã hội dân sự thuộc về thế giới hiện đại là thế giới lần đầu tiên cho phép mọi sự quy định của ý niệm đạt được những quyền của chúng, do đó nếu nhà nước là sự thống nhất giữa những nhân thân khác nhau như một sự thống nhất đơn thuần của cộng đồng chung thì sự thống nhất này chỉ có thể được áp dụng vào xã hội dân sự khi được xã hội dân sự quy định”. Trong phủ định nhất định, sự phủ định đối với (ý niệm) đạo đức là sự phủ định của bản thân đạo đức, là bản chất phủ định của đạo đức hay chính xác hơn, là thuộc tính phủ định của đạo đức nên sự phủ định nhất định không đi ra khỏi đạo đức mà ở trong kết quả của sự đồng nhất khẳng định và phủ định. Bản chất của lực lượng đạo đức là xã hội dân sự nhưng xã hội dân sự là sự tha hóa là hình thức đa sắc tức hiện tượng, nói cách khác, bản chất của lực lượng đạo đức là tính đặc thù XHDS, như vậy chẳng lẽ bản chất của lực lượng đạo đức là hiện tượng/hình thức? Câu trả lời nằm ở phủ định nhất định. Tính đặc thù XHDS là phủ định nhất định của tính phổ quát XHDS nên tính đặc thù XHDS không rời khởi tính phổ quát XHDS, do đó tính phổ quát XHDS là cơ sở bên trong của tính đặc thù XHDS (Hegel & Bùi, 1970, p. 645). Hegel đặt thuật ngữ “*ánh hiện*” (shining) rằng tính phổ quát XHDS là ánh hiện của tính đặc thù XHDS với lưu ý quan trọng, ánh hiện không phải sự biểu hiện mà như ngọn đèn trong căn phòng, cụ thể như ánh hiện “tính phổ quát XHDS” là ngọn đèn trong căn phòng mờ tỏ “tính đặc thù XHDS” mà ta đang đứng trong tổng thể căn phòng có ngọn đèn. Một lập luận khúc chiết diễn ra rằng bản chất của lực lượng đạo đức là hiện tượng “xã hội dân sự” không khác gì hơn tính đặc thù XHDS, không khác gì hơn tổng thể căn phòng “tính đặc thù XHDS” có ngọn đèn “tính phổ quát XHDS”, quy nhập trở lại hiện tượng “xã hội dân sự” cũng thuộc bản chất của lực lượng đạo đức. Một kết quả thú vị là bản chất của lực lượng đạo đức “gia đình – xã hội dân sự – nhà nước” là tính đặc thù XHDS. Tính đặc thù XHDS được tổng kết từ nội dung (tính phổ quát) của các cá nhân trong xã hội, không khác gì hơn *mục đích riêng tư* của từng cá nhân được ngầm định sau này dẫn xuất *nhu cầu cá nhân*. Ghi chú: người đọc vui lòng nhớ lại ví dụ hạt lúa – cây lúa, trong đó tính đặc thù XHDS đóng vai trò cây lúa đang phát triển chưa đơm bông. Mặc dù tính phổ quát XHDS là nội dung của XHDS nhưng tính đặc thù XHDS được quan tâm nhiều hơn trong phân tích xã hội dân sự vì tính đặc thù XHDS là bản chất của lực lượng đạo đức “gia đình – xã hội dân sự – nhà nước”. Bản chất này còn thể hiện ở ngữ nghĩa hai chiều của mô hình tư biện, vì tính đặc thù XHDS đang là phủ định của tính phổ quát XHDS, đang có vai trò kết quả nên trở thành cơ sở của tính phổ quát XHDS và tính phổ quát XHDS lại là cơ sở bên trong của tính đặc thù XHDS. Tuy nhiên ta cần nghiên cứu một số nội dung khác của xã hội dân sự trước khi đi sâu vào tính đặc thù của xã hội dân sự vì tính phổ quát của xã hội dân sự còn có một số nội dung khác ngoài nội dung thỏa mãn an lạc kế thừa từ luân lý.

Thế giới dân sự là thế giới xã hội của những cá nhân theo đuổi những lợi ích riêng tư trong sự độc lập với nhà nước với tư cách là công việc của một *tầng lớp nhất định* tự do và có tư cách đạo đức đích thực (Hegel & Bùi, 1970, p. 640). Ghi chú: dân sự đề cập đến riêng tư và đại chúng. Tầng lớp nhất định có đặc điểm “dân sự” nên còn được gọi là *tầng lớp dân sự*. Vào thời đại Hegel cuối thế kỷ 18, tầng lớp nhất định tức tầng lớp dân sự là tầng lớp công thương nghiệp thành thị được gọi chung là *giai cấp tư sản*, còn được gọi là tầng lớp thứ ba vì hai tầng lớp đầu là *tầng lớp thực thể* gồm nông dân, địa chủ và quý tộc cùng *tầng lớp phổ quát* gồm những viên chức nhà nước. Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 641) gọi xã hội dân sự là hệ thống thực tại, hệ thống của sở hữu và luật pháp hay *hệ thống của những nhu cầu*, được nhìn với ba góc độ sau: 1) xã hội dân sự là hình thức nhất định của đời sống đạo đức phổ quát, 2) xã hội dân sự là lĩnh vực tự lập bên trong đời sống đạo đức phổ quát và phải có mối quan hệ nhất định với đời sống đạo đức phổ quát, 3) xã hội dân sự như là một tầng lớp hay một giai cấp nhất định trong những tầng lớp hay giai cấp khác. Ghi chú: thuật ngữ “nhất định” có nghĩa là cụ thể và trong triết học Hegel còn có nghĩa tất yếu. Tuy nhiên Hegel đã bỏ cách nhìn thứ ba “xã hội dân sự như là một tầng lớp hay một giai cấp nhất định” và thay bằng cách nhìn rộng hơn “xã hội dân sự là thế giới xã hội xét như cái toàn bộ” không còn phụ thuộc vào tầng lớp nhất định nào nữa (Hegel & Bùi, 1970, p. 541). Xã hội dân sự phổ quát hóa đặc điểm dân sự vào xã hội với hai lưu ý: 1) gia đình tuy khác xã hội dân sự nhưng cũng là gia đình dân sự, 2) nhà nước tuy khác xã hội dân sự nhưng vẫn là nhà nước dân sự, được thoát thai từ xã hội dân sự như là giải pháp cho những vấn đề của xã hội dân sự đồng thời nhà nước trở thành cơ sở cho xã hội dân sự theo quy luật phản phục hay khoa học logic trong cục bộ mối phát triển từ xã hội dân sự đến nhà nước rồi nhà nước quay lại trở thành cơ sở cho xã hội dân sự. Việc phổ quát hóa đặc điểm dân sự vào xã hội được gọi *dân sự hóa*, hiện đại hóa hay *tư sản hóa* với tầng lớp dân sự là tầng lớp tư sản vào thời đại Hegel, cần đức hạnh “tôn trọng luật pháp” trở thành kim chỉ nam cho ba tầng lớp (thực thể, phổ quát, tư sản) noi theo nhằm định hình xã hội dân sự (Hegel & Bùi, 1970, p. 642). Đức hạnh “tôn trọng pháp luật” không phải nội dung của luân lý vì nội dung của luân lý trong pháp quyền Hegel là mục đích hành động và hãy nhớ lại rằng luân lý là lý thuyết hành động. Nghĩa vụ là mục đích hành động hướng đến điều công chính tại luân lý, dẫn xuất sự đối xứng giữa nghĩa vụ và quyền hạn nhằm khớp nghĩa vụ và quyền hạn để duy trì hợp lý tính: nghĩa vụ chỉ có mặt nơi nào có quyền hạn và quyền hạn chỉ có mặt nơi nào pháp quyền được hiểu như là hiện tồn của ý chí tự do (Hegel & Bùi, 1970, p. 492). Cụm từ “được hiểu như là” dẫn xuất đức hạnh “tôn trọng luật pháp”. Xã hội dân sự là hiện thực hóa của đời sống nên là bản thể và bản thể là chủ thể phát triển đến mức có uy quyền tuyệt đối về sự độc lập tự tồn tại đời sống đạo đức, khi đó uy quyền này dẫn xuất quyền hạn vừa được đề cập. Một cách ngắn gọn, đức hạnh “tôn trọng luật pháp” không thuộc nội dung của luân lý nhưng thuộc nội dung của đời sống đạo đức nhằm cô đọng cái phập phù trừu tượng của luân lý. Xã hội dân sự với tư cách chủ thể nên có tính chủ thể với lưu ý, tính chủ thể là tính chủ quan đồng thời là tính phổ quát của ý chí chủ thể đồng thời nhấn mạnh vào mối quan hệ giữa những chủ thể. Chủ thể có xu hướng đồng nhất chủ quan và khách quan, đồng nhất phổ quát và đặc thù nên hãy quy ước rằng tính chủ thể là đặc tính cơ bản, là nội dung của xã hội dân sự và hãy đi xa thêm một bước rằng hãy quy định *tính chủ thể của xã hội dân sự là tính dân sự* vì xã hội dân sự là sự phổ quát hóa dân sự vào xã hội, hơn nữa chủ thể tại luân lý có moment tự quy định. Hegel khẳng định (Hegel & Bùi, 1970, p. 643) “*tính chủ thể hay* *tính dân sự là* *tính chất làm chủ thể của mọi quyền lực* trở thành tính chất đạo đức hiện đại của mọi hiện thực hóa của đời sống đạo đức như gia đình, xã hội dân sự và nhà nước”. Như vậy tính dân sự và đức hạnh tôn trọng luật pháp cấu thành nội dung của xã hội dân sự tại đời sống đạo đức. Quyền hạn của chủ thể có nguồn gốc uy quyền độc lập tự tồn của bản thể nên quyền hạn của xã hội dân sự là *quyền lực* của xã hội dân sự và quyền lực của xã hội dân sự lại đại diện cho chính xã hội dân sự – xã hội dân sự là một quyền lực. Khúc quanh này ngầm định *sự tương đồng giữa quyền lực và tính dân sự* trong xã hội dân sự vì luận điểm vừa nêu “tính dân sự là tính chất làm chủ thể của mọi quyền lực”. Tóm lại, tính phổ quát hay nội dung của xã hội dân sự bên cạnh sự thỏa mãn an lạc còn có tính dân sự và đức hạnh tôn trọng luật pháp.

Phổ cục bộ tức lực lượng đạo đức “gia đình – xã hội dân sự – nhà nước” là hiện thực hóa của đời sống đạo đức theo chiều phong phú từ gia đình đến xã hội dân sự đến nhà nước, gây lầm tưởng rằng đời sống đạo đức phát triển theo diễn tiến lịch sử từ gia đình đến xã hội dân sự đến nhà nước như sự phát triển con người theo thời gian nhưng thực tế chúng là những hình thức hiện tồn khác nhau, những dị biệt hóa của đời sống đạo đức. Do đó, những lực lượng đạo đức như gia đình, xã hội dân sự và nhà nước không có tính lịch sử mà chỉ có tính logic, trong đó nhà nước là kết quả cuối cùng trên chu trình biện chứng mà kết quả trở thành cơ sở, theo đó nhà nước là cơ sở của đời sống đạo đức. Ví dụ hạt lúa – cây lúa chỉ là ví dụ minh họa trong đó mô hình tư biện vừa có tính thời gian vừa có tính logic nhưng mô hình tư biện của lực lượng đạo đức chỉ có tính logic và tính logic ấy thể hiện quan hệ nội tại ngay trong mỗi lực lượng đạo đức và giữa các lực lượng đạo đức với nhau (Hegel & Bùi, 1970, p. 650). Tuy nhiên, ngay mỗi lực lượng đạo đức bất kể gia đình, xã hội dân sự hay nhà nước đều được phản tư trong lịch sử xã hội. Với tính logic tức tính khái niệm, đối tượng “gia đình” không diễn tiến theo thời gian thành đối tượng “xã hội dân sự” tiếp theo không diễn tiến theo thời gian thành đối tượng “nhà nước”, điều này khác với tính diễn tiến của luận điểm “tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ” của Nho giáo, một biểu hiện của phi tuyến trong triết học phương tây và tuyến tính trong triết học phương đông nhưng đốn ngộ của thiền tông phương đông lại phi tuyến.

Nhắc lại, tính đặc thù xã hội dân sự (tính đặc thù XHDS) được tổng kết từ nội dung (tính phổ quát) của các cá nhân trong xã hội, không khác gì hơn mục đích riêng tư của từng cá nhân. Những mục đích riêng tư của các chủ thể luôn tìm cách tối đa hóa an lạc bản thân giằng co với mục đích tổng thể là cân bằng an lạc của mọi chủ thể trong xã hội. Mục đích tổng thể này là tính phổ quát của xã hội dân sự (tính phổ quát XHDS) lại là trung bình cộng an lạc của những chủ thể trong mối quan hệ tích cực cũng xuất phát từ tính phổ quát của mỗi chủ thể. Như vậy cả hai tính đặc thù XHDS và tính phổ quát XHDS đều dẫn xuất từ tính phổ quát của các cá nhân tức dẫn xuất từ những mục đích riêng tư của các cá nhân, duy một khác biệt: tính đặc thù XHDS cực đại hóa an lạc đối với mỗi cá nhân tạm gọi **an lạc nhân vị** và tính phổ quát XHDS trung bình cộng an lạc toàn thể các cá nhân tạm gọi **an lạc phúc lợi**. Mục đích riêng tư của từng cá nhân nhấn mạnh tính riêng tư nên không phải tính đặc thù của cá nhân mà đúng hơn mục đích riêng tư là tính phổ quát của cá nhân, là mục đích hành động của cá nhân tại luân lý. Lưu ý, hãy liên hệ ba khái niệm sau với nhau vì chúng liên hệ với nhau và liên hệ với an lạc: an lạc phúc lợi tại xã hội dân sự, cảm nhận thống nhất tức tình yêu tại gia đình và an lạc tại luân lý. Hegel giải thích sự tha hóa đạo đức do mỗi cá nhân lợi dụng mục đích tổng thể “an lạc phúc lợi” làm phương tiện để cực đại hóa an lạc nhân vị nhưng trong quá trình tha hóa đó, các cá nhân bị chính phương tiện “an lạc phúc lợi” chi phối bất kể họ muốn hay không muốn để rồi rốt cuộc an lạc phúc lợi tức tính phổ quát XHDS đạt được bằng cách nào đó (Hegel & Bùi, 1970, p. 647), đây là phủ định nhất định là *ánh hiện đạo đức* vừa được đề cập. Adam Smith cũng từng đề cập sự bí nhiệm này một cách tương tự bằng lý thuyết bàn tay vô hình: từng cá nhân trong nền kinh tế thị trường cố gắng tối đa hóa lợi nhuận sẽ tự động khiến thị trường phát triển như có bàn tay vô hình thúc đẩy và khi thị trường phát triển sẽ thúc đẩy trở lại lợi ích cá nhân. Quyền hạn của cá nhân có nguồn gốc uy quyền độc lập tự tồn của bản thể và quyền hạn của cá nhân trong xã hội dân sự là tổng thể những điều kiện có tính pháp lý bảo đảm hiện tồn của cá nhân nghĩa là bảo đảm an toàn cho tự do chủ quan của cá nhân trong xã hội (Hegel & Bùi, 1970, p. 647). Quyền hạn của xã hội dân sự là quyền lực của xã hội dân sự vừa được đề cập. Việc điều hòa và cân bằng giữa quyền hạn & an lạc nhân vị của từng cá nhân với quyền hạn & an lạc phúc lợi của chính xã hội dân sự hình thành “hệ thống của sự phụ thuộc lẫn nhau” được gọi là *hệ thống những nhu cầu* mà Hegel còn gọi là nhà nước bên ngoài, nhà nước của nhu cầu bức thiết hay nhà nước giác tính với mục đích nhấn mạnh tầm quan trọng của xã hội dân sự như là điểm trung gian là bản chất của khái niệm nhà nước và khái niệm gia đình cũng như nhấn mạnh tính điều hòa & cưỡng bách của nhà nước (Hegel & Bùi, 1970, p. 547). Hệ thống những nhu cầu mà Hegel đề cập thực chất là hệ thống kinh tế và nhà nước của nhu cầu bức thiết theo cách Hegel đề cập ở đây nhấn mạnh hệ thống tự do kinh tế như là một khía cạnh quan trọng của nhà nước trong khi nhà nước thực thụ là hiện thực của ý chí tự do ở hai khía cạnh kinh tế và luật pháp (Hegel & Bùi, 1970, pp. 647-648). Ghi chú: an lạc phúc lợi và an lạc nhân vị lần lượt là từng phần của tính phổ quát XHDS tức nội dung của xã hội dân sự và tính đặc thù XHDS tức hình thức của xã hội dân sự nhưng an lạc phúc lợi và an lạc nhân vị lần lượt tạm thời đại diện tính phổ quát XHDS và tính đặc thù XHDS do tập trung vào ngữ nghĩa của an lạc và nhu cầu nên những trường hợp mở rộng đủ nghĩa của tính phổ quát XHDS và tính đặc thù XHDS sẽ được đề cập cụ thể.

Nhắc lại, an lạc nhân vị (tính đặc thù XHDS) và an lạc phúc lợi (tính phổ quát XHDS) đều được dẫn xuất từ những an lạc riêng tư của các cá nhân nên cá nhân trong xã hội dân sự cần được đào luyện qua giáo dục để mài dũa những thô lậu, thậm dị biệt nhằm giảm khoảng cách giữa cực đại hóa của an lạc nhân vị và trung bình cộng của an lạc phúc lợi (Hegel & Bùi, 1970, p. 553). Quá trình giáo dục phát sinh trực tiếp hay gián tiếp năng lượng thực sự của sự mài dũa là *lao động*, do đó cần đến một sự điều chỉnh gồm hai thành tố sau trong triết học pháp quyền: 1) lao động mài dũa sự thô lậu chứ không phải cào bằng sao cho ngang với cái cực tiểu vì rốt cuộc sẽ xảy ra trung bình cộng của an lạc phúc lợi, 2) lao động là năng lượng của mọi tầng lớp nên không có nghĩa tầng lớp lao động là tầng lớp công nông mặc dù tầng lớp công nông là tầng lớp lao động, vậy nên khi nói đến lao động là đề cập năng lượng và sức mạnh từ năng lượng thúc đẩy sự mài dũa cái bất tất ngẫu nhiên, hơn nữa, trong định nghĩa tương hỗ thì giáo dục cũng là lao động và lao động cũng là giáo dục. Do đó, thuật ngữ “lao động” tập trung vào tính chất & ngữ nghĩa được chú trọng như tính lao động, tính bảo thủ, tính cấp tiến mà theo đó ta có ví dụ: tầng lớp bảo thủ/cấp tiến gồm những người chú trọng sự bảo thủ/cấp tiến. Mài dũa thô lậu là mài dũa cái cực đại bất thường của an lạc nhân vị nhưng trung bình cộng những giá trị đều nhau có thể bằng với trung bình cộng có chênh lệch lớn giữ cực tiểu và cực đại nên cần phải đề ra một giả định về ưu thế của trung bình, tạm được gọi **kỳ vọng bình ưu** nhằm vượt qua tính toán cứng nhắc, nghĩa là: những giá trị đều nhau tức không có chênh lệch lớn sẽ cộng thêm giá trị thặng dư vào trung bình cộng của an lạc phúc lợi bởi giác tính thỏa mãn công bằng cùng lúc giảm bớt giác tính ghen tỵ. Tất nhiên kỳ vọng bình ưu nhỏ hơn trung bình an lạc phúc lợi, ví dụ, giả sử cực đại an lạc nhân vị là *max* và trung bình cộng an lạc phúc lợi là *mean* thì kỳ vọng bình ưu là *extra* = exp(*mean*–*max*), theo đó an lạc phúc lợi thực sự là *mean* + *extra* = *mean* + exp(*mean*–*max*) với exp(.) là hàm mũ tự nhiên và 1 ≤ *extra* < *mean* ≤ *max*. *An lạc riêng tư* là một phần của tính phổ quát/nội dung của mỗi cá nhân, là mục đích giác tính của hành động của mỗi cá nhân hướng đến an lạc. An lạc nhân vị được tổng hợp từ nhiều an lạc riêng tư và sự tổng hợp này là phủ định nhất định có xu hướng chọn những giá trị tương đối lớn của an lạc riêng tư, đúng hơn là loại bỏ những giá trị cực tiểu của an lạc riêng tư, trong số những giá trị tương đối lớn này ta có cực đại an lạc nhân vị *max*. An lạc nhân vị và an lạc phúc lợi đều có chất liệu từ an lạc riêng tư của nhiều cá nhân, trong đó, an lạc nhân vị là giá trị tương đối lớn của an lạc riêng tư, đến lượt an lạc phúc lợi là trung bình *mean* của an lạc nhân vị và *thô lậu* là cái cực đại bất thường của an lạc nhân vị, có thể suy thêm rằng cái thô lậu liên quan tính đặc thù cá nhân. Tóm lại, mô hình tư biện trong xã hội dân sự mà tính phổ quát XHDS là ánh hiện của tính đặc thù XHDS – bản chất của lực lượng đạo đức, dẫn xuất ba thuộc tính sau của xã hội dân sự được mô tả thành ba chủ đề: 1) hệ thống thực hiện sự trung gian giữa nhu cầu & thỏa mãn an lạc nhân vị của từng cá nhân với nhu cầu & thỏa mãn an lạc phúc lợi của xã hội bằng lao động của từng cá nhân và lao động của mọi cá nhân, được gọi là hệ thống những nhu cầu, 2) hiện thực hóa cái phổ quát XHDS (an lạc phúc lợi) tức hiện thực hóa cái phổ quát của sự tự do (bao hàm bảo vệ sở hữu) bằng sự quản trị và thực thi công lý, 3) sự dự phòng và chống lại cái ngẫu nhiên bất tất trong tính đặc thù XHDS cũng như chăm lo lợi ích đặc thù cũng trong tính đặc thù XHDS, như một cái chung bằng cảnh sát và hiệp hội.

## 4.1. Hệ thống những nhu cầu

**Hệ thống những nhu cầu** là hệ thống thực hiện sự trung gian (hệ thống trung giới) giữa nhu cầu & thỏa mãn an lạc nhân vị (tính đặc thù của xã hội dân sự – tính đặc thù XHDS) của từng cá nhân với nhu cầu & thỏa mãn an lạc phúc lợi (tính phổ quát của xã hội dân sự – tính phổ quát XHDS) của mọi cá nhân, và sự trung gian này được thực hiện bằng lao động của từng cá nhân và lao động của mọi cá nhân trong mối quan hệ với vật tức sở hữu. Ngoài ra, hệ thống những nhu cầu là hệ thống tự trị & tự điều chỉnh và là tiến trình dân sự hóa, hiện đại hóa (Hegel & Bùi, 1970, p. 653). Nhắc lại, lao động cũng là đào luyện/giáo dục, là năng lượng & sức mạnh mài dũa những bất tất ngẫu nhiên trong an lạc nhân vị. Ghi chú: an lạc nhân vị và an lạc phúc lợi đều hướng đến thỏa mãn an lạc nên nảy sinh khái niệm “nhu cầu” – *nhu cầu thỏa mãn an lạc*. Người đọc hãy liên hệ an lạc tại luân lý, cảm nhận thống nhất tức tình yêu tại gia đình và an lạc nhân vị & an lạc phúc lợi tại xã hội dân sự vì các khái niệm này đều dựa trên an lạc, thậm chí tình yêu cũng thể hiện qua an lạc. Hệ thống những nhu cầu là *hệ thống kinh tế quốc dân* mà ngành kinh tế học đang nghiên cứu, có nhiệm vụ chính là điều hòa và cân bằng giữa quyền hạn & an lạc nhân vị của từng cá nhân với quyền hạn & an lạc phúc lợi của xã hội dân sự, với kết quả trực tiếp là sản xuất của cải thỏa mãn nhu cầu. Ngành kinh tế học còn được gọi kinh tế chính trị học nhưng từ “chính trị” không nội hàm quản trị mà chỉ cái toàn thể đời sống cộng đồng. Quy ước, hệ thống những nhu cầu, hệ thống kinh tế quốc dân, hệ thống kinh tế và nền kinh tế là những thuật ngữ tương đương trong triết học pháp quyền nhưng hãy lưu ý rằng hệ thống kinh tế trong kinh tế học có ngữ nghĩa rộng hơn hệ thống những nhu cầu trong triết học pháp quyền. Mục đích tối thượng của hệ thống kinh tế quốc dân là thỏa mãn nhu cầu mà nhu cầu này là nhu cầu hưởng an lạc, vấn đề quan trọng ở đây là sự *thỏa mãn*, do đó sản phẩm của nền kinh tế thực chất là sự thỏa mãn nên mọi *của cải & dịch vụ* được tạo ra bởi nền kinh tế đều được ánh xạ về sự thỏa mãn mà an lạc là mục đích của sự thỏa mãn cũng là mục đích giác tính của hành động tại luân lý, với ghi chú: luân lý là lý thuyết hành động nên mục đích của hành động là nội dung (tính phổ quát) riêng tư của chủ thể (cá nhân). **Nhu cầu**, là nguyên nhân của an lạc, là nguyên nhân của sự thỏa mãn, là sự đòi hỏi của thỏa mãn hướng đến an lạc hay nhu cầu là sự đòi hỏi hưởng an lạc, đồng thời, hệ thống những nhu cầu có mục đích tối hậu là tạo ra sự thỏa mãn như là sản phẩm của hệ thống. Một cách ngắn gọn, *an lạc là mục đích giác tính của hành động, sự thỏa mãn thực chất là an lạc và nhu cầu là đòi hỏi an lạc, hệ quả rằng sản phẩm cuối cùng của nền kinh tế là sự thỏa mãn*, nói cách khác, nền kinh tế đáp ứng an lạc hay sản phẩm cuối cùng của nền kinh tế là an lạc. Ghi chú: suy ra rằng nhu cầu là nguyên nhân của sự thỏa mãn (an lạc) nên có thể đặt ánh xạ tương ứng giữa nhu cầu và thỏa mãn (an lạc). Một định nghĩa của cái thiện tại luân lý là cái thiện khiến chủ thể có được an lạc và nền kinh tế đáp ứng an lạc nên suy ra rằng *nền kinh tế thuộc về cái thiện* (giác tính) trong khi công lý trừng phạt (lý tính) tại pháp quyền trừu tượng là phủ định của phi pháp gần như tương ứng phủ định của cái ác với lưu ý cái ác không được định nghĩa như phủ định của cái thiện mà cái ác là sự lựa chọn của ác tâm. Sự thỏa mãn thuộc giác tính, có nội hàm của hợp lý tính thuộc lý tính từ trung giới hòa giải giữa an lạc nhân vị và an lạc phúc lợi (Hegel & Bùi, 1970, p. 555), do đó *hệ thống kinh tế thuộc giác tính nhưng liên hệ lý tính*. Hegel phát biểu (Hegel & Bùi, 1970, p. 653) “hệ thống kinh tế trong triết học pháp quyền tức hệ thống những nhu cầu là một lý thuyết xã hội về nền kinh tế dân sự nhằm giải thích những khái niệm căn bản trong lý thuyết về xã hội dân sự như: nhu cầu, lao động, phân công lao động, đào luyện/giáo dục, nguồn lực kinh tế, tầng lớp hay giai cấp xã hội, quan hệ giữa nền kinh tế dân sự với xã hội có giai cấp”. Marx và Engels khởi nguồn từ cách tiếp cận lý thuyết xã hội của kinh tế học để quy định nền kinh tế là cơ sở hạ tầng của kiến trúc thượng tầng “chính trị & văn hóa” với phép biến đổi của thuyết duy vật lịch sử (Hegel & Bùi, 1970, p. 653). Tóm lại, đặc điểm quan trọng đầu tiên của xã hội dân sự là hệ thống kinh tế tức hệ thống những nhu cầu.

Trong căn phòng “an lạc nhân vị” ánh hiện ngọn đèn “an lạc phúc lợi”, không có yếu tố nào quan trọng hơn ngoài tổng thể “căn phòng có ngọn đèn” nhưng xét bản chất trung giới của xã hội dân sự, tính đặc thù tức căn phòng (vẻ ngoài, hiện tượng) được quan tâm nhiều hơn vì nó là bản chất của lực lượng đạo đức (cây lúa trong ví dụ hạt lúa – cây lúa), đặc biệt những hình thức tha hóa của an lạc nhân vị tức các*loại hình nhu cầu và việc thỏa mãn chúng* cần được nghiên cứu trong hệ thống những nhu cầu. Nhu cầu & thỏa mãn do giác tính quy định nên hình thức tha hóa tức hình thức phát triển của an lạc nhân vị chủ yếu do giác tính quy định. Sự **thỏa mãn** là an lạc và nhu cầu là đòi hỏi an lạc nên nhu cầu là nguyên nhân của sự thỏa mãn và đến lượt sự thỏa mãn với vai trò an lạc chính là an lạc nhân vị với hình đa sắc của tính đặc thù XHDS khiến cho nhu cầu trở nên đa dạng không có phạm vi giới hạn và do đó, xuất hiện nhiều loại hình nhu cầu. Chính vì lẽ này mà Hegel định nghĩa rằng (Hegel & Bùi, 1970, pp. 556-557) biểu tượng con người như tập hợp các nhu cầu thuộc về hệ thống những nhu cầu. Như vậy, nhân thân là đối tượng của pháp quyền trừu tượng, chủ thể là đối tượng của luân lý, thành viên là đối tượng của gia đình, công dân là đối tượng của xã hội dân sự và con người cần được thỏa mãn các nhu cầu được gọi tắt là *con người nhu cầu* là đối tượng của hệ thống những nhu cầu. Hệ thống kinh tế thỏa mãn nhiều nhu cầu nghĩa là thỏa mãn con người nhu cầu vì con người nhu cầu là tập hợp những nhu cầu. Moment đặc thù XHDS phân chia và đa dạng hóa các nhu cầu và tiến trình thỏa mãn những nhu cầu được phân chia diễn ra vô hạn khi mà có nhiều nhu cầu càng mịn càng đặc trưng thì nhu cầu cũng như phương thức & phương tiện thỏa mãn chúng càng tinh tế (Hegel & Bùi, 1970, p. 558). Moment phổ quát XHDS điều hòa những nhu cầu của nhiều cá nhân khiến nhu cầu vừa có tính trừu tượng để tổng quát hóa tìm điểm chung nhiều nhu cầu khác nhau vừa có tính xã hội để các cá nhân thừa nhận nhu cầu lẫn nhau (Hegel & Bùi, 1970, p. 559). Từ *tính đa dạng*, *tính trừu tượng* và *tính xã hội* của nhu cầu làm nảy sinh hai nhu cầu phái sinh là sự ngang bằng giữa những nhu cầu cá nhân và sự đặc biệt trong từng nhu cầu cá nhân khi xét đến phương thức và phương tiện thỏa mãn nhu cầu (Hegel & Bùi, 1970, p. 560). Tính xã hội của nhu cầu tách nhu cầu cá nhân khỏi nhu cầu tự nhiên và cá nhân với tính đặc thù sẵn có phổ dụng tư kiến vào trong tính xã hội với sự tùy tiện mang hơi hướng thô lậu trong an lạc nhân vị dưới vỏ bọc an lạc phúc lợi, tương tự phi pháp lừa đảo tại luân lý, dẫn đến giải phóng sự thỏa mãn đến mức hưởng thụ không giới hạn (vì đã rời khỏi và không còn bị giới hạn bởi nhu cầu tự nhiên) được gọi là sự *xa hoa* (Hegel & Bùi, 1970, pp. 561-562). Xa hoa đề kháng hữu hiệu với những moment đối lập do vỏ bọc an lạc phúc lợi nên dần tự mục ruỗng làm hư hoại lây lan đến an lạc phúc lợi, tất yếu dẫn đến khốn quẫn và sa đọa. Tuy nhiên điều kiện cần của xa hoa tiêu cực là sự xuất hiện của thô lậu chưa được lao động mài dũa, ngược lại, xa hoa là điều kiện đủ như lạm phát trong giới hạn cho phép để phát triển nền kinh tế. Lưu ý, kỳ vọng bình ưu là giá trị thặng dư nhỏ hơn trung bình cộng an lạc phúc lợi nên nếu tất cả các mức an lạc nhân vị đều tăng thì đóng góp của kỳ vọng bình ưu tiến đến không đáng kể và tiêu cực của xa hoa dần tiêu biến, đây xem như một mô thức trừng phạt xa hoa như trừng phạt phi pháp.

Nhắc lại, lao động là đào luyện/giáo dục, là năng lượng & sức mạnh mài dũa những bất tất ngẫu nhiên tức thô lậu trong an lạc nhân vị, nhưng sự mài dũa này như thế nào? Thực chất, **lao động** là trung giới giữa những nhu cầu và việc thỏa mãn chúng, nói cách khác, lao động là phương thức cũng như động lực để nền kinh tế đáp ứng nhu cầu của xã hội dân sự. Sản phẩm cuối cùng của lao động là sự thỏa mãn tức an lạc đồng thời phương tiện & nguyên liệu của lao động đến từ tự nhiên với lưu ý, tự nhiên được ánh xạ vào giới tự nhiên thứ hai. Mặc dùng sản phẩm cuối cùng của lao động là sự thỏa mãn nhưng sản phẩm đầu tiên và trung gian là của cải & dịch vụ, nói một cách chính xác, mọi sản phẩm của lao động đều được ánh xạ về sự thỏa mãn – an lạc. Phương tiện đầu tiên và mặc định của lao động là công dân trong xã hội dân sự. Nhu cầu có tính xã hội và lao động hoạt tác trong xã hội đồng thời lao động được hiểu ở đây là chủ thể sử dụng công dân trong xã hội để sản xuất sản phẩm nên lao động trở thành giáo viên có chức năng giáo dục trong nền kinh tế và chức năng giáo dục của lao động gồm hai mặt lý thuyết và thực hành. Về mặt lý thuyết, lao động nắm bắt tính đa dạng và tính trừu tượng của nhu cầu để thiết lập những tiêu chuẩn cho hoạt động sản xuất (Hegel & Bùi, 1970, p. 563) thậm chí xuyên biên giới xuyên văn hóa. Mài dũa thô lậu trong an lạc nhân vị gồm có thiết lập những tiêu chuẩn sản xuất này. Về mặt thực hành, lao động đề ra những *phương thức sản xuất* bao gồm kỹ năng chuyên môn có thể được áp dụng phổ quát nhằm đào luyện công nhân tham gia hoạt động sản xuất sao cho phù hợp tiêu chuẩn sản xuất (Hegel & Bùi, 1970, pp. 563-564). Sự phổ quát và khách quan của phương thức sản xuất nhằm dễ dàng khi áp dụng cũng đồng thời đạt mức trừu tượng cao vì rút tỉa những điểm chung trong phương thức sản xuất, khi đó số lượng tính chất tại mức trừu tượng sẽ giảm đi khiến càng dễ dàng phân lập hay chuyên môn hóa phương thức sản xuất, kết quả là cho ra đời sự *phân công lao động* dựa vào chuyên môn (Hegel & Bùi, 1970, p. 565). Phân công lao động dẫn đến phân chia tầng lớp sẽ được đề cập sau. Nhờ trừu tượng hóa phương thức sản xuất và phân công lao động mà nền sản xuất trong hệ thống kinh tế thông qua những cá nhân riêng lẻ trở nên dễ dàng hơn, hiệu quả hơn và tương tác tốt hơn tiến đến tự nâng cao dập dồn phương thức sản xuất (Hegel & Bùi, 1970, p. 657). Marx triển khai tính trừu tượng hóa của phương thức sản xuất thành *lao động trừu tượng* như sau (Hegel & Bùi, 1970, pp. 657-658) “lao động trừu tượng không chỉ biểu thị tiến trình trừu tượng hóa tư duy mà còn biểu thị tiến trình trừu tượng hóa thực tồn khi phương thức sản xuất nâng cao dần thải hồi phương thức sản xuất truyền thống khiến cho sự trừu tượng của phạm trù lao động trở thành đúng thật một cách thực tiễn như là điểm xuất phát mới của nền kinh tế trên vòng tròn thiết định”. Phương thức sản xuất nâng cao vào thời đại Marx là cơ giới hóa và tự động hóa. Theo định nghĩa của Marx, phương thức thức sản xuất là cách thức con người tham gia hoạt động sản xuất, là sự thống nhất giữa *lực lượng sản xuất* và *quan hệ sản xuất* ở *một trình độ sản xuất* nhất định, trong đó lực lượng sản xuất bao gồm người lao động và *tư liệu sản xuất*, quan hệ sản xuất là mối quan hệ giữa người với người trong quá trình sản xuất gồm quan hệ sở hữu tư liệu sản xuất, quan hệ tổ chức & quản lý trong sản xuất và quan hệ phân phối sản phẩm (thuvienphapluat.vn). Phân công lao động là phân chia lao động trong quá trình sản xuất theo từng giai đoạn và từng chuyên môn sao cho hoạt động sản xuất càng hiệu quả, gồm phân công lao động cá biệt và phân công lao động xã hội, trong đó phân công lao động cá biệt liên đới chuyên môn hóa từng công đoạn sản xuất trong cơ sở sản xuất và phân công lao động liên đới chuyên môn hóa từng ngành nghề trong xã hội để tạo ra sản phẩm trên thị trường (Wikipedia).

Nhắc lại, sản phẩm cuối cùng của hệ thống những nhu cầu tức nền kinh tế là sự thỏa mãn và hoàn toàn lượng giá được sự thỏa mãn. Có một ánh xạ giữa sản phẩm đầu tiên & trung gian tức của cải & dịch vụ với sự thỏa mãn, hơn nữa ánh xạ này khả nghịch nên hãy xem sản phẩm của nền kinh tế là của cải & dịch vụ và là nguồn lực của nền kinh tế. Tồn tại hai lượng giá cho của cải & dịch vụ: 1) *lượng giá bởi sự thỏa mãn* và 2) *lượng giá bởi lượng lao động*. Do đó sự thỏa mãn được lượng giá bởi/cho lượng lao động nhưng hãy lưu ý một điều quan trọng: lượng giá giữa sự thỏa mãn và của cải & dịch vụ có thể bất kỳ, phụ thuộc vào sự chấp nhận giữa các bên. Với của cải & dịch vụ, nếu lượng giá bởi sự thỏa mãn khác biệt lượng giá bởi lượng lao động thì phải điều chỉnh lượng giá bởi lượng lao động về tương ứng với lượng giá bởi sự thỏa mãn vì một nguyên tắc rằng sản phẩm cuối cùng của nền kinh tế là sự thỏa mãn. Nếu lao động là chủ thể sử dụng công dân sản xuất sản phẩm thì lượng lao động sẽ được lao động quy định và quy định này được phản tư theo mẹo lừa lý tính bởi các công dân trong xã hội dân sự tức xã hội dân sự, ví dụ thông thường là tiền công/lượng nhân công. Một định nghĩa chuẩn tắc rằng **nguồn lực** của nền kinh tế quốc dân bao gồm: 1) những gì cá nhân có thể sở hữu như *vốn tư bản*, *sở hữu trí tuệ* và của cải & dịch vụ (sản phẩm của nền kinh tế), 2) những gì cá nhân cần phải có nhưng không phải sở hữu để lao động trong nền kinh tế như *kỹ năng & trình độ*. Việc phân tách hai hình thức nguồn lực dựa trên định nghĩa sở hữu mà theo đó nhân thân chỉ có thể sở hữu vật với vật là cái khác biệt một cách trực tiếp và có thể tách rời với ý chí, theo đó kỹ năng & trình độ không phải vật vì không tách rời nhân thân. Quy định nguồn lực hoàn toàn có thể được ánh xạ vào sự thỏa mãn nên nguồn lực cũng là sự thỏa mãn. Sản phẩm đầu tiên & trung gian trước đây của nền kinh tế là của cải & dịch vụ nhưng với định nghĩa rộng hơn của nguồn lực thì sản phẩm sản phẩm đầu tiên & trung gian của nền kinh tế cũng là nguồn lực nhưng logic không đổi vì nguồn lực cũng được ánh xạ vào sự thỏa mãn. Vốn tư bản được chuyển hóa từ sở hữu trí tuệ và của cải & dịch vụ, có thể được nhân với một hệ số tăng cường từ nhu cầu xã hội hay thỏa mãn nhu cầu, bất luận có hay không có sự bóc lột lao động; từ phương thức chuyển hóa này mà *vốn tư bản vẫn là sở hữu*. *Hệ số tăng cường nhu cầu* thuộc về công dân nắm giữ nhu cầu tức tương tác trực tiếp với nhu cầu và bị điều chỉnh bởi moment an lạc phúc lợi. Ghi chú: nhu cầu là nguyên nhân của sự thỏa mãn nên có thể đặt ánh xạ tương ứng giữa nhu cầu và thỏa mãn. Một câu hỏi đặt ra: việc nắm giữ nhu cầu xã hội có phải sở hữu trí tuệ không? Câu trả lời “có” dẫn đến nhiều phức tạp khi thiết lập định chế cho sở hữu đặc biệt này. Câu trả lời “không” dẫn đến việc phải thả nổi hệ số tăng cường nhu cầu cho moment an lạc phúc lợi thiết lập và điều chỉnh, dường như hợp lý hơn. Sở hữu trí tuệ là vật nên cũng có hai lượng giá: 1) lượng giá bởi sự thỏa mãn và 2) lượng giá bởi lượng lao động. Tuy kỹ năng & trình độ không phải vật nhưng có cùng hai lượng giá: 1) lượng giá bởi sự thỏa mãn và 2) lượng giá bởi lượng lao động. Trong quá trình lao động, công dân trực tiếp làm gia tăng nguồn lực xã hội từ mục đích thỏa mãn nhu cầu cá nhân nên nguồn lực vừa có tính phổ quát tương ứng với an lạc phúc lợi vừa có tính đặc thù tương ứng với an lạc nhân vị (Hegel & Bùi, 1970, pp. 565-566), đây phản ánh lý thuyết bàn tay vô hình nổi tiếng của Adam Smith với lưu ý về chiều ngược lại, nền kinh tế cũng thúc đẩy lợi ích cá nhân. Cũng trong quá trình lao động, công dân vừa hấp thu & biến một phần *nguồn lực phổ quát* của xã hội thành *nguồn lực* *đặc thù* của mình vừa đóng góp nguồn lực đặc thù vào nguồn lực phổ quát, nhưng do ngẫu hợp của điều kiện khác biệt trong xã hội và tố chất trong cá nhân mà nảy sinh sự *bất bình đẳng về nguồn lực* (Hegel & Bùi, 1970, p. 566), ví dụ hấp thu nhiều hơn đóng góp hay đóng góp nhiều hơn hấp thu. Sự bất bình đẳng này là nguyên nhân của phân hóa giàu nghèo tức độ vênh giữa an lạc nhân vị và an lạc phúc lợi, luôn tồn tại vì cả hai yếu tố là tính đặc thù XHDS (an lạc nhân vị) và tính đặc thù cá nhân, cùng dồn ép thành thô lậu trong an lạc nhân vị. Hegel gọi sự thô lậu này là tàn dư trong giới tự nhiên thứ nhất nhưng luôn tồn tại vì sự đòi hỏi bình đẳng là đặc điểm của giác tính trống rỗng tưởng rằng sự tự quy định của cá nhân đồng nhất với tính phổ quát XHDS (Hegel & Bùi, 1970, p. 567), có lẽ ông đề cập những hoạt động kiểu cá lớn nuốt cá bé, trực tiếp phê phán tư tưởng về sự bình đẳng kinh tế.

Xuất phát từ tương tác giữa tính phổ quát XHDS đến tính đặc thù XHDS, tiếp theo bởi đa tạp của lao động và phân bổ nguồn lực đã hòa trộn những cá nhân thành đám đông phổ quát và phân chia lại đám đông phổ quát thành các hệ thống đặc thù có sự tương đồng về lao động & nguồn lực được Hegel định nghĩa là **tầng lớp** (Hegel & Bùi, 1970, p. 567). Ghi chú: *giai cấp* gần nghĩa tầng lớp nhưng tầng lớp thì trung tính chỉ đề cập phân chia xã hội trong khi đó, giai cấp có thêm ngữ nghĩa liên quan bất công và xung đột trong xã hội (Hegel & Bùi, 1970, p. 667). Trong phổ lực lượng đạo đức “gia đình – xã hội dân sự – nhà nước” theo logic phát triển thì gia đình là khái niệm, xã hội dân sự là bản chất và nhà nước là tồn tại. Sự phân chia của gia đình đến thành viên nên cơ sở của gia đình là thành viên, sự phân chia của xã hội dân sự đến tầng lớp nên cơ sở của xã hội dân sự là tầng lớp, vì thế nhà nước với tư cách là kết quả của tồn tại cuối cùng sẽ có hai khối quan trọng là gia đình và tầng lớp (Hegel & Bùi, 1970, p. 568) cũng một phần do thành viên cá nhân tuy cơ bản nhưng nhỏ nhất trong khi tầng lớp và gia đình thì cơ bản nhưng không nhỏ nhất trong nhà nước. Nhà nước phải lo liệu sao cho sự kết nối trong và giữa gia đình và tầng lớp trong mối tương tác giữa phổ quát và đặc thù. Theo Hegel, *phân chia tầng lớp* là phân tầng xã hội, trong đó các tầng lớp được phân chia theo môi trường của lao động & nguồn lực tức giới tự nhiên thứ nhất, theo đó có ba tầng lớp (Hegel & Bùi, 1970, p. 659): 1) *tầng lớp thực thể* tương tác trực tiếp với giới tự nhiên thứ nhất gồm nông dân sở hữu ruộng đất, địa chủ, quý tộc, 2) *tầng lớp phổ quát* lấy những lợi ích phổ quát của xã hội làm công việc của mình, tuyệt nhiên không tương tác với giới tự nhiên thứ nhất, cụ thể là đảm bảo khả năng vận hành của xã hội dân sự bằng việc quản trị xã hội và duy trì công lý, gồm viên chức nhà nước, cảnh sát và quân nhân, 3) *tầng lớp công thương nghiệp* không tương tác trực tiếp nhưng xử lý những sản phẩm từ giới tự nhiên thứ nhất gồm những công dân hoạt động trong lĩnh vực thủ công nghiệp, chế tạo và thương nghiệp. Phân công lao động là nguyên nhân trực tiếp của phân chia tầng lớp. Hegel đưa ra một lý giải bên lề nhưng thú vị là tầng lớp thực thể cụ thể nông dân chuyển đời sống du mục sang định cư đã thiết lập những định chế phổ quát từ hôn nhân đến gia đình bền vững, ổn định suy tư lần nữa thiết lập một ưu điểm của minh triết văn minh nông nghiệp tương ứng với ưu thế sức mạnh chinh phục của văn minh du mục. Sự phân chia tầng lớp của Hegel chưa đầy đủ vì chưa phổ quát khi chỉ tập trung vào giới tự nhiên thứ nhất mặc dù có thể mở rộng sang giới tự nhiên thứ hai, ví dụ công nhân thuộc tầng lớp thực thể vì nhà xưởng tuy do con người tạo ra nhưng có thể được phản tư vào giới tự nhiên thứ hai. Do đó mở rộng việc phân chia tầng lớp sang giới tự nhiên bao gồm giới tự nhiên thứ nhất và giới tự nhiên thứ hai đồng thời tập trung vào ngữ nghĩa tạo ra sự thỏa mãn của nguồn lực, sẽ có thể phân chia được ba tầng lớp như sau: 1) *tầng lớp sản xuất* trực tiếp sản xuất nguồn lực bao gồm công nhân, nông dân, thợ thủ công/chế tạo, trí thức, nhìn chung là mọi cá nhân hoạt động trong tất cả ngành nghề trực tiếp tạo ra sản phẩm, 2) *tầng lớp doanh thương* phân bố sản phẩm từ tầng lớp lao động vào xã hội và việc phân bố này như là một dịch vụ tạo ra nguồn lực thặng dư, 3) *tầng lớp phổ quát* quản trị xã hội và duy trì công lý gồm viên chức nhà nước, cảnh sát và quân nhân và việc điều phối này như là một dịch vụ tạo ra nguồn lực thặng dư. Tầng lớp doanh thương và tầng lớp phổ quát đều có thuộc tính điều phối xã hội dân sự nhưng tầng lớp doanh thương thuộc điều phối giác tính và tầng lớp phổ quát thuộc điều phối lý tính. Vì sản phẩm của tầng lớp sản xuất gồm luôn dịch vụ và sản phẩm của tầng lớp doanh thương là dịch vụ cấp hai nên ta có thể gọi tầng lớp sản xuất là *tầng lớp lao động* như một đại diện do định nghĩa rất rộng của nguồn lực luôn quy được về sự thỏa mãn mà mọi tầng lớp đều có thể là tầng lớp lao động. Vào thời đại Hegel, tầng lớp công thương nghiệp là tầng lớp ưu tú có phản tư và tương tác mật thiết với pháp quyền, sở hữu tài sản và vốn tư bản nên Hegel gọi là tầng lớp nhất định hay tầng lớp dân sự. Tuy nhiên với cách phân chia mới dựa trên định nghĩa sự thỏa mãn của nguồn lực, mọi tầng lớp gồm sản xuất, doanh thương và phổ quát đều sở hữu nguồn lực đều có vai trò tương đương nhưng vì tính phổ quát (an lạc phúc lợi) của tầng lớp phổ quát đối ứng với tính đặc thù (an lạc nhân vị) của tầng lớp sản xuất & doanh nghiệp mà tính riêng tư đại diện tính dân sự là một đặc điểm của an lạc nhân vị (vì an lạc nhân vị tổng hợp từ các an lạc riêng tư của nhiều cá nhân) nên hãy quy định *tầng lớp sản xuất & doanh nghiệp là tầng lớp nhất định/tầng lớp dân sự*. Như vậy gom lại chỉ có hai tầng lớp đối ứng nhau: 1) tầng lớp dân sự đại diện an lạc nhân vị và 2) tầng lớp phổ quát đại diện an lạc phúc lợi; trong đó tầng lớp dân sự là đối tượng nhất định của xã hội dân sự vì bản chất của lực lượng đạo đức là tính đặc thù XHDS. Phân chia tầng lớp thể hiện cơ sở trật tự có liên kết của pháp quyền.

Một câu hỏi đặt ra: công dân thuộc về tầng lớp nào là ý chí chủ quan do công dân tự quy định hay là ý chí khách quan do xã hội quy định? Nhắc lại an lạc riêng tư là một phần của tính phổ quát/nội dung của cá nhân nên cũng là ý chí chủ quan của chủ thể, đến lượt, an lạc nhân vị (tính đặc thù XHDS) là phủ định nhất định của các an lạc riêng tư, đồng thời an lạc phúc lợi (tính phổ quát XHDS) là phủ định nhất định của an lạc nhân vị. Lưu ý, an lạc nhân vị là phủ định nhất định của an lạc riêng tư mà sự phủ định này tương ứng với *tổng hợp của nhiều an lạc riêng tư* chứ không phải tương ứng với rút điểm chung của nhiều an lạc riêng tư vì bản thân an lạc riêng tư là thuộc tính phổ quát của cá nhân. Phân chia tầng lớp là một phân hoạch của xã hội dân sự nên mỗi tầng lớp như một xã hội dân sự thu nhỏ thừa hưởng đủ hai moment an lạc nhân vị và an lạc phúc lợi của xã hội dân sự, trong đó an lạc phúc lợi là thuộc tính phổ quát, tự-mình, tự định nghĩa của tầng lớp. Do đó an lạc phúc lợi tạm được xem là định danh của tầng lớp và định danh này là phủ định của an lạc nhân vị lại là phủ định của an lạc riêng tư, nghĩa là, *định danh tầng lớp* là phủ định của phủ định của an lạc riêng tư. Nói cách khác, định danh tầng lớp là phủ định của phủ định của ý chí chủ quan của công dân nên định danh tầng lớp tương ứng ý chí chủ quan của công dân, do đó công dân tự quy định tầng lớp của mình như là một quan năng của moment tự quy định của chủ thể, tuy nhiên lao động tham gia vào lần phủ định thứ hai (an lạc phúc lợi là phủ định nhất định của an lạc nhân vị) để gọt dũa thô lậu trong an lạc nhân vị nên sự tự quy định tầng lớp của công dân phụ thuộc vào chính công dân đó và lao động, với lưu ý, lao động là một chủ thể trong hệ thống những nhu cầu. Bất luận thế nào, *khi lao động là tiên đề của hệ thống những nhu cầu thì sự quy định tầng lớp của công dân thuộc ý chí chủ quan của công dân*, điều này tương đương rằng tư cách công dân của xã hội dân sự do lao động quyết định khi hiện tồn của cá nhân như là tiên đề. Nhắc lại, lao động là trung giới giữa những nhu cầu và việc thỏa mãn chúng, nói cách khác, lao động là động lực để nền kinh tế tạo ra nguồn lực và đến lượt nguồn lực chuyển hóa thành năng lượng của lao động thông qua lượng giá lao động, đây là guồng máy khép kín của nền kinh tế trong xã hội dân sự, trong đó lao động vừa là chính guồng máy vừa là chủ thể điều khiển guồng máy qua phân công lao động dẫn đến phân chia tầng lớp. Tóm lại, có thể kết luận rằng khi đời sống đạo đức là học thuyết định chế và gia đình là học thuyết tình yêu thì *xã hội dân sự là học thuyết lao động*.

Xã hội dân sự với tư cách bản thể có uy quyền tuyệt đối về sự độc lập tự tồn và quyền hạn này là quyền lực của xã hội dân sự, ngoài ra, nghĩa vụ tại luân lý là mục đích hành động hướng đến điều công chính và chăm lo cho sự an lạc và nghĩa vụ được hiện thực hóa và ràng buộc bởi định chế tại đời sống đạo đức. Chất lượng của định chế phụ thuộc vào sự tương xứng giữa quyền lực và nghĩa vụ, được diễn giải lần nữa là phụ thuộc vào đức hạnh tôn trọng luật pháp. Đức hạnh, nghĩa vụ, quyền lực, tính dân sự và an lạc phúc lợi thuộc nội dung của xã hội dân sự trong khi định chế và an lạc nhân vị thuộc hình thức của xã hội dân sự. Ghi chú: tính phổ quát XHDS được hiểu chính xác là nội dung đầy đủ của xã hội dân sự và tính đặc thù XHDS hiểu chính xác là hình thức đầy đủ của xã hội dân sự, trong đó an lạc chỉ là một phần. Với sự xuất hiện của phân chia tầng lớp, Hegel đề ra đức hạnh *tôn trọng tầng lớp* bên cạnh đức hạnh tôn trọng luật pháp nhưng hai đức hạnh này thuộc về xã hội như là một nội dung của xã hội dân sự được áp đặt trở lại cá nhân mặc dù đã từng được đúc kết trước đó từ nhiều cá nhân qua phủ định của phủ định, do đó hai đức hạnh này có tính xã hội đúng hơn là có tính giai cấp, hơn nữa tâm thế đạo đức thuộc đời sống đạo đức và không thuộc luân lý. Người phản tư đạo đức xã hội từ nhiều đạo đức cá nhân là xã hội dân sự và kẻ trực tiếp áp đặt đạo đức xã hội trở lại cá nhân là lao động nhưng cá nhân tiếp nhận sự áp đặt này qua cơ chế phản tư để thực sự điều chỉnh đạo đức cá nhân. Hegel khẳng định tầm quan trọng của moment đặc thù nơi mỗi cá nhân vì cá nhân chống khép vào khuôn khổ của tầng lớp tức chống lại đức hạnh tôn trọng tầng lớp do moment phổ quát tự quy định bản thân độc lập tự tồn nhưng nhờ vào moment đặc thù, cá nhân mới hiểu được tha nhân hiện hữu khách quan trong tầng lớp nên sẽ trở lại khép vào khuôn khổ của tầng lớp tức có được đức hạnh tôn trọng tầng lớp (Hegel & Bùi, 1970, p. 575). Điều này dường như không phù hợp với khẳng địnhvề sự quy định tầng lớp của cá nhân thuộc ý chí chủ quan (phổ quát) của cá nhân, có phải vậy không? Đúng vậy, đây là cặp định đề và phản đề trong phép biện chứng dẫn đến hợp đề rằng cá nhân tự quy định được tầng lớp của mình nhưng chỉ có thể đạt hoàn hảo trong giác tính và lý tính trong tư cách thành viên của tầng lớp khi có đức hạnh tôn trọng tầng lớp nghĩa là sự nhìn nhận của tầng lớp đối với tư cách thành viên của cá nhân phụ thuộc vào đức hạnh tôn trọng tầng lớp của cá nhân, đây là điều kiện cần và đủ. Điều này cũng thể hiện lý do mà đức hạnh tại đời sống đạo đức cô đọng cái phập phù của luân lý. Lưu ý, ta không nên lập luận theo cách khác dựa vào đặc điểm rằng ý chí chủ quan của chủ thể có thể quy định sự đồng nhất chủ quan và khách quan vì sự đồng nhất này chỉ được tiệm cận, tuy nhiên lập luận dựa trên ý chí chủ quan của chủ thể chỉ chưa chặt chẽ chứ không sai. Ghi chú: thuật ngữ “thành viên” chính xác trong ngữ cảnh gia đình nhưng có thể áp dụng với ngữ cảnh tầng lớp. Hegel đề cập đến sự bất đồng giữa một tính phổ quát của tầng lớp là xem tư cách thành viên như là hiện hữu của cá nhân với một tính phổ quát của cá nhân là xem hiện hữu của mình như độc lập tự tồn không phụ thuộc bất kỳ ai (Hegel & Bùi, 1970, pp. 575-576), do đó bất đồng này chỉ có thể được hòa giải bằng điều kiện cần và đủ của tư cách thành viên trong tầng lớp vừa được đề cập: cá nhân tự quy định tầng lớp của bản thân không vi phạm độc lập tự tồn của cá nhân (đây là moment đặc thù của sự hòa giải) và tầng lớp chấp nhận cá nhân như thành viên không vi phạm quy định của tầng lớp (đây là moment phổ quát của sự hòa giải). Một khi bất đồng này được hòa giải thì tầng lớp là bản thể có tính nhất thể như gia đình để trở thành một khối quan trọng của nhà nước bên cạnh gia đình. Sự hòa giải này hiện tồn hợp lý tính với đủ hai moment phổ quát và đặc thù, như chất keo gắn kết các thành viên trong tầng lớp tương tự chất keo hôn nhân của gia đình, với lưu ý đức hạnh tôn trọng tầng lớp và cảm nhận thống nhất (tình yêu) đều thuộc giác tính. Ghi chú: tôn trọng tầng lớp được hiểu là tôn trọng *danh dự* của tầng lớp.

Hệ thống những nhu cầu là yếu tố thiết yếu cho sự tồn tại của xã hội dân sự tức là moment xác thực đầu tiên cho sự hiện tồn của xã hội dân sự, do đó hệ thống những nhu cầu có vai trò như một sở hữu của xã hội dân sự đồng nghĩa với việc xã hội dân sự có quyền sở hữu. Công dân trong xã hội dân sự có thể sở hữu từng phần của nguồn lực được tạo bởi hệ thống những nhu cầu như hãy lưu ý một điểm quan trọng, vai trò của hệ thống những nhu cầu là thuộc tính sở hữu, ý niệm sở hữu, tính chất sở hữu của xã hội dân sự mà nếu như xã hội dân sự không có thuộc tính sở hữu thì công dân cũng nhưng xã hội dân sự không thể sở hữu nguồn lực (xã hội dân sự tạo ra nguồn lực thì công dân không thể đạt quyền sở hữu nguồn lực). Quy ước thuộc tính sở hữu của xã hội dân sự được gọi sở hữu XHDS phải hiện tồn tự-mình và cho-mình. Sự hiện tồn tự-mình của sở hữu XHDS được thúc đẩy bởi tính thiết yếu của hệ thống những nhu cầu nhằm đáp ứng thỏa mãn an lạc của mọi công dân cũng như tính thiết yếu của sự bảo vệ chính hệ thống những nhu cầu thông qua việc quản trị và thực thi công lý (Hegel & Bùi, 1970, p. 576), được đề cập trong phần tiếp theo. Gia đình cũng có sở hữu nhưng gia đình chưa được xem là hệ thống tự cung tự cấp như xã hội dân sự tức chưa đòi hỏi tính thiết yếu của tự cung tự cấp nên sở hữu chỉ được đề cập lướt qua trong phương diện quản lýgia đình.

## 4.2. Quản trị & thực thi công lý

Vai trò của hệ thống những nhu cầu nhằm xác thực (khẳng định) sự hiện tồn của xã hội dân sự sao cho sự hiện tồn này rõ ràng, vai trò này được ý niệm hóa thành thuộc tính sở hữu của xã hội dân sự được gọi là *sở hữu XHDS*, đến lượt sở hữu XHDS phải hiện tồn tự-mình và cho-mình đủ hai moment phổ quát và đặc thù. Sự hiện tồn tự-mình của sở hữu XHDS được thúc đẩy bởi tính thiết yếu của hệ thống những nhu cầu nhằm đáp ứng thỏa mãn an lạc của mọi công dân cũng như tính thiết yếu của sự bảo vệ chính hệ thống những nhu cầu thông qua việc *quản trị và thực thi công lý* (Hegel & Bùi, 1970, p. 576). Hệ thống luật pháp đại diện việc quản trị và thực thi công lý. Trở lại nội dung và hình thức của đời sống đạo đức lần lượt là mục đích hành động và định chế, xã hội dân sự triển khai nội dung và hình thức này thành hệ thống những nhu cầu và hệ thống luật pháp, nghĩa là, nội dung của xã hội dân sự (*nội dung XHDS*) tức tính phổ quát XHDS gồm an lạc phúc lợi, tính dân sự, đức hạnh tôn trọng luật pháp và đức hạnh tôn trọng tầng lớp, trong khi đó, hình thức của xã hội dân sự (*hình thức XHDS*) tức tính đặc thù XHDS gồm an lạc nhân vị, tính riêng tư của từng cá nhân. Hệ thống những nhu cầu hiện tồn tự-mình và cho-mình bởi moment phổ quát “an lạc phúc lợi” và moment đặc thù “an lạc nhân vị” trong đó an lạc phúc lợi chiếm vai trò quan trọng định hình sở hữu XHDS. Nhìn chung hệ thống những nhu cầu và hệ thống luật pháp bảo đảm hiện tồn của sở hữu XHDS tức xác thực sự hiện tồn của xã hội dân sự, hơn nữa, sự xác thực này giúp mỗi công dân trong xã hội có quyền sở hữu nguồn lực. Trong khi hệ thống những nhu cầu thuộc giác tính (luân lý) có liên hệ với lý tính thì hệ thống luật pháp thuộc lý tính (pháp quyền trừu tượng) có liên hệ giác tính, chúng tồn tại cộng sinh khi hệ thống những nhu cầu nuôi dưỡng hệ thống luật pháp thì hệ thống luật pháp bảo vệ hệ thống những nhu cầu mà nuôi dưỡng và bảo vệ đều bảo đảm tồn tại. Nhắc lại, đời sống đạo đức là sự thống nhất giữa pháp quyền trừu tượng và luân lý. Nhà nước chỉ có hệ thống những nhu cầu là nhà nước giác tính và nhà nước có đủ hệ thống những nhu cầu và hệ thống luật pháp là nhà nước thực thụ. Khái niệm sở hữu tại pháp quyền trừu tượng được đề cập trở lại nhắm ấn định những chức năng lý tính của pháp quyền trừu tượng như sở hữu, khế ước, phi pháp, trừng phạt, công lý được hiện thực hóa tại hệ thống luật pháp/hệ thống luật thực định ở đây, bên cạnh bảo vệ hệ thống những nhu cầu còn thiết lập cơ cấu tổ chức hợp lý tính của xã hội dân sự tức trật tự có liên kết cùng công lý của pháp quyền. Lưu ý, đời sống đạo đức là lý thuyết định chế ràng buộc cá nhân vào luân lý và pháp quyền trừu tượng. **Hệ thống luật pháp** gọi tắc là *luật pháp, gồm những định chế có mục đích rõ ràng và có tính hợp lệ, với nhiệm vụ trực tiếp quản trị và thực thi công lý nhằm bảo vệ hệ thống những nhu cầu*; đây là cốt lõi của pháp quyền thực định. Tính hợp lệ được gọi là tính pháp lý và những định chế của hệ thống luật pháp thì có tính pháp lý nếu thỏa ba điều kiện sau (Hegel & Bùi, 1970, pp. 661-662): 1) *tính pháp quy* diễn giải rằng một định chế phải tự ấn định thành **điều luật** có giá trị hiệu lực trên mỗi quy phạm của nó thông qua công lý trừng phạt, lúc này định chế là điều luật trang trọng & chính thức được gọi chính xác là điều luật pháp quy, 2) các điều luật này phải được điển chế hóa thành *bộ luật*, phổ biến công khai đến mọi người và là căn cứ cho những quyết định minh bạch, 3) *tòa án* độc chiếm *quyền xét xử*, tiến hành việc thẩm định và phán quyết tư pháp căn cứ trên bộ luật và dựa vào *bằng chứng* một cách vô tư, công bằng và công khai theo đúng quy trình và thủ tục *tố tụng*. Điều kiện thứ nhất tuy tập trung vào ngữ nghĩa công lý nhưng được diễn giải thêm rằng pháp quyền, công lý hay định chế tuy đã tồn tại tự-mình tự quy định nhưng phải có hình thức đặc biệt trang trọng, lễ nghi, có hiệu lực và chính thức trong loài người. Điều kiện thứ hai tuy tập trung lễ nghi hình thức nhưng được diễn giải thêm rằng bộ luật đúng nghĩa phải ẩn định những nguyên tắc pháp quyền trong tính phổ quát và tính xác thực của nó, được lĩnh hội và diễn đạt bằng tư tưởng, sau đó được áp dụng vào các trường hợp riêng lẻ (Hegel & Bùi, 1970, p. 582). Điều kiện thứ ba về quyền xét xử của tòa án là biểu hiện cụ thể của cơ sở công lý của pháp quyền. Như vậy hệ thống luật pháp (luật pháp) như là tập những định chế có tính pháp lý, hiện tồn tự-mình và cho-mình với moment phổ quát là tính pháp quy ở điều kiện thứ nhất và moment đặc thù là tính điển chế ở điều kiện thứ hai. Ghi chú: công lý là công lý trừng phạt tức hợp lý tính tái lập thông qua trừng phạt loại bỏ phi pháp.

Pháp quyền hiện tồn tự-mình và cho-mình, trong đó sự hiện tồn tự-mình là công lý trừng phạt và sự hiện tồn cho-mình thể hiện bởi hệ thống luật pháp (luật pháp), điều này khẳng định *pháp quyền (pháp quyền trừu tượng, công lý trừng phạt) là cốt lõi của luật pháp* cũng được thể hiện bởi điều kiện thứ nhất của tính pháp lý (tính pháp quy), đây diễn tiến trở lại là *công lý trừng phạt là sự hiện tồn tự-mình của luật pháp*. Ghi chú: xã hội dân sự là một ý niệm pháp quyền. Công lý trừng phạt liên hệ với khế ước và khế ước là một moment của pháp quyền trừu tượng nên luật pháp liên hệ khế ước, hơn nữa, tòa án hoạt động theo công lý trừng phạt không rời xa ý chí chung của khế ước. Khế ước hiện tồn tương hỗ với sở hữu mà sở hữu XHDS hiện tồn tự-mình như là vai trò thiết yếu của hệ thống những nhu cầu nên luật pháp cũng không rời xa kinh tế. Theo quan điểm của Hegel, những tính chất tại luân lý như cái thiện & lương tâm không nên áp dụng vào hệ thống luật pháp do ý chí chủ thể tại luân lý tuy có xu hướng hợp nhất chủ quan và khách quan nhưng cũng có xu hướng trở thành đơn lẻ, riêng tư trong xã hội dân sự không quá xa với những dị biệt và điều này hẳn nhiên bởi lý tính của luật pháp, như vậy làm thế nào các thuộc tính luân lý được cụ thể hóa tại xã hội dân sự? Đáp, rất đơn giản rằng hãy trở lại sự điều chỉnh của lượng hữu hạn rất lớn tinh thần khách quan với hữu hạn rất lớn công dân. Luật pháp áp dụng vào phổ quát không phải đặc thù nhưng luật pháp có thể áp dụng vào những trường hợp đặc biệt mà lý tính không thể xác định (Hegel & Bùi, 1970, p. 586), luận điểm này theo cảm nhận giác tính thì có ý nghĩa nhưng khá tối nghĩa vì hệ thống luật pháp thuộc lý tính tuy có liên hệ giác tính nhưng giải thích bằng giác tính thì gượng ép, rốt cuộc như thế nào? Hegel gián tiếp đề cập bằng phương diện thuần túy thực định của luật pháp (Hegel & Bùi, 1970, p. 586), nghĩa là hệ thống luật thực định khi phản tư trong môi trường xã hội dân sự với lượng rất lớn công dân đã trừu tượng hóa việc xảy ra những trường hợp đặc biệt này như là quy luật.

*Sự hiện tồn cho-mình của hệ thống luật pháp (luật pháp) là phổ biến những điều luật đến cho mọi người*, hiện thân những điều luật trừu tượng thành chương điển thành bộ luật ban hành rộng rãi đến mọi người, đây là điều kiện thứ hai của tính pháp lý. Theo Hegel, bộ luật công cộng cần phải có những quy định đơn giản và phổ quát, có phạm vi toàn bộ và chặt chẽ đáp ứng nhu cầu thường trực của mọi người nhưng đồng thời không giảm giá trị sâu sắc của tư tưởng ẩn định trong bộ luật (Hegel & Bùi, 1970, p. 590). Giá trị tư tưởng của bộ luật là hợp lý tính của pháp quyền trong khi tính đơn giản & chặt chẽ đáp ứng nhu cầu mọi người là hiện thực, mặt khác, luận thuyết Hegel “cái gì hợp lý tính là hiện thực và cái gì hiện thực thì hợp lý tính” tức đồng nhất hợp lý tính và hiện thực là một lý tưởng chỉ có thể tiệm cận nên đòi hỏi sự hoàn hảo của bộ luật là yêu cầu không tưởng nhưng cũng không được ngưng hẳn tiến trình hoàn thiện bộ luật vì sự đồng nhất hợp lý tính và hiện thực là một tất yếu sẽ phải xảy ra ngay cả trong vô cực, bất luận thế nào không thể đòi hỏi sự hoàn thành tuyệt đối bộ luật để ban hành nó mà hãy ban hành nó ngay khi có thể (Hegel & Bùi, 1970, p. 591). Nhắc lại, moment sở hữu tại pháp quyền trừu tượng tự hiện thực hóa thông qua khế ước giữa những nhân thân không khác gì hơn sự nhất trí trong ý chí chung của các nhân thân, hơn nữa, khế ước tại hệ thống luật pháp phải được thể hiện thêm bằng những thủ tục giác tính tức các hình thức khách quan để có giá trị pháp lý như văn bản hợp đồng, chứng nhận cơ quan thẩm quyền (Hegel & Bùi, 1970, pp. 593-594), thống nhất chủ quan và khách quan. Bản chất của lực lượng đạo đức “gia đình – xã hội dân sự – nhà nước” là xã hội dân sự cụ thể là tính đặc thù XHDS có thể quy về tính đặc thù của luật pháp và rút gọn một lần nữa thì chính là khế ước. Nhắc lại, phi pháp là hiện tượng bên ngoài, hiện tượng không đúng thật với ý chí chung khế ước nhưng hiện tượng phi pháp cũng là ý niệm, không hẳn là hiện tượng trong hiện tượng học. Phi pháp tồn tại tự-mình thì chủ quan vô hạn nhưng hữu hạn trong tồn tại cho-mình với mối quan hệ tích cực giữa những công dân trong xã hội dân sự và mối quan hệ này thể hiện tính khách quan của phi pháp. Với tính khách quan, ảnh hưởng của phi pháp không vô hạn mà là hữu hạn trong xã hội dân sự nên đo được, do đó độ đo của ảnh hưởng của phi pháp được gọi là sự *nguy hiểm* (Hegel & Bùi, 1970, p. 594). Trong xã hội dân sự, nguy hiểm của phi pháp càng lớn nhưng sẽ bị khống chế bởi (Hegel & Bùi, 1970, p. 595): 1) giá trị hiệu lực của luật pháp tức điều kiện thứ nhất của tính pháp lý – moment phổ quát của luật pháp và 2) ý thức xã hội tức tính phổ quát XHDS. Lượng của ảnh hưởng phi pháp là sự nguy hiểm và chất của ảnh hưởng phi pháp theo Hegel là điều kiện, hoàn cảnh và văn hóa của xã hội dân sự (Hegel & Bùi, 1970, p. 595), ví dụ: tội ăn cắp chỉ bị phạt hành chính hay bị chặt tay. Như vậy chất của ảnh hưởng phi pháp bị quy định bởi hiện tồn cho-mình của luật pháp, suy ra rằng, *hiện tồn cho-mình của luật pháp quy định những trừng phạt*, trong khi đó, *hiện tồn tự-mình của luật pháp là thể hiện của công lý*. Nhắc lại thô lậu là cái cực đại bất thường của an lạc nhân vị liên đới tính đặc thù cá nhân, những kẻ thủ ác đều muốn và/hoặc đạt khoái cảm tức cực đại thỏa mãn không khác gì hơn thô lậu, do đó lý tính của tội ác là thay thế hoàn toàn khế ước một cách chủ ý và giác tính của tội ác là thô lậu, nói cách khác, thô lậu là một nguyên nhân của tội ác, suy ra rằng thô lậu bị lao động mài dũa và/hoặc bị công lý trừng phạt của luật pháp tiêu hủy. Do đó công lý cũng là hợp lý tính đồng nhất an lạc phúc lợi và an lạc nhân vị.

Khi hệ thống luật pháp (luật pháp) hiện tồn tự-mình và cho-mình thì cần có moment tự xác thực, tự khẳng định sự hiện tồn này tương tự moment sở hữu XHDS xác thực sự hiện tồn của xã hội dân sự. *Moment xác thực hiện tồn của luật pháp là tòa án*, có thêm chức năng đặc thù của pháp luật là tính phổ biến đến mọi công dân (ghi chú: tính phổ biến là tính thông dụng, phổ dụng), đẩy lùi giác tính lợi ích cá nhân nhằm đạt tính công bằng trong xã hội, nói cách khác, moment tòa án là bản thu gọn của luật pháp. *Moment tòa án thể hiện luật pháp sở hữu chính luật pháp*. Tất nhiên moment tòa án sẽ được cụ thể hóa bằng một bộ phận trong luật pháp, được gọi tắt là **tòa án**. Nhắc lại điều kiện thứ ba của tính pháp lý của hệ thống luật pháp (luật pháp) rằng tòa án độc chiếm quyền xét xử, tiến hành việc thẩm định và phán quyết tư pháp căn cứ trên bộ luật và dựa vào bằng chứng một cách vô tư, công bằng và công khai theo đúng quy trình và thủ tục tố tụng, đây là điều kiện quan trọng nhất của tính pháp lý nên tạm thời ta xem tòa án đại diện luật pháp. Trở lại luận thuyết Hegel “cái gì hợp lý tính là hiện thực và cái gì hiện thực thì hợp lý tính”, khi Hegel nhấn mạnh vào hợp lý tính của pháp quyền lý tính tức hợp lý tính của luật pháp thì tòa án phải là cái hiện thực tức phải là cái hiện tồn có đủ hợp lý tính, và tất nhiên, luật pháp cũng là cái hiện tồn có đủ hợp lý tính. Hegel cho rằng tòa án là bằng chứng cụ thể nhất, rõ ràng nhất của sự đồng nhất giữa hiện tồn và hợp lý tính, theo đó tòa án phải bảo vệ nghĩa vụ và quyền hạn của mọi công dân, nói cách khác, mọi công dân đều bình đẳng trước luật pháp (Hegel & Bùi, 1970, p. 663). Tòa án là điều kiện thứ ba để bảo đảm tính pháp lý nên tòa án cũng là định chế nên làm cách nào để thiết lập tòa án theo điều kiện một và điều kiện hai của tính pháp lý cũng như thẩm định tòa án theo chính điều kiện ba? Đáp, tòa án là ý niệm pháp quyền hiện tồn hợp lý tính nên có thể tự định nghĩa (moment phổ quát), tự phát triển thuộc tính (moment đặc thù) và tự khẳng định tức tự kiểm định (chính tòa án), đây mô thức hiện tồn đệ quy. Tòa án tự suy tôn, tự thăng hoa thành tinh thần – đó là tinh thần hiến pháp. Tòa án – đại diện hệ thống luật pháp, lúc này chưa phân hoạch thành những cơ quan độc lập như tư pháp, hành pháp và lập pháp nên quan tòa của tòa án thuộc tầng lớp phổ quát là những người quản trị & thực thi công lý bằng các điều luật chứ không phải là những người tạo ra điều luật vì tạo ra điều luật tương ứng với tạo ra tòa án, do đó tòa án tự hiện thức hóa bằng phản tư cũng có nghĩa tòa án tạo ra điều luật bằng phản tư (pháp quyền tự phản tư) tuân theo ba điều kiện của tính pháp lý.

Quan điểm của Hegel chống lại hai quan niệm đương thời về nguồn gốc tòa án: thuyết duy thực cho rằng quyền uy chứ không phải chân lý mới tạo ra và thuyết duy sử chỉ dựa vào những quy định do lịch sử để lại, bởi vì cả hai quan niệm này chưa thấy được sự đồng nhất của hiện thực và hợp lý tính theo luận thuyết nổi tiếng của Hegel “cái gì hợp lý tính là hiện thực và cái gì hiện thực thì hợp lý tính”, mà thuyết duy thực chỉ thấy được hiện thực và thuyết duy sử chỉ thấy được đầu mối liên tục của hợp lý tính (Hegel & Bùi, 1970, p. 662). Do đó pháp quyền Hegel là pháp quyền lý tính được định nghĩa tại giai đoạn đầu “pháp quyền trừu tượng” sau đó được triển khai thành pháp quyền thực định mà lõi là hệ thống luật pháp. Hegel cho rằng trung giới giữa pháp quyền lý tính và pháp quyền thực định là giáo dục nghĩa là giáo dục đã đào luyện lịch sử xã hội để đúc kết thành những nguyên lý trong pháp quyền lý tính rồi cụ thể hóa thành những điều luật của hệ thống luật pháp, đồng thời, giáo dục đào luyện xã hội dân sự để xã hội dân sự dễ dàng tiếp thu các điều luật này như là tiếp nhận tinh thần của pháp quyền lý tính, đây chẳng khác gì hơn luận thuyết “cái gì hợp lý tính là hiện thực và cái gì hiện thực thì hợp lý tính”. Bất luận thế nào pháp quyền Hegel là pháp quyền lý tính nên Hegel cực lực phản đối pháp quyền giác tính, tuy nhiên, hệ thống những nhu cầu (nền kinh tế) căn bản là hệ thống giác tính vì dựa trên thỏa mãn và hệ thống luật pháp căn bản là hệ thống lý tính vì dựa trên hợp lý tính (công lý), hơn nữa, lý tính ở cấp độ phát triển cao hơn và bao hàm giác tính theo hiện tượng học tinh thần Hegel. Nhắc lại, lao động là trung giới giữa những nhu cầu và việc thỏa mãn chúng, nói cách khác, lao động là chủ thể đào luyện xã hội dân sự để hình thành hệ thống những nhu cầu, suy ra rằng, lao động cũng là chủ thể đào luyện xã hội dân sự để đúc kết và phổ dụng hệ thống luật pháp. Công nhân của lao động trong hệ thống những nhu cầu là tầng lớp sản suất & doanh thương và tương ứng trong hệ thống luật pháp là tầng lớp phổ quát gồm viên chức, cảnh sát và quân nhân. Sự giáo dục của lao động trực tiếp theo chiều từ hệ thống những nhu cầu và hệ thống luật pháp áp đặt xuống mọi công dân để mọi công dân phản tư lần nữa, nhưng sự đúc kết từ xã hội dân sự lên hệ thống những nhu cầu và hệ thống luật pháp do các hệ thống này phản tư có liên hệ với lao động. Sự đồng nhất hợp lý tính và hiện thực trong pháp quyền Hegel tương ứng với một lý luận của Marx có tính duy vật lịch sử, theo đó luật pháp là kiến trúc thượng tầng của một trình độ nhất định nào đó của lực lượng sản xuất, cũng như tương ứng với tinh thần luật pháp của Montesquieu là sự phù hợp giữa hình thức luật pháp nhất định với hình thức cuộc sống thực tế (Hegel & Bùi, 1970, p. 663).

Trừng phạt phi pháp tại pháp quyền trừu tượng cưỡng ép nhân thân phá hủy phi pháp là điều kiện cần của công lý trong xã hội dân sự để *mọi công dân bình đẳng trước luật* *pháp* và điều kiện đủ để công lý hiện tồn phổ biến khắp xã hội dân sự chỉ khi tòa án thực thi trừng phạt phi pháp tại vị thế trung chính như là mục đích đích thực của tòa án – luôn tìm cách loại trừ phi pháp để tái lập cân bằng của công lý như là quan năng quan trọng nhất. Điều này tạo tiền đề vững chắc cho quyền hạn và nghĩa vụ của công dân & tòa án cũng như những hoạt động tư pháp. Mỗi công dân trong xã hội dân sự đều có quyền & nghĩa vụ trình diện trước tòa án và chỉ chấp nhận quyết định của tòa án khi tranh tụng về quyền của mình (Hegel & Bùi, 1970, p. 598). Phán quyết của tòa án phải *công bằng* vô tư dựa trên bằng chứng, *thủ tục tố tụng* tức diễn trình pháp lý phải được chính luật pháp quy định mà bản thân những bước trong thủ tục tố tụng là quyền của các bên liên quan. Diễn trình pháp lý cũng như các bước của nó phải được tiến hành công khai như là *tính công khai* của luật pháp tức tính công khai của việc quản trị và thực thi công lý, do luật pháp có tính phổ biến đến mọi người để được mọi người tin tưởng (Hegel & Bùi, 1970, p. 602). Những khái niệm pháp luật chi tiết hơn về tòa công bằng (court of equity), tòa đại pháp (chancery court), luật phổ thông (common law), luật công bằng (equity law), luật trường hợp (case law), luật chuẩn (statute law) chưa được nghiên cứu trong bài nghiên cứu này. Việc xét xử tư pháp – một thủ tục tố tụng nhằm áp dụng các điều luật vào trường hợp cụ thể gồm hai bước cơ bản sau (Hegel & Bùi, 1970, p. 603): 1) nhận thức rõ tính chất của vụ án để ra quyết định sơ khởi, đây là quyết định bên công tố, 2) dựa trên quyết định công tố và điều luật, thẩm phán sẽ phán quyết vụ án để khẳng định pháp quyền bằng tha bổng hoặc trừng phạt nếu xảy ra phi pháp, sự phán quyết để khẳng định pháp quyền được gọi là sự *thâu gồm pháp lý* của pháp quyền đại diện bởi tòa án, đây phán ánh moment sở hữu của hệ thống luật pháp – moment tòa án. Thủ tục xét xử gồm hai bước mà phán quyết của thẩm phán có tính quyết định vì bằng chứng mà phía công tố thu thập là yếu tố trực quan cảm tính với xác tín chủ quan không phải đối tượng của lý tính nên không thể tuyệt đối khách quan, tuy nhiên vẫn phải cần sự bảo đảm của phía công tố, theo đó, bảo đảm của bằng chứng là sự *tuyên thệ* và bảo đảm của quyết định công tố là sự *tin chắc chủ quan* và lương tâm (Hegel & Bùi, 1970, p. 605). Hơn nữa bảo đảm của quyết định thẩm phán cũng là sự tin chắc chủ quan và lương tâm (Hegel & Bùi, 1970, p. 605), quyết định công tố cũng là một loại bằng chứng đối với thẩm phán. Lưu ý ở đây, sự tin chắc chủ quan có mức độ tin cậy cao hơn sự xác tín chủ quan và cả hai cũng không phải chân lý thường hằng bất biến. Sau khi tòa án tuyên án, *quyền của tự ý thức của bên bị phán quyết được thu hồi và đặt dưới sự thâu gồm của luật pháp*, nghĩa là luật pháp luôn bảo tồn quyền và nghĩa vụ của mọi công dân và mọi công dân đều thỏa mãn quyền của mình vì sự tin tưởng vào tính bình đẳng và công khai của luật pháp, ngay khi bên bị tuyên án đã bị thu hồi quyền của tự ý thức vẫn thỏa mãn vì sự tin tưởng là thỏa mãn (Hegel & Bùi, 1970, p. 607). Tóm lại, tòa án trực tiếp quản trị & thực thi công lý một cách vô tư, công bằng và công khai để mọi công dân đều bình đẳng trước luật pháp mà sự tin tưởng vào pháp quyền của công dân là mục đích tối thượng của luật pháp, và sự tin tưởng này không khác hơn sự thỏa mãn tức an lạc, do đó mục đích của hệ thống luật pháp không khác bao nhiêu so với hệ thống những nhu cầu.

Tính phổ quát của xã hội dân sự (tính phổ quát XHDS) gồm an lạc phúc lợi trong khi tính đặc thù của xã hội dân sự (tính đặc thù XHDS) gồm an lạc nhân vị để xã hội dân sự có hai thành tố là hệ thống những nhu cầu và hệ thống luật pháp mà hai thành tố này cũng là phương diện của xã hội dân sự, phương diện an lạc của hệ thống những nhu cầu và phương diện công lý của hệ thống luật pháp. Hai phương diện này thể hiện xu hướng tha hóa của xã hội dân từ tính phổ quát XHDS phát triển thành tính đặc thù XHDS (tha hóa là phát triển) theo mô hình tư biện mà xã hội dân sự vẫn giữ được bản thân trong sự tha hóa như là bản chất của lực lượng đạo đức, đồng thời, xã hội dân sự phải có quan năng tự tái tạo từ sự tha hóa. Phương diện tái tạo từ tha hóa mà cũng thành tố thứ ba của xã hội dân sự là cảnh sát & hiệp hội, theo đó, cảnh sát & hiệp hội thực hiện sự tái tạo này như là tiệm cận sự đồng nhất giữa tính phổ quát XHDS và tính đặc thù XHDS bằng cách mở rộng toàn bộ phạm vi ảnh hưởng của tính đặc thù (Hegel & Bùi, 1970, p. 609), được đề cập trong phần tiếp theo.

## 4.3. Cảnh sát & hiệp hội

*Cảnh sát & hiệp hội* là phương diện cũng như thành tố thứ ba của xã hội dân sự nhằm tái tạo xã hội dân sự trong sự tha hóa như là tiệm cận sự đồng nhất giữa tính phổ quát của xã hội dân sự (tính phổ quát XHDS) và tính đặc thù của xã hội dân sự (tính đặc thù XHDS) bằng cách mở rộng toàn bộ phạm vi ảnh hưởng của tính đặc thù XHDS (Hegel & Bùi, 1970, p. 609). Xã hội dân sự là pháp quyền với công lý trừng phạt có thêm một bản chất là (thỏa mãn) an lạc, mặc dù an lạc là thuộc tính phổ quát của xã hội dân sự nhưng là cái nổi trội của xã hội dân sự so với các lực lượng đạo đức và cái nổi trội này không khác gì hơn tính đặc thù được đặt tên an lạc nhân vị, do đó nếu muốn an lạc nhân vị trở nên phổ quát thì phải có cảnh sát & hiệp hội quan tâm đến an lạc riêng tư của từng cá nhân, thế nên sự quan tâm này là ngữ nghĩa của chức năng mở rộng toàn bộ phạm vi ảnh hưởng của tính đặc thù thuộc về cảnh sát & hiệp hội. Công lý trừng phạt của hệ thống luật pháp (luật pháp) phá hủy phi pháp và thô lậu như phá hủy những đặc thù quá mức nhưng an lạc riêng tư của cá nhân cần được tôn trọng và bảo vệ, đó là ý nghĩa thiết thực của sự quan tâm mà cảnh sát & hiệp hội hay chính xã hội dân sự dành cho công dân (Hegel & Bùi, 1970, p. 611). Sự mở rộng toàn bộ phạm vi ảnh hưởng của tính đặc thù XHDS tức sự quan tâm an lạc riêng tư nếu theo phương thức thống nhất tương đối giữa an lạc phúc lợi và an lạc nhân vị thì là chức năng của *cảnh sát*, trong khi đó nếu theo cách phó thác cho một bộ phận cụ thể chăm lo an lạc riêng tư của từng cá nhân thì là chức năng của *hiệp hội*. Ghi chú, mức độ trộn lẫn được quy ước từ ít đến nhiều như sau: thống nhất, hợp nhất và đồng nhất.

Nhắc lại, **cảnh sát** *mở rộng toàn bộ phạm vi ảnh hưởng của tính đặc thù theo phương thức thống nhất tương đối giữa an lạc phúc lợi và an lạc nhân vị*, từ đó an lạc riêng tư của công dân phải được đối xử như một quyền và cần được hiện thực hóa, một cách ngắn gọn, cái riêng như cái chung. Theo nghĩa này, việc điều phối nguồn lực như tác vụ công cộng thỏa mãn an lạc riêng tư thuộc hoạt động cảnh sát nên cảnh sát có nghĩa rất rộng gồm tầng lớp doanh thương và tầng lớp phổ quát, tuy nhiên ta hãy tập trung vào tầng lớp phổ quát mà mọi viên chức nhà nước đều được xem như cảnh sát, đây là cách nhìn lý luận khi chưa phân công xã hội một cách chi tiết hơn, tương tự cách nhìn mọi viên chức nhà nước như quan tòa là những người quản trị và thực thi công lý. Cảnh sát chỉ người lẫn công việc nên Hegel định nghĩa “cảnh sát là khi bản thân đời sống công cộng và việc cai trị như hành động của cái toàn bộ phổ dụng thành hành động tương ứng và giới hạn trong phạm vi phúc lợi riêng tư mọi người nhưng cảnh sát vẫn là cái trật tự phổ quát ngoại tại đối với an lạc riêng tư này” (Hegel & Bùi, 1970, p. 664). Hoạt động cảnh sát đối trọng nhưng phối hợp hoạt động tòa án khi tòa án trừng phạt phi pháp thu hồi và thâu gồm quyền công dân vi phạm luật pháp thì cảnh sát: 1) bảo đảm an ninh cái phổ quát tức an ninh công cộng, 2) bảo đảm những tùy tiện hợp lệ được phép thực hiện cũng như ngăn chặn các tùy tiện này diễn tiến thành phi pháp hay thô lậu (Hegel & Bùi, 1970, p. 612), với lưu ý, sự ngăn chặn này khả thi vì cảnh sát vẫn là cái trật tự phổ quát ngoại tại đối với an lạc nhân vị. Hegel đề cập ranh giới khách quan của hoạt động cảnh sát vì không khó khăn cho luật pháp quy định tính phi pháp của bất tất ngẫu nhiên nhưng không dễ dàng thiết lập giới hạn của tùy tiện được phép hay không được phép do còn phụ thuộc vào mối nguy, tập tục, hiện trạng, tinh thần của hiến pháp (Hegel & Bùi, 1970, p. 613). Cảnh sát đại diện mối quan hệ giữa xã hội dân sự và công dân trong xã hội dân sự cũng như mối quan hệ giữa nhà nước và xã hội dân sự trong nhà nước. Quan điểm của Hegel tuy phản đối nhà nước cảnh sát trị nơi cảnh sát do thám tất cả mọi người nhưng rõ ràng ông nhận ra không thể vạch ranh giới giữa can thiệp chính đáng và không chính đáng của nhà nước (Hegel & Bùi, 1970, p. 613), vì thỏa mãn nhu cầu an lạc cân bằng và không tách rời duy trì công lý mà cảnh sát là điểm cân bằng giữa hệ thống kinh tế và hệ thống luật pháp, do đó, *cảnh sát đối trọng nhưng phối hợp với không chỉ hệ thống kinh tế mà còn hệ thống luật pháp*.

Từ cốt lõi hoạt động của cảnh sát nhằm cân bằng và điều hòa lợi ích cá nhân và công cộng, Hegel diễn giải cụ thể thêm như sau “mục đích giám sát, tiên liệu và phục vụ của cảnh sát nhằm làm trung giới giữa cá nhân cùng lợi ích có sẵn cho công cộng và công cộng cùng những lợi ích có sẵn cho cá nhân” (Hegel & Bùi, 1970, p. 616), cảnh sát theo diễn giải này có nghĩa rất rộng là quyền/nghĩa vụ *quản lý trị an công cộng và quản lý dịch vụ công cộng*, hơn nữa, cảnh sát còn có quyền/nghĩa vụ *tiên liệu &* *phục vụ nhu cầu của những công dân* như cung cấp dịch vụ công cộng, giám định hàng hóa, giám sát nền giáo dục, chăm lo người nghèo vì cá nhân với tư cách công dân nếu đã là thành viên gia đình đã bị kéo khỏi gia đình để trở thành thành viên của xã hội dân sự nên cảnh sát phải có nghĩa vụ chăm lo họ như là một quan năng bảo đảm tính nhất thể của xã hội dân sự (Hegel & Bùi, 1970, p. 617), đây là quyền của công dân và trách nhiệm (nghĩa vụ) của xã hội và nghĩa vụ này đóng vai trò như cha mẹ trong gia đình được quy vào cảnh sát. Tính nhất thể của gia đình khởi phát từ cảm nhận thống nhất tức tình yêu và tính nhất thể của xã hội dân sự khởi phát từ đức hạnh tôn trọng luật pháp và đức hạnh tôn trọng tầng lớp. Hãy nhớ lại nghĩa vụ của cha mẹ trong phương diện quản lý gia đình gồm quyền hạn gia đình, quản lý nguồn lực và giáo dục con cái nhưng đồng thời cảnh sát trong xã hội dân sự có vai trò giám sát trở lại cảnh sát trong vòng lặp không hồi kết vì cảnh sát cũng là nhu cầu của công dân, trong khi đó, nghĩa vụ của cha mẹ không có vai trò tự giám sát trong gia đình. Vai trò tự giám sát của cảnh sát do moment tòa án sở hữu pháp lý của hệ thống luật pháp kích hoạt vào, tác động qua trung giới mà trung giới cũng là cảnh sát, cụ thể rằng hợp lý tính của cảnh sát do định chế xã hội quy định mà định chế của xã hội dân sự trở thành bộ luật của hệ thống luật pháp, nên có thể xảy ra tình huống mà cảnh sát bảo vệ những cái chống lại tính đặc thù của cảnh sát. Nhắc lại, sự đối xứng giữa nghĩa vụ và quyền hạn ngầm định quyền hạn tương đương nghĩa vụ như hai mặt của một đồng tiền và đồng tiền này là thuộc tính của ý niệm pháp quyền. Bất luận thế nào, xã hội dân sự phát triển hơn và cụ thể hơn gia đình mặc dù ta thường có cảm nhận giác tính rằng gia đình là tế bào xã hội. Mục đích của cảnh sát là tiến đến nhà nước phúc lợi thay vì nhà nước cảnh sát trị, ngữ nghĩa khác nhau nhưng hình thức về quyền hạn rất rộng của nhà nước phúc lợi không khác bao nhiêu nhà nước cảnh sát trị, đây là quan điểm của phái xã hội đối với pháp quyền, tất nhiên không thể thiếu lao động như là một guồng máy vận hành đằng sau mọi thứ. Như vậy không hẳn công dân hy sinh một phần tự do để được bảo vệ & chăm lo trong xã hội dân sự mà đúng hơn, xã hội dân sự như là một thuộc tính tự nhiên thường hằng vốn có mà mọi người phải gia nhập, đồng thời, sự bảo vệ & chăm lo công dân do hợp lý tính của xã hội dân sự buộc phải cân bằng giữa hệ thống kinh tế và hệ thống luật pháp nảy sinh cầu nối trung gian được gọi cảnh sát & hiệp hội tại điểm cân bằng và cầu nối này được ủy nhiệm chức năng bảo vệ & chăm lo công dân như là biện minh tồn tại của cầu nối, không có bất kỳ sự hy sinh nào theo cách hiểu này, tất cả do moment hợp lý tính tương tác trong vô số mối liên kết của trật tự có liên kết. Nếu nghiêng hẳn lập luận sự hy sinh một phần tự do thì phải lập luận rằng hy sinh là chia sẻ một phần quyền & nghĩa vụ từ nhiều khả thể để gom thành quyền & nghĩa vụ chung lớn hơn, khởi phát từ việc đối kháng những bất tất ngẫu nhiên trong giới tự nhiên thứ nhất.

Theo Hegel, cá nhân rơi vào *nghèo khổ* không chỉ do tùy tiện cá nhân mà còn do yếu tố & hoàn cảnh ngẫu nhiên bên ngoài, họ – những người nghèo khổ không những bị gia đình bỏ rơi mà còn bị xã hội ruồng rẫy, lấy đi phương tiện kiếm sống của họ khiến họ mất đi kỹ năng nghề nghiệp & chăm sóc sức khỏe, không được công lý bảo vệ và không được tôn giáo an ủi làm cho họ phát sinh tâm lý lười lao động, từ đó bất lương & tật xấu xảy ra diễn tiến không còn xa đến phi pháp (Hegel & Bùi, 1970, p. 620). Những người nghèo khổ cần sự an ủi của xã hội về vật chất & tinh thần được cụ thể hóa qua những bố thí nhân đạo nơi tâm thức luân lý nảy nở, mặc dù các phương tiện nhân đạo này tốt đẹp nhưng không thể quá kỳ vọng và đúng là sai lầm khi cho rằng tính ngẫu nhiên của tâm thế nhân ái đại diện luân lý vì xúc cảm nhân ái là một đặc thù trong đời sống đạo đức liên hệ trực tiếp cái phổ quát của luân lý nơi an lạc và cái thiện & lương tâm dẫn xuất từ lý thuyết hành động. Do đó sự trợ giúp những người nghèo khổ phải thông qua hoạt động công cộng có tính phổ quát như trại tế bần, bệnh viện trong sự quản lý của cảnh sát & hiệp hội (Hegel & Bùi, 1970, p. 621). Ghi chú: xúc cảm nhân ái không phải cảm nhận nhân ái vì cảm nhận nhân ái thuộc giác tính. Hegel giải thích như thế nào về sự nghèo khổ hay bần cùng hóa mà ông cũng đã từng đề cập sự song hành giữa xa hoa và khốn quẫn? Hegel lý giải nghịch lý song hành giữa tích lũy giàu có và bần cùng hóa, bắt đầu bằng việc đưa ra khái niệm *tính phổ quát nhân đôi* như sau (Hegel & Bùi, 1970, p. 666): 1) sự phổ quát thứ nhất là phổ quát mối liên kết giữa những cá nhân thông qua nhu cầu của họ, 2) sự phổ quát thứ hai là công cụ & phương thức sản xuất nhằm thỏa mãn nhu cầu này. Tính phổ quát nhân đôi tất nhiên tích lũy giàu có vì tạo ra nhiều sản phẩm hơn (*tăng năng suất lao động*) nhưng Hegel còn cho rằng tính phổ quát nhân đôi đồng thời gây bần cùng hóa. Tính phổ quát nhân đôi khiến lao động ngày càng chuyên môn hóa nên người lao động buộc phải được đào tạo hoặc tự đào tạo tập trung vào chuyên môn sâu, sâu đến một lúc nào đó người lao động bị hút vào chuyên môn tức bị hút vào công cụ & phương thức sản xuất đến nỗi không rút chân ra được, mất đi tự do tức suy giảm tự ý thức, suy giảm tư duy tất yếu dẫn đến suy giảm an lạc tức suy giảm sự thỏa mãn. Một khi người lao động bị suy giảm sự thỏa mãn mà thỏa mãn là thước đo của sản phẩm là kết quả cuối cùng của hệ thống kinh tế thì ngầm định người lao động đang nghèo khổ đi, đang bị bần cùng hóa. Đây diễn giải luận điểm của Hegel gắn liền hoàn cảnh kinh tế của người lao động một cách trực tiếp với phương thức sản xuất của họ mà Marx gọi *lao động tha hóa* (Hegel & Bùi, 1970, p. 667). Tuy nhiên vẫn chưa thỏa đáng khi giải thích sự bần cùng hóa là suy giảm sự thỏa mãn quá mức, Marx lý giải tăng năng suất lao động làm suy giảm tiền công của người lao động như sau: 1) sức ép cạnh tranh giữa những nhà tư bản khiến họ phải giảm chi phí sản xuất bằng cách giảm tiền công, 2) máy móc hiệu năng khiến nhân công ít hơn làm suy giảm vị thế người lao động nên nhà tư bản sẽ giảm tiền công, 3) nhiều sản phẩm tung ra khiến giá bán giảm buộc nhà tư bản phải giảm chi phí sản xuất bằng cách giảm tiền công. Tuy nhiên những lý do này chỉ tiêu cực ở một trường hợp: lòng tham kết hợp yếu tố coi thường luật pháp, đây là sự thô lậu – cực đại hóa của an lạc nhân vị đã được đề cập. Ghi chú: giảm chi phí sản xuất không nhất thiết phải luôn giảm tiền công và đức hạnh tôn trọng luật pháp & tôn trọng tầng lớp thuộc nội dung phổ quát của xã hội dân sự. Nhắc lại, thô lậu bị lao động mài dũa và/hoặc bị công lý trừng phạt của luật pháp tiêu hủy, trong đó, thiết lập tiêu chuẩn sản xuất là một cách mà lao động mài dũa thô lậu. Bài toán tiêu giảm bóc lột lao động của Marx có thể được giải quyết tiệm tiến như sau: 1) quy định tiêu chuẩn sản xuất xuyên biên giới xuyên văn hóa, 2) hệ thống luật pháp bảo vệ người lao động. Tuy nhiên hãy quay trở lại định nghĩa chuẩn tắc của bần cùng hóa là suy giảm sự thỏa mãn quá mức ở người lao động, chỉ có thể được giải quyết tiệm tiến bằng phúc lợi xã hội, với thực tế rằng chuyên môn sâu của người lao động nếu không bị ảnh hưởng bởi lòng tham và coi thường luật pháp thì chưa thể gây suy giảm nghiêm trọng sự thỏa mãn. Ghi chú: một số luận điểm đả kích giới trí thức, tôi nghĩ rằng thực chất là đả kích mặt tiêu cực của chuyên môn sâu. Do đó bài toán tiêu giảm bóc lột lao động của Marx có thể được giải quyết tiệm tiến và tăng cường như sau: 1) quy định tiêu chuẩn sản xuất xuyên biên giới xuyên văn hóa, 2) hệ thống luật pháp bảo vệ người lao động, 3) phúc lợi xã hội. Tất nhiên cảnh sát & hiệp hội cũng có vai trò quan trọng đáp ứng nhu cầu phúc lợi xã hội trong giải quyết vấn đề bóc lột lao động. Nhắc lại, giảm chi phí sản xuất không nhất thiết phải luôn giảm tiền công nếu có sự đối trọng của luật pháp, do đó tăng năng suất lao động còn có thể tạo động lực tích cực thuận chiều thúc đẩy sáng tạo bởi việc phát minh các biện pháp giảm chi phí sản xuất khiến gia tăng an lạc phúc lợi, cũng có nghĩa đối trọng khái niệm lao động tha hóa. Ngoài ra công cụ lao động hiệu năng cao chưa chắc làm giảm nhân công vì sẽ phát sinh nhu cầu mới đòi hỏi nhân công mới, đồng thời, nhiều sản phẩm tung ra có thể bị khống chế trở lại bởi nhu cầu mới ngày càng sinh sôi nảy nở. Người đọc vui lòng nghiên cứu thêm bộ sách “Tư bản” của Marx. Hegel tuy tiếp thu lý thuyết bàn tay vô hình của Adam Smith về tự do kinh tế nhưng cũng ý thức khủng hoảng tiềm ẩn ngay bên trong nền kinh tế thị trường thuần túy không có can thiệp của nhà nước (Hegel & Bùi, 1970, p. 666). Sự bần cùng hóa tương ứng khốn quẫn và sa đọa và nhắc lại, xa hoa có vỏ bọc an lạc phúc lợi nên dần tự mục ruỗng làm hư hoại lây lan đến an lạc phúc lợi, tất yếu dẫn đến khốn quẫn và sa đọa. Tại sao lại xảy ra sự dần tự mục ruỗng của xa hoa? Tại vì xa hoa giải phóng sự thỏa mãn đến mức hưởng thụ không giới hạn đồng thời sự thỏa mãn lại luôn bị giới hạn bởi nguồn lực nên phát sinh lòng tham mất kiểm soát tức lòng tham nối liền coi thường luật pháp để dễ dàng vượt qua giới hạn này, tương ứng với không chống lại được phản lực tiêu cực của tự nhiên được đề cập trong cái thiện & lương tâm. Sự thỏa mãn chỉ bị giới hạn bởi kiểm soát lòng tham và nhu cầu của con người bao gồm nhu cầu tinh thần thì vô hạn, tất cả công bằng và an lạc rốt cuộc quy về công lý trừng phạt của pháp quyền. Lưu ý, xa hoa tiêu thụ nguồn lực (của cải & dịch vụ) trong giới tự nhiên thứ nhất nhưng sự thỏa mãn xảy ra trong thế giới tinh thần nên có khoảng trống làm hụt hẫng sự kiểm soát lòng tham.

Hegel đề ra khái niệm *tầng lớp* *dân đen* rằng (Hegel & Bùi, 1970, p. 622) “*dân đen* là những người nghèo khổ (bị bần cùng hóa) bất lực trong việc cảm nhận và hưởng thụ sự tự do của xã hội, nhất là sự tự do về tinh thần cho đến khi mức sống của họ dưới mức tối thiểu của các tầng lớp xã hội khác thì dân đen sẽ bắt đầu đánh mất cảm thức về pháp quyền, đánh mất cảm thức về chính trực & danh dự vì hoạt động và lao động của họ sẽ bị mất đi”. Nói cách khác, sự nghèo khổ không biến cá nhân thành dân đen mà dân đen là những người nghèo khổ đi liền cảm thức bị khinh rẻ, cảm thức phẫn nộ, tâm thế chống người giàu, chống xã hội & chống chính quyền, ngoài ra, họ còn ngại lao động và dần tiến đến không xa phi pháp (Hegel & Bùi, 1970, p. 623). Sự đòi hòi giải quyết vấn đề dân đen tức vấn đề nghèo khổ cùng cực này kích động và giày vò các xã hội hiện đại (Hegel & Bùi, 1970, p. 623). Dân đen không thuộc bất kỳ tầng lớp nào trong sự phân chia tầng lớp vì họ thiếu cảm thức pháp quyền nên tầng lớp dân đen tạm được hiểu là tập hợp những dân đen chứ không phải thực sự là tầng lớp, do đó tầng lớp dân đen rơi ra ngoài hệ thống xã hội phá vỡ tính nhất thể của xã hội dân sự như là một phân hoạch tầng lớp (tầng lớp dân đen không nằm trong phân hoạch tầng lớp). Hegel đưa ra hai giải pháp chưa hợp lý, do cảnh sát thực hiện như sau: 1) thiết lập các trại tế bần để thu dung dân đen và 2) đẩy dân đen sang thuộc địa. Giải pháp thứ nhất mang tính giam giữ như tòa án thâu gồm quyền công dân dưới hệ thống luật pháp, điều này gần như xem tầng lớp dân đen đã phạm pháp mặc dù họ chưa thực sự gây phi pháp cũng như chưa được xét xử tại tòa án, đây ngầm vi phạm quyền công dân về mặt lý thuyết. Giải pháp thứ hai mang tính mũ ni che tai, đẩy đi cho khuất mắt chẳng khác bao nhiêu tù đày, cũng ngầm vi phạm quyền công dân về mặt lý thuyết. Hegel cũng cảm nhận được điều này nên trong giải pháp thứ nhất “thiết lập các trại tế bần để thu dung dân đen”, ông thay bằng tạo cơ hội việc làm cho dân đen để họ tự sinh tồn bằng lao động. Hegel lại khẳng định một nghịch lý rằng nếu tạo điều kiện cho dân đen lao động để họ tự nuôi sống như là biện pháp căn cơ thì càng tạo ra sản phẩm dư thừa, từ đó biến họ trở lại đội quân thất nghiệp vì sản phẩm dư thừa làm giảm nhu cầu sản xuất làm giảm nhân công hoặc giá bán giảm buộc giảm chi phí sản xuất làm giảm tiền công/nhân công, rốt cuộc làm trầm trọng thêm vấn đề bần cùng hóa với kết luận của Hegel rằng bất kể sự giàu có quá mức thì xã hội không đủ giàu có tức không đủ nguồn lực để ngăn chặn sự gia tăng quá mức của sự nghèo khổ hình thành tầng lớp dân đen (Hegel & Bùi, 1970, p. 625). Tuy nhiên ta hãy quay trở lại gốc rễ của nghèo khổ là suy giảm thỏa mãn nên biện pháp căn cơ vẫn là mở rộng biên độ của nhu cầu sản xuất với giá trị tinh thần vô hạn của sự thỏa mãn – sản phẩm cuối cùng là sự thỏa mãn bất kể từ nhu cầu vật chất hay tinh thần, nói cách khác ngắn gọn, *sự giàu có là có nhiều thỏa mãn chứ không phải nhiều của cải & dịch vụ* vì mọi nguồn lực sẽ ánh xạ về sự thỏa mãn. Hãy trở lại bài toán tiêu giảm bóc lột lao động của Marx có thể được giải quyết tiệm tiến và tăng cường như sau: 1) quy định tiêu chuẩn sản xuất xuyên biên giới xuyên văn hóa, 2) hệ thống luật pháp bảo vệ người lao động, 3) phúc lợi xã hội; theo đó, tiêu giảm bóc lột lao động nhằm ngăn cản xa hoa luôn đối xứng với việc mở rộng biên độ của nhu cầu sản xuất với giá trị tinh thần vô hạn của sự thỏa mãn.

Trong giải pháp thứ hai nhằm giải quyết vấn đề dân đen, bên cạnh đề cập di dân lập ấp dân đen sang thuộc địa, Hegel dường như đề cập tầm quan trọng của tự do thương mại đồng hành kinh tế biển như là biện pháp giải tỏa bức bối. Sự tích cực của tự do thương mại & hàng hải cùng nhu cầu phát triển sản xuất và mở rộng thị trường, khai phá vùng đất mới tuy dẫn đến một số tiêu cực của chủ nghĩa thực dân nhưng cũng góp phần giải quyết tương đối mang tính giải pháp tạm thời vấn đề dân đen, thực tế tầng lớp dân đen tại các thuộc địa sau này phát triển thành tinh hoa lãnh đạo những quốc gia mới. Tuy nhiên phương pháp luận di dân lập ấp dân đen chưa đủ hợp lý tính bằng giải pháp mở rộng biên độ của nhu cầu sản xuất với giá trị tinh thần vô hạn của sự thỏa mãn vừa nêu cùng moment kỳ vọng bình ưu và công lý trừng phạt triệt tiêu thô lậu. Ngoài ra, vấn đề chủ nghĩa thực dân và thuộc địa dẫn đến một nhận định mơ hồ nhưng thú vị rằng khả năng loài người sẽ thực hiện di dân đến một hành tinh mới để giảm áp lực trên địa cầu vì suy cho cùng, vấn đề dân đen là hậu quả của áp lực phát triển xã hội dân sự tương tự như vấn đề ô nhiễm môi trường, vấn đề hiệu ứng khí nhà kính khi nhiệt độ trái đất tăng. Phát biểu của Hegel “phép biện chứng nội tại của xã hội thúc đẩy xã hội nhất định này đi ra khỏi khuôn khổ của nó để tìm những người tiêu dùng tức tìm phương tiện sinh tồn cần thiết, ở trong các dân tộc khác vốn thiếu phương tiện để dư thừa hoặc tụt hậu hơn” rõ ràng đề cập đến thuộc địa và chủ nghĩa thực dân nhưng cụm từ “đi ra khuôn khổ của nó” dường như cũng đề cập mô hình tư biện khi mà giai đoạn sau phát triển cao hơn giai đoạn trước, ra khỏi giai đoạn trước nhưng vẫn chứa những yếu tố của giai đoạn trước, đây là phủ định của phủ định. Marx triển khai mô hình tư biện và đặt trọng trách thực hiện phủ định của phủ định lên vai của tầng lớp dân đen mà ông gọi là *giai cấp vô sản* tức đánh giá cao phẩm chất, năng lực tổ chức và vai trò lịch sử của giai cấp vô sản nhằm thủ tiêu sự phân chia tầng lớp trong xã hội dân sự. Hợp lý tính trong lập luận của Marx là mô hình tư biện của: 1) sự phủ định của phủ định và 2) kết quả trở thành cơ sở – xã hội lý tưởng không có giai cấp là sự đồng nhất của tất cả giai cấp. Đây là cách thức mà Marx khẳng định giải quyết triệt để bất công xã hội và bóc lột lao động, tất nhiên giải quyết luôn hẳn vấn đề dân đen. Người đọc vui lòng nghiên cứu những trước tác của Marx và hãy tham khảo *giải pháp mở rộng biên độ của nhu cầu sản xuất với giá trị tinh thần vô hạn của sự thỏa mãn cùng moment kỳ vọng bình ưu và công lý trừng phạt triệt tiêu thô lậu* trong bài nghiên cứu này. Tóm lại, sự khác biệt cơ bản giữa Hegel và Marx trong giải quyết vấn đề dân đen là nghịch lý giữ tính nhất thể (Hegel) và quy luật phản phục (Marx) và sự đùa cợt của thế tục rằng tính nhất thể vừa là nguyên nhân vừa là kết quả của quy luật phản phục, trừ phi *chuyển hàm ngữ của dân đen & giai cấp vô sản thành* *giai cấp đa số*, không khác gì hơn thu hẹp bất công đến triệt để hơn – xóa bỏ bất công, cũng như đối trọng với sự đùa cợt là rằng giai cấp đặc trưng là giai cấp đa số.

Cảnh sát, dưới hình thức của trật tự ngoại tại tức trật tự công cộng, có quyền/nghĩa vụ bảo tồn tại phổ quát bên trong cái đặc thù tức tạo điều kiện cho cái đặc thù hợp lệ được phổ biến trong xã hội đồng thời cảnh sát còn chăm lo cho lợi ích vượt ra khỏi khuôn khổ xã hội dân sự. Khi lợi ích cá nhân tức an lạc riêng tư được cảnh sát bảo hộ phát triển vượt mức an lạc nhân vị sẽ bị đời sống đạo đức kéo lại trong phạm vi của an lạc phúc lợi và sự quay trở lại này tạo nên sự quy định của **hiệp hội**. Nói cách khác, hiệp hội là một bộ phận cụ thể mà xã hội dân sự phó thác để chăm lo an lạc riêng tư của từng cá nhân như là phương thức thứ hai nhằm mở rộng toàn bộ phạm vi ảnh hưởng của tính đặc thù XHDS bên cạnh phương thức thứ nhất của cảnh sát là thống nhất tương đối giữa an lạc phúc lợi và an lạc nhân vị. Việc điều phối nguồn lực như tác vụ phổ quát thỏa mãn an lạc riêng tư thuộc hoạt động hiệp hội nên hiệp hội có nghĩa rất rộng mà các thành viên của nó thuộc tầng lớp doanh thương và tầng lớp phổ quát, tuy nhiên ta hãy tập trung vào tầng lớp doanh thương vì tầng lớp doanh thương vừa điều phối nguồn lực vừa tạo ra nguồn lực thặng dư trực tiếp từ tầng lớp sản xuất. Hiệp hội có thành viên từ tầng lớp doanh thương và với Hegel, hiệp hội gồm các doanh nghiệp, những tổ chức của các cá nhân cùng nghề nghiệp/ngành kinh doanh và những hội đoàn được nhà nước thừa nhận mà không phải bộ phận của nhà nước (Hegel & Bùi, 1970, p. 630). Tính đặc thù XHDS tức tương ứng an lạc riêng tư của nhiều thành viên đi vào trong hiệp hội dễ dàng tựu thành những điểm chung vì hiệp hội quy tụ những thành viên tương đồng ý chí / cảm thức / quyền lợi và những điểm chung này phản tư qua hiệp hội trở thành tính phổ quát với kỳ vọng đạt gần đến an lạc phúc lợi. Tuy dưới sự giám sát của cảnh sát nhưng hiệp hội hoạt động độc lập có tiêu chuẩn kết nạp thành viên, nội quy hoạt động và mục đích riêng, thậm chí như gia đình thứ hai với các hình thức tương thân tương trợ (Hegel & Bùi, 1970, p. 670). Nhắc lại chất keo gắn kết gia đình là tình yêu, đối với tầng lớp là đức hạnh tôn trọng tầng lớp được hiểu là tôn trọng danh dự của tầng lớp. Người đọc vui lòng nhớ lại điều kiện cần và đủ của tư cách thành viên trong tầng lớp, theo đó cũng tương tự đối với hiệp hội, tuy nhiên moment chấp nhận thành viên của hiệp hội chỉ phụ thuộc vào đức hạnh tôn trọng tầng lớp của cá nhân chuyển thành *đức hạnh tôn trọng hiệp hội* vì thành viên & hiệp hội đã có tính phổ quát về quy tụ những thành viên tương đồng ý chí / cảm thức / quyền lợi. Ghi chú: đức hạnh tôn trọng hiệp hội được hiểu là tôn trọng danh dự của hiệp hội. Tính phổ quát này dẫn xuất quyền thi thố tài nghệ và thu hoạch tố đa lợi ích của mỗi thành viên như là quyền tự nhiên của mỗi thành viên (Hegel & Bùi, 1970, p. 634). Hiệp hội có cơ sở đạo đức ngay khi xã hội dân sự bắt đầu tha hóa đạo đức do sự bảo hộ của cảnh sát đã đẩy vượt mức an lạc nhân vị, do đó, tuy cảnh sát & hiệp hội đều là điểm cân bằng giữa hệ thống kinh tế và hệ thống luật pháp nhưng cảnh sát nghiêng về công lý và hiệp hội nghiêng về đạo đức. Gia đình có tính nhất thể với cảm nhận thống nhất xảy ra tại đời sống đạo đức nên *gia đình là gốc rễ đạo đức thứ nhất* của nhà nước. Khi hiệp hội có tính nhất thể với đức hạnh tôn trọng hiệp hội và có cơ sở đạo đức đối trọng tha hóa đạo đức thì *hiệp hội là gốc rễ đạo đức thứ hai* của nhà nước có nguồn gốc ngay từ xã hội dân sự với lưu ý, xã hội dân sự chỉ có thành viên cá nhân, không bao hàm gia đình như là thành viên mặc dù gia đình có tính nhất thể. Phân hoạch của xã hội dân sự với phân chia tầng lớp thì mỗi tầng lớp là một khối quan trọng của nhà nước nhưng không phải gốc rễ đạo đức của nhà nước.

Nhắc lại, phân chia tầng lớp là một phân hoạch của xã hội dân sự và mỗi tầng lớp là một bản thể có tính nhất thể và hai tầng lớp bất kỳ không giao nhau, không có phần chung về ngữ nghĩa mặc dù không cấm một cá nhân thuộc nhiều hơn một tầng lớp. Do đó có thể xem một tầng lớp là xã hội thu nhỏ, hệ quả là tuy không có quy định rằng mọi thành viên trong một hiệp hội phải thuộc một tầng lớp mặc dù ta đã tạm thời quy định tầng lớp chủ yếu của hiệp hội là tầng lớp doanh thương nhưng xem như mỗi hiệp hội thuộc một tầng lớp, lúc này hiệp hội mở rộng sang mọi tầng lớp với hai nguyên tắc cơ bản: 1) hiệp hội không phải tòa án & cảnh sát và 2) hiệp hội không phải bộ phận ủy nhiệm của nhà nước. Gia đình, xã hội dân sự, tầng lớp (xã hội dân sự thu nhỏ) và hiệp hội đều là bản thể có tính nhất thể, trong đó thành viên của gia đình là cá nhân và thành viên của xã hội dân sự cũng là cá nhân. Mặc dù gia đình và hiệp hội không phải thành viên của xã hội dân sự nhưng chúng là những moment quan trọng của xã hội dân sự. Công dân tập trung vào an lạc riêng tư nên chia sẻ và tham gia hạn chế trong công việc phổ quát (công việc công cộng) của nhà nước nên hiệp hội đảm nhiệm vai trò bổ sung những hoạt động phổ quát mang tính đạo đức vào hoạt động riêng tư của từng công dân, do đó hiệp hội mang lại vị thế đạo đức cho công dân và đặc biệt khi hiệp hội là doanh nghiệp (Hegel & Bùi, 1970, pp. 635-636). Ghi chú: đời sống đạo đức là lý thuyết định chế ràng buộc cá nhân vào luân lý, nơi hoạt động của luân lý thật sự diễn ra. Trở lại ví dụ “căn phòng có ngọn đèn” của mô hình tư biện, với việc công dân cấu thành xã hội dân sự và phân chia tầng lớp là một phân hoạch của xã hội dân sự, vì căn phòng “tầng lớp” ánh hiện ngọn đèn “công dân” nên căn phòng “tầng lớp” có vị thế trong xã hội dân sự và kẻ khêu ngọn đèn cho sáng là hiệp hội mà Hegel cho rằng hiệp hội là trung giới giữa tính dân sự (công dân tính) và tính tầng lớp (Hegel & Bùi, 1970, p. 670), (Hegel & Bùi, 1970, p. 872). Đối với nhà nước, ý nghĩa hiệp hội càng quan trọng đối với những tổ chức nằm ngoài bộ phận chức năng chính phủ nhưng tác động trực tiếp với công dân như cầu nối vào chính phủ, đặc biệt trong nền chính trị bầu cử. Theo GPR (Hegel & Bùi, 1970, p. 671) “năng lực đạo đức hóa của hiệp hội có thể bị lũng đoạn thành phản đạo đức dưới hình thức những tập đoàn lợi ích nắm giữ nguồn lực kinh tế và tài chính khổng lồ có thể xung đột hoặc câu kết với quyền lực chính trị của bộ máy cầm quyền, do đó nảy sinh xu hướng hình thành những hiệp hội tự nguyện dưới hình thức tổ chức phi chính phủ thoát ly ảnh hưởng trực tiếp của quyền lực chính trị và kinh tế để bảo vệ lợi ích công dân”.

Xã hội dân sự như trung giới giữa gia đình và nhà nước diễn ra sự tha hóa hiện thân cho sự khác biệt chính là bản chất của khái niệm “gia đình” và tồn tại “nhà nước” mà nhà nước là sự tái tạo hoàn hảo từ tha hóa, theo liên kết “khái niệm (gia đình) – bản chất (xã hội dân sự) – tồn tại (nhà nước)”, đây thể hiện mô hình tư biện với hai thành tố phủ định nhất định và kết quả thành cơ sở, theo đó nhà nước như là sự thống nhất của gia đình và xã hội dân sự sẽ trở thành cơ sở cho lực lượng đạo đức “gia đình” và “xã hội dân sự”, từ đó vòng tròn thiết định của các lực lượng đạo đức tiếp tục xoay chuyển “gia đình – xã hội dân sự – đạo đức” đến vô hạn, phát triển đến vô hạn, ví dụ, với ý niệm cơ sở thống nhất của nhà nước, gia đình mới có thể triển khai về mặt ngữ nghĩa một cách hợp lý tính đến xã hội dân sự mà thành viên trong gia đình là công dân trong xã hội dân sự. Ngay tại điểm khởi đầu mới của kết quả-cơ sở “nhà nước” trên vòng tròn thiết định, tinh thần khách quan thống nhất với tinh thần chủ quan mà pháp quyền trừu tượng cùng công lý trừng phạt hiện rõ lên hơn bao giờ hết. Phần sau đề cập những vấn đề cơ bản của nhà nước.

# 5. Nhà nước

Hiện thực hóa của tinh thần đạo đức tức hiện thực hóa của đời sống đạo đức, còn được gọi lực lượng đạo đức hay pháp quyền thực định, gồm gia đình, xã hội dân sự và nhà nước. Phần này tập trung vào nhà nước với quy ước, công dân là thành viên trong nhà nước cũng là nhân thân (pháp quyền trừu tượng), chủ thể (luân lý), cá nhân (đời sống đạo đức), thành viên (gia đình), công dân (xã hội dân sự), bản thể (giới tự nhiên thứ hai) và tinh thần (thế giới tinh thần). Thuật ngữ cá nhân trong nhà nước nhằm nhấn mạnh tính riêng tư của công dân trong nhà nước. Nhà nước của Hegel là khoa học xã hội trước khi là khoa học chính trị (Hegel & Bùi, 1970, p. 848). Đời sống đạo đức là lý thuyết định chế ràng buộc cá nhân vào luân lý, là sự thống nhất giữa luân lý và pháp quyền trừu tượng, do đó đạo đức bị tha hóa ngay bởi định chế nhưng đồng thời sự thống nhất giữa luân lý và pháp quyền trừu tượng trở nên một cái đạo đức cụ thể trong những bản thể của đời sống đạo đức (lực lượng đạo đức) như gia đình, xã hội dân sự và nhà nước. Xã hội dân sự như bản chất của lực lượng đạo đức đã thi công gần như đầy đủ cái đạo đức cụ thể này nên tiến trình *đạo đức hóa* đã xảy ra ngay trong xã hội dân sự như là sự phục hồi bản thể từ tha hóa (Hegel & Bùi, 1970, p. 848), vì thế nhà nước với tư cách cái tồn tại tối hảo của lực lượng đạo đức đã thực hiện tiến trình *nhà nước hóa* đời sống đạo đức. Tất nhiên nhà nước thực hiện đạo đức hóa nhưng sự khác nhau giữa đạo đức hóa và nhà nước hóa như thế nào? Quy trình biện chứng tổng thể thứ nhất xảy ra với các khuôn mẫu pháp quyền trừu tượng, luân lý và đời sống đạo đức khi đời sống đạo đức trong lúc bị tha hóa đã quay trở lại thành cơ sở của nguyên một chuỗi khuôn mẫu “pháp quyền trừu tượng – luân lý – đạo đức”, đây là sự đạo đức hóa vừa được đề cập, nhưng tại sao đạo đức hóa diễn ra tại xã hội dân sự? Tại vì xã hội dân sự trở thành trọng tâm, là đối tượng cơ bản và hoàn thiện của các khuôn mẫu “pháp quyền trừu tượng – luân lý – đạo đức”. Nhà nước lý tính của Hegel thực hiện quy trình biện chứng đơn thể thứ hai khi nhà nước như cái tồn tại kỳ cùng đã quay trở lại thành cơ sở của chuỗi lớp “gia đình – xã hội dân sự – nhà nước”, đây là tiến trình nhà nước hóa vừa đề cập. Hợp hai quy trình biện chứng đạo đức hóa và nhà nước hóa với nhau, ta có chuỗi “pháp quyền trừu tượng – xã hội dân sự – nhà nước”, nghĩa là, nhà nước có xu hướng quay trở lại pháp quyền trừu tượng nơi tập trung vào công lý trừng phạt, chưa có phân chia tầng lớp như là sự tha hóa, đây là lý do mà học thuyết Marx chủ trương tiêu vong nhà nước, xóa bỏ phân chia giai cấp. Tuy nhiên, mấu chốt vấn đề tại nút chặn “xã hội dân sự” trong chuỗi “pháp quyền trừu tượng – xã hội dân sự – nhà nước”, theo đó, nếu bản chất “xã hội dân sự” được quy định như điều kiện sao cho ta có tiên đề “*xã hội dân sự luôn quay trở thành cơ sở của pháp quyền trừu tượng nếu xã hội dân sự được tha hóa (phát triển) đến một mức nào đó, như một thuộc tính tự nhiên mà không cần bất kỳ tác động ngoại lực nào*” thì nhà nước không cần phản phục pháp quyền trừu tượng và nhà nước chỉ cần tha hóa tối đa đến mức có thể với mục tiêu phản phục xã hội dân sự, nghĩa là, nhà nước cần làm đủ, làm rõ, làm phong phú mọi chức năng của xã hội dân sự. Đây là lập luận *tối ưu hóa nhà nước*, theo đó, nhà nước càng tối ưu thì càng có cơ sở tính cho xã hội dân sự, tiếp theo xã hội dân sự càng phát triển trên vòng tròn thiết định của nó càng tự xoay với tốc độ cực cao nào đó sẽ phát ra ánh hiện pháp quyền trừu tượng mà chính bản thân xã hội dân sự đang mờ dần, mờ dần đến mức gần như biến mất nhưng không thật sự biến mất. Sự tối ưu hóa nhà nước càng hợp lý hơn khi nhà nước và xã hội dân sự đều là bản thể nhưng pháp quyền quyền trừu tượng là khuôn mẫu không được xem có tính bản thể nên sự đồng hành giữa nhà nước và xã hội dân sự hợp lý hơn sự đồng hành giữa pháp quyền trừu tượng và nhà nước cho dù pháp quyền trừu tượng là khuôn mẫu của mọi pháp quyền. Tuy nhiên học thuyết nhà nước của Hegel nghiêng về sự tiêu vong như là sự thải hồi nội dung và hình thức của mô hình tư biện nên ta cần nghiên cứu kỹ những luận điểm của Hegel khi mà Hegel dành nhiều trang viết cho nhà nước, thậm chí trong luận điểm tối ưu hóa nhà nước thì việc nghiên cứu này cũng cần thiết như những cột mốc tham chiếu.

Nhắc lại, **nhà nước** là cơ sở đúng thật của pháp quyền trừu tượng, luân lý và đời sống đạo đức mà những bản thể đạo đức như gia đình và xã hội dân sự đều tìm thấy mình trong nhà nước. Nhà nước Hegel là nhà nước lý tính mặc dù nhiều thành tố & phương diện của xã hội dân sự như hệ thống những nhu cầu và hiệp hội thuộc giác tính. Hegel bàn về ý niệm “nhà nước” (Hegel & Bùi, 1970, p. 850) trung gian giữa nhà nước đúng thật và nhà nước trong thực tại và nhà nước là cái tồn tại cuối cùng của lực lượng đạo đức nên không khỏi nhập nhằng với nhà nước thực tại với những biến thể. Tất cả khái niệm pháp quyền trong bài nghiên cứu là ý niệm vì ta đang bàn đến triết học pháp quyền. Tất cả ý niệm đều có tính phổ quát và tính đặc thù nhưng nhà nước với tư cách ý niệm tất nhiên có đủ hai moment này nhưng đồng thời nha nước với tư cách bản thể cuối cùng, bản thể tối hảo của đời sống đạo đức, là lực lượng đạo đức hoạt tác độc lập tự tồn một cách mạnh mẽ nhất nên Hegel quy nhà nước có *tính sinh thể* – một moment thứ ba diễn tả rằng *nhà nước như một sinh thể hữu cơ* (sinh vật hữu cơ) có quan hệ với chính mình và những cái khác (Hegel & Bùi, 1970, p. 851). Với bắt đầu lập luận theo đúng phong cách Hegel nhưng không quá khó hiểu đối với trường hợp này “nhà nước tự-mình và cho-mình là cái toàn bộ đạo đức, là sự hiện thực hóa của tự do, và mục đích tuyệt đối của lý tính là làm sao tự do phải là hiện thực” (Hegel & Bùi, 1970, p. 852), xóc thẳng vào tính sinh thể cùng lúc *nhà nước lý tính thăng hoa như tinh thần* không thể được tạo bởi con người cũng như không thể yên tâm với mẹo lừa lý tính chưa đủ nói lên nhà nước như một sinh thể hữu cơ, Hegel cho rằng sự tồn tại của nhà nước nhờ vào hành trình của thượng đế trong thế giới, không khác gì hơn thượng đế tạo nhà nước như tạo ra loài người, rõ ràng Hegel bị chi phối bởi Cơ Đốc giáo vì chập chừng của phản tư và mẹo lừa lý tính mà ông đang cố gắng vượt qua những tiên đề của logic. Tất nhiên lý luận tính sinh thể càng hợp lý vì có những người [cũng như nhà nước] tuy khuyết tật nhưng vẫn hiện tồn mà đời sống luôn phải chấp nhận. Mọi ý niệm hiện tồn luôn hợp lý tính nhưng hiện tồn ngầm định trong giới tự nhiên thứ hai nên khái niệm hiện thực được mở rộng ra bao hàm rằng hiện tồn phải tương ứng tồn tại trong giới tự nhiên thứ nhất, và khi có được sự tương ứng ấy thì hiện tồn mới đạt bản chất của tự do và bản chất của tự do là *sự thống nhất của tinh thần với hiện thực nên bao gồm tính chủ thể, tính khách thể và tính bản thể* (Hegel & Bùi, 1970, p. 853), với lưu ý, tính khách thể của nhà nước không phải quan năng phân biệt bản thân với cái khác mà là quan năng quy định cái phổ quát mà mọi thành viên của nhà nước phải chấp nhận đó là khách quan. Nhìn chung, hành trình của thượng đế nhằm lấp đầy khoảng trống giữa giới tự nhiên thứ nhất và giới tự nhiên thứ hai nơi mà các học thuyết duy tâm rốt cuộc không thể vượt qua nếu cố vượt qua bằng cây cầu luận lý đong đưa, nhiều ván ghép lẫn lũng đoạn. Do đó học thuyết ý niệm được đề ra nhằm hợp nhất vật chất và ý thức (Nguyễn, Học thuyết ý niệm và triết học pháp quyền, 2024). Ghi chú: Hegel không cho rằng nhà nước là hành trình của thượng đế mà chính sức mạnh của lý tính tự hiện thực hóa như là ý chí ở trong nhà nước mới là hành trình của thượng đế, thật sự là một giằng co giữa mẹo lừa lý tính nổi tiếng và ý chí vĩ đại của thượng đế sáng tạo loài người. Bất luận thế nào, mọi nhà nước lịch sử đều là bất toàn với ý niệm nhà nước (Hegel & Bùi, 1970, p. 854) và nhiệm vụ của triết học pháp quyền là nghiên cứu các ý niệm này mà trong đó, giới tự nhiên thứ hai phải là nền tảng, thật sự chưa cần vượt qua những khoảng trống không thể hoặc chưa cần lấp đầy. Tại sao Hegel năm phiên bảy lượt nhiều lần nhấn mạnh nhà nước với tư cách ý niệm là đối tượng nghiên cứu chứ không phải bất kỳ nhà nước thực tại? Một nửa câu trả lời là do hợp lý tính và mẹo lừa lý tính thông suốt và tự nhiên trong giới tự nhiên thứ hai, nửa câu trả lời còn lại sẽ được đề cập sau.

Nhắc lại, nhà nước với tư cách ý niệm là trung gian giữa nhà nước đúng thật và nhà nước trong thực tại, và với sự mào đầu của tính sinh thể biến nhà nước thành sinh thể hữu cơ hoạt tác trong hành trình của thượng đế, ta hãy quay trở lại tìm hiểu kỹ hơn nhà nước với tư cách ý niệm. Nhà nước là cái hiện tồn cuối cùng của đời sống đạo đức, tất nhiên luôn là hiện thực của ý niệm đạo đức, Hegel nhắc lại và tái khẳng định (Hegel & Bùi, 1970, pp. 673-674) “nhà nước là hiện thực của ý niệm đạo đức, là tinh thần đạo đức như ý chí thực thể, bộc lộ chính mình, suy tưởng và biết chính mình, thực hiện những điều mình biết; nhà nước hiện hữu trực tiếp trong tập tục và hiệu hữu gián tiếp trong tự ý thức cá nhân và từ đó, cá nhân có sự tự do thực thể ở trong nhà nước như là bản chất và mục đích của chính cá nhân, do đó sự tự do thực thể này của cá nhân đạt quyền hạn cao nhất trong quan hệ giữa những cá nhân riêng lẻ mà nghĩa vụ tối cao của mọi cá nhân là trở thành công dân của nhà nước”. Nghĩa vụ tối cao của một cá nhân là trở thành công dân của nhà nước, đã tăng độ kết dính của chất keo cảm nhận thống nhất nơi gia đình và chất keo đức hạnh tôn trọng tầng lớp nơi xã hội dân sự, tức tăng cường tính nhất thể của nhà nước, cũng như thống nhất tính khách quan của nhà nước và tính chủ quan của cá nhân. Lưu ý, tính khách thể hay tính khách quan của nhà nước là quan năng của nhà nước nhằm quy định cái phổ quát mà mọi thành viên của nhà nước phải chấp nhận đó là khách quan. Hegel dẫn xuất tính sinh thể của nhà nước như là một sự suy tưởng sâu hơn về tính sinh thể của cá nhân (con người) nhưng hãy tìm hiểu kỹ hơn về tính chủ thể và tính bản thể của nhà nước vì nhà nước cũng như đời sống đạo đức là cái thống nhất của tính chủ thể và tính bản thể như là sự thống nhất của hợp lý tính và hiện thực. Ghi chú: khái niệm hiện thực được mở rộng ra bao hàm rằng hiện tồn phải tương ứng tồn tại trong giới tự nhiên thứ nhất. Ý chí của chủ thể hình thành tính chủ quan của chủ thể còn được gọi là tính chủ thể. Tính bản thể nhấn mạnh vào đặc tính hiện tồn cụ thể, rõ ràng của ý niệm như một bản thể. Theo GPR (Hegel & Bùi, 1970, p. 855), gia đình là một bản thể sau khi giải tán (tái sinh) tức sau khi tính bản thể của gia đình bị tha hóa dẫn đến các thành viên cũ trong gia đình rời khỏi gia đình hòa nhập vào xã hội dân sự để trở thành thành viên của xã hội dân sự như là những chủ thể, vậy ta có tính chủ thể là phủ định của tính bản thể tức chủ thể được phát triển từ bản thể, sau đó, các chủ thể hoạt động trong xã hội dân sự khiến xã hội dân sự bị tha hóa hình thành những định chế nhằm ràng buộc hoạt động của chủ thể, tiếp theo, định chế hình thành bản sắc của xã hội dân sự tức hình thành tính bản thể và tất nhiên, tính bản thể là phủ định của tính chủ thể. Ngay tại nhà nước, định chế đạo đức (tính bản thể cũ) thể hiện bản thể đạo đức trong hình cao hơn (tính bản thể mới), đây là phủ định của phủ định (Hegel & Bùi, 1970, p. 855). Tính sinh thể là một mở rộng của tính bản thể, đặt tương ứng giữa giới tự nhiên thứ nhất và giới tự nhiên thứ hai. Hegel đề cập nhà nước là mục đích là tự thân và bất động, trong đó “mục đích tự thân” không khác gì hơn sự thống nhất cao độ giữa hợp lý tính và hiện thực và “bất động” không có nghĩa đứng yên trong tiến trình lịch sử mà đúng hơn, nhà nước tự sinh như sinh thể hữu cơ mà hiện hữu của nhà nước một cách tự nhiên, vốn có thường hằng.

Theo GPR (Hegel & Bùi, 1970, p. 855), tính chủ thể (cũ) tại luân lý bao hàm pháp quyền trừu tượng và an lạc (thỏa mãn mục đích hành động) nay tại nhà nước trở thành tính chủ thể (mới) kiêm thêm đức hạnh chính trị sau khi vượt qua sự trừu tượng của luân lý mà đức hạnh chính trị này đã được manh nha bởi đức hạnh tôn trọng luật pháp tại đời sống đạo đức và đức hạnh tôn trọng tầng lớp tại xã hội dân sự. Nhắc lại, khi chủ thể phát triển đến bản thể thì tính bản thể đạt đến quyền hạn để duy trì hợp lý tính của bản thể (tinh thần), duy trì sự phù hợp với thói quen, vì chỉ có như thế bản thể mới hiện tồn một cách tuyệt đối tức cũng duy trì mục đích và phẩm giá của chủ thể. Moment tự quy định của chủ thể tại luân lý cũng khẳng định quyền của ý chí chủ quan của chủ thể. Với sự đối xứng tại luân lý, quyền hạn và nghĩa vụ đều là nội dung (mục đích hành động) trong khi định chế là hình thức, do đó ta có một biện chứng phái sinh rằng quyền hạn quy định định chế và định chế cụ thể hóa quyền hạn. Theo GPR (Hegel & Bùi, 1970, pp. 856-857), ngay tại nhà nước có sự thống nhất chủ quan giữa sự tự do của bản thể và sự tự do của chủ thể vì nhà nước là cái thống nhất cao độ của tính chủ thể và tính bản thể, do đó không có gì cao hơn quyền hạn và nghĩa vụ chính trị của nhà nước, suy ra rằng, *nhà nước với tư cách ý niệm là sự thống nhất giữa nhà nước pháp quyền và nhà nước quyền lực*, không khác gì hơn rằng *quyền lực nhà nước phải phục tùng và được phục tùng bởi pháp quyền nhà nước*, và tất nhiên pháp quyền nhà nước được diễn giải thành hệ thống luật pháp được đề cập trong xã hội dân sự. Trên cơ sở thống nhất hợp lý tính với hiện thực cũng như thống nhất tính chủ thể và tính bản thể, Hegel phê phán phái chủ nghĩa tự do quy giản ý chí tự do của nhà nước về ý chí tự do cá nhân (quy giản cái hợp lý tính của nhà nước về giác tính cá nhân – nguyên lý nguyên tử), phê phán phái duy sử quan tâm những sự kiện ngẫu nhiên, không quan trọng khi phân tích nhà nước. Lưu ý, học thuyết khế ước xã hội của Rousseau quy định nhà nước như một ý chí chung rút ra từ ý chí nhiều cá nhân và phần ý chí chung này tựu thành khế ước, trong khi đó khế ước trong học thuyết pháp quyền Hegel là một moment của pháp quyền trừu tượng nhằm hiện thực hóa sở hữu và sở hữu là moment xác thực/khẳng định sự hiện tồn của pháp quyền trừu tượng. Bài nghiên cứu này lướt qua những phê phán của Hegel vì cần phải nghiên cứu những trước tác khác, cũng như không làm đứt mạch suy tưởng những khái niệm pháp quyền có khi tưởng chừng rời rạc nhưng liên hệ mạch lạc theo các góc nhìn.

Nhắc lại nhà nước là sự thống nhất giữa hợp lý tính và hiện thực như là cái thống nhất của tính chủ thể và tính bản thể không khác gì hơn sự thống nhất giữa ý thể (ideality) và thực tại (reality). Là sinh thể hữu cơ nên *nhà nước có cấu trúc hữu cơ* mà xã hội dân sự chưa có, xã hội dân sự có ba thành tố cấu thành gồm hệ thống những nhu cầu (nền kinh tế), hệ thống luật pháp, cảnh sát & hiệp hội, tuy quan hệ giữa ba thành tố này liên thông nhau nhưng chưa có tính hữu cơ nghĩa là những thành tố này là các phương diện chưa phân công nhiệm vụ rõ ràng và chưa tương tác mạch lạc và chúng là những tổng quát hóa, những khái niệm & định nghĩa, chưa là cơ quan chức năng thực thụ. Do đó, ta hãy nghiên cứu cấu trúc hữu cơ của nhà nước. Cấu trúc hữu cơ của nhà nước thực chất là chức năng hóa, cơ quan hóa các khái niệm & định nghĩa trong xã hội dân sự như hệ thống những nhu cầu, hệ thống luật pháp, tòa án, cảnh sát & hiệp hội sao cho các khái niệm này có tính hữu cơ, có tính chức năng trở thành cơ quan thực thụ. Như vậy bàn đến cấu trúc hữu cơ của nhà nước là đề cập *tính chức năng* của nhà nước như sinh thể hữu cơ, từ đó có thể dễ dàng áp đặt tính chức năng này vào các tổ chức (khái niệm) của xã hội dân sự thành những cơ quan tương ứng, chẳng khác bao nhiêu việc thổi luồng sinh khí vào các hệ thống của xã hội dân sự. Theo đó, nhà nước có ba chức năng sau: 1) chức năng đối nội có hiện thực trực tiếp khi sinh thể nhà nước tự hoạt tác, tự quản lý, có quan hệ với bản thân thể hiện bằng *công pháp nội bộ*, 2) chức năng đối ngoại chuyển sang quan hệ của sinh thể nhà nước với các sinh thể nhà nước khác, thể hiện bằng *công pháp quốc tế*, 3) sinh thể nhà nước vốn bản thể với quyền lực tự tồn tuyệt đối thăng hoa thành tinh thần, đó là *tinh thần thế giới*, theo đó, (ý niệm) nhà nước tại mỗi giai đoạn lịch sử là hiện tượng của tinh thần thế giới. Công pháp nội bộ và công pháp quốc tế chức năng hóa lần lượt tính phổ quát và tính đặc thù của nhà nước, ngoài ra, không có sự gia tăng quyền lực từ công pháp nội bộ đến công pháp đối ngoại đến tinh thần thế giới (Hegel & Bùi, 1970, p. 859). Công pháp nội bộ, công pháp đối ngoại và tinh thần thế giới được đề cập trong những phần sau.

## 5.1. Công pháp nội bộ

Trước khi đi vào chức năng đối nội tức công pháp nội bộ của nhà nước, ta cần điểm lại ý nghĩa tự do của nhà nước tự do. Trở lại luận thuyết căn bản của Hegel về pháp quyền “pháp quyền là bất kỳ cái hiện tồn nào của ý chí tự do nên pháp quyền là sự tự do với tư cách ý niệm” cần phải hiểu rằng ý niệm luôn có ý chí tự do như biện minh tồn của ý niệm nên ý chí tự do tương đồng với ý niệm, do đó luận thuyết không phải đề cập một ý niệm có tên “tự do” từ cụm ngữ “sự tự do với tư cách ý niệm” mà cần được hiểu rằng “pháp quyền với tư cách ý niệm nhấn mạnh vào ý chí tự do”. Vì vậy bất kỳ ý niệm nào như “con người”, “động vật”, “cây cối”, “sấm chớp gió mưa” đều có pháp quyền là nhãn gán lên chính chúng, dán vào đúng chỗ “ý chí tự do” của chúng. Trong ngữ cảnh triết học pháp quyền Hegel, pháp quyền là nhãn của lịch sử xã hội diễn tiến từ pháp quyền trừu tượng đến luân lý & đạo đức đến gia đình, xã hội dân sự và nhà nước rồi đến tinh thần thế giới và tinh thần tuyệt đối (quy trở lại pháp quyền trừu tượng) cũng như tinh thần tuyệt đối xuyên suốt và thống nhất với lịch sử thế giới. Học thuyết pháp quyền Hegel quy về sự tự do, càng quan trọng với tự do nhà nước, theo Hegel, bao gồm tự do cổ điển và tự do hiện đại, trong đó tự do cổ điển đơn thuần với nghĩa tự do thông thường như sự tự trị, tự quản, tự mãn tự túc nhưng tự do hiện đại thể hiện tất cả quyền hạn của chủ thể được thừa nhận trong sự khác biệt giữa những chủ thể khác nhau giữa chủ quan và khách quan (Hegel & Bùi, 1970, p. 860). Sự tự do nhà nước được diễn giải lại rằng mỗi cá nhân với nhận thức, lợi ích, ý muốn riêng tư vừa phải đạt được sự phát triển hoàn chỉnh có được thừa nhận về quyền độc lập của mình vừa đồng thời phải tích cực hội nhập vào tính phổ quát của nhà nước sao cho tính phổ quát nhà nước thâm nhập vào bản thể tính của cá nhân để cá nhân theo đuổi nó như mục đích tối hậu của mình, nói một cách ngắn gọn, nhà nước là hiện thực của sự tự do cụ thể và sức mạnh của nhà nước hiện đại là sự thống nhất cao độ giữa công và tư tức thống nhất cụ thể giữa an lạc phúc lợi và an lạc nhân vị (Hegel & Bùi, 1970, p. 686), hơn nữa, sức mạnh nhà nước dẫn xuất sự đối xứng giữa quyền hạn và nghĩa vụ của mỗi công dân trong nhà nước, mặc dù được đề cập nhiều lần trước đây nhưng càng quan trọng trong ngữ cảnh nhà nước nên được diễn giải lại rằng mỗi công dân trong nhà nước có những nghĩa vụ đối với nhà nước cùng mức độ với quyền hạn mà công dân nhận được từ nhà nước. Nhắc lại, khi cá nhân với vai trò chủ thể tại luân lý phát triển đến bản thể thì tính bản thể đạt đến quyền hạn để duy trì hợp lý tính của bản thể cũng duy trì mục đích và phẩm giá của chủ thể. Cá nhân với vai trò chủ thể tại luân lý có nghĩa vụ là mục đích hành động hướng đến điều công chính và chăm lo cho sự an lạc của chính mình và mọi người. Vì nhà nước là sự thống nhất cao độ giữa công và tư nên quyền hạn & nghĩa vụ trở thành hai thực thể hiện tồn (ý niệm hiện tồn) của nhà nước tức quyền hạn & nghĩa vụ của nhiều công dân thống nhất và biến chuyển nhập vào nhà nước trở thành quyền hạn & nghĩa vụ chung, nghĩa là *quyền hạn & nghĩa vụ của một công dân cũng là quyền hạn & nghĩa vụ của công dân khác* (Hegel & Bùi, 1970, p. 689). Tuy nhiên quyền hạn & nghĩa vụ chung chỉ có tính phổ quát về trừu tượng và nội dung, nếu áp dụng vào từng cá nhân riêng biệt sẽ được cụ thể hóa sao cho phù hợp cá nhân đó (Hegel & Bùi, 1970, p. 689). Ghi chú: quyền hạn thường có nghĩa quyền lực công dân và quyền hạn nhà nước thường được gọi quyền lực nhà nước, nên quyền lực nhà nước là năng lực quy định cái khách quan trong nhà nước, năng lực cụ thể hóa từng quyền hạn & nghĩa vụ trừu tượng cho mỗi công dân. Tóm lại, nhà nước và công dân thống nhất cao độ với nhau trong nhà nước hiện đại, tự do nhà nước không tách rời tự do cá nhân.

Nhắc lại, với sự đối xứng tại luân lý, quyền hạn và nghĩa vụ đều là nội dung (mục đích hành động) trong khi định chế là hình thức, do đó ta có một biện chứng phái sinh rằng quyền hạn quy định định chế và định chế cụ thể hóa quyền hạn. Nhà nước là sự thống nhất cao độ giữa công và tư nên định chế trở nên quan trọng hơn bao giờ hết, là tha hóa cũng như phát triển cao độ của lực lượng đạo đức, do đó tất cả định chế nhà nước phải được gọp thành **hiến pháp** khi mà hợp lý tính đã phát triển và hiện thực hóa đầy đủ. Hiến pháp cột chặt công dân và nhà nước thành nhất thể mà trước đây chỉ có cái nhất thể phập phù của gia đình, xã hội dân sự và nhà nước. Hegel phát biểu (Hegel & Bùi, 1970, p. 694) “hiến pháp là cơ sở vững chắc của nhà nước và những công dân trong nhà nước, là nền tảng mà trên đó tự do công cộng và tự do cá nhân được thực hiện, là sự thống nhất giữa sự tự do tự-mình và định chế cho-mình”, đây là hiến pháp theo nghĩa tổng quát. GPR (Hegel & Bùi, 1970, p. 861) phân định hai quan niệm của Hegel về hiến pháp: 1) hiến pháp theo nghĩa tổng thể còn được gọi *hiến pháp tổng quát* là toàn bộ định chế của nhà nước mà mọi công dân biết và trải nghiệm, tất nhiên sẽ thừa hưởng các định chế từ gia đình và xã hội dân sự, 2) hiến pháp theo nghĩa cụ thể còn được gọi *hiến pháp chức năng* phân biệt cấu trúc bên trong tức **công pháp nội bộ** đại diện chức năng đối nội với quan hệ giữa những nhà nước tức công pháp quốc tế đại diện chức năng đối ngoại. Phần này tập trung vào hiến pháp chức năng, cụ thể hơn là công pháp nội bộ. Nhắc lại nhà nước là sự thống nhất giữa tính chủ thể và tính bản thể không khác gì hơn sự thống nhất giữa ý thể (ideality) và thực tại (reality). Ý thể và thực tại quan hệ với nhau chẳng khác nội dung và hình thức, bản chất và hiện tượng; do đó hiến pháp tổng quát và hiến pháp chức năng lần lượt đại diện ý thể và thực tại cũng như chủ thể và bản thể. Theo Hegel, tính chủ thể của hiến pháp tức hiến pháp tổng quát là *tâm thế chính trị* và tính bản thể của hiến pháp tứchiến pháp chức năng là cấu trúc hữu cơ của nhà nước như sinh thể, điều này không khác bao nhiêu quan hệ biện chứng giữa mục đích hành động và định chế tại luân lý. Bản chất của lực lượng đạo đức là xã hội dân sự, là sự tha hóa – phát triển của đạo đức, là tính đặc thù của xã hội dân sự nên nhà nước là sinh thể “hiến pháp chức năng” có trái tim “hiến pháp tổng quát” như ví dụ căn phòng ánh hiện ngọn đèn trước đây. Do đó hiến pháp chức năng là đối tượng nghiên cứu chính, đồng thời chức năng đối ngoại là nối dài của chức năng đối nội nên trong một số trường hợp, *công pháp nội bộ đại diện hiến pháp*. Quy ước, hiến pháp được hiểu mặc định như công pháp nội bộ nếu không giải thích thêm. Hegel cho rằng tâm thế chính trị là chủ nghĩa yêu nước (Hegel & Bùi, 1970, p. 696), điều này hợp lý vì chủ nghĩa yêu nước là chất keo gắn kết mọi công dân hình thành nhà nước nhất thể, tương tự cảm nhận thống nhất tại gia đình và đức hạnh tôn trọng luật pháp tại đời sống đạo đức. Theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 696), chủ nghĩa yêu nước là sự xác tín lòng yêu nước đứng vững trong chân lý, tức lòng tin tưởng rằng bao hàm lợi ích riêng tư vào trong lợi ích phổ quát (nhà nước) và lợi ích các cá nhân sẽ mang đến tự do cá nhân như tự do nhà nước, và lòng tin tưởng này hiện thực hóa thành tập tục một cách hợp lý tính một phần do giáo dục và một phần do áp dụng các định chế (hiến pháp) vào đời sống nhà nước. Lưu ý, Hegel cho rằng (Hegel & Bùi, 1970, p. 697) giáo dục lòng yêu nước bắt đầu từ việc tìm lỗi nhưng sau khi hoàn bị sẽ nhìn yếu tố tích cực trong mọi sự việc, hơn nữa (Hegel & Bùi, 1970, p. 698), “tư duy biểu tượng thường tưởng tượng rằng nhà nước đứng vững nhờ bạo lực nhưng thực chất cái giữ nhà nước đứng vững là cảm thức cơ bản về trật tự mà ai cũng có”. Nhắc lại nhà nước như sinh thể hữu cơ có tinh thần và cấu trúc hữu cơ của nhà nước là hiến pháp, vì *tính hữu cơ* thể hiện sự tương tác giữa những cơ quan chức năng và sự tái tạo các cơ quan chức năng, theo đó hiến pháp quy định mọi quyền hạn & nghĩa vụ và hơn nữa, những quyền hạn & nghĩa vụ phổ quát này liên tục tạo ra chính mình từ chính mình nhằm bảo tồn bản thân như một tất yếu. Ghi chú: tính hữu cơ tương ứng tính sinh thể. Nhắc lại, *hiến pháp là cấu trúc hữu cơ của nhà nước* và nhà nước như sinh thể luôn có cơ quan chức năng nên phát biểu chính xác rằng hiến pháp là cấu trúc hữu cơ có phân quyền vì quyền hạn & nghĩa vụ công dân là hai thực thể hiện tồn của nhà nước. Sự phân quyền này thổi luồng sinh khí vào những hệ thống & định nghĩa trong xã hội dân sự thành *cơ quan chức năng* của nhà nước.

Nhắc lại, GPR (Hegel & Bùi, 1970, p. 861) phân định hai quan niệm của Hegel về hiến pháp: 1) hiến pháp tổng quát là toàn bộ định chế của nhà nước và 2) hiến pháp chức năng là cấu trúc hữu cơ có *phân quyền* của nhà nước. Hiến pháp chức năng là đối tượng nghiên cứu được gọi *hiến pháp chính trị* hay hiến pháp, một cách ngắn gọn. Hiến pháp cần được phân quyền để đảm bảo tự do công cộng. Theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 720), hiến pháp chính trị, trước hết là tổ chức phân quyền của nhà nước hoạt động với đời sống hữu cơ có quan hệ quy chiếu với chính nhà nước, đó là công pháp nội bộ. Sau đó các nhà nước như những sinh thể tương tác với nhau và mối quan hệ giữa chúng được hiến pháp quy định thành công pháp quốc tế. Nhắc lại tạm thời quy ước hiến pháp là công pháp nội bộ. Nhà nước như là sự tha hóa (phát triển) của xã hội dân sự nên có tính dân sự (phổ quát) nên nảy sinh cái đối lập phủ định của tính dân sự, đó là *tính quân sự* (đặc thù) nên hiến pháp cũng cụ thể hóa tính quân sự như cái hiện tồn được xác lập. Do đó quyền của hiến pháp trong công pháp nội bộ lẫn trong công pháp đối ngoại tác động cả tính dân sự và tính quân sự. Hegel thừa nhận phân quyền trong hiến pháp sẽ bảo đảm tự do công cộng nhưng không thừa nhận sự tồn tại & cân bằng do chế ước lẫn nhau giữa ba quyền “lập pháp”, “hành pháp” và “tư pháp” vì Hegel cho rằng mô hình phân quyền hiến pháp dựa trên sự tự quy định nội tại của khái niệm “nhà nước” thể hiện bằng những thuộc tính bên trong của khái niệm “nhà nước” (Hegel & Bùi, 1970, p. 865), với lưu ý, khái niệm là bản chất của ý niệm và ý niệm là thống nhất giữa khái niệm và hiện thực. Cụ thể khái niệm nhà nước có ba thuộc tính “phổ quát”, “đặc thù” và “sinh thể” và khi khái niệm nhà nước phản tư thành ý niệm thì ba thuộc tính này cũng được hiện thực hóa như thống nhất trong đa dạng, tất nhiên là sự mở rộng của moment biện chứng là đồng nhất của moment phổ quát và moment đặc thù. Hiến pháp với vai trò định chế gom nhóm các điều luật theo ba thuộc tính này, đồng nghĩa rằng hiến pháp phân quyền các cơ quan thức năng theo ba thuộc tính này thành *quyền quốc vương* tương ứng tính sinh thể, *quyền hành pháp* tương ứng tính đặc thù và *quyền lập pháp* tương ứng tính phổ quát. Sự đúng đắn của hình thái phân quyền Hegel là không tách rời các quyền như những tự tồn riêng biệt mà hợp chúng trong nhà nước hiện tồn tuyệt đối (Hegel & Bùi, 1970, p. 724) đồng thời mỗi quyền là một moment toàn bộ (bao đóng) chứa đựng các moment khác (Hegel & Bùi, 1970, p. 726), nhưng mặt khác, Hegel không thừa nhận sự đối trọng để cân bằng giữa các quyền vì ông chỉ thừa nhận sự thống nhất (đồng nhất) của hợp lý tính như nguyên lý căn bản, theo đó hợp lý tính của hiến pháp là sự thống nhất của quyền quốc vương, quyền hành pháp và quyền tư pháp; đây là thiếu sót thứ nhất xuất phát từ việc Hegel kiên trì quyền quốc vương. Thiếu sót thứ hai là Hegel là không đề cập quyền tư pháp mà sau này ta biết ông đặt quyền tư pháp trong hành pháp, thiếu sót thứ hai cũng xuất phát từ việc Hegel kiên trì quyền lực quốc vương. Thiếu sót thứ hai và lý do Hegel kiên trì quyền lực quốc vương sẽ được đề cập sau nhưng trước tiên ta hãy nghiên cứu thiếu sót thứ nhất: tại sao Hegel không thừa nhận sự đối trọng để cân bằng giữa các quyền? Hiến pháp với vai trò tập hợp những định chế là hình thức, là moment đặc thù của nhà nước trong khi đó an lạc và mục đích hành động là moment phổ quát của nhà nước (vui lòng xem luân lý và xã hội dân sự), tiếp theo, nhà nước với tư cách ý niệm là sự đồng nhất giữa moment phổ quát và moment đặc thù, sau khi phản tư, nhà nước với tư cách đạo đức hiện hữu khắp nơi, tự xác lập bởi moment tòa án sở hữu luật pháp đồng thời nhà nước tự hình thành các thuộc tính đa sắc như tính sinh thể và các quyền hạn. Tiếp theo những quyền hạn này phát triển đến một mức nào đó sẽ ánh hiện moment phổ quát nên các quyền hạn lại được gom nhóm thành quyền lập pháp tương ứng moment phổ quát và quyền hành pháp đối lập moment phổ quát. **Quyền tư pháp** hiện hữu như nhu cầu cân bằng giữa quyền lập pháp và quyền hành pháp. Tính sinh thể xác nhận quyền tư pháp như là sự thay thế của quyền quốc vương, sẽ được đề cập sau. Hiến pháp với tư cách định chế gom nhóm các điều luật theo *mô hình tam quyền đối trọng & cân bằng: quyền lập pháp, quyền hành pháp và quyền tư pháp*; trong đó sự đối trọng & cân bằng quan trọng và cơ bản hơn sự phân lập, do đó không thể có sự phá hủy nhà nước với thế chân vạc này. Như vậy sự phân quyền hiến pháp xuất phát từ ánh hiện của tính phổ quát (mục đích hành động, an lạc phúc lợi) vào trong định chế, chứ không phải xuất phát từ thuộc tính dị biệt bên trong khái niệm. Hai thiếu sót của Hegel đều liên quan đến việc ông kiên trì quyền quốc vương lại có nguyên nhân từ tính sinh thể với dụng tâm hiển nhiên rằng quyền quốc vương sẽ chế ngự toàn cục cũng như cứu vãn quyền hành pháp và quyền lập pháp trong mơ hồ hạn hữu nào đó. Tuy nhiên một điều đúng đắn khác tưởng chừng như thiếu sót tiếp theo khi Hegel cho rằng “nhà nước không thật sự có hiến pháp mà mọi sự sáng tạo hiến pháp mới thực ra là cải biến hiến pháp (đã có)”, đây là điều đúng ít nhất theo quan điểm của tôi do liên quan đến tính sinh thể của nhà nước, sẽ được đề cập sau. Tuy nhiên ta hãy tìm hiểu những quan điểm của Hegel về quyền quốc vương, quyền hành pháp và quyền lập pháp cũng như những luận điểm khác về hiến pháp (công pháp nội bộ).

Nhắc lại, theo quan điểm Hegel, hiến pháp phân quyền lực nhà nước thành ba quyền cơ bản sau: 1) quyền lập pháp quy định và thiết lập cái phổ quát, 2) quyền hành pháp thâu gồm những đặc thù vào dưới cái phổ quát, và 3) **quyền quốc vương** đại diện tính chủ thể như là *quyết định tối hậu của ý chí* mà trong đó các quyền lực khác được hợp lại và thống nhất trong tính sinh thể (cũng như tính bản thể) và chính thể *quân chủ lập hiến* là đỉnh cao của sự thống nhất này. Mô hình phân quyền hiến pháp này của Hegel được gọi *mô hình tam quyền nhất thể* dưới sự thống ngự của quyền quốc vương. Quan điểm của tôi đồng ý với *mô hình tam quyền phân lập* của Montesquieu với sự tập trung vào cân bằng nên được gọi mô hình tam quyền đối trọng & cân bằng vừa được luận giải bằng triết học Hegel, nhưng bất luận thế nào, hãy nghiên cứu mô hình mô hình tam quyền nhất thể Hegel, đặc biệt quyền quốc vương, cùng lúc phản biện, điều chỉnh và lý giải thiếu sót củamô hình tam quyền nhất thể. Niềm tin của Hegel đặt vào mô hình nhất thể do sự thăng hoa của nhà nước thành tinh thần thế giới tức tinh thần khách quan đồng nhất hữu hạn và vô hạn, nơi giá trị phổ quát chi phối mọi hiện tượng nhà nước tại mỗi giai đoạn lịch sử, điều này cũng dẫn đến mô hình tam quyền nhất thể sẽ phát triển với những hiện tượng nhà nước mới, cũng như Hegel đã cho rằng nền quân chủ lập hiến với mô hình tam quyền nhất thể là đỉnh cao so với chính thể quân chủ và chính thể quý tộc. Tuy nhiên Hegel đề cao quan điểm nhà lãnh đạo cần có đức hạnh trong chính thể dân chủ của Montesquieu mặc dù cũng chính Montesquieu tự phản biện rằng đức hạnh trở thành phương tiện để những kẻ vô đạo đức chiếm đoạt miếng mồi ngon “nhà nước” khi Hegel cho rằng lúc tình trạng xã hội có đủ tính phổ quát và tính đặc thù phát triển và được thâu gồm dưới tính phổ quát thì hợp lý tính của nhà nước sẽ đủ độ vượt qua yêu cầu đức hạnh của lãnh đạo (Hegel & Bùi, 1970, p. 731) nhưng đồng thời tâm thế đức hạnh vẫn luôn quan trọng như là một phần của tính phổ quát, ví dụ tính phổ quát của đời sống đạo đức có đức hạnh tôn trọng luật pháp. Hegel cho rằng hiến pháp nhà nước phải phù hợp với dân tộc (Hegel & Bùi, 1970, p. 734) “nhà nước với tư cách tinh thần của dân tộc có những định chế thấm nhuần trong các mối quan hệ lẫn tập tục nên hiến pháp của một dân tộc phải phụ thuộc bản tính, tự ý thức, tự do chủ quan của dân tộc ấy và hiến pháp cũng cần được tinh luyện”.

Hegel giải thích luận điểm “mọi sự sáng tạo hiến pháp là cải biến hiến pháp (đã có)” vì hiến pháp hiện tồn hợp lý tính tự-mình và cho-mình và đến lượt bản chất của hợp lý tính là sự thật, tiếp theo, sự thật mang tính lựa chọn cá nhân – cá nhân chọn sự thật nhưng nếu ta cứ truy vấn đến cùng cái tồn tại của sự thật thì rốt cuộc phải thuộc về siêu nhiên. Trong bài nghiên cứu “Nghịch dân chủ luận” (Hegel & Bùi, 1970), tôi đã cố gắng biện luận rằng “*HIẾN PHÁP là hiện thực hóa (biểu hiện) của quyền lực siêu nhiên nhưng, về bản chất tinh tuyền, không thể thừa nhận quyền lực siêu nhiên*”, từ ý nghĩa tối cao song hành hiện thực của hiến pháp mà mô hình tam quyền phân lập mới có thể thay thế mô hình tam quyền nhất thể. Hiến pháp tối cao phải có khả năng tự bảo vệ và chức năng tự bảo vệ này được gọi là TÒA ÁN (viết hoa), nói cách khác, hiến pháp và TÒA ÁN sinh ra cùng lúc (Nguyễn, Nghịch dân chủ luận, 2024), nhưng mặt khác, buộc phải tách TÒA ÁN khỏi hiến pháp để TÒA ÁN đại diện nhánh tư pháp góp phần thi công nền chính trị và để xác lập tính tối cao của hiến pháp, theo cách này, hiến pháp tạo ra/đồng nhất với quyền lập pháp, quyền hành pháp và quyền tư pháp (Nguyễn, Nghịch dân chủ luận, 2024). Hiến pháp tối cao thay mặt siêu nhiên thổi luồng sinh khí vào nhà nước (nhà nước tự phản tư theo lý luận Hegel) để nhà nước có tính sinh thể và một khái niệm của hệ thống luật pháp tại xã hội dân sự tên gọi “tòa án” (viết thường) được TÒA ÁN ủy nhiệm những chức năng của mình nên tòa án được khai sinh (phản tư) như một cơ quan chức năng đại diện quyền tư pháp, là nơi thực hiện sự trừng phạt của công lý, là manh mối của TÒA ÁN. Do đó tòa án không thể tạo ra điều luật mà thực chất điều luật cơ bản nhất về sự tồn tại của hiến pháp do tòa án thừa hưởng (được ủy nhiệm) từ TÒA ÁN, đồng thời, vai trò nhất thể của hiến pháp đã quy định và chuyển quyền ban bố/tạo ra điều luật (điều luật phái sinh) từ tòa án sang nhánh lập pháp đại diện bởi quốc hội để tòa án tập trung vào việc bảo vệ hiến pháp như là hiến pháp tự bảo vệ mình. Từ đó, nhánh lập pháp đại diện bởi quốc hội có thể thay đổi, ban hành điều luật trong hiến pháp được gọi là *luật hiến pháp*. Nhắc lại hai thiếu sót của Hegel liên quan hiến pháp là không thừa nhận tam quyền đối trọng & cân bằng và không thừa nhận quyền tư pháp tự tôn. Nguyên nhân cơ bản nhất của hai thiếu sót của Hegel là do ông kiên trì quyền quốc vương vì Hegel không biện luận tính tối cao siêu nhiên của hiến pháp (hiện thực hóa của quyền lực siêu nhiên) nhằm ấn định tính sinh thể của nhà nước, thay vào đó, phương thức Hegel ấn định tính sinh thể là kiên trì quyền quốc vương. Hegel không biện luận tính tối cao siêu nhiên của hiến pháp cũng dẫn đến thiếu sót thứ hai rằng ông không thừa nhận quyền tư pháp tự tôn để tập trung vào sức mạnh rất lớn của quyền quốc vương trong tam quyền nhất thể với kỳ vọng lướt qua cơ chế cân bằng thiếu ổn định. Nhìn chung, tính sinh thể của nhà nước là mắc mứu lớn nhất của lý luận về nhà nước, được phân tích ở đây. Nhà nước có tính sinh thể như một sinh vật hữu cơ nên phải có cơ quan chức năng đại diện trí tuệ, đó là đầu não, cùng lúc đó, nhà nước là hành trình của thượng đế nên ý chí thượng đế phải được tôn xưng và không có cách tôn xưng nào tốt hơn trân trọng đầu não của nhà nước, đây là lý do Hegel kiên trì quyền quốc vương như là đầu não điều khiển nhà nước bằng cách thống nhất quyền hành pháp và quyền lập pháp. Tuy nhiên trí tuệ tự nhiên ngoài bộ não sinh học còn có trí tuệ đám đông (swarm intelligence) nghĩa là một quần thể gồm nhiều cá thể khi tương tác với nhau sẽ phát sinh trí tuệ tựa như đàn kiến tìm thức ăn – một con kiến không dễ dàng tìm được nguồn thức ăn nhưng nhiều con kiến cùng tìm và chia sẻ thông tin sẽ tìm được nguồn thức ăn nhanh chóng. Trí tuệ đám đông mặc dù manh nha từ thời Adam Smith (1723 – 1790) với lý thuyết bàn tay vô hình trong nền kinh tế tự do nhưng mãi đến mấy trăm năm sau mới có lý thuyết trí tuệ đám đông ứng dụng trong khoa học máy tính với thuật toán tối ưu (Gerardo Beni & Jing Wang 1989). Người đọc có thể tìm hiểu bài nghiên cứu “Trí tuệ luận” (Nguyen, 2023) để hiểu về trí tuệ đám đông và trí tuệ nhân tạo. Với trí tuệ đám đông, bộ não sinh học của một cá thể lớn có thể được thay bằng tập hợp nhiều cá thể nhỏ hơn, nghĩa là hệ thống bầu cử sẽ đề cử tập thể những đại biểu thay cho quyền quốc vương chi phối quyền lập pháp và hành pháp, đồng thời quyền tư pháp sinh ra cùng lúc để “đóng gói” những đại biểu vào bộ khung như hộp sọ. Tất nhiên Hegel đã nghĩ đến hệ thống bầu cử nhưng hiệu quả của quyền tư pháp với hệ thống bầu cử kém hẳn quyền quốc vương nếu không có biện luận rằng “hiến pháp là hiện thực hóa của quyền lực siêu nhiên nhưng không thể thừa nhận quyền lực siêu nhiên” để hiến pháp có thể đại diện thượng đế như quyền quốc vương đại diện thượng đế. Trở lại câu hỏi, tại sao Hegel năm phiên bảy lượt nhiều lần nhấn mạnh nhà nước với tư cách ý niệm là đối tượng nghiên cứu chứ không phải bất kỳ nhà nước thực tại? Một nửa câu trả lời là do hợp lý tính và mẹo lừa lý tính thông suốt và tự nhiên trong giới tự nhiên thứ hai, nửa câu trả lời còn lại liên quan đến đầu não của nhà nước. Nhà nước với tư cách ý niệm luôn hiện tồn không cần có tính sinh thể nhưng tham vọng định nghĩa nhà nước như hiện tồn cuối cùng của đời sống đạo đức buộc phải vượt qua giới hạn của ý niệm hiện tồn mà không có gì tốt hơn bằng cách thổi luồng sinh khí vào nhà nước để nhà nước có tính sinh thể như sinh vật hữu cơ. Hiện tồn của nhà nước có tính sinh thể càng hợp lý tính khi sinh thể nhà nước có đầu não (quốc vương hay tập hợp các đại biểu). Các ý niệm khác nhà nước có thể hoàn toàn thuộc giới tự nhiên thứ hai qua phản tư mà không cần có tính sinh thể nhưng nhà nước như cái cơ sở tối hảo của lực lượng đạo đức cần liên hệ sinh thể thực tại tức cần liên hệ giới tự nhiên thứ nhất để khẳng định tính đúng đắn của mọi ý niệm – tính đúng đắn của giới tự nhiên thứ hai. Như vậy câu hỏi tại sao Hegel nhiều lần nhấn mạnh nhà nước với tư cách ý niệm là đối tượng nghiên cứu chứ không phải bất kỳ nhà nước thực tại đã được giải đáp hoàn toàn.

Nhắc lại, mô hình tam quyền nhất thể Hegel hợp thành bởi ba quyền như sau: 1) quyền lập pháp quy định và thiết lập cái phổ quát, 2) quyền hành pháp thâu gồm những đặc thù vào dưới cái phổ quát, và 3) quyền quốc vương đại diện tính chủ thể như là quyết định tối hậu của ý chí mà trong đó quyền hành pháp và quyền lập pháp được hợp lại và thống nhất trong tính sinh thể. Ta hãy nghiên cứu quyền quốc vương theo quan điểm Hegel như là cái quan trọng nhất, là cột mốc tham chiếu tuy quyền quốc vương được thay bằng quyền tư pháp trong mô hình tam quyền phân lập. Quyền lực quốc vương bao hàm ba moment: 1) tính phổ quát của hiến pháp, 2) sự quy chiếu cái đặc thù vào cái phổ quát, 3) quyết định tối hậu của ý chí như là sự tự quyết; nên Hegel gọi quyền quốc vương là moment cá biệt đồng nhất cái tôi vào cái phổ quát, tức là moment biện chứng quen thuộc trước đây đồng nhất tính phổ quát và tính đặc thù nhưng suy đến cùng moment cá biệt là tính sinh thể thể hiện sự độc tôn của nhà nước như một cá nhân (con người) riêng lẻ, mạnh mẽ hơn sự đồng nhất tính phổ quát và tính đặc thù ngay cả sau khi xác thực; vì vậy hãy quy ước tính cá biệt là tính sinh thể đối với nhà nước. Hegel cho rằng (Hegel & Bùi, 1970, p. 737) “nhà nước với tư cách cái gì mang tính tinh thần phô bày tất cả mọi moment, song, tính sinh thể là nguyên tắc kích hoạt, là chủ quyền bao hàm trong mình mọi sự khác biệt”. Tính sinh thể thổi luồng sinh khí vào các tổ chức (định nghĩa) trong xã hội dân sự. Nhắc lại sự phân quyền của hiến pháp thổi luồng sinh khí vào những hệ thống & định nghĩa trong xã hội dân sự thành cơ quan chức năng của nhà nước, cùng lúc đó, tính sinh thể bất luận trong mô hình tam quyền nhất thể hay trong mô hình tam quyền phân lập khiến các cơ quan này tuy hoạt động tương đối độc lập nhưng không rời nhau và càng không thể rời sinh thể nhà nước, dẫn đến hệ quả rằng không ai có thể sở hữu chức năng và quyền lực của nhà nước (Hegel & Bùi, 1970, p. 739), từ đây một lần nữa suy ra rằng, nhà nước sở hữu quyền lực của mình tức nhà nước có *chủ quyền* bao gồm quyền đối nội (được quy định bởi công pháp nội bộ) và quyền đối ngoại (được quy định bởi công pháp quốc tế) (Hegel & Bùi, 1970, p. 740). Quyền quốc vương chi phối quyền hành pháp và lập pháp nên là đầu mối quy chiếu của chủ quyền trong mô hình tam quyền nhất thể, riêng đối với mô hình tam quyền phân lập, chủ quyền ẩn trong hành pháp, lập pháp và tư pháp nghĩa là chủ quyền là ánh hiện của tam quyền “hành pháp”, “lập pháp” và “tư pháp”. Nhắc lại, nhà nước thống nhất tính chủ thể và tính bản thể không khác gì hơn sự thống nhất giữa ý thể và thực tại nên *chủ quyền thể hiện tính chủ thể* / tính ý thể, với lưu ý, quyền quốc vương chi phối quyền hành pháp và quyền lập pháp bao hàm ba moment “tính phổ quát”, “quy chiếu đặc thù vào phổ quát” và “quyết định tối hậu của ý chí” nhưng không có nghĩa quốc vương sở hữu quyền lực nhà nước, sự khác biệt này rất quan trọng và người đọc vui lòng nghiên cứu thể chế quân chủ lập hiến với thực quyền quốc vương, do đó Hegel tuy đề cao quyền quốc vương nhưng phản đối tình trạng vô chính phủ cũng như phản đối sự độc đoán của nhà vua. Ngoài ra, Hegel phản bác luận điểm cho rằng quyền quốc vương gây ra tùy tiện vì quyền quốc vương tuy tối cao nhưng rốt cuộc là quyết định tối hậu và không thể sở hữu/tiêu hủy những quyền khác (Hegel & Bùi, 1970, p. 752) về mặt lý luận, như Hegel từng đề cập trong một bài giảng “sự tôn nghiêm của quốc vương không phải là chịu trách nhiệm về hành động của chính phủ mà chính phủ là kẻ phải luôn tiếp thu ý kiến của nhân dân để cải tiến công việc” (Hegel & Bùi, 1970, p. 752). Hegel cũng phát biểu (Hegel & Bùi, 1970, p. 867) “mọi hiến pháp hay thể chế chính trị đều là phiến diện nếu chúng không đủ sức gánh vác trong lòng nó nguyên tắc của tính chủ thể tự do và không có khả năng tương ứng với lý tính đã phát triển đầy đủ”. Chủ quyền, tức quyền làm chủ, là quyền lực mà nhà nước sở hữu tất cả các quyền (hành pháp, lập pháp, tư pháp, quyền quốc vương ủy nhiệm cho quốc vương) phụ thuộc vào mục đích phổ quát “thịnh vượng quốc gia” mà ta đã biết đó là an lạc phúc lợi. Chủ quyền biểu lộ theo hai cách (Hegel & Bùi, 1970, p. 742): 1) trong thời bình, các lĩnh vực và chức năng nhà nước thỏa mãn an lạc nhân vị của nhiều cá nhân chuyển hóa thành sự đóng góp và bảo tồn an lạc phúc lợi đồng thời ràng buộc an lạc nhân vị vào tính phổ quát, 2) trong tình hình lâm nguy hay khủng hoảng, các lĩnh vực và chức năng nhà nước giao phó cho chủ quyền để chủ quyền siết chặt và kiểm soát, lúc này tính chủ thể đạt tới hiện thực riêng biệt của mình. Theo Hegel, chủ quyền thoạt đầu là tính chủ thể, phổ quát & trừu tượng có moment tự quy định tự quyết phải trở thành một moment tuyệt đối của cái toàn bộ sinh thể nhà nước nên chủ quyền phải hiện hữu như cái quy chiếu của nhà nước, đó là đầu não của nhà nước không khác gì hơn một vị quốc vương và tất nhiên quốc vương được chủ quyền ban cho quyền quốc vương mà moment tự quyết là moment quan trọng nhất của quyền quốc vương. Sinh thể nhà nước là nhân thân có tư cách pháp lý trong pháp quyền trừu tượng và tính nhân thân ấy (*tính nhân thân của nhà nước*) được hiện hữu như quốc vương, một cách ngắn gọn, quan điểm của Hegel là quốc vương đại diện tính pháp lý (tính nhân thân) của nhà nước, nên vui lòng chú ý sự khác biệt giữa nền quân chủ lập hiến Hegel và nền quân chủ chuyên chế, trong đó vua theo quan điểm Hegel có thực quyền (quyền quốc vương như đầu não) nhưng không có chủ quyền, không sở hữu nhà nước và không phải là nhà nước. Tuy thế vì tính sinh thể của nhà nước, Hegel buộc phải biện luận quyền quốc vương tiệm cận sát sao quyền uy thần linh (Hegel & Bùi, 1970, p. 745). Ghi chú: quốc vương trong nền quân chủ lập hiến hiện đại chỉ còn là biểu tượng. Tính nhân thân trong mô hình tam quyền phân lập được ánh hiện bởi cả ba quyền (tư pháp, hành pháp và lập pháp), được chức năng hóa bởi tòa án. Hegel cho rằng chủ quyền nhân dân là khái niệm mù mờ vì một khối quần chúng trở nên đám đông vô hình thể nếu thiếu đầu não quốc vương, điều này hợp lý đối với mô hình tam quyền nhất thể Hegel nhưng *chủ quyền nhân dân* tiệm cận chủ quyền của nhà nước với hệ thống bầu cử của mô hình tam quyền phân lập bầu đủ đại biểu đồng thời tương hợp với ngữ nghĩa rằng đầu não của sinh thể nhà nước tuân theo trí tuệ đám đông từ toàn thể công dân, hợp lý về lý luận lẫn thực nghiệm. Ghi chú: những thể chế cộng hòa như cộng hòa đại nghị, cộng hòa tổng thống, cộng hòa bán tổng thống tập trung vào ngữ nghĩa chủ quyền nhân dân. Lưu ý, chủ quyền nhà nước không thuộc quốc vương nhưng được đại diện bởi quốc vương nên ta có thể xem quyền quốc vương đại diện chủ quyền nhà nước. Tính sinh thể vì quá quan trọng để cơ sở nhà nước liên hệ giữa giới tự nhiên thứ nhất và giới tự nhiên thứ hai nhằm xác lập tính đúng đắn của mọi ý niệm trong triết học pháp quyền nên Hegel một lần nữa đề cập nguồn gốc huyết thống tự nhiên để có được phẩm cách của vị quốc vương (đầu não nhà nước), thực chất một lần nữa vướng mắc vào tính tự nhiên của bộ não sinh học như là cơ sở trong giới tự nhiên thứ nhất của đầu não trí tuệ vốn được phản tư vào giới tự nhiên thứ hai vì dường như không thể khẳng định sức mạnh của sự xác quyết thuần túy tính tự nhiên của ý niệm “đầu não trí tuệ” nếu không có bộ não sinh học mặc dù ta có thể lướt qua sự xác quyết quá mức này. Tuy nhiên, trí tuệ đám đông là một ý niệm về đầu não hoàn hảo trong giới tự nhiên thứ hai có tính tự nhiên một cách hoàn hảo, người đọc vui lòng tìm hiểu bài nghiên cứu “Trí tuệ luận” (Nguyen, 2023) để hiểu rằng trí tuệ đến từ sự phức tạp của các mối liên kết mà càng phức tạp thì càng thông minh, do đó bộ não sinh học trong giới tự nhiên thứ nhất có rất nhiều liên kết tế bào thần kinh cũng như những thuật toán/mô hình trong giới tự nhiên thứ hai như mạng trí tuệ nhân tạo (artificial neuron network) có được sự thông minh cũng bởi nhiều liên kết, chính là trí tuệ đám đông đối trọng với bộ não sinh học. Như vậy hệ thống bầu cử trong mô hình tam quyền phân lập bầu ra tập hợp những đại biểu quốc hội đại diện trí tuệ đám đông, từ đó lý luận thông suốt với thực nghiệm trong mô hình tam quyền đối trọng & cân bằng. Với mô hình tam quyền phân lập có hệ thống bầu cử, quyền lập pháp tức quốc hội đại diện trí tuệ đám đông (não bộ) và quyền tư pháp ràng buộc & đóng khung trí tuệ đám đông như hộp sọ bảo vệ não bộ, suy ra rằng, quyền quốc vương của mô hình tam quyền nhất thể được thay bằng hai quyền lập pháp & tư pháp của mô hình tam quyền phân lập, hơn nữa, chủ quyền nhà nước là ánh hiện của cả ba quyền lập pháp, hành pháp và tư pháp.

Vì không chú tâm vào quyền tư pháp bảo vệ đầu não nên Hegel cho rằng việc quốc vương được bầu từ dân chúng có vai trò công bộc tối cao sẽ dẫn đến sự tùy tiện biến nhà nước thành tài sản riêng (Hegel & Bùi, 1970, p. 756), kém hẳn hình thức truyền ngôi vua theo huyết thống, thoạt nghe phi lý kể cả nếu như bỏ qua quyền tư pháp nhưng ta hãy suy nghĩ kỹ lại, quyền quốc vương quá cao sẽ đủ sức mạnh tiêu hủy quyền hành pháp & lập pháp rồi chiếm đoạt chủ quyền quốc gia mà việc bầu cử không còn giữ được ý nghĩa quan trọng “vua là công bộc cao nhất”, trong khi đó, hình thức truyền ngôi theo huyết thống khiến bất cứ vị vua nào cũng phải cân nhắc trong hành động để không ảnh hưởng ngôi vua sau này của con cháu & dòng tộc, duy một điều, một triều đại truyền ngôi dần thoái hóa do sự suy sụp nơi các vị vua đời sau và sự tàn lụi này tất yếu do thiếu sinh khí mới thổi vào, tuy không loại trừ sự yếu kém cá nhân chủ yếu từ khách quan. Nhắc lại, công lý trừng phạt phá hủy phi pháp nhưng còn một mô thức khác tiêu hủy phi pháp là ân xá và quyền ân xá được dẫn xuất từ quyền quốc vương chứ không phải từ chủ quyền. Quyền ân xá tưởng chừng không quan trọng nhưng có ý nghĩa rất lớn, thể hiện tính nhân đạo và tha thứ của sinh thể nhà nước vì điều quan trọng nhất của sinh thể là sinh tồn hữu cơ mà quyền định đoạt sinh mệnh xem như thuộc về thượng đế (có thể hiểu Chúa Jesu chịu hình phạt trên thập tự giá là hình thức ân xá cho tội lỗi loài người), do đó đang có xu hướng bãi bỏ án tử hình mà hiện nay (2025) vẫn tồn tại. Những chính thể thuộc mô hình tam quyền phân lập quy định nguyên thủ quốc gia trong hiến pháp để nguyên thủ có quyền ân xá. Vì ý nghĩa biểu tượng rất lớn của quyền ân xá nên xúc phạm quốc vương trong mô hình tam quyền nhất thể và xúc phạm hiến pháp trong mô hình tam quyền phân lập trở nên phi pháp. Nhắc lại, quyền quốc vương bao hàm ba moment: 1) tính phổ quát của hiến pháp, 2) sự quy chiếu cái đặc thù vào cái phổ quát, 3) quyết định tối hậu của ý chí như là sự tự quyết. Moment thứ hai đề cập những công việc hành pháp đa sắc thái đệ trình lên quốc vương quyết định, nhằm bao hàm cái phổ quát, mà GPR (Hegel & Bùi, 1970, p. 869) diễn giải rằng nội các chính phủ chịu trách nhiệm trước quốc vương thay vì cơ quan lập pháp tức quốc hội, đây là sự phê phán đúng đắn vì ngay trong mô hình tam quyền nhất thể, cơ quan lập pháp cũng có vai trò nhất định nên nếu nội các chịu trách nhiệm trước quốc vương thì quốc vương phải chịu trách nhiệm trước quốc hội, không thể vì moment thứ ba tức quyết định tối hậu của quốc vương mà không quy trách nhiệm quốc vương kể cả trường hợp sự tôn nghiêm của quyền quốc vương miễn trừ sự quy kết trách nhiệm về công việc của chính phủ. Tuy nhiên quy trách nhiệm quyền quốc vương trước cơ quan lập pháp khó khả thi khi quyền tư pháp không đủ sức mạnh, chính vì lẽ này mà Hegel cho rằng moment thứ ba về ý chí tự quyết đòi hỏi *lương tâm quốc vương* nghĩa là cái phổ quát (an lạc phúc lợi) tự-mình cho-mình hiện diện chủ quan trong quyền quốc vương và hiện diện khách quan trong hiến pháp. Quả thật hành trình của thượng đế trong lý thuyết nhà nước Hegel cần được tìm hiểu nhiều hơn khi quyền quốc vương là quyết định tối hậu của ý chí nhằm xác thực tính sinh thể đồng hành cùng hành trình của thượng đế (mà Hegel vẫn lập luận duy lý) luôn gợi ý thần quyền tựa hồ mặc khải, lý do cuối cùng vẫn do Hegel không biện luận tính tối cao/siêu nhiên của hiến pháp cũng như khoảng trống giữa giới tự nhiên thứ nhất và giới tự nhiên thứ hai không thể lấp đầy nếu không chấp nhận học thuyết ý niệm hợp nhất vật chất và ý thức.

Nhắc lại, mô hình tam quyền nhất thể Hegel hợp thành ba quyền như sau: 1) quyền lập pháp quy định và thiết lập cái phổ quát, 2) quyền hành pháp thâu gồm những đặc thù vào dưới cái phổ quát, và 3) quyền quốc vương đại diện tính chủ thể như là quyết định tối hậu của ý chí. Quyền quốc vương quan trọng nhất trong mô hình tam quyền nhất thể, tiếp theo là quyền hành pháp. Theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 762), “quyền hành pháp thâu gồm cái đặc thù của đời sống xã hội vào dưới lợi ích phổ quát, tức thực thi và áp dụng các quyết định của quốc vương, tiếp tục thực hiện các quyết định đã có vì những mục đích công cộng nên quyền hành pháp bao gồm cả cảnh sát & hiệp hội và quyền tư pháp”. Bên cạnh cảnh sát & hiệp hội đã được đề cập trong xã hội dân sự, theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 763), “**quyền hành pháp** với tư cách pháp thâu gồm những đặc thù nội hàm những quyền hạn đặc thù cần phải có nhiệm vụ giữ vững luật pháp và lợi ích phổ quát cũng như nhiệm vụ đưa các quyền hạn đặc thù trở lại cái phổ quát, do đó, hai nhiệm vụ này được thực thi bởi những đại biểu của quyền hành pháp họp lại thành *chính phủ*”. Ghi chú: Hegel cho rằng quốc vương với quyền quốc vương ủy nhiệm quyền tư pháp như một phần của quyền hành pháp cho quan tòa để có nhiều không gian hơn để chi phối chính phủ (Hegel & Bùi, 1970, p. 774). Trong mô hình tam quyền nhất thể, chính phủ là cơ quan tư vấn của quốc vương, tuy nhiên với các thể chế hiện đại của mô hình phân lập, chính phủ là cơ quan hành pháp hoạt động độc lập và chịu trách nhiệm trước cơ quan lập pháp tức quốc hội. Thể chế tổng thống và bán tổng thống quy định người đứng đầu chính phủ là nguyên thủ quốc gia, trong khi thể chế đại nghị quy định người đứng đầu chính phủ tuy không phải nguyên thủ quốc gia nhưng có đầy đủ thực quyền quản trị chính phủ và nguyên thủ quốc gia trong thể chế đại nghị có tính biểu tượng. Khái niệm cảnh sát của Hegel trong xã hội dân sự có nghĩa rất rộng bao hàm bảo đảm an ninh và phúc lợi, nhưng với tiến triển của các thể chế chính trị, tính sinh thể của nhà nước thổi vào các tổ chức & định nghĩa trong xã hội biến chúng thành các cơ quan chức năng cụ thể, theo đó, chính phủ có vai trò bao đóng chứa: 1) cơ quan chức năng phụ trách an ninh và an toàn công cộng với chức năng *cảnh sát hiện đại*, 2) một số cơ quan chức năng bảo đảm phúc lợi và trợ giúp những hiệp hội, lúc này các hiệp hội thường là doanh nghiệp và tổ chức ngoài chính phủ. Khái niệm cảnh sát hiện đại hợp lý hơn khái niệm cảnh sát quá rộng của Hegel, theo đó, cảnh sát hiện đại như cơ quan chức năng cụ thể là cầu nối thực thụ giữa tòa án và chính phủ. Bất luận thế nào, cơ quan hành pháp cụ thể chính phủ kiện toàn hầu hết các tổ chức & định nghĩa trong xã hội dân sự, cũng như ta đã biết hệ thống quản trị & thực thi công lý tức hệ thống luật pháp trong xã hội dân sự được chức năng hóa thành tòa án đại diện cơ quan lập pháp và quốc hội đại diện cơ quan lập pháp, hơn nữa, hệ thống những nhu cầu tức nền kinh tế quốc dân trong xã hội dân sự được chức năng hóa và phối hợp với hiệp hội thường là doanh nghiệp và tổ chức ngoài chính phủ. Do đó chính phủ không thực hiện chức năng sản xuất trực tiếp nghĩa là chính phủ không có doanh nghiệp về mặt lý thuyết, trừ phi khái niệm doanh nghiệp được mở rộng, không còn thuộc hoàn toàn hiệp hội tuy vẫn còn ý nghĩa tạo ra nguồn lực thỏa mãn nhưng sự mở rộng này cần được nghiên cứu kỹ hơn với tác vụ nội tại, ví dụ, doanh nghiệp chính phủ thực chất là đầu mối thúc đẩy và hỗ trợ doanh nghiệp hiệp hội. Những công dân hoạt động trong nhà nước (chính phủ, tòa án, quốc hội) thuộc tầng lớp phổ quát gồm viên chức, cảnh sát và quân nhân. Nhắc lại, Hegel đặt quyền tư pháp trong quyền hành pháp là một thiếu sót do Hegel không biện luận tính tối cao siêu nhiên của hiến pháp nên ông không thể thừa nhận quyền tư pháp tự tôn, thay vào đó, Hegel tập trung vào sức mạnh rất lớn của quyền quốc vương trong tam quyền nhất thể với kỳ vọng lướt qua cơ chế cân bằng thiếu ổn định giữa hành pháp và lập pháp.

Nhắc lại, tính dân sự là moment phổ quát nên nảy sinh cái đối lập phủ định của tính dân sự, đó là tính quân sự có vai trò như moment đặc thù nên hiến pháp cụ thể hóa tính quân sự như cái hiện tồn được xác lập và một lần nữa, tính sinh thể thổi luồng sinh khí vào tính quân sự được chức năng hóa thành **quân đội** (viên chức hoạt động trong quân đội là *quân nhân*). Như vậy một thể hiện nhà nước gồm bốn cơ quan chính: chính phủ, quốc hội, tòa án và quân đội. Các thể chế chính trị hiện đại đều đặt quân đội trong chính phủ để hệ thống hóa và kiện toàn tam quyền phân lập (hành pháp – chính phủ, lập pháp – quốc hội, và tư pháp – tòa án), tuy nhiên cần nghiên cứu nhiều hơn vì lý luận nhà nước của Hegel tập trung vào xã hội dân sự. Tính dân sự thể hiện tính riêng tư của cá nhân, chuyển biến thuộc tính đa sắc về phổ quát nhằm phục vụ mục đích an lạc trở thành nội dung của nhà nước, hiển nhiên gắn chặt vào thế tục; do đó tính quân sự đối lập liên quan đến truyền thống/thần quyền nên trong khi thế lực dân sự bám vào thế tục thì thế lực quân sự bám vào: 1) tính tối cao/siêu nhiên của hiến pháp, 2) truyền thống văn hóa & dân tộc, thần quyền dân tộc, thần quyền tôn giáo, 3) phối hợp giữa tính tối cao của hiến pháp và siêu nhiên của thần quyền (tôn giáo, văn hóa, vinh quang). Do đó nhà nước dân sự tuy có thể mở rộng phi địa lý (cần nghiên cứu thêm) nhưng thế lực quân sự phải bám rễ vào địa chính trị, nếu thế lực quân sự trở thành phi địa lý thì đó là doanh nghiệp về bản chất, với lưu ý, khái niệm doanh nghiệp ở đây được mở rộng, không còn thuộc hoàn toàn hiệp hội của xã hội dân sự tuy vẫn còn ý nghĩa tạo ra nguồn lực thỏa mãn nhưng sự mở rộng này cần được nghiên cứu kỹ hơn với tác vụ nội tại. Đây là một nghịch lý trong mối tương quan với thần quyền, suy ra rằng, nếu không có tối cao/siêu nhiên hay thần quyền bảo hộ thì việc giết chóc vi phạm tính nhân đạo thuộc thẩm quyền thượng đế mà không thể lập luận tính tự nhiên vốn có thường hằng (miễn trừ quyền khẩn cấp tại luân lý), nên “doanh nghiệp” quân sự phi địa lý vừa được đề cập nếu hoàn toàn không có bất kỳ môi dây liên hệ là sự phi pháp. Ghi chú: “phi địa lý” là một thuật ngữ chỉ một tổ chức không có địa bàn tại vị trí địa lý, hoàn toàn không liên quan hiện tồn, ý niệm hay tính sinh thể. Tóm lại, sức mạnh xác thực sự hiện tồn ý niệm cần liên hệ giới tự nhiên thứ nhất, trong một hình thức là liên hệ vị trí địa lý, ngoài ra, thần quyền/siêu nhiên với điều kiện có mặc khải tuy không rõ ràng nhưng liên hệ với ví trị địa lý bất luận văn minh du mục hay văn minh nông nghiệp, tức môi trường sinh sống địa lý của con người phảng phất khắp nơi. Thói tồi bại như mượn truyền thông hãm hại quân đội, mượn Chúa hãm hại Phật, cũng tệ hại như giết chóc tràn lan mà không thể không cần đến sự trừng phạt của quân đội như công lý trừng phạt do quá mức trừng phạt trong phạm vi những điều luật phái sinh. Ghi chú, giết chóc xảy ra trong giới tự nhiên thứ nhất giữa động vật với nhau do *bản năng sinh tồn*, không do thù ghét, đố kỵ hay tham lam (quá mức nhu cầu khác xác thực hiện tồn) nên là luật tự nhiên nhưng loài người đứng đầu chuỗi thức ăn sinh học với cố kết xã hội để bảo đảm sinh tồn như là cái cơ bản nhất nên giết chóc nếu xảy ra trong loài người thì không phải do bản năng sinh tồn nên trở thành cấm kỵ và tính nhân đạo được quy định thành luật tự nhiên trong loài người mà việc vi phạm/phá bỏ luật tự nhiên nhân đạo tức việc giết chóc thuộc thẩm quyền thượng đế/siêu nhiên, ngoại trừ trường hợp quyền khẩn cấp trong đó giết chóc được chấp nhận vì thực chất quyền khẩn cấp thuộc về bản năng sinh tồn (vui lòng xem quyền khẩn cấp tại luân lý).

Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 765) lý giải cách tổ chức chính phủ thành ngành ngang (chính quyền địa phương) và ngành dọc (các bộ) bởi phân công lao động, theo đó, ngành ngang phục vụ đời sống dân sự một cách cụ thể và ngành dọc điều phối hoạt động theo chuyên ngành trừu tượng, đồng thời ngành dọc phải xuyên suốt cả ở cấp thấp nhất và cao nhất trong chính phủ bằng một tầm nhìn bao quát và cụ thể, một cách ngắn gọn, ngành dọc phải có giao điểm với ngành ngang. Tôi cho rằng ngành dọc cần nhiều quyền lực hơn ngành ngang để tạo thành xương sống của nhà nước, phân công lao động trong dịch vụ công một cách rõ ràng & mạch lạc và tương tác hiệu quả, chính sách công được thông suốt cùng lúc khai thông nền kinh tế; tuy nhiên nhà nước theo mô thức liên bang cần sự linh hoạt nhiều hơn ở chính quyền địa phương hình thành cân bằng động giữa chính phủ trung ương và chính quyền địa phương mà chính quyền địa phương có vai trò như chính phủ thu nhỏ; ngoài ra, đảo chiều xảy ra với dạng thể chế tương tự nhà nước như liên minh những quốc gia mà trong đó các chính quyền cục bộ chi phối chính quyền toàn cục và chính quyền toàn cục có vai trò điều phối, gắn kết và tìm giao điểm (tạo ý chí chung, thiết lập tiêu chuẩn). Hegel có những luận điểm quan trọng về quản trị công tương ứng bổ nhiệm và đào tạo viên chức trong hành pháp – viên chức chính phủ, theo đó, viên chức được ứng tuyển do tri thức và năng lực nên mọi công dân đều có cơ hội tham gia tầng lớp phổ quát (Hegel & Bùi, 1970, p. 767). Ghi chú: viên chức ở đây bao gồm viên chức, cảnh sát và quân nhân thuộc tầng lớp phổ quát. Viên chức được tuyển dụng bởi hai yếu tố: 1) yếu tố khách quan là năng lực của họ, 2) yếu tố chủ quan là nhiệm vụ đặc thù (Hegel & Bùi, 1970, p. 768). Lưu ý, hãy phân biệt năng lực và tài năng mà Hegel gọi tài năng là tính thiên tài. Phẩm chất viên chức sau khi được bổ nhiệm không phải tài năng mà là sự tận tụy và cống hiến của họ, hãy lưu ý điểm này nhằm cân bằng giữa năng lực và chính trực. Hegel xác lập (Hegel & Bùi, 1970, p. 769) “nguồn thu nhập của viên chức là hệ quả của hoàn thành nhiệm vụ và do đó việc bổ nhiệm viên chức cung cấp cho viên chức nguồn thu nhập thỏa mãn tính đặc thù và giải phóng hoạt động công vụ khỏi hoàn cảnh bên ngoài và ảnh hưởng chủ quan, nghĩa là, phục vụ chính phủ bao hàm mọi thuộc tính của nhân thân, theo đó, viên chức không còn quan hệ khế ước (có vật) bên trong nhà nước vì mối quan tâm đặc thù của viên chức là tính phổ quát của nhà nước, với mục đích bảo vệ viên chức chống lại những lợi ích riêng tư, tất nhiên chống lại những tiêu cực như tham nhũng & hối lộ” (Hegel & Bùi, 1970, p. 871), vì vậy, phi pháp của viên chức càng trở nên nghiêm trọng do đi ngược tính phổ quát của nhà nước (Hegel & Bùi, 1970, p. 770), suy ra rằng, chống lạm quyền của viên chức & các bộ phận liên quan đòi hỏi trách nhiệm của chính phủ từ trên xuống và trợ giúp của các hiệp hội (ngoài nhà nước) từ dưới lên (Hegel & Bùi, 1970, p. 771). Hegel đề cập quyền quyết định của quốc vương trong bổ nhiệm viên chức và chống tiêu cực, có thể mở rộng ý nghĩa ngầm định cho mô hình tam quyền phân lập, theo đó, quản trị công vẫn là bộ máy quan liêu có trật tự phân cấp nên tính quan liêu là đặc tính cố hữu của quản trị công mà chỉ có thể tiêu giảm mặt trì trệ của nó. Hegel nhấn mạnh giáo dục đội ngũ viên chức trong hành pháp như sau (Hegel & Bùi, 1970, p. 772) “cần phải có sự giáo dục về trí tuệ và đạo đức trong đội ngũ viên chức thực hiện tốt nhiệm vụ phục vụ tính phổ quát của nhà nước và để làm cái đối trọng tinh thần cho tính máy móc của khoa học & kỹ năng quản lý, cùng lúc đó tăng cường độ lớn của quốc gia để viên chức quen thuộc lợi ích phổ quát và lợi ích riêng tư giảm xuống hàng thứ yếu cũng như giảm tiêu cực của tính riêng tư như ganh ghét, trả thù”. Theo Hegel, viên chức nhà nước hình thành tầng lớp trung lưu có ý thức và trách nhiệm cao cùng tinh thần phục vụ cộng đồng nên sẽ có vai trò quan trọng trong việc cải tạo xã hội (Hegel & Bùi, 1970, p. 772), nhưng tôi nghĩ điều này chưa hoàn toàn đúng. Theo quan điểm của tôi, tầng lớp trung lưu bao gồm bất kỳ công dân trong phân hoạch tầng lớp (sản xuất, doanh thương, phổ quát) mà mỗi người sở hữu tương đối nguồn lực, có ý thức xã hội cao và chưa bị ràng buộc vào lợi ích có tính chi phối, đồng thời đã phát triển số lượng có tính chi phối, sẽ quyết định việc cải tạo xã hội do ba yếu tố: 1) số lượng tạo nên chất lượng của sức mạnh từ nguồn lực, 2) ý thức xã hội cao kèm theo phát triển nhu cầu tinh thần, 3) chưa bị ràng buộc vào lợi ích có tính chi phối. Trong đấu tranh giai cấp của Marx, tầng lớp vô sản chiếm đa số mới nắm được vận mệnh lịch sử khi đa số nhân lực lấn lướt nguồn lực về tổng thể vì nhân lực là một loại nguồn lực và tất nhiên tầng lớp vô sản cũng có ý thức xã hội cao về lao động mà ý thức tinh thần con người tương ứng trí tuệ.

Nhắc lại, mô hình tam quyền nhất thể Hegel tức hiến pháp Hegel hợp thành ba quyền như sau: 1) quyền lập pháp quy định và thiết lập cái phổ quát, 2) quyền hành pháp thâu gồm những đặc thù vào dưới cái phổ quát, và 3) quyền quốc vương đại diện tính chủ thể như là quyết định tối hậu của ý chí. Quyền quốc vương và quyền hành pháp đã được mô tả nên bây giờ tập trung vào **quyền lập pháp**. Phân hoạch xã hội dân sự gồm các tầng lớp không giao nhau, cụ thể là sản xuất, doanh thương và phổ quát, trong đó mỗi tầng lớp như một xã hội dân sự thu nhỏ nên nếu như mỗi tầng lớp bầu ra một số công dân đại diện tức *đại biểu* thì tập hợp hữu hạn vừa đủ những đại biểu lập thành cơ quan lập pháp tức *quốc hội* đại diện toàn thể xã hội dân sự. Đây là cơ sở lý luận tóm lược nhất của quyền lập pháp, thể hiện học thuyết Hegel về lập pháp dựa trên phân chia tầng lớp nhằm “vượt khỏi sự đối lập giữa nhà nước phổ quát trừu tượng và khối quần chúng hỗn độn thường được gọi là *nhân dân* gồm những cá nhân riêng lẻ” (Hegel & Bùi, 1970, p. 872) và với lý thuyết tầng lớp này, nhân dân vượt khỏi đám đông vô tổ chức để hội nhập vào nhà nước và trở thành chính nhà nước, nói cách khác, sinh thể nhà nước bao hàm toàn thể xã hội dân sự chứa đựng tất cả công dân thuộc mọi tầng lớp. Lý thuyết tầng lớp từ xã hội dân sự áp dụng vào nhà nước càng trở nên logic khi với ý nghĩa sâu sắc rằng tầng lớp là trung gian hòa giải giữa lợi ích phổ quát (an lạc phúc lợi) và lợi ích đặc thù (an lạc nhân vị), hơn nữa, trung gian này chỉ có thể được hiện thực hóa bởi cơ quan lập pháp tức quốc hội nơi thực sự diễn ra hòa giải giữa tính dân sự (công dân tính) và tính tầng lớp, cũng như, “vượt khỏi sự hiện hữu nhân đôi giữa công dân trong xã hội và nhân thân riêng tư độc lập trong cùng một con người” (Hegel & Bùi, 1970, p. 872). Tính sinh thể thổi luồng sinh khí vào quốc hội khiến quốc hội trở thành cơ quan chức năng của nhà nước như chính phủ và tòa án. Ghi chú: quốc hội với quyền lập pháp thay đổi và ban hành điều luật trong và dẫn xuất từ hiến pháp. Trên đây là những luận điểm cơ bản về quyền lập pháp, sau đây đi vào chi tiết.

Hiến pháp hiện tồn tự-mình và cho-mình, nếu không xét nguồn gốc tối cao/siêu nhiên thì hiến pháp với nghĩa rộng là tập hợp những điều luật đang trên đường phát triển và tự hoàn thiện nên *quyền lập pháp được ấn định để ban hành những điều luật*. Hiến pháp được đề cập ở đây là hiến pháp chức năng, cụ thể là công pháp nội bộ với chức năng đối nội, đồng thời vui lòng phân biệt hai ngữ nghĩa: 1) nguồn gốc tối cao/siêu nhiên được hiểu như HIẾN PHÁP (viết hoa), 2) tập hợp những điều luật là hiến pháp (viết thường). Hiến pháp ở đây là hiến pháp (viết thường) tập hợp những điều luật gồm hai phần: 1) phần cơ bản nhất trở thành nguyên lý của mọi điều luật được gọi là *luật hiến pháp*, 2) phần cơ bản thứ hai là những điều luật có tính chi phối để dẫn xuất những điều luật phổ dụng hoặc giải thích hiến pháp, ví dụ như tu chính án. Do đó cần phân biệt hiến pháp với hệ thống luật pháp vì hiến pháp là hạt giống của cây luật pháp mà những điều luật trong hệ thống luật pháp được hiểu là luật phái sinh, như vậy tồn tại mô hình biện chứng giữa hiến pháp và hệ thống luật pháp trong đó hiến pháp là cái phổ quát và hệ thống luật pháp là cái đặc thù. Nhắc lại, vai trò nhất thể của hiến pháp đã quy định và chuyển quyền ban bố/tạo ra điều luật phái sinh từ tòa án sang nhánh lập pháp đại diện bởi quốc hội để tòa án tập trung vào việc bảo vệ hiến pháp như là hiến pháp tự bảo vệ mình, với lưu ý, những quốc hội hiện đại có thể thay đổi luật hiến pháp và tu chính án. Mô hình biện chứng thống nhất giữa hiến pháp (tính phổ quát) và hệ thống luật pháp (tính đặc thù) khiến quyền lập pháp gián tiếp thay đổi hiến pháp thông qua thay đổi hệ thống luật pháp (ban bố điều luật). Quy ước, điều luật mà quyền lập pháp ban hành/thay đổi là luật phái sinh và cũng có thể luật hiến pháp, tất nhiên phải phù hợp với lợi ích phổ quát nhà nước (an lạc phúc lợi) và lợi ích đặc thù công dân (an lạc riêng tư), đồng thời phải cân bằng giữa tính cụ thể và tính khái quát (Hegel & Bùi, 1970, pp. 775-776), cũng như luôn được ánh xạ về quyền và nghĩa vụ của công dân (Hegel & Bùi, 1970, p. 777). Quyền lập pháp có ba moment, một là moment quyền quốc vương ra quyết định tối hậu, hai quyền hành pháp như moment tư vấn từ những hoạt động bao quát trên nhiều phương diện và moment thứ ba là tầng lớp. Hegel cho rằng thành viên chính phủ phải là thành viên quốc hội để liên kết quyền hành pháp và quyền lập pháp, quan điểm này không đúng vì: 1) thiếu sự độc lập và đối trọng lẫn nhau mà công chính xuất pháp từ giám sát tích cực, 2) ngay cả không có quyền tư pháp độc lập cân bằng các bên thì quyền quốc vương cũng có vai trò chi phối quyền lập pháp và quyền hành pháp. Có thể ý muốn của Hegel là đại biểu của mỗi tầng lớp đều xuất hiện trong lập pháp và hành pháp để tính phổ quát tức lợi ích phổ quát của nhà nước lan tỏa khắp xã hội dân sự. Nếu quốc hội phê chuẩn tức ủy nhiệm thành viên chính phủ thì không khác bao nhiêu việc đại diện các tầng lớp xuất hiện trong chính phủ, cũng tương tự như thế khi hệ thống bầu cử bầu nguyên thủ hành pháp có quyền bổ nhiệm nội các chính phủ. Tuy vậy định chế bầu cử đẩy trội một tầng lớp nào đó theo hình thái đa số chi phối thiểu số, do đó các đảng phái nên tập hợp theo hình thái khác phân hoạch tầng lớp (sản xuất, doanh thương, phổ quát) như đảng lao động, đảng bảo thủ, đảng cấp tiến chứ không phải đảng sản xuất, đảng doanh thương, đảng phổ quát để *sự ngẫu nhiên rải đều trên phân hoạch tầng lớp*. Thời đại Hegel xuất hiện tầng lớp tư sản (tầng lớp công thương nghiệp) có vai trò như đảng phái, ngày nay ta hãy chú ý rằng phân chia đảng phái phải theo tư tưởng, quan điểm, lợi ích, và thời cuộc với mục đích đạt tới sự dàn trải, càng dàn trải càng tốt trên phân hoạch tầng lớp mà lý thuyết xác suất khẳng định rằng sẽ dẫn đến tối ưu (luật số lớn, định lý giới hạn trung tâm). Như vậy quyền lập pháp đi từ lý thuyết phân chia tầng lớp đến lý thuyết phân chia đảng phái mà nội hàm là sự hội tụ của công bằng theo lý thuyết xác suất mà *phân chia đảng phái không khác gì hơn thao tác lấy mẫu (sampling) trong phân hoạch tầng lớp*. Hegel nghi ngờ nền dân chủ quần chúng theo phiếu bầu cũng do lý thuyết phân chia tầng lớp chưa dẫn đến lý thuyết phân chia đảng phái, vì nếu chưa đạt đến tính công bằng của ngẫu nhiên thì lá phiếu bầu cử sẽ bị chi phối bởi sự cố định các tầng lớp khiến các thế lực dễ dàng đặt nền móng sẽ dễ dàng phát sinh cái đối lập với tính phổ quát của nhà nước. Do đó dân chủ chỉ tối hảo khi trí tuệ đám đông xuất hiện không đầu mối không thể lường trước, hoặc phải đồng nhất mọi tầng lớp như không có tầng lớp mà điều này không thể xảy ra với lý luận tính đa sắc của nhà nước kể cả đa sắc thiên hướng xã hội mà tất nhiên mọi học thuyết nhà nước luôn tuân theo tính phổ phát vì tính nhất thể, với triết học pháp quyền Hegel, nhà nước là tồn tại cụ thể của bản chất xã hội dân sự. Lý thuyết phân chia tầng lớp không phù hợp tam quyền nhất thể và thế nên lý thuyết phân chia đảng phái càng không phù hợp, bởi vì, như Hegel từng đề cập, sự không thấu hiểu hành pháp hoặc không bị chi phối bởi hành pháp của đại biểu quốc hội không chuyên trách (không tham gia chính phủ) sẽ cản trở hoạt động hành pháp nếu không có tư pháp chế tài, như là một mặt tiêu cực song hành với mặt tiêu cực “vừa đá bóng vừa thổi còi”, giả sử với mô hình tam quyền nhất thể thì quyền quốc vương rốt cuộc sẽ nghiêng về hành pháp và lướt qua lập pháp. Tất nhiên tam quyền phân lập – cực đối lập với cực tam quyền nhất thể nên mọi biến thể dao động giữa hai cực này buộc phải cân nhắc. Lý thuyết phân chia tầng lớp có lẽ trở nên thiếu hiệu quả trong bầu cử vì Hegel cho rằng một khi đại diện cơ quan lập pháp đến từ tầng lớp tư sản như những đặc thù kỳ vọng được trung giới hòa nhập với tầng lớp phổ quát thì tính tầng lớp (tư sản) chi phối mạnh tính công dân vì thiếu sự phân tán tầng lớp, trong khi đó, tầng lớp được kỳ vọng làm trung gian hòa giải giữa tính dân sự (công dân tính) và tính tầng lớp, do đó, bất luận thế nào, lý thuyết phân chia tầng lớp phải được phát triển thành phân chia đảng phái hoặc lý tưởng hợp nhất đảng phái không tầng lớp. Tầng lớp là bản thể có tính nhất thể như gia đình để trở thành một khối quan trọng của nhà nước bên cạnh gia đình nhưng chỉ có gia đình và hiệp hội là hai gốc rễ đạo đức của nhà nước, một lần nữa khẳng định rằng, phân chia đảng phái còn kỳ vọng thu thập hai gốc rễ đạo đức này bởi ngẫu nhiên lấy mẫu từ phân hoạch tầng lớp. Ghi chú: có thể hiểu nôm na rằng tầng lớp là bao đóng thực và đảng phái là bao đóng ảo của các công dân, mà hệ thống bầu cử và quốc hội tương tác với/trong bao đóng ảo.

Yếu tố quan trọng thứ hai bên cạnh tầng lớp trong quyền lập pháp là đại biểu và việc bầu ra đại biểu, thể hiện phương diện cơ động của xã hội dân sự (Hegel & Bùi, 1970, p. 790) với giả sử đại biểu được bầu từ đảng phái bởi *cử tri* thuộc tầng lớp của đại biểu, do đó đại biểu quốc hội đại diện trực tiếp đảng phái và đại diện gián tiếp tầng lớp, hay nói cách khác, *đại biểu quốc hội đại diện tầng lớp thông qua đảng phái*. Bất luận lý thuyết phân chia đảng phái có phát triển hơn lý thuyết phân chia tầng lớp trong bầu cử thì tầng lớp và phân chia tầng lớp là nền tảng của học thuyết Hegel về quyền lập pháp. Xã hội dân sự bầu đại biểu như tổng thể bầu đại biểu, cụ thể là tổng thể tầng lớp bầu đại biểu nên mỗi đại biểu bên cạnh tư cách nhân thân tức cá nhân có pháp lý tồn tại độc lập riêng lẻ còn có tư cách của tầng lớp mà tầng lớp không tách rời xã hội dân sự (tầng lớp như một xã hội dân sự thu nhỏ) tức tầng lớp không tách rời tính phổ quát nhà nước, do đó tầng lớp lấp đầy khoảng trống giữa tính đặc thù cá nhân và tính phổ quát nhà nước trong mỗi đại biểu (Hegel & Bùi, 1970, p. 792). Sự lấp đầy này luôn xuất hiện trong mỗi công dân vì công dân luôn thuộc một tầng lớp, nhưng riêng với đại biểu thì sự lấp đầy này rõ nghĩa hơn vì đại biểu đại diện tầng lớp trong quốc hội, như vậy tầng lớp không hẳn ủy nhiệm đại biểu mà đúng hơn, tập hợp vừa đủ những đại biểu “là” tầng lớp trong quốc hội. Nhiệm vụ hành pháp là thâu gồm cái đặc thù dưới cái phổ quát và nhiệm vụ lập pháp của các đại biểu quốc hội là phủ định nhất định cái đặc thù thành cái phổ quát cụ thể thông qua việc ban hành điều luật, cả hai nhiệm vụ của hành pháp và tư pháp có điểm chung quy về cái phổ quát nhưng sự khác biệt rất tinh tế: 1) thâu gồm của hành pháp là phủ định nhất định tính phổ quát thành tính đặc thù nhưng tính đặc thù này phản ánh tính phổ quát sao cho phù hợp với công dân, không khác gì hơn an lạc nhân vị, 2) ban hành điều luật của lập pháp là phủ định nhất định cái đặc thù thành cái phổ quát mà cái phổ quát là tổng kết hóa nhiều cái đặc thù, không khác gì hơn an lạc phúc lợi.

Hegel tán thành phân chia quốc hội thành lưỡng viện (thượng viện & hạ viện) như sau (Hegel & Bùi, 1970, p. 798): “sự phân chia này làm cho việc ra quyết định thêm cân nhắc, tránh quyết định nhất thời, tránh quyết định vội vàng theo đa số, cũng như hạn chế đối đầu chính phủ, hơn nữa, sự đồng thuận của lưỡng viện tăng độ chính xác của quyết định”. Hegel cho rằng (Hegel & Bùi, 1970, p. 799) “các đại biểu không nhất thiết phải đạt được kết quả tốt nhất trong quốc hội vì moment chủ yếu của họ có tính bổ trợ khi *phổ quát hóa ý chí tự do* bằng những cuộc thảo luận *công khai* trong quốc hội”, điều này rất hợp lý vì phổ quát hóa ý chí tự do là mở rộng sự hiểu biết về tình hình và công việc của nhà nước để công luận có thể đánh giá công việc nhà nước cùng với năng lực và phẩm chất viên chức một cách công bằng và chính xác (Hegel & Bùi, 1970, p. 799). Vì vậy *công luận đại diện nhân dân có vai trò giáo dục nhà nước và viên chức nhà nước*, tôn vinh và phát huy điều tốt & hữu ích đồng thời phê phán thói xấu và sự vô bổ. Nhắc lại, nhân dân là khối quần chúng gồm nhiều công dân được chất keo tầng lớp cố kết trong xã hội dân sự nên thực chất của vai trò giáo dục của công luận là nhà nước tự đào luyện nhà nước thông qua cơ quan lập pháp. Hegel định nghĩa công luận như sau (Hegel & Bùi, 1970, p. 800) “công luận là sự tự do chủ quan mà theo đó, các cá nhân biểu đạt ý kiến & đánh giá một cách công khai dưới hình thức tập thể và công luận bao hàm tính phổ quát và tính đặc thù nên sự hiện hữu của công luận là sự tự mâu thuẫn, trong đó cái bản chất và không bản chất cùng tồn tại”. Với phát biểu này hiển nhiên công luận không thể là công lý vì những xuyên tạc và lầm lẫn thường xuyên xuất hiện trong công luận nhưng công luận là một thuộc tính tất yếu trong hình thức đa sắc của nhà nước, tạo ra động năng của mô hình biện chứng tổng kết cái phổ quát từ nhiều cái đặc thù, không khác gì hơn tính giáo dục của công luận, ví dụ thậm chí sự xuyên tạc của công luận cũng khiến viên chức chính phủ cẩn trọng hơn trong hành động và lời nói. Công luận hiện tồn tự-mình và cho-mình có ý chí tự do, không là công lý cũng không phải phi pháp, nên ngoài tính giáo dục tích cực thì ý chí tự do của công luận cứ diễn tiến như một tất yếu mà tính tiêu cực của công luận sẽ quay trở lại lừa gạt người khai sinh công luận là nhân dân, đây là cơ sở “công luận” của *tự do ngôn luận*. Hegel có một nhận định đáng chú ý “sự tự do ngôn luận ở Pháp được xem ít nguy hiểm hơn im lặng vì tự do ngôn luận khiến nhân dân xả bức xúc thay vì giữ trong lòng sự chống đối chực chờ bùng nổ”, hẳn nhiên tâm lý cá nhân gom ảnh hưởng vào tâm lý đám đông. Hegel phê phán kịch liệt mặt tiêu cực của tự do ngôn luận như xuyên tạc, bất tất ngẫu nhiên, khinh nhờn luật pháp đồng thời Hegel cho rằng khoa học không thuộc công luận vì tính minh bạch của khoa học nhưng thực chất công luận là sự tự do chủ quan của quần chúng mà sự biểu đạt công khai là thuộc tính phổ quát của công luận, do đó công luận thuộc tính phổ quát nhà nước tức an lạc phúc lợi vì tự do ngôn luận mang đến sự thỏa mãn khi xả bức xúc/biểu đạt mà như ta đã biết tất cả nguồn lực xã hội dân sự đều ánh xạ về sự thỏa mãn. Do đó hai mặt tích cực của công luận là tính giáo dục và tính thỏa mãn nên ta cần suy nghĩ thật kỹ về cách hạn chế những tùy tiện đặc thù của tự do ngôn luận có thể diễn tiến đến thô lậu. Một trong những thô lậu mà Hegel đề cập là “phát ngôn bất mãn để trả thù” như sau (Hegel & Bùi, 1970, p. 808) “do bất lực nội tại khi cảm thấy bị tài năng và đức hạnh cao hơn đè nén nên phát ngôn xấu xí để tái khẳng định bản thân trước ưu thế vượt trội kia”.

Nhắc lại nhà nước là sự thống nhất tính chủ thể và tính bản thể, hơn nữa, nhà nước có cấu trúc hữu cơ như sinh thể để nhấn mạnh hiện tồn tuyệt đối của nhà nước lấp đầy khoảng trống giữa giới tự nhiên thứ nhất và giới tự nhiên thứ hai. Tính sinh thể làm xuất hiện mối quan hệ giữa các nhà nước với nhau (*quan hệ quốc tế*) mà mỗi nhà nước là một sinh thể độc lập tự tồn nhưng tương tác với nhà nước khác nên sự độc lập tự chủ là tự do đầu tiên và danh dự tối cao của nhà nước (Hegel & Bùi, 1970, p. 810). Sự độc lập tự chủ này thể hiện tính chủ thể tức chủ quyền của nhà nước và xin nhắc lại rằng chủ quyền bao gồm quyền đối nội được quy định bởi công pháp nội bộ và quyền đối ngoại được quy định bởi công pháp quốc tế, với lưu ý cả hai công pháp này thuộc hiến pháp mà công pháp đối nội tạm đại diện hiến pháp, ở đây. Tinh thần nhà nước hiện hữu tự-mình trong phủ định nhất định với các nhà nước khác tức cùng lúc hiện hữu cho-mình nên quyền đối ngoại của nhà nước phải có đầu mối chủ quyền tại tính chủ thể, nên ta sẽ tìm hiểu chủ quyền đối ngoại như là đầu mối chủ quyền của công pháp quốc tế trước khi tìm hiểu công pháp quốc tế, nghĩa là, **chủ quyền đối ngoại** *là tính chủ thể của nhà nước trong quan hệ quốc tế* (công pháp quốc tế). Chủ quyền đối ngoại thuộc công pháp nội bộ nhưng là cầu nối giữa công pháp nội bộ và công pháp quốc tế. Cần diễn giải cách giải thích khó hiểu của Hegel về quan hệ đối ngoại tức quan hệ quốc tế là phủ định nhất định của một nhà nước (chủ thể) với nhiều nhà nước khác (nhiều khách thể), đó là sự hiện tồn cho-mình của nước thông qua phủ định nhất định lượng hữu hạn rất lớn khách thể để đạt tính chủ thể tự khẳng định vô hạn và càng tối cao với tính sinh thể mà không có hành trình của thượng đế thì không thể khẳng định tuyệt đối tính của nhà nước. Nhà nước tồn tại bởi nhiều cá nhân nhưng bản thân nhà nước như một cá nhân nên chủ quyền đối ngoại cũng như công pháp quốc tế có sự tuyệt diệu như quan hệ giữa các cá nhân trong xã hội với nhau.Nhắc lại, chủ quyền đối ngoại thể hiện tính chủ thể của nhà nước trong quan hệ quốc tế. Với tính chủ thể, mặc dù xã hội dân sự với hệ thống kinh tế và hệ thống luật pháp bảo đảm an sinh cho mọi công dân nhưng nhà nước như một sinh thể mà mọi công dân hòa nhập vào sinh thể như từng tế bào và do đó công dân có thể hy sinh hoặc gặp nguy hiểm như việc tế bào chết đi để bảo tồn sinh thể nhà nước và như thế sẽ bảo tồn nhiều tế bào “công dân” khác, nếu như sinh thể nhà nước bị hủy hoại thì tất cả tế bào “công dân” sẽ chết đi (cá nhân chết đi hoặc không còn tư cách công dân với lưu ý, công dân tính thể hiện sự hiện tồn của công dân trong nhà nước), đây là cơ sở lý luận của *chiến tranh* – chấp nhận hy sinh nhân mạng để bảo tồn nhà nước, không mâu thuẫn với lý luận xã hội dân sự phục vụ an sinh cho mọi công dân bởi tính sinh thể kỳ bí không khác bao nhiêu tính tối cao/siêu nhiên của hiến pháp. Chiến tranh là khởi phát từ sự không mong muốn thoạt đầu như cái bất tất ngẫu nhiên nhưng diễn tiến lặp đi lặp lại trong lịch sử nên không còn ngẫu nhiên mà là tất yếu (Hegel & Bùi, 1970, p. 813), đó là ý chí tự do của những nhà nước va chạm nhau. Khi quan hệ quốc tế giữa hai nhà nước xảy ra mâu thuẫn dẫn đến chiến tranh thì một tất yếu khác diễn ra: phải có một bên biện minh được tất yếu va chạm và/hoặc phải có một bên biện minh được quyền khẩn cấp, kéo theo một quy luật rằng chiến tranh đồng hành với sự sinh tồn giữa những sinh thể “nhà nước” và chưa có sinh thể nào bao trùm để biến sinh thể “nhà nước” thành tế bào như nhà nước biến công dân thành tế bào, nói cách khác, chưa có quy định tính nhân đạo như luật tự nhiên giữa các sinh thể nhà nước. Hiện nay (2025) dường như chưa có lý luận về Liên Hợp Quốc và hiến chương Liên Hợp Quốc lần lượt như sinh thể toàn trị và hiến pháp tối cao. Trên thực tế với nhiều trường hợp, chiến tranh loại bỏ điều xấu phát huy điều tốt khiến tư tưởng, khoa học và nghệ thuật phát triển nhanh hơn (Hegel & Bùi, 1970, p. 814), tương tự cơ chế hủy cốt bào để tạo xương trong cơ thể sinh học. Chiến tranh thuộc chủ quyền đối ngoại vì nhà nước với tính chủ thể khi phát động chiến tranh với nhà nước khác khiến chiến tranh có tính chủ thể – đây là quyền tuyên chiến của nhà nước. Vì chưa có sinh thể toàn trị bao trùm các nhà nước nên Hegel mới cho rằng liên minh các nhà nước sẽ tạo ra cái đối lập tức kẻ thù ngay trong liên mình, đây là lập luận hợp lý bởi mô hình biện chứng nhưng hẳn nhiên sẽ có cơ chế tiêu hủy cái đặc thù quá mức như tiêu hủy nguy cơ tạo ra kẻ thù bởi moment phổ quát ngay trong liên minh, hơn nữa, một liên minh tuy chưa là sinh thể nhưng vẫn là ý niệm pháp quyền nên sẽ có công lý trừng phạt phá hủy nguy cơ kẻ thù ngay tại pháp quyền trừu tượng của liên minh.

Nhắc lại “sinh thể” nhà nước gồm nhiều “tế bào” công dân và sự chấp nhận hy sinh công dân để bảo đảm sinh tồn của nhà nước là cơ sở lý luận để thâu gồm cái đặc thù “chấp nhận hi sinh” vào cái phổ quát sinh tồn của nhà nước, hình thành *tầng lớp chiến binh* gồm những công dân sẵn sàng hy sinh vì sự tồn vong của tổ quốc (Hegel & Bùi, 1970, p. 816). Tầng lớp chiến binh không khác gì hơn gồm những quân nhân thuộc tầng lớp phổ quát và khi bảo vệ nhà nước trở thành sứ mệnh và hoạt động thường trực thì tầng lớp chiến binh được chuyên môn hóa trở thành lực lượng vũ trang hay quân đội, điều này hoàn toàn phù hợp với lập luận trước đây rằng tính sinh thể thổi luồng sinh khí vào tính quân sự được chức năng hóa thành quân đội. Xã hội dân sự có tính dân sự phổ quát nên tính quân sự là cái đặc thù nên với tồn tại của bản chất “xã hội dân sự” là nhà nước thì “xã hội dân sự” trong nhà nước là xã hội thâu gồm tính phổ quát và tính đặc thù rõ rệt hơn xã hội dân sự, do đó quân nhân thuộc vào tầng lớp phổ quát trong phân hoạch tầng lớp. Như vậy lập luận cơ sở hình thành quân đội gồm có ba yếu tố: 1) tính sinh thể đại diện sự tối cao/siêu nhiên của hiến pháp đã chức năng hóa tính quân sự (đối lập tính dân sự) thành quân đội, 2) sự thâu gồm cái đặc thù “chấp nhận hi sinh” vào cái phổ quát sinh tồn của sinh thể nhà nước hình thành quân đội, 3) chưa có sinh thể toàn trị bao trùm nhiều tế bào “nhà nước” nên tất yếu xảy ra mâu thuẫn trong quan hệ quốc tế dẫn đến chiến tranh làm củng cố sự xuất hiện của quân đội. Hình thức chiến tranh tương lai có thể diễn tiến thành những xung đột giảm nhẹ giết chóc nhân mạng nhưng bất luận thế nào, lý luận rằng giết chóc do trái với tính nhân đạo nên phải thuộc thẩm quyền thượng đế ủy nhiệm vào siêu nhiên/tối cao luôn phải được quán triệt, mà nếu không nhắc đến siêu nhiên/tối cao thì lý luận tồn tại của quân đội chỉ còn yếu tố thứ nhất: hiến pháp chức năng hóa cái đối lập với tính dân sự thành quân đội đại diện tính quân sự, bao gồm quyền khẩn cấp bị động và cô lập. Theo Hegel, dũng cảm là đức tính của quân nhân vì dũng cảm là sự trừu tượng hóa cao nhất của tự do, thoát khỏi tính đặc thù như sự hưởng thụ và sinh mạng, sẵn sàng hy sinh mà kết quả của lòng dũng cảm (sự hy sinh đó) thuộc về người khác (nhằm bảo tồn sinh mạng người khác), do đó sự cao thượng của lòng dũng cảm là thâu gồm cái đặc thù vào cái phổ quát tức đặt cái riêng dưới cái chung, sẵn sàng hy sinh vì quốc gia, dân tộc và nhân dân (Hegel & Bùi, 1970, pp. 817-818). Vì vậy vinh danh sự dũng cảm của quân nhân hợp lý tính tự-mình và cho-mình bởi vì, một quân nhân dũng cảm xuất nhượng bản thân để đạt tự do tối đa trong sự hiện tồn của mình, vắng mặt tinh thần cá nhân nhưng có mặt trong tinh thần nhà nước, tất cả đều nằm trong mục đích hiện tồn tuyệt đối của nhà nước và hơn thế nữa, để nhà nước có chủ quyền (Hegel & Bùi, 1970, p. 819).

Nhắc lại, chủ quyền đối ngoại thể hiện tính chủ thể của nhà nước trong quan hệ quốc tế và chủ quyền đối ngoại thuộc công pháp nội bộ nhưng là cầu nối giữa công pháp nội bộ và công pháp quốc tế. Nhắc lại nữa rằng quyền quốc vương chi phối quyền hành pháp và lập pháp nên là đầu mối quy chiếu của chủ quyền trong mô hình tam quyền nhất thể, riêng đối với mô hình tam quyền phân lập, chủ quyền ánh hiện trong hành pháp, lập pháp và tư pháp. Do đó quyền quốc vương trong mô hình tam quyền nhất thể chi phối chủ quyền đối ngoại bao gồm thống lĩnh lực lượng vũ trang, điều phối đại sứ, quản lý quan hệ quốc tế & hiệp ước, ra quyết định về chiến tranh và hòa bình. Trong mô hình tam quyền phân lập, các nhiệm vụ này được phân bố giữa hành pháp và lập pháp, trong đó lãnh đạo hành pháp có vai trò quan trọng nhất. Tóm lại, chủ quyền đối ngoại đề cập các quyền tác động lên quan hệ đối ngoại còn chi tiết của hoạt động & quy tắc đối ngoại được đề cập trong phần sau về công pháp quốc tế.

## 5.2. Công pháp quốc tế

Có thể kết luận rằng khi gia đình là học thuyết tình yêu và xã hội dân sự là học thuyết lao động thì nhà nước là học thuyết hiến pháp, chính hiến pháp thổi luồng sinh khí vào nhà nước biến nhà nước thành sinh thể có cấu trúc hữu cơ theo những khuôn mẫu từ xã hội dân sự. Hiến pháp gồm công pháp nội bộ quy định đối nội và công pháp quốc tế quy định đối ngoại và xin nhắc lại rằng chủ quyền đối ngoại đề cập các quyền tác động lên quan hệ đối ngoại còn chi tiết của hoạt động & quy tắc đối ngoại được đề cập trong công pháp quốc tế nên phần này tập trung vào công pháp quốc tế như cánh tay nối dài của công pháp nội bộ. Hegel mở đầu công pháp quốc tế bằng phát biểu như sau (Hegel & Bùi, 1970, p. 822) “công pháp quốc tế áp dụng cho các nhà nước độc lập nên nội dung tự-mình và cho-mình của nó là cái “phải là” tương tự nghĩa vụ và hiện thực của nó phụ thuộc vào các ý chí có chủ quyền khác nhau”. Nhà nước là sinh thể độc lập tự tồn có quyền lực tuyệt đối cũng như không có bao đóng nhất thể đóng gói các nhà nước nước và nhà nước không phải nhân nhân có tư cách pháp lý với nhau (tư cách pháp lý nằm trong nhà nước nhưng không nằm trong quan hệ quốc tế phi liên minh), do đó quan hệ quốc tế giữa các nhà nước không phải quan hệ thuần túy luân lý/tư pháp vì không có tòa án toàn thể để mỗi nhà nước như một cá nhân có tư cách pháp lý, kết quả là quan hệ giữa các nhà nước tức *quan hệ quốc tế có tính nghĩa vụ dựa trên sự tôn trọng và công nhận lẫn nhau giữa các nhà nước*, và từ đó các nhà nước có thể ký kết những *hiệp ước* với nhau và tất nhiên các hiệp ước này không phải khế ước (Hegel & Bùi, 1970, pp. 822-823). Theo quan điểm của tôi, lập luận Hegel thì đúng và cũng đúng khi ông bác bỏ đòi hỏi chính trị phải phù hợp luân lý trong quan hệ quốc tế, cũng như ông cho rằng chiến tranh hay xung đột là tất yếu (đối lập quan niệm hòa bình vĩnh cữu của Kant), điều này cũng đúng, nhưng theo quan điểm hiện đại, xung đột là hình thức chiến tranh với kỳ vọng giảm thiểu hoặc không có thiệt hại nhân mạng. Tất cả những hiệp ước và định chế quốc tế (phi liên minh) không phải khế ước nên không có ràng buộc pháp lý, không có trừng phạt của công lý, về mặt lý luận, nhưng các lý thuyết quan hệ quốc tế hiện đại đề ra bản sắc xã hội để ràng buộc vào định chế quốc tế mà hiệu quả có thể diễn tiến theo quyền lực mềm, nguyên nhân của mọi vấn đề là do không có sinh thể toàn trị bao trùm mọi nhà nước. Thay thế cho sinh thể toàn trị, Hegel đề xuất tinh thần nhà nước là sự thăng hoa trong lý tính của nhà nước đặt trong tiến trình lịch sử, còn được gọi tòa án thế giới đảm nhiệm chức năng thẩm định mọi [ý niệm] nhà nước, hẳn nhiên dẫn xuất thẩm định quan hệ quốc tế.

Hiện tồn hợp lý tính của từng nhà nước là bản chất tự nhiên không cần bất kỳ sự công nhận nào nhưng quan hệ quốc tế giữa hai/nhiều nhà nước là cung liên kết trong đồ thị mà mỗi nút là nhà nước nên moment xác thực hiện tồn của *cung liên kết quan hệ quốc tế* là sự công nhận lẫn nhau giữa hai/nhiều nhà nước như là tồn tại của mỗi nhà nước phải hiện ra trong quan hệ quốc tế. Cung liên kết quan hệ quốc tế được gọi là *thỏa ước*, hiệp ước hay hiệp định và công pháp quốc tế cũng nghiên cứu bản chất và tính chất của hiệp ước, luôn nhắc nhớ một nguyên tắc rằng hiệp ước như cơ sở ràng buộc trách nhiệm giữa các nhà nước phải được tôn trọng, phải có giá trị hiệu lực tự-mình và cho-mình như cái phổ quát (Hegel & Bùi, 1970, p. 825). Nhắc lại lý thuyết chiến tranh phát biểu rằng khi ý chí đặc thù của các nhà nước mâu thuẫn nhau dẫn đến tranh chấp và chiến tranh là biện pháp giải quyết tranh chấp trong nhiều trường hợp bao gồm trường hợp chiến tranh vệ quốc. Phạm vi nhà nước rất rộng thông qua các mối quan hệ đa dạng giữa các công dân nên khái niệm “xâm phạm” theo Hegel có nhiều thể hiện khác nhau (Hegel & Bùi, 1970, p. 826): 1) xâm phạm do phá vỡ hiệp ước, 2) xâm phạm làm thương tổn lợi ích và danh dự của nhà nước, theo đó, sinh thể nhà nước như một người có nhiều cá tính kết nối với danh dự và lợi ích bản thân nên dễ dàng xâm phạm đến danh dự và lợi ích của nhà nước khác nếu cảm thấy hoặc thật sự bị đe dọa, và cũng không loại trừ trường hợp hành vi xâm phạm được thúc đẩy bởi hoặc tạo cớ cho hoạt động đối ngoại lẫn đối nội, cũng không loại trừ xâm phạm do lòng tham và cũng không loại trừ trường hợp xâm phạm nhằm thăm dò ý đồ lẫn nhau. Ngay cả khi xâm phạm chưa thật sự diễn ra thì mối bất hòa đã xảy ra với ý tưởng về mối nguy hiểm của xâm phạm, và sự suy đoán, bất an cùng phản ứng thiếu kiểm soát có thể dẫn đến xâm phạm thật sự (Hegel & Bùi, 1970, p. 827). Ghi chú: chiến tranh là thể hiện của xâm phạm. Quan hệ quốc tế giữa các nhà nước là quan hệ giữa các ý chí độc lập tự tồn và mỗi ý chí có nội dung phổ quát là an lạc phúc lợi, do đó quan hệ quốc tế dựa trên an lạc mà mọi hình thức đặc thù như chiến tranh và xâm phạm đều do ảnh hưởng tiêu cực đến an lạc khi an lạc bị đe dọa hoặc tổn thương, hơn nữa, sự công nhận giữa các nhà nước với nhau cũng xuất phát từ an lạc – thống nhất pháp quyền và an lạc (Hegel & Bùi, 1970, pp. 827-828). Hegel bác bỏ chính trị trong quan hệ quốc tế phải phù hợp luân lý nhưng cũng bác bỏ chính trị phi pháp với lập luận rằng hiện tồn của nhà nước là hiện tồn của bản thể tính cùng chủ thể tính một cách cụ thể tột cùng của lực lượng đạo đức nhưng nội dung trong hiện tồn được đúc theo khuôn mẫu trừu tượng của pháp quyền trừu tượng và luân lý (Hegel & Bùi, 1970, p. 828), hơn nữa, quan hệ quốc tế là ý niệm nhưng chưa là sinh thể. Vì tính luân lý mà pháp quyền nên chiến tranh tuy trong tình trạng bạo lực & ngẫu nhiên vẫn có mối dây liên hệ đến luân lý nhà nước, vẫn có giá trị hiệu lực pháp lý mà theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 829) “chiến tranh phải kết thúc, tuân theo công pháp quốc tế để bảo tồn việc tái lập hòa bình cũng như chiến tranh không được chống lại định chế nội bộ (hệ thống luật pháp) cũng nhưng không được chống lại đời sống riêng tư của công dân”. Sự thù địch xảy ra ngoài chiến tuyến vì liên quan bản năng sinh tồn nhưng phải bị giải tỏa nhường cho nghĩa vụ cũng như tập tục quốc gia ngay sau chiến tranh (Hegel & Bùi, 1970, p. 829), suy ra rằng, công pháp quốc tế còn quan tâm đến tập tục. Theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 874), “chiến tranh bị hạn chế không phải bởi nguyên tắc luân lý phổ biến mà bởi moment công nhận lẫn nhau giữa các nhà nước và đạo đức hóa con người ở cấp độ siêu nhà nước tức đạo đức hóa con người trong tinh thần thế giới”.

Các nhà nước vận hành trong thế giới hỗn độn lẫn lộn tốt xấu nên sự bất tất ngẫu nhiên ảnh hưởng lên cái phổ quát độc lập tự tồn của nhà nước, khiến tinh thần khách quan hữu hạn của các [ý niệm] nhà nước cũng bị chao đảo bởi những đặc thù đa sắc nên mô hình biện chứng bắt đầu phát huy tác dụng, tiến hành phủ định nhất định để đồng nhất tinh thần khách quan và tinh thần chủ quan cho ra đời tinh thần thế giới (Hegel & Bùi, 1970, p. 830). Theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 830), “tinh thần thế giới tự tạo ra chính mình một cách không hạn chế, thi thố quyền hạn lên tất cả tinh thần hữu hạn được hiểu như tòa án thế giới”. Ghi chú: 1) *tinh thần khách quan* [hữu hạn] [của nhà nước] còn được gọi *tinh thần dân tộc* [hữu hạn], 2) *tinh thần thế giới* còn được gọi *tòa án thế giới* hay *lịch sự thế giới*, 3) *tinh thần tuyệt đối* còn được gọi *tinh thần tối cao* hay *tinh thần phổ quát* là bước chuyển mình cao hơn của tinh thần thế giới. Sự phân biệt này cần làm rõ vì tinh thần khách quan đã tạm được xem như tinh thần thế giới, tòa án thế giới, tinh thần tuyệt đối hay tinh thần tối cao trong một số phần của bài nghiên cứu. Phần sau tập trung vào tinh thần thế giới.

## 5.3. Tinh thần thế giới

Nhà nước có quyền lực tuyệt đối về hiện tồn của nó trên trái đất như những bản thể, cá thể, sinh thể tương tác nhau có đủ tính phổ quát và tính đặc thù sẽ thăng hoa thành tinh thần, đó là tinh thần khách quan như ta từng biết rằng bản thể luôn có xu hướng thăng hoa thành tinh thần. Tinh thần là ấn chứng mà tự ý thức bước ra ngoài bản thể rồi nhìn lại chính bản thể nên tinh thần vừa ở trong bản thể vừa ở ngoài bản thể với lưu ý, tinh thần cũng là bản thể, không khác gì hơn, *tinh thần là trạng thái thăng hoa của bản thể với tự ấn chứng* như thủy ngân rắn hóa khí. Nhà nước với tư cách ý niệm không phải bất kỳ nhà nước thực tồn nên tinh thần nhà nước thuần lý tính. Quy ước, tinh thần khách quan nhà nước là tinh thần khách quan của nhà nước, thăng hoa từ nhà nước không khác gì hơn chính bản thể nhà nước. Tinh thần khách quan nhà nước trong diễn tiến hữu hạn rất lớn của lịch sử sẽ quay trở lại tinh thần chủ quan vô hạn của nhà nước, tiến trình đồng nhất này diễn tả một trạng thái độc đáo mà tinh thần khi đã biết chính mình sẽ có tự ý thức cao hơn bản thể của nó (cũng là nó), một sự thăng hoa trong lý tính của tinh thần nhà nước đặt trong tiến trình lịch sử, *tinh thần nhà nước* trở thành đại diện cho **tinh thần thế giới** còn được gọi *tòa án thế giới* hay **lịch sử thế giới**. Theo đó, nhà nước tại mỗi giai đoạn lịch sử (vẫn là ý niệm nhà nước) là hiện tượng của tinh thần thế giới. Hegel muốn kết hợp sức mạnh và tinh thần của lịch sử thế giới: sức mạnh lịch sử có tinh thần và tinh thần ở trong lịch sử có sức mạnh (Hegel & Bùi, 1970, p. 875). Hegel viết một câu nổi tiếng (Hegel & Bùi, 1970, p. 875) “lịch sử thế giới là sự tiến bộ trong ý thức tự do, một sự tiến bộ mà ta phải nhận ra trong sự tất yếu của nó”. Ghi chú, Hegel phát biểu (Hegel & Bùi, 1970, p. 875) “tinh thần thế giới tự tạo ra chính mình một cách không hạn chế và thi thố pháp quyền cao hơn tất cả các tinh thần hữu hạn của các dân tộc”, ở đây tinh thần hữu hạn của dân tộc là tinh thần nhà nước còn bị giới hạn trong hữu hạn chưa phải như tinh thần nhà nước đồng nhất hữu hạn và vô hạn với hợp lý tính tuyệt đối của ý niệm, vừa được đề cập. Tôi đã phân tích sự đồng nhất của tinh thần khách quan và tinh thần chủ quan trong phần pháp quyền trừu tượng có mục đích thẩm định pháp quyền thực định (nhà nước), do đó tinh thần thế giới hay tinh thần tối cao không khác gì hơn sự đồng nhất này, một lần nữa khẳng định lại mục tiêu thẩm định & phán xét nhà nước với yếu tố tăng cường rằng nhà nước thẩm định nhà nước vì lúc này tinh thần thế giới chuyển vận trong lịch sử mà mỗi nhà nước là hiện tượng của nó, vậy tinh thần thế giới là tòa án – một tòa án thế giới thẩm định mọi nhà nước. Mẹo lừa lý tính nổi tiếng của Hegel một lần nước áp dụng vào tinh thần thế giới khi tinh thần thế giới sử dụng những vĩ nhân trong lịch sử thực hiện ý đồ của tinh thần thế giới thông qua ý chí/hoạt động chủ quan của các vĩ nhân mà họ không thể cưỡng lại ý chí của tinh thần thế giới vì họ chỉ có ý chí riêng mình (Hegel & Bùi, 1970, p. 876), nói cách khác, vĩ nhân trở thành công cụ của tinh thần thế giới nên họ là công cụ vô ý thức của chính mình và điều nghịch lý là họ luôn có ý thức mạnh mẽ về sứ mệnh lịch sử của mình. Kẻ ranh mãnh của mẹo lừa lý tính trong ý niệm phản tư là con người nhưng trong lịch sử là tinh thần thế giới, tuy nhiên thật thú vị khi ta hiểu thêm rằng phản tư của tinh thần thế giới là phản tư của rất nhiều người trong giới tự nhiên thứ hai và/hoặc từ giới tự nhiên thứ nhất, đồng thời, sự phản tư của rất nhiều người trong lịch sử làm nảy sinh trí tuệ đám đông (swarm intelligence) mà chính trí tuệ đám đông đặt cơ sở lý luận cho sinh thể nhà nước tam quyền phân lập hiện đại; do đó *vai trò của từng người không khác vai trò của vĩ nhân trong mẹo lừa lý tính trong lịch sử*. Tóm lại, bản thể nhà nước với quyền lực hiện tồn tuyệt đối thăng hoa thành tinh thần đại diện tinh thần thế giới tức lịch sử thế giới. Tinh thần thế giới nếu trở nên trong suốt đối với bản thân, vì không còn cái khác với tinh thần thế giới nên sự trong suốt này là trong suốt đối với bản thân, nghĩa là, tinh thần thế giới không còn quan tâm đến sự khác biệt giữa hiện thực và khái niệm (ý niệm là thống nhất của hiện thực và khái niệm), lúc này tinh thần thế giới trở thành *tinh thần tuyệt đối* ẩn trong kỳ vọng xóa bỏ giai cấp của học thuyết Marx. Hiện tượng cơ bản của tinh thần tuyệt đối là nghệ thuật, tôn giáo và triết học. Tinh thần tuyệt đối không có nguyên lý điều hành (Hegel & Bùi, 1970), đang là sự trở lại của pháp quyền trừu tượng, hữu hạn đồng nhất vô hạn, chủ quan đồng nhất khách quan. Tinh thần tuyệt đối là bước chuyển mình cao hơn của tinh thần thế giới nên cần nhắc lại rằng tinh thần tuyệt đối trong suốt với bản thân như phổ pháp quyền đa sắc hợp lại thành trong suốt như nhiều ánh sáng nhiều màu hợp thành ánh sáng trắng, không còn quan tâm đến sự khác biệt giữa hiện thực và khái niệm, không còn phân biệt tính bên trong và tính bên ngoài. Hiện tượng của tinh thần thế giới là nhà nước (ý niệm) tại từng giai đoạn nhưng hiện tượng của tinh thần tuyệt đối là nghệ thuật, tôn giáo và triết học. Sau đây đi vào một số chi tiết của tinh thần thế giới.

Nhắc lại, tinh thần khách quan hữu hạn của các [ý niệm] nhà nước có nhiều đặc thù đa sắc nên mô hình biện chứng tiến hành phủ định nhất định để đồng nhất tinh thần khách quan và tinh thần chủ quan đã cho ra đời tinh thần thế giới, theo đó, “tinh thần thế giới tự tạo ra chính mình một cách không hạn chế, thi thố quyền hạn lên tất cả tinh thần hữu hạn, có vai trò như tòa án thế giới” (Hegel & Bùi, 1970, p. 830). Tinh thần tuyệt đối là bước chuyển mình cao hơn của tinh thần thế giới, không còn quan tâm đến sự khác biệt giữa hiện thực và khái niệm. Theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 831), “môi trường của sự hiện tồn của tinh thần [khách quan & chủ quan] nhà nước là trực quan và hình ảnh ở trong nghệ thuật, là tư duy biểu tượng ở trong tôn giáo, là tư tưởng thuần túy và tự do ở trong triết học”, và toàn bộ đa sắc của tinh thần nhà nước diễn ra trong môi trường này đồng thời vận động trong lịch sử thế giới nên lịch sử thế giới mới có vai trò như tòa án thế giới còn được gọi tinh thần thế giới vốn bản chất thăng hoa của thế giới hỗn độn, cũng như môi trường này trở nên trong suốt, không khác gì hơn tinh thần tuyệt đối vốn bản chất siêu việt của thế giới hỗn độn. Tinh thần thế giới là lịch sử thế giới và tinh thần thế giới hợp lý tính tự-mình và cho-mình nên có thể hiểu lịch sử thế giới là cụ thể hóa của tinh thần thế giới nên Hegel khẳng định “lịch sử thế giới là sự tiến bộ trong ý thức tự do, một sự tiến bộ mà ta phải nhận ra trong sự tất yếu của nó” (Hegel & Bùi, 1970, p. 832). Lịch sử của tinh thần thế giới là kết quả việc làm của nó, nó vừa là đối tượng quan sát vừa là người quan sát, theo cách nói của Hegel là “tinh thần tự nắm bắt chính nó trong sự lý giải chính nó cho chính nó, quay trở lại chính nó từ sự xuất nhượng chính nó, tự sản sinh ra chính nó” (Hegel & Bùi, 1970, p. 832), do đó tinh thần thế giới luôn thăng hoa từ chính nó càng lúc càng ở cấp độ cao hơn. Theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 835), dân tộc và cá nhân trong tinh thần thế giới có đặc thù riêng, tốt xấu lẫn lộn, hoạt tác trong thế giới với định chế tự định ra như hiến pháp hay thể chế nhưng họ không thể cưỡng lại ý chí của tinh thần thế giới, nghĩa là dân tộc và cá nhân là công cụ vô thức (đối với họ) của tinh thần mà những hình thái và hoạt động của họ biến hóa như sống chết cá nhân nhưng tinh thần thế giới vẫn tiến triển qua nhiều cấp độ một cách tự-mình và cho-mình. Đây là mẹo lừa lý tính ở cấp độ dân tộc và cá nhân, theo đó tinh thần thế giới là kẻ chi phối và nằm ngoài giác độ dân tộc & cá nhân để đạt quyền hạn hay lẽ phải tuyệt đối được gọi là tinh thần tuyệt đối, đồng thời dân tộc & cá nhân cũng đạt an lạc tại thời điểm cụ thể với nhà nước cụ thể (Hegel & Bùi, 1970, p. 835), do đó, biến cố lịch sử có quy luật của tinh thần tuyệt đối nên lịch sử thế giới được xem giới tự nhiên [thứ nhất] mà học thuyết nhà nước tìm hiểu những nguyên lý của giới tự nhiên “lịch sử thế giới”. Theo Hegel, dân tộc và sự hình thành dân tộc có tính tự nhiên, quan niệm này đúng nhưng quan điểm về dân tộc thống trị và vĩ nhân có vai trò làm nên mỗi thời đại một lần cần được tìm hiểu kỹ hơn, có thể nên hiểu dân tộc ưu việt là biểu hiện của một mũi nhọn đột phá để lan ra thế giới mà không cần quan tâm cán của mũi nhọn, nhiều khi tất cả đều là đỉnh sóng nhấp nhô. Lý giải của Hegel về quan điểm dân tộc thống trị rằng “sự quá độ của tinh thần [thế giới] sang cấp độ cao hơn là sự quá độ của lịch sử thế giới từ dân tộc trước sang dân tộc sau mà hình thái phát triển của dân tộc trước trở nên lệ thuộc và ngoại vi” (Hegel & Bùi, 1970, p. 837), điều này không khác bao nhiêu hình thái phát triển các đỉnh sóng nhấp nhô. Nhìn chung Hegel biện luận lịch sử thế giới như là lịch sử các dân tộc với những biến cố của nhiều dân tộc, từ đó tổng luận thành tinh thần thế giới như một sự thăng hoa.

Tất nhiên nhiều cá nhân họp thành dân tộc nên cá nhân hòa vào lịch sử thế giới nhưng theo cách nói của Hegel thì cá nhân như hạt cát trong biển cát lịch sử mặc dù họ là biểu hiện sinh động của lịch sử và sự vẻ vang bất tử của họ bởi chính vì tính chủ thể của họ trong tinh thần thế giới tức lịch sử thế giới (Hegel & Bùi, 1970, p. 838). Thoạt đầu dân tộc không phải nhà nước nhưng sự quá độ từ gia đình đến bộ lạc rồi đến dòng tộc đến nhân dân và cuối cùng hình thành nhà nước như hiện tồn tối hảo của lực lượng đạo đức với cụ thể hóa lý thuyết định chế (Hegel & Bùi, 1970, p. 838), chính vì lẽ này mà Hegel từng đề cập hai gốc rễ đạo đức của nhà nước là gia đình và hiệp hội. Hegel cho rằng pháp quyền tuyệt đối của ý niệm nhà nước, đầu mối của tinh thần thế giới, bắt đầu từ những định chế khách quan gọp thành hiến pháp dường như do thần linh ban phước nhưng sau đó pháp quyền được các bậc *anh hùng* thiết lập nên nhà nước (Hegel & Bùi, 1970), nguyên nhân của lập luận này là do Hegel chưa biện luận tính tối cao/siêu nhiên của hiến pháp. Người đọc vui lòng tìm hiểu bài nghiên cứu “Nghịch dân chủ luận” (Nguyễn, Nghịch dân chủ luận, 2024) để tìm hiểu về biện luận tính tối cao/siêu nhiên của hiến pháp “hiến pháp là hiện thực hóa (biểu hiện) của quyền lực siêu nhiên nhưng không thể thừa nhận quyền lực siêu nhiên”. Với tính tối cao/siêu nhiên của hiến pháp thì không còn vướng mắc vào nhận định cho phép quốc gia văn minh đối xử các quốc gia khác như đối xử với những kẻ dã man, thậm chí tình trạng so sánh tính văn minh vốn là hiện thực trong quá khứ vào thời đại Hegel. Nhắc lại, theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 840), nhiều tinh thần dân tộc hữu hạn tuy đa sắc nhưng xoay chuyển quanh chân lý được phổ quát thành tinh thần thế giới và tinh thần thế giới vận động bởi sự thúc đẩy và tiếp thu nhiều thuộc tính của các tinh thần dân tộc để tinh thần thế giới nhận thức chính nó và giải phóng chính nó ra khỏi tính trừu tượng để cụ thể hóa chính nó. Các nguyên tắc để kiến tạo các hình thái tức hiện tượng của tự ý thức trong tiến trình tinh thần thế giới tự giải phóng tức tự cụ thể hóa bao gồm bốn nguyên tắc (Hegel & Bùi, 1970, pp. 840-841): 1) *nguyên tắc thứ nhất* là tinh thần thế giới tự định nghĩa như là một bản thể tự-mình nhưng chưa cho-mình vì tính đặc thù của nó còn chưa rõ và ẩn trong bản chất của nó, 2) *nguyên tắc thứ hai* là tinh thần thế giới bắt đầu phủ định nhất định để đạt được tính đặc thù đa sắc & phong phú và lúc này nó đã hiện tồn tự-mình và cho-mình, 3) *nguyên tắc thứ ba* là tinh thần thế giới đào sâu sự tồn tại cho-mình tức chiêm nghiệm sâu sắc thuộc tính đa sắc phối hợp với tính phổ quát để nó tự nhận thức rằng nó là cái đối lập vô hạn với khách quan mà lúc này nó tạm rời bỏ khách quan, 4) *nguyên tắc thứ tư* là khi tinh thần thế giới chuyển hóa sự nhận thức đối lập từ nguyên tắc thứ ba đến sự thấu đạt chân lý và hòa giải với khách quan, lúc này nó hiểu rằng chân lý là sự đồng nhất chủ quan và khách quan khi mà nó đã quay trở lại từ sự đối lập vô hạn để tự sản sinh và tự nhận biết nó như là tư tưởng và cả thế giới hiện thực pháp lý. Hai nguyên tắc thứ ba và thứ tư là sự lặp lại của hai nguyên tắc thứ nhất và thứ hai. Với nguyên tắc thứ tư, tinh thần thế giới đạt tới tinh thần tuyệt đối. Bốn nguyên tắc này tương ứng bốn giai đoạn trong sự vận động của tinh thần gồm: 1) ý thức, 2) tự ý thức, 3) lý tính, 4) tinh thần tuyệt đối. Do đó, bốn nguyên tắc này cụ thể hóa như bốn hiện tượng của tinh thần thế giới tương ứng với bốn thế giới: 1) thế giới phương đông, 2) thế giới Hy Lạp, 3) thế giới La Mã, và 4) thế giới German. Tất nhiên các thế giới này như những ví dụ của bốn hiện tượng (giai đoạn) và tinh thần thế giới sẽ còn phát triển theo hình xoắn ốc với những hiện tượng mới tương ứng với bốn nguyên tắc trên đây, tuy nhiên hãy tìm hiểu bốn thế giới phương đông, Hy Lạp, La Mã và German (Đức) theo quan điểm Hegel.

Thế giới phương đông, theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 842), “có tính bản thể tự định nghĩa, là cái toàn bộ tự nhiên của xã hội gia trưởng, trong đó, chính quyền trần thế là thần quyền, người cai trị là giáo chủ hay thần linh, hiến pháp và lập pháp đồng thời là tôn giáo, mệnh lệnh tôn giáo và tập tục là luật pháp, tính nhân thân tiêu biến, giới tự nhiên bên ngoài cũng thuộc thần linh, lịch sử của thế giới hiện thực là thi ca”. Thế giới Hy Lạp, theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 844), moment biện chứng xuất hiện thống nhất tính phổ quát và tính đặc thù, như là có cơ sở thần bí và cơ sở này bắt đầu dị biệt hóa cá nhân để tính nhân thân xuất hiện cùng với đời sống đạo đức tự do, tính chủ thể cũng xuất hiện nhưng “tính đặc thù kết hợp với một số nhu cầu tự do chưa được thỏa mãn hình thành tầng lớp nô lệ”. Thế giới La Mã, theo Hegel (Hegel & Bùi, 1970, p. 844), sự dị biệt hóa manh nha từ thế giới Hy Lạp trở nên mãnh liệt tạo thành sự giằng xé giữa tính bản thể của giới quý tộc và tính nhân thân riêng tư của dân chúng, đời sống đạo đức bị tha hóa khi “mọi nhân thân riêng lẻ bị giáng cấp có cương vị ngang bằng nhau và chỉ gắn bó với nhau bằng ý chí trừu tượng”. Thế giới German (Đức), theo Hegel, từ sự tha hóa đời sống đạo đức, “tinh thần thế giới bị đẩy ngược vào tính phủ định tuyệt đối, thực hiện bước ngoặc tồn tại tự-mình và cho-mình, lúc này tinh thần thế giới nắm bắt tính khẳng định vô hạn của nó, nắm bắt sự thống nhất của bản tính thần linh và bản tính con người, hòa giải hoàn toàn sự khác biệt giữ khách quan và chủ quan, đó là sứ mệnh của các dân tộc German (Đức)”. Nói cách khác, xuất phát từ thế giới German, tinh thần thế giới thăng hoa thành tinh thần tuyệt đối, hoàn toàn trong suốt với bản thân và Hegel diễn giải thêm rằng (Hegel & Bùi, 1970, p. 847), thế giới tinh thần của sự hiện hữu thiên đường (trong giả định) hạ xuống trần thế với tư duy biểu tượng và thế giới tinh thần của trần thế nâng lên thành tự ý thức với cấp độ tư tưởng cùng những nguyên tắc lý tính, kết quả rằng hai thế giới hòa nhập vào nhau, đó chính là tinh thần tuyệt đối mà nhà nước là hình ảnh và hiện thực của nó đã và đang trở thành khách quan. Tóm lại, toàn bộ triết học pháp quyền Hegel chứng minh tính chất tinh thần của lịch sử thế giới, nghĩa là tinh thần thế giới có vai trò tinh thần khách quan thẩm định và xác thực sự hiện tồn của pháp quyền như là hiện tồn của ý chí tự do “pháp quyền là bất kỳ cái hiện tồn nào của ý chí tự do nên pháp quyền là sự tự do với tư cách ý niệm” (Hegel & Bùi, 1970, p. 876), và tinh thần thế giới vượt bậc đi vào nghệ thuật, tôn giáo và triết học như ba nội dung xuyên suốt của lịch sử thế giới. Luận về tinh thần thế giới và tinh thần tuyệt đối kết thúc với phát biểu tuyệt diệu của Hegel như sau (Hegel & Bùi, 1970) “trong nhà nước tự ý thức tìm thấy hiện thực của cái biết và cái muốn mang tính bản thể (thực thể) ở trong tính sinh thể hữu cơ, trong nghệ thuật tự ý thức tìm thấy hình ảnh và cảm nhận của nó, trong tôn giáo tự ý thức tìm thấy biểu tượng chân lý và bản chất lý tưởng của nó, và cuối cùng, trong khoa học (triết học) tự ý thức mới thấu hiểu chân lý bằng khái niệm và tất nhiên tìm được tư tưởng thuần túy”.

# Thay lời kết

Nền triết học pháp quyền Hegel có thể gom vào hai luận đề: 1) pháp quyền là bất kỳ cái hiện tồn nào của ý chí tự do nên pháp quyền là sự tự do với tư cách ý niệm, 2) bất kỳ ý niệm hiện tồn nào cũng hợp lý tính tức đồng nhất giữa tính phổ quát và tính đặc thù. Hai luận đề này thiết lập hai cơ sở “trật tự có liên kết” và “công lý” của pháp quyền và trên hai cơ sở này phổ pháp quyền trải theo mức độ phong phú từ pháp quyền trừu tượng đến luân lý & đạo đức đến pháp quyền thực định. Động lực để pháp quyền trừu tượng triển khai đến luân lý nhờ hai thuộc tính của nó: sở hữu và khế ước. Hai ý niệm chính trong pháp quyền là nhân thân và khế ước, trong đó nhân thân đại diện con người và khế ước đại diện mối liên kết xã hội và phổ pháp quyền diễn tiến trong tiến trình lịch sử. Hegel phân tách luân lý và đạo đức trong đó luân lý là hiện tượng, là hình thức phát triển cao hơn pháp quyền trừu tượng, vừa có tính tự quy định vừa có tính mục đích – mục đích của những hành động có luân lý sẽ dẫn đến định nghĩa về an lạc, cái thiện, lương tâm nhưng luân lý chưa phóng chiếu chủ thể (nhân thân) vào thế giới, do đó, nghĩa vụ xuất hiện trong luân lý chỉ được thực hiện hoàn toàn trong đời sống đạo đức. Pháp quyền thực định như nhà nước là hiện thực hóa của đời sống đạo đức. Pháp quyền thực định được thẩm định bằng cách đối sánh sự phản phục của chính pháp quyền thực định trở về pháp quyền trừu tượng trên tinh thần khách quan và về mặt thực hành, sự đối sánh này chỉ có thể được thực hiện bằng suy luận tiệm tiến trong tiến trình lịch sử vì lịch sử không hồi kết. Bất luận thế nào, pháp quyền được định nghĩa trong thế giới tinh thần từ lịch sử xã hội mà Hegel biện luận như giới tự nhiên thứ hai nên thực chất, ta không cần bận tâm đến sự phân chia vật chất và ý thức nếu ta nghiên cứu luật pháp vì ta xem giới tự nhiên (thứ hai) là một tiên đề. Thế nhưng, nếu học thuyết ý niệm hợp nhất vật chất và tinh thần được áp dụng vào triết học pháp quyền thì sao? Thì có lẽ pháp quyền sẽ được mở rộng sang giới tự nhiên với hàm nghĩa mở rộng là bao trùm chứ không phải mở rộng là cải tiến.

# Lời cảm ơn

Nếu Kant là đao phủ của thượng đế thì Hegel là quan tòa của thượng đế – có ai khác ngoài diêm vương. Trước mặt diêm vương đừng khóc lóc van xin, đó là sự vĩ đại của cùng cực lý tính.

Tôi học nghệ phái âm dương có duyên cùng đàm đạo coi như môn hạ phái thiền tông, một ngày gió mưa vì chút tình gặp gỡ hào kiệt phái duy lý mà tìm đến phái Athens bái phỏng, chạnh lòng nhìn cảnh hoang lương nghe tiếng đàn cô tịch phái nghệ thuật mà lần theo tham nhập phái khoa học rồi ngược dòng cổ tích tìm đến phái Cơ Đốc gặp lại phái duy lý, ấn chứng nỗi thương tâm trong lòng người như mưa gió trong trời đất, dường như đã từng lướt qua tượng thần Brahma tự do cười cợt mà chưa dừng lại?

# Phụ lục

## Phụ lục 1: hiện tượng học tinh thần Hegel

Nguồn tham khảo chính của phần phụ lục là Gemini (gemini.google.com). Theo Hegel, **tinh thần** (geist) là ý niệm tuyệt đối, là bản chất của tồn tại, là một quá trình tự phát triển & tự nhận thức. Tinh thần vận động và phát triển qua bốn giai đoạn khác nhau nhưng không tách rời nhau gồm: 1) *ý thức*, 2) *tự ý thức*, 3) *lý tính*, 4) *tinh thần tuyệt đối*. Mỗi giai đoạn được thể hiện qua **hiện tượng**. Ở giai đoạn ý thức, tinh thần nhận thức được sự tồn tại của thế giới bên ngoài. Hiện tượng của ý thức là cảm giác và tri giác. Vì ý thức là giai đoạn đầu của tinh thần, là lõi của tinh thần nên **ý thức** thường đại diện tinh thần. Ở giai đoạn tự ý thức, tinh thần không những nhận thức được thế giới bên ngoài mà còn nhận thức được chính bản thân là chủ thể độc lập có ý chí và tự do. Hiện tượng của tự ý thức là sự tự nhận thức và ý chí. Ở giai đoạn lý tính, tinh thần không những nhận thức được bản thân mà còn nhận thức được các quy luật phổ quát của thế giới. Hiện tượng của lý tính là tư duy và lý luận. Tinh thần tuyệt đối là giai đoạn phát triển cao nhất của tinh thần là sự thống nhất giữa ý thức, tự ý thức và lý tính, do đó tinh thần tuyệt đối đạt hoàn toàn sự tự do và tự nhận thức. Hiện tượng của tinh thần tuyệt đối là triết học, nghệ thuật và tôn giáo (của cá nhân hay xã hội). Như vậy các hiện tượng không chỉ là biểu hiện của các giai đoạn nhận thức của tinh thần mà còn là phương tiện để tinh thần phát triển theo một quy trình biện chứng còn được gọi *mô hình biện chứng* hay *mô hình tư biện*: giai đoạn nhận thức sau phủ định giai đoạn nhận thức trước để đạt mức cao hơn nhưng vẫn chứa những yếu tố của giai đoạn trước (đây là phủ định nhất định), đồng thời, giai đoạn sau tuy là kết quả của giai đoạn trước nhưng quay trở lại thành cơ sở cho giai đoạn trước (còn được gọi quy luật phản phục). Như vậy mô hình tư biện gồm hai thành tố: 1) phủ định nhất định và 2) kết quả thành cơ sở. *Phép biện chứng* phân giải thành tố phủ định nhất định của mô hình tư biện thành chính đề, phản đề và hợp đề, trong đó chính đề là cái hiện hữu là cái ban đầu (giai đoạn ban đầu), phản đề là cái đối lập với cái ban đầu, sau quá trình tư biện / lập luận / phản tư, hợp đề xuất hiện như kết quả (giai đoạn sau) của phép biện chứng dung hòa và vượt lên trên chính đề và phản đề. Mô hình tư biện còn được phát biểu ngắn gọn theo cách khác rằng cái toàn thể là đồng nhất của tính phổ quát và tính đặc thù, với lưu ý, cách phát biểu này tuy ngắn gọn nhưng đủ hai thành tố phủ định nhất định và kết quả thành cơ sở của mô hình tư biện. Mỗi hiện tượng luôn gắn chặt với tinh thần tại một giai đoạn (hiện tượng) như là một sự đồng nhất giữa hình thức (hiện tượng) và nội dung (tinh thần tại giai đoạn cụ thể). Bốn giai đoạn phát triển của tinh thần (ý thức, tự ý thức, lý tính, tinh thần tuyệt đối) là các giai đoạn cơ bản, ngoài ra còn có giai đoạn trung gian làm cầu nối giữa giai đoạn tự ý thức và lý tính, đó là giai đoạn *giác tính*. Trong khi lý tính suy luận và đưa ra kết quả dựa trên nguyên lý & khái niệm thì giác tính xử lý thông tin và tạo ra các khái niệm dựa trên dữ liệu và kinh nghiệm. Giác tính có ba vai trò quan trọng: phân biệt & phân tích khái niệm, sắp xếp & tổ chức khái niệm, hiểu biết về thế giới. Lý tính phát triển cao hơn giác tính vì lý tính không chỉ phân biệt & phân tích các khái niệm mà còn tổng hợp các khái niệm riêng biệt thành chỉnh thể. *Tư duy* là khả năng của con người trong suy nghĩ, phân tích và đánh giá sự vật & hiện tượng nên tư duy gắn với bản thể con người, do đó tư duy và ý thức có mối quan hệ mật thiết mà trong đó, ý thức là cơ sở của tư duy và tư duy là phương tiện để ý thức phát triển. Như vậy giác tính và lý tính đều vận dụng tư duy để hoạt động. Phản tư là cách thức tinh thần phát triển tại từng giai đoạn tuân theo mô hình tư biện nên mô hình phản tư là mô hình tư biện, ví dụ: phản tư tại giai đoạn tự ý thức tức cách thức tự ý thức hoạt động là phản tư, phản tư tại giai đoạn lý tính tức cách thức lý tính hoạt động cũng là phản tư. *Phản tư* là quá trình mà ý thức tức tinh thần tự nhận thức về bản thân và thế giới thông qua đối chiếu, so sánh và phủ định những khái niệm đã có bên trong bản thân, do đó phản tư có ngữ nghĩa quan trọng là “quay lại nhìn trở vào bản thân”. Vì ý thức có phương tiện tư duy nên phản tư lấy tư duy làm phương tiện hoạt động. Một cách tổng quát, phản tư là cách thức tinh thần vận hành cũng là cách thức tinh thần tự hiện thực hóa với hỗ trợ của phương tiện tư duy. Vì tư duy là khả năng chỉ có ở con người người nên một tinh thần khác tinh thần con người phải tự hiện thực hóa bởi *mẹo lừa lý tính* tức phản tư gián tiếp thông qua phản tư của con người. Mô hình biện chứng cục bộ của tinh thần gồm bốn giai đoạn vừa nêu nhưng còn có một mô hình biện chứng lớn hơn giữa tinh thần khách quan và tinh thần chủ quan. *Tinh thần khách quan* là tinh thần tồn tại trong các thể chế xã hội, luật pháp, đạo đức và văn hóa nên là những giá trị và chuẩn mực được công nhận chung. Một cách tổng quát, tinh thần khách quan tồn tại trong tổ hợp gồm nhiều cá thể. *Tinh thần chủ quan* là tinh thần có sự tự ý thức mạnh mẽ về tính chủ thể độc lập tự tồn tại, ví dụ thông thường là tinh thần con người nhưng bất kỳ ý niệm nào nhấn mạnh vào tính chủ thể cũng phát triển được thành tinh thần chủ quan. Một cách tổng quát, tinh thần chủ quan tồn tại trong một cá thể độc lập tự tồn tại. Tinh thần khách quan và tinh thần chủ quan tương tác với nhau và là kết quả của nhau cũng như là cơ sở của nhau. Với bối cảnh nhận thức con người, đồng nhất của tinh thần chủ quan và tinh thần khách quan tại mô hình biện chứng toàn cục là tinh thần tuyệt đối (toàn cục) mà trong đó con người hòa mình hoàn toàn vào xã hội. Tính chủ quan và khách quan được phối tương ứng cho từng giai đoạn phát triển của tinh thần khách quan và tinh thần chủ quan, ví dụ, ý thức chủ quan là nhận thức của cá nhân về sự tồn tại của bản thân và xã hội, trong khi đó, ý thức khách quan là nhận thức về những chuẩn mực của xã hội như là sự tồn tại của xã hội gồm những cá nhân.

## Phụ lục 2: thuyết âm dương & mô hình tư biện

**Thuyết âm dương** phát minh tại vùng Hoa Hạ lưu vực sông Hoàng Hà, bắt đầu với phát biểu rằng một cái toàn thể như đa số chứa cái ngược với nó như thiểu số, cái ngược tức cái thiểu số sẽ phát triển thành đa số và cái đa số ban đầu trở lại thành thiểu số, với lưu ý quan trọng là *chỉ có một cái toàn thể mà trong đó hai tính đối lập chuyển hóa lẫn nhau giữa thiểu số và đa số*. Giả sử hai tính đối lập được đặt tên âm và dương thì khởi nguồn thuyết âm dương được phát biểu ngắn gọn bởi ba mệnh đề như sau: 1) cái toàn thể là cái trong âm có dương (âm đa số tiềm phục dương thiểu số) hoặc là cái trong dương có âm (dương đa số tiềm phục âm thiểu số), 2) âm sinh ra từ dương và dương sinh ra từ âm, 3) âm đa số dương thiểu số thì dương làm chủ và dương đa số âm thiểu số thì âm làm chủ (nhiều lấy ít làm chủ). Cái toàn thể được gọi là *thái cực*. Số lượng hai tính đối lập luôn ngược nhau giữa đa số và thiểu số với ngữ nghĩa sâu hơn, đa số/nhiều là chủ đạo và thiểu số/ít là tiềm phục. Cái đa số chứa cái thiểu số và cái thiểu số dần phát triển thành đa số nên cái đa số là cơ sở để cái thiểu số phát triển, đây là mệnh đề 2 “âm sinh ra từ dương và dương sinh ra từ âm”, quy luật này còn được gọi *quy luật phản phục*. Mệnh đề 2 còn được phát biểu “cực dương sinh âm và cực âm sinh dương” diễn tả rõ ràng quy luật phản phục. Cái thiểu số ẩn phục trong cái đa số như là đặc trưng sẽ chuyển thành đa số chủ đạo, đây là mệnh đề 3 “nhiều lấy ít làm chủ”, suy cho cùng tương đương với quy luật phản phục. Quá trình âm dương chuyển hóa cho nhau diễn ra tiệm tiến, được gọi là âm tiêu dương trưởng và dương tiêu âm trưởng, có thể được xem như mệnh đề thứ 4 không khác nhiều so với mệnh đề 2 “âm sinh ra từ dương và dương sinh ra từ âm”. Hai tính đối lập luôn là cơ sở của nhau, tầm quan trọng tức tính cơ sở của đa số và thiểu số không phải do mức chi phối nhiều hay ít mà là do cách nhìn/mục đích, trong cách nhìn “âm sinh ra từ dương và dương sinh ra từ âm” thì cái đa số trở nên quan trọng và là cơ sở với mục đích là nền tảng, trong cách nhìn “nhiều lấy ít làm chủ” thì cái thiểu số trở nên quan trọng và là cơ sở với mục đích là đặc trưng. Trong mô hình tư biện còn được gọi mô hình biện chứng hay quy trình biện chứng của Hegel, hai cái đối lập nhau được gọi là cái đồng nhất và cái không đồng nhất nên **mô hình tư biện** phát biểu rằng *cái toàn thể là đồng nhất của cái đồng nhất và cái không đồng nhất*. Khi cái đồng nhất là tính phổ quát và cái không đồng nhất là tính đặc thù thì mô hình tư biện phát biểu rằng cái toàn thể là đồng nhất của tính phổ quát và tính đặc thù. Tính phổ quát và tính đặc thù được hình thành bởi phủ định nhất định. *Phủ định nhất định* là phủ định cái đối lập để đạt mức phát triển tốt hơn nhưng vẫn chứa những yếu tố của cái đối lập, với lưu ý quan trọng ngữ nghĩa của sự tốt hơn phụ thuộc vào cách nhìn/mục đích. Do đó cái phổ quát là phủ định nhất định của cái đặc thù với mục đích đạt tính phổ quát, trong khi đó, cái đặc thù là phủ định nhất định của cái phổ quát với mục đích đạt tính đặc thù. Phủ định nhất định tương ứng với mệnh đề 2 “âm sinh ra từ dương và dương sinh ra từ âm” (quy luật phản phục) và mệnh đề 1 “trong âm có dương và trong dương có âm”. Vì cái phổ quát có tính phổ quát chủ đạo nhưng tiềm phục tính đặc thù đồng thời cái đặc thù có tính đặc thù chủ đạo nhưng tiềm phục tính phổ quát nên mô hình tư biện được phát biểu chính xác rằng cái toàn thể là cái phổ quát tiềm phục tính đặc thù hoặc là cái đặc thù tiềm phục tính phổ quát, đây tương ứng mệnh đề 1 “cái toàn thể là cái trong âm có dương hoặc là cái trong dương có âm”. Mô hình tư biện không chỉ đề cập tính nội tại của cái toàn thể mà còn đề cập sự phát triển/chuyển hóa giữa hai cái toàn thể cũng theo phương thức phủ định nhất định, nghĩa là cái toàn thể sau phủ định cái toàn thể trước để đạt mức cao hơn nhưng vẫn chứa những yếu tố của cái toàn thể trước, đồng thời, cái toàn thể sau tuy là kết quả của cái toàn thể trước nhưng quay trở lại thành cơ sở cho cái toàn thể trước (mô hình tư biện toàn cục), tương ứng quy luật phản phục ở mức toàn cục. Ghi chú: quy luật phản phục của thuyết âm dương không đề cập sự phát triển nhưng quy luật phản phục của mô hình tư biện ngầm định sự phát triển theo hình xoắn ốc. Ngữ nghĩa của sự tốt hơn, mức cao hơn phụ thuộc vào cách nhìn/mục đích nên mô hình tư biện phụ thuộc vào cách nhìn/mục đích, ngay trong nội tại cái toàn thể, tính chủ đạo quan trọng hay tính tiềm ẩn quan trọng cũng phụ thuộc vào cách nhìn/mục đích, đây tương ứng mệnh đề 2 “âm sinh ra từ dương và dương sinh ra từ âm” và mệnh đề 3 “nhiều lấy ít làm chủ”. Mô hình tư biện ban đầu phát biểu rằng cái toàn thể là đồng nhất của cái đồng nhất và cái không đồng nhất, về sau được điều chỉnh rằng cái toàn thể là đồng nhất của tính phổ quát và tính đặc thù. Vậy cái phổ quát tương ứng cái đồng nhất và cái không đồng nhất tương ứng cái đặc thù, ngữ nghĩa như thế nào? Đáp, cái phổ quát thể hiện nội dung thuần nhất mang tính phổ quát tổng thể mà cái toàn thể dựa vào đó để tự định nghĩa tự quy định bản thân như là một cái độc lập tự tồn tại giữa những cái xung quanh, trong khi đó, cái đặc thù thể hiện hình thức đa dạng phong phú mang tính riêng tư mà cái toàn thể tự tìm ra những thuộc tính của bản thân nhờ đối sánh với xung quanh. Cái toàn thể trong nghiên cứu này là ý niệm, tinh thần.

Một điều khúc chiết cần chú ý rằng mệnh đề 1 “thái cực như cái toàn thể là cái trong âm có dương hoặc là cái trong dương có âm” ám chỉ rằng bản thể tính âm/dương tức sự đối lập được rút ra từ sự chuyển hóa nên mệnh đề 1 và mệnh đề 2 “âm sinh ra từ dương và dương sinh ra từ âm” luôn đi đôi để nhìn thấy sự chuyển hóa và từ sự chuyển hóa này đặt ra hai cái tên “âm” và “dương” như là hai trạng thái khác biệt rõ rệt trong sự chuyển hóa. Hơn nữa, xảy ra vô số trạng thái khác nhau trong sự chuyển hóa nhưng buộc phải rời rạc hóa chuỗi chuyển hóa liên tục thành hai cái đối lập “âm” và “dương” vì nhận thức của con người đã bị rời rạc hóa bởi một giới hạn bí ẩn, bí ẩn vì quan năng khác nhau giữa các sinh vật chỉ có thể tạm được giải thích bởi mã di truyền đi cùng dữ liệu khổng lồ. Chuỗi chuyển hóa này được ngầm định trong mệnh đề 4 “âm tiêu dương trưởng và dương tiêu âm trưởng”. Do đó thái cực không có tính âm dương vì thái cực toàn thể không có cái ngoại tại để đối sánh, nhưng không thể phát biểu mệnh đề 1 một cách chính xác hơn. Thái cực không có tính âm dương nhưng khi diễn giải khái niệm thái cực tuy như cái toàn thể nhưng buộc phải vướng vào bản thể tính âm dương do sự chuyển hóa nội tại nên khái niệm *vô cực* được đề ra như diễn đạt cái chỉnh thể tuyệt đối của thái cực không vướng mắc âm dương. Mô hình tư biện khai triển một cách toàn cục sự hình thành hai cái toàn thể nên cụ thể hơn thái cực. Tuy nhiên thuyết âm dương triển khai từ thái cực thành một luận đề nổi tiếng “thái cực sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh bát quái, bát quái biến hóa vô cùng”. Ngữ nghĩa của biến hóa vô cùng được triển khai lần nữa thành 64 quẻ kinh Dịch mô tả những hiện tượng tự nhiên và xã hội, trong đó mỗi quẻ là một sự chồng lắp của sáu cái âm/dương (hào) có thể được hiểu như một *hiện tượng* trong hiện tượng học Hegel. Sự triển khai 64 quẻ không phản phục trở thành cơ sở trên toàn cục mà ngầm định sự phát triển vô cùng vì quẻ cuối cùng Hỏa Thủy Vị Tế không những không quay trở lại quẻ đầu tiên Bát Thuần Càn mà còn có nghĩa *chưa xong*. Chưa rõ sự “chưa xong” này chính là 64 quẻ hay vũ trụ? Hay vũ trụ vô hạn có thể gói trong thế giới tinh thần hữu hạn hay vũ trụ hữu hạn vô cùng lớn có thể gói trong thế giới tinh thần vô hạn? Ghi chú: triết gia Thiệu Ung (1011 – 1077) tạo ra tổ hợp chồng các quẻ có đến 4096 quẻ. Tuy nhiên ta hãy thay đổi cách nhìn một chút, 64 quẻ tuy không đề cập phản phục một cách trực tiếp nhưng vẫn có thể xem mỗi quẻ là một thái cực như là bản thể mà biểu hiện tức tại một điểm dừng của sự chuyển hóa chính là quẻ này. Do đó mỗi hiện tượng tại mỗi giai đoạn của một tinh thần diễn tả rằng có bản thể có một tinh thần và hiện tượng này, nghĩa là tinh thần tuy có tiến triển nhưng vốn không đổi nên phải có bản thể nào đó để chỉ cái không đổi của tinh thần và hiện tượng thể hiện cái biến đổi của tinh thần nhưng hiện tượng cũng là cái bản thể vì tinh thần vốn không đổi. Tuy nhiên đây không phải lập luận về linh hồn và thể xác, vì cái không đổi tức bản thể của tinh thần là tinh thần, do đó cái không đổi và cái thể hiện sự thay đổi của tinh thần phụ thuộc cách nhìn khi phản tư. Do đó hình thức tồn tại tết thừng được đề cập trong bài nghiên cứu chỉ là một cách diễn đạt sự thăng hoa tinh thần của bản thể, diễn đạt cấp độ tinh thần từ cái tồn tại – một cách nhìn nâng cao về cái tồn tại.

## Phụ lục 3: lập trình hướng đối tượng

Phần mềm máy tính gọi tắt *phần mềm* (software) là *chương trình máy tính* gồm những chỉ thị nhị phân được *thực thi*/chạy (execute, run) trong máy tính. Phần mềm được cho là “mềm” vì *phần cứng* (hardware) là *máy tính* (computer) – thiết bị vật lý được cài đặt một chương trình tổng thể nhất được gọi là *hệ điều hành* (operating system) để mọi phần mềm khác thực thi trong môi trường hệ điều hành. Hệ điều hành không những điều khiển máy tính mà còn là trung gian giữa phần mềm và máy tính nên phần mềm thực thi trong máy tính thực chất hoạt động trong môi trường hệ điều hành. Hệ điều hành càng trong suốt với phần mềm thì càng hoàn hảo mà hệ điều hành quản lý cả thiết bị vật lý lẫn phần mềm. Chương trình máy tính (computer program) là chương trình (program) thực thi trong máy tính nên *chương trình* có ngữ nghĩa tổng quát hơn chương trình máy tính & phần mềm vì chương trình có thể được cài đặt ngay tại thiết bị vật lý và tất nhiên chương trình có thể là chương trình máy tính & phần mềm. Chương trình được cài đặt trong bất cứ thiết bị vật lý không nhất thiết máy tính với lưu ý, máy tính là thiết bị vật lý thông minh theo mô hình máy tính Turing phổ biến đến năm 2025, từ thập niên 2020 mô hình máy tính lượng tử đang phát triển. Tóm lại, chương trình có ngữ nghĩa tổng quát hơn chương trình máy tính, đến lượt chương trình máy tính có ngữ nghĩa tổng quát hơn phần mềm, ví dụ, hệ điều hành Windows là chương trình máy tính và Microsoft Office là phần mềm hỗ trợ những tác vụ văn phòng thực thi trong môi trường Windows, hơn nữa hệ điều hành Windows đến năm 2025 còn dựa trên một chương trình nhỏ gọn cài đặt trong ROM (một thiết bị – bộ nhớ trong của máy tính) nên hệ điều hành máy tính còn được xem như phần mềm. Một số phần cứng – thiết bị vật lý có cài đặt chương trình và hoạt động gắn chặt với chương trình được gọi *phần dẻo* (firmware), theo đó máy tính có cài đặt hệ điều hành được xem như phần dẻo. Phần mềm được nạp vào bộ nhớ trong của máy tính ngay trước khi thực thi. Ghi chú: *chỉ thị nhị phân* (binary instruction) là tập hợp những *mã nhị phân* (binary code) và mã nhị phân còn được gọi *mã máy* (machine code). Phần mềm được phát triển còn được gọi là viết hay lập trình bằng *ngôn ngữ lập trình* (programming language). Ghi chú, thuật ngữ “*viết*” là lập trình phần mềm, cụ thể là viết mã nguồn của phần mềm, rất phổ biến trong ngành lập trình phần mềm, do đó phát triển phần mềm tức *lập trình phần mềm* chính là viết mã nguồn cho phần mềm thường được gọi là “*viết phần mềm*”. Ngành lập trình phần mềm còn được gọi lập trình máy tính hay công nghệ phần mềm (software engineering), tập trung vào “viết phần mềm”. Lập trình phần mềm là một chủ đề chính của *khoa học máy tính* (computer science). Về *kỹ thuật tổng thể* của ngành lập trình phần mềm, kỹ thuật lập trình đầu tiên là viết trực tiếp bằng mã máy khi mã máy là ngôn ngữ lập trình đầu tiên và đơn giản nhất, về sau, mã máy được quy ước bằng những ký tự đơn giản hình thành *hợp ngữ* (absembly). Một phần mềm được viết bằng hợp ngữ sẽ được biên dịch thành mã máy vì chỉ có mã máy tức mã nhị phân mới có thể thực thi trong máy tính. Khái niệm *biên dịch* (compile) cho ra đời một phần mềm quan trọng được gọi *trình biên dịch* (compiler) có chức năng biên dịch những ngôn ngữ lập trình cấp cao hơn mã máy như hợp ngữ, Pascal, C, C++ thành mã máy, trong đó Pascal, C, C++ có mức trừu tượng cao hơn hợp ngữ và dễ hiểu đối với *lập trình viên* tức người lập trình (programmer). Ghi chú: như vậy mã máy là ngôn ngữ lập trình cơ bản nhất không cần biên dịch. Đến thời điểm năm 2025, những ngôn ngữ lập trình cấp cao như C++, Java, C# vẫn còn phổ biến vì ngôn ngữ lập trình cấp cao phải có tính chất là *đọc được với người* (readable), trong khi đó, khó đọc hợp ngữ và cực kỳ khó đọc mã máy. Tập hợp những câu lệnh viết bằng một ngôn ngữ lập trình không phải mã máy mà là *mã nguồn* (source code) ở dạng văn bản đọc được với người, như vậy, mã nguồn của phần mềm được biên dịch thành mã máy. Do đó, hãy phân biệt mã nguồn của phần mềm với chính phần mềm, theo đó phần mềm là bản biên dịch, thông dịch hay phiên dịch của mã nguồn và phần mềm phải thực thi được trong máy tính. Mã nguồn được lưu trữ như một tập hợp những tập tin văn bản đọc nhưng không thể thực thi trực tiếp trong máy tính vì chỉ có mã máy (mã nhị phân) mới có thể thực thi trực tiếp trong máy tính, tất cả những mã khác như mã thông dịch và mã nguồn phải cần phần mềm trung gian nếu muốn thực thi. Hãy luôn nhớ rằng mã nguồn luôn được viết bằng ngôn ngữ lập trình đọc được với người. Quy ước, thực thi (trực tiếp) trong máy tính thực chất là thực thi trong môi trường hệ điều hành của máy tính. Từ sự ra đời của trình biên dịch, ngôn ngữ lập trình có ba dạng là biên dịch (compile), *thông dịch* (interpret) và *phiên dịch* (translate), trong đó mã nguồn viết bằng ngôn ngữ biên dịch (Pascal, C, C++) được biên dịch thành mã máy bởi trình biên dịch và được thực thi trực tiếp trong máy tính, trong khi đó, mã nguồn viết bằng ngôn ngữ thông dịch được biên dịch thành một dạng mã trung gian (không phải mã máy) được gọi là mã thông dịch và mã thông dịch thực thi trong một môi trường được gọi là máy ảo mà máy ảo cũng là một phần mềm đặc biệt có nhiệm vụ thực thi mã thông dịch, ví dụ Java là ngôn ngữ thông dịch với máy ảo Java. *Máy ảo* (virtual machine), đúng như tên gọi, là phần mềm giả lập máy tính hoạt động trong một máy tính vật lý thật sự. Trình biên dịch của ngôn ngữ thông dịch còn được gọi trình thông dịch (interpreter). Ngôn ngữ lập trình thứ ba là phiên dịch không được biên dịch thành mã máy hay mã trung gian mà vẫn giữ nguyên mã nguồn đọc được, do đó phần mềm viết bằng ngôn ngữ phiên dịch chính là mã nguồn của phần mềm đó nên cần có môi trường đặc biệt để thực thi phần mềm và *môi trường thực thi* đặc biệt này mạnh mẽ và nhiều chức năng hơn máy ảo. Môi trường thực thi của ngôn ngữ phiên dịch là kết hợp của trình thông dịch và máy ảo của ngôn ngữ thông dịch. Mã nguồn của ngôn ngữ phiên dịch còn được gọi *kịch bản* (script). Xu hướng trong công nghệ phần mềm cho đến năm 2025 là sự phổ biến của ngôn ngữ phiên dịch, ví dụ: Python. Như vậy phần mềm viết bằng ngôn ngữ biên dịch, thông dịch và phiên dịch lần lượt là mã máy, mã thông dịch và mã nguồn. Trình biên dịch thì cơ bản nhất vì trình thông dịch, máy ảo, môi trường thực thi đều phải có trình biên dịch để được biên dịch thành chương trình máy tính. Bất luận thế nào, mã nguồn quan trọng nhất đối với ngành lập trình phần mềm vì lập trình viên tập trung viết mã nguồn cho phần mềm còn những công đoạn như biên dịch, thông dịch, thực thi thì tự động. Do đó thường xảy ra sự đồng nhất giữa phần mềm và mã nguồn của nó. Nhắc lại, tính chất quan trọng của mã nguồn là đọc được với người.

Về *phương pháp luận* của ngành lập trình phần mềm, phương pháp luận lập trình chia thành hai cách tiếp cận chính: 1) cách tiếp cận dựa hẳn vào khoa học máy tính theo đó kỹ thuật lập trình tuân theo các chỉ thị nhị phân của máy tính, dẫn đến tuân theo ba cấu trúc lệnh cơ bản gồm tuần tự, rẽ nhánh và vòng lặp, 2) cách tiếp cận toán học mà trong đó mã nguồn phần mềm được triển khai bởi những biểu thức toán học. Cách tiếp cận thứ nhất dẫn đến *lập trình hàm* (function programming) tiếp theo pháp triển thành *lập trình hướng đối tượng* (object-oriented programming). Cách tiếp cận thứ hai dẫn đến *lập trình logic* hay còn được gọi *phép tính lambda* tập trung vào việc phát triển phần mềm bằng cách viết những *biểu thức* *toán học* (biểu thức lambda) nhằm định nghĩa hàm số toán học, ứng dụng hàm số toán học và đệ quy. Lập trình logic chưa được đề cập ở đây. Cách tiếp cận thứ nhất tập trung hẳn vào khoa học máy tính nên dễ phát triển những phần mềm ứng dụng tương tác cao với người dùng nhưng cách tiếp cận thức hai chặt chẽ hơn với ngữ nghĩa chuyển một chức năng của toán học thành phần mềm. Hai cách tiếp cận này được chứng minh là tương đương nhau nghĩa là có sự tương đương giữa ba cấu trúc lệnh cơ bản (tuần tự, rẽ nhánh, vòng lặp) và biểu thức toán học có hỗ trợ đệ quy, ngầm định nền tảng của khoa học máy tính là toán học. Đối với lập trình hàm, mã nguồn phần mềm được viết bằng ngôn ngữ lập trình trước khi được biên dịch thành mã máy là tập hợp những *câu lệnh* (command) đọc được bởi người, theo đó có ba dạng lệnh cơ bản: 1) câu lệnh tuần tự, 2) câu lệnh rẽ nhánh và 3) vòng lặp. *Câu lệnh tuần tự* (statement) gồm các phép gán, phép tính số học, phép toán logic, khai báo biến & kiểu dữ liệu và gọi hàm. *Câu lệnh rẽ nhánh* (if-then-else) phân chia những trường hợp khả khi cùng với các thao tác (các câu lệnh) tương ứng. *Vòng lặp* (loop) thực hiện lại một nhóm câu lệnh với số lần nhất định. Ba cấu trúc lệnh này tương tác và phối hợp lẫn nhau. Trong *lập trình hàm* (function programming), một chức năng của phần mềm được viết thành một đoạn mã nguồn gồm những câu lệnh gom vào một khối gọi là *hàm* hay *thủ tục* (function, procedure). Hàm trong lập trình hàm cũng là một thể hiện của hàm số toán học nhưng không chuẩn tắc như biểu thức toán học trong lập trình logic. Mỗi hàm có tên hàm, tham số đầu vào, nội dung tức đoạn mã nguồn gồm những câu lệnh, và kết quả trả về. Đơn vị cơ bản trong lập trình hàm là hàm và *biến* (variable), trong đó biến là đơn vị lưu trữ dữ liệu và hàm là đơn vị thực thi. Mỗi biến có kiểu dữ liệu (*data type*) riêng. Mã nguồn phần mềm theo phương pháp lập trình hàm là tập hợp những hàm và biến toàn cục, với lưu ý, tham số hàm là biến cục bộ. Tính chất quan trọng của lập trình hàm là *tái sử dụng* (reuse) do không cần lặp lại những câu lệnh nếu chúng được gom vào một hàm như một tập hợp vì hàm này sẽ được *gọi* (calling) chỉ bởi một dòng lệnh bất cứ khi nào cần đến tập hợp những câu lệnh đã được viết mà không cần lặp lại, do đó cấu trúc lệnh vòng lặp là một dạng hàm đơn giản nhất.

**Lập trình hướng đối tượng** (object-oriented programming) là một chủ đề trong ngành khoa học máy tính, vốn phương pháp luận nâng cao của lập trình hàm. Ngôn ngữ lập trình hỗ trợ phương pháp lập trình hướng đối tượng được gọi ngôn ngữ lập trình hướng đối tượng, ví dụ: C++, Java, C#. Từ hàm với bản nghĩa động từ tương ứng một chức năng tiến đến một đơn thể gồm nhiều chức năng và đơn thể này được khai báo như một bản khai được gọi là **lớp** (class) mà lớp tương ứng danh từ. Đơn vị cơ bản của lập trình hướng đối tượng là lớp vì lớp chứa cả dữ liệu (thuộc tính) và nội dung thực thi (phương thức), thể hiện tính tái sử dụng. Một lớp phải được tạo ra trong bộ nhớ máy tính để có thể hoạt động được gọi là *đối tượng* (object), do đó đối tượng còn được gọi *thể hiện* (instance) của lớp và lớp được xem như kiểu dữ liệu của đối tượng. Mỗi lớp chứa/bao bọc nhiều *thuộc tính* (property) và nhiều *phương thức* (method), trong đó thuộc tính có kiểu dữ liệu thuộc cùng lớp hoặc lớp khác và phương thức là tên gọi khác của hàm (thủ tục) nhưng nhấn mạnh vào *tính bao bọc* (encapsulation) của lớp, hơn nữa phương thức có ngữ nghĩa trừu tượng hơn hàm, ví dụ khái niệm nạp chồng toán tử thực chất là phương thức. Trường hợp có nhiều phương thức cùng tên nhưng khác tham số thì vẫn kể có một phương thức với nhiều phiên bản tham số, đây là trường hợp *nạp* *chồng phương thức* (overloading). Thuộc tính là tên gọi khác của biến nhưng nhấn mạnh vào tính bao bọc của lớp, tuy nhiên thuộc tính có ngữ nghĩa trừu tượng hơn biến, đặc biệt ngôn ngữ C# kết hợp ngữ nghĩa của biến và định nghĩa của phương thức như là một thuộc tính trừu tượng. Một số ngôn ngữ như C++ và C# còn đề xuất khái niệm *nạp chồng toán tử* (operator overloading) tức định nghĩa lại các phép toán số học như cộng trừ nhân chia trong một lớp và bản chất của nạp chồng toán tử là nạp chồng phương thức. Thuộc tính và phương thức được cấp quyền truy cập riêng tư (ngăn chặn hoàn toàn), giới hạn chừng mực hay công khai (không ngăn chặn), thể hiện *tính che khuất* (hiding) chi tiết phức tạp của lớp nhằm đơn giản hóa việc thiết kế lớp và sử dụng lớp sau đó. Trong lập trình hướng đối tượng, mã nguồn phần mềm được thiết kế như tập hợp những lớp tương tác nhau, và tiếp theo các lớp này được thiết kế & lập trình (viết) thành mã nguồn sao cho hoạt động thực sự của phần mềm là sự tương tác giữa những đối tượng thuộc các lớp này sau khi các đối tượng này được khởi tạo. Bản thiết kế các lớp cho một phần mềm được gọi *sơ đồ lớp*. Từ định nghĩa của lớp và đối tượng, lập trình hướng đối tượng chia thành hai nhánh: *thừa* *kế* và *khuôn mẫu*. Nhánh thừa kế đề xuất một khái niệm quan trọng là sự *thừa kế* (inheritance) mà theo đó, một lớp được *dẫn xuất*/*thừa kế* (inherit) từ một hay nhiều lớp cha và tất nhiên thừa hưởng những thuộc tính và phương thức của các lớp cha với điều kiện những thuộc tính & phương thức này không bị chặn quyền truy cập. Lớp con có thể định nghĩa lại tức thay đổi nội dung của phương thức được định nghĩa ở lớp cha, được gọi *ghi đè phương thức* (overriding). Khái niệm thừa kế nâng cao tính tái sử dụng của lập trình vì không cần lặp lại các thuộc tính và phương thức của lớp cha tại lớp con. Đến lượt khái niệm thừa kế được nâng cao với khái niệm *giao diện* (interface) mà theo đó giao diện là một lớp không có thuộc tính, chỉ có các phương thức như các quy định và hơn nữa các phương thức (quy định) này chỉ được khai báo mà không có định nghĩa để cho một lớp con nếu như như thừa kế giao diện phải định nghĩa các phương thức này, hình thức thừa kế & định nghĩa này được gọi *thi công giao diện* (implementation). Ngôn ngữ C++ không có khái niệm giao diện nhưng chấp nhập đa thừa kế tức một lớp con có thể thừa kế nhiều lớp cha, trong khi đó, ngôn ngữ Java chỉ chấp nhận thừa kế từ một lớp cha nhưng chấp nhận thi công nhiều giao diện. Ngoài quan hệ thừa kế quan trọng nhất còn có những quan hệ khác như thu nạp (aggregation), kết hợp (association), phụ thuộc (dependency) trong lập trình hướng đối tượng. Sơ đồ lớp thuộc nhánh thừa kế là một phả hệ phức hợp nhiều lớp với nhiều quan hệ. Khái niệm thừa kế rõ ràng & logic nhưng khiến tăng bộ nhớ khi khởi tạo nhiều đối tượng của một sơ đồ lớp phức tạp. Nhánh thứ hai của lập trình hướng đối tượng là nhánh khuôn mẫu không có thừa kế. Mỗi lớp trong nhánh khuôn mẫu khai báo một hay nhiều kiểu dữ liệu trừu tượng sao cho đối tượng tương ứng với lớp khi khởi tạo sẽ chỉ định rõ kiểu dữ liệu thực sự của đối tượng, do đó mỗi lớp trong nhánh khuôn mẫu thực sự là một **khuôn mẫu** (template). Những ngôn ngữ lập trình hướng đối tượng như C++, Java, C# đều hỗ trợ khuôn mẫu. *Khuôn mẫu là một lớp đặc biệt* mà khuôn mẫu tự quy định nó cũng có tính chất hàm với tham số là kiểu dữ liệu trừu tượng lúc khai báo. Khuôn mẫu cũng như lớp đều được xem như kiểu dữ liệu. Sơ đồ lớp thuộc nhánh khuôn mẫu chỉ đơn giản là tập hợp những khuôn mẫu liên hệ nhau qua thuộc tính và phương thức. Vì không có thừa kế phức tạp nên nhánh khuôn mẫu ít tốn bộ nhớ hơn nhánh thừa kế nhưng cũng ít mạch lạc hơn. Hai nhánh thừa kế và khuôn mẫu hoàn toàn có thể phối hợp nhau để thiết kế phần mềm phức tạp, ví dụ: một khuôn mẫu có thể thừa kế lớp khác hoặc khuôn mẫu khác, một lớp có thể thừa kế khuôn mẫu, một khuôn mẫu có thể có thuộc tính có kiểu dữ liệu là lớp và một lớp cũng có thể có thuộc tính có kiểu dữ liệu là khuôn mẫu. Những ngôn ngữ lập trình hướng đối tượng như C++, Java, C# hỗ trợ cả hai nhánh thừa kế và khuôn mẫu. Tính tái sử dụng, một thuộc tính quan trọng của lập trình phần mềm, thể hiện qua lập trình hàm là hàm, thể hiện qua lập trình hướng đối tượng là lớp & phương thức, thể hiện qua nhánh thừa kế là sự thừa kế lớp, thể hiện qua nhánh khuôn mẫu là khai báo kiểu dữ liệu trừu tượng của lớp để được chỉ định cụ thể khi khởi tạo. Tính bao bọc, thực chất được dẫn xuất từ tính tái sử dụng, là thuộc tính quan trọng của lập trình hướng đối tượng với lớp & khuôn mẫu mà một số ngôn ngữ như Java và C# mở rộng tính bao bọc thành *tính đóng gói* bằng cách đưa ra các khái niệm *gói* (package) và *không gian tên* (namespace) nhằm gom nhóm các lớp & khuôn mẫu. Với tính đóng gói, những phần mềm riêng lẻ được phát triển thành các *dịch vụ* (service) tuy vẫn hoạt động độc lập như cũ nhưng có thêm khả năng tương tác với nhau để hình thành những hệ thống phần mềm lớn & phân tán vì các dịch vụ có thể được triển khai trên những máy khác nhau nhưng tương tác được với nhau qua *mạng máy tính* (network). Tóm lại, đối với lập trình viên, thao tác quan trọng của lập trình hàm là viết hàm và thao tác quan trọng của lập trình hướng đối tượng là thiết kế lớp và viết phương thức.

Lập trình hướng đối tượng được áp dụng để giải thích, mô tả những khái niệm của triết học pháp quyền trong bài nghiên cứu này. Cụ thể, pháp quyền trừu tượng, luân lý và đời sống đạo đức là các khuôn mẫu. Gia đình, xã hội dân sự và nhà nước là những đối tượng thuộc khuôn mẫu “đời sống đạo đức”. Cá nhân tại đời sống đạo đức, chủ thể tại luân lý và nhân thân tại pháp quyền trừu tượng được xem như lớp, theo đó, cá nhân thừa kế chủ thể, đến lượt chủ thể thừa kế nhân thân. Nếu cá nhân, chủ thể, nhân thân có tính bản thể thì chúng là đối tượng thuộc lớp tương ứng. Sở hữu & khế ước và phi pháp là những thuộc tính của khuôn mẫu pháp quyền trừu tượng, trong khi đó, trách nhiệm, an lạc và cái thiện & lương tâm là các thuộc tính của luân lý. Trừng phạt phi pháp là phương thức của pháp quyền trừu tượng nhưng hành động là thuộc tính của luân lý.

# Tham khảo

Hegel, G. W., & Bùi, N. V. (1970). *Các nguyên lý của triết học pháp quyền.* (N. V. Bùi, Ed.) Tri Thức.

Nguyen, L. (2023, July 29). Trí tuệ luận. *OSF Preprint*. doi:10.31219/osf.io/y3upr

Nguyễn, L. P. (2024, October 24). Học thuyết ý niệm và triết học pháp quyền. *ResearchGate Preprint*, 1-11. doi:10.13140/RG.2.2.25462.20807

Nguyễn, L. P. (2024, March 2). Nghịch dân chủ luận. *ResearchGate preprint*. doi:10.13140/RG.2.2.31751.37289/1

**Mục lục**

[Tóm tắt 1](#_Toc193378515)

[0. Triết học pháp quyền 1](#_Toc193378516)

[1. Pháp quyền trừu tượng 9](#_Toc193378517)

[1.1. Pháp quyền trừu tượng 9](#_Toc193378518)

[1.2. Sở hữu & khế ước 13](#_Toc193378519)

[1.3. Phi pháp 17](#_Toc193378520)

[2. Luân lý 21](#_Toc193378521)

[2.1. Luân lý 21](#_Toc193378522)

[2.2. Trách nhiệm 25](#_Toc193378523)

[2.3. An lạc 27](#_Toc193378524)

[2.4. Cái thiện & lương tâm 28](#_Toc193378525)

[3. Đạo đức 36](#_Toc193378526)

[3.1. Đời sống đạo đức 36](#_Toc193378527)

[3.2. Gia đình 43](#_Toc193378528)

[4. Xã hội dân sự 48](#_Toc193378529)

[4.1. Hệ thống những nhu cầu 53](#_Toc193378530)

[4.2. Quản trị & thực thi công lý 59](#_Toc193378531)

[4.3. Cảnh sát & hiệp hội 64](#_Toc193378532)

[5. Nhà nước 70](#_Toc193378533)

[5.1. Công pháp nội bộ 74](#_Toc193378534)

[5.2. Công pháp quốc tế 89](#_Toc193378535)

[5.3. Tinh thần thế giới 91](#_Toc193378536)

[Thay lời kết 94](#_Toc193378537)

[Lời cảm ơn 95](#_Toc193378538)

[Phụ lục 95](#_Toc193378539)

[Phụ lục 1: hiện tượng học tinh thần Hegel 95](#_Toc193378540)

[Phụ lục 2: thuyết âm dương & mô hình tư biện 96](#_Toc193378541)

[Phụ lục 3: lập trình hướng đối tượng 98](#_Toc193378542)

[Tham khảo 102](#_Toc193378543)