

MEL THOMSON

TRIẾT HỌC
TÔN GIÁO
(Sách tham khảo)

TRIẾT HỌC TÔN GIÁO

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA

Chịu trách nhiệm xuất bản:

TRỊNH THỨC HUỖNH

Chịu trách nhiệm nội dung:

HOÀNG PHONG LÃ

Biên tập nội dung:

NGUYỄN KHÁNH HÒA

LÊ THỊ THANH HUỖNH

Biên tập kỹ, mỹ thuật : **THANH HIỂN**

Trình bày bìa : **NGHIÊM HOÀNG ANH**

Chế bản vi tính : **KIỂU NGÀ**

Sửa bản in : **MINH HỢP**

Đọc sách mẫu : **THANH HUỖNH**

MEL THOMSON

TRIẾT HỌC TÔN GIÁO

(Sách tham khảo)

Người dịch: Tiến sĩ ĐỖ MINH HỢP

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA
Hà Nội 2004

MỤC LỤC

	<i>Trang</i>
<i>Chú dẫn của nhà xuất bản</i>	13
<i>Lời nói đầu</i>	15
• Triết học tôn giáo là gì?	15
• Nghiên cứu tôn giáo từ lập trường như vậy để làm gì?	17
• Triết học tôn giáo đề cập những vấn đề gì?	18
• Kết cấu của cuốn sách này.	22
• Mục đích của cuốn sách này.	23
 Chương I. KINH NGHIỆM TÔN GIÁO	25
• Bắt đầu từ kinh nghiệm.	25
• Điều gì xảy ra khi con người thử nghiệm một cái gì đó?	27
• Cảm xúc tôn giáo là gì?	28
• Cảm xúc tôn giáo được quy giản	31
• Cầu nguyện	35
• Đi theo tôn giáo	37
• Chủ nghĩa thần bí	38
• Cảm xúc về ân huệ	42

• Mặc khải	43
• Một số đặc điểm của kinh nghiệm tôn giáo	47
• Chúng ta có biết gì	56
• Quyền uy và phản ứng	58
• Kết luận	60

Chương II. NGÔN NGỮ CỦA TÔN GIÁO 63

• Ngôn ngữ bí ẩn?	64
• Tri thức và mô tả	65
• Niềm tin, lý tính và tín ngưỡng	66
• Cảm xúc "với tư cách một cái gì đó"	68
• Cái hợp lý và cái phi lý	69
• Lý giải ngôn ngữ	72
• Nhận thức và phi nhận thức	83
• Trò chơi ngôn ngữ	86
• Những hạn chế của ngôn ngữ	90

Chương III. CHÚA: CÁC QUAN ĐIỂM 93

• Một số thuật ngữ được áp dụng vào niềm tin Chúa	95
• Chúa với tư cách người sáng tạo	95
• Tính vĩnh hằng	96
• Sáng láng vô cùng	98
• Siêu việt và nội tại	100
• Hữu thần luận, phiếm thần luận và phiếm hữu thần luận ..	101

• Vô thân luận, bất khả trí luận và thế tục luận.....	102
• Nitsê: Chúa đã chết	104
• Lý giải thế tục về Chúa.....	105
• Sự lý giải của chủ nghĩa hậu hiện đại	110
• Quan điểm Thiên Chúa giáo về Chúa: ba ngôi	114
• Niềm tin, ngôn ngữ và tôn giáo	117
• Tồn tại ?	119
• Sự đối lập tôn giáo đối với hữu thân luận	121
• Các niềm tin cơ bản	123

Chương IV. CHÚA: CÁC CHỨNG MINH 125

• Chứng minh bản thể luận	126
• Luận cứ vũ trụ luận	134
• Luận cứ mục đích luận	134
• Luận cứ đạo đức	143
• Kết luận	150

Chương V. CÁ NHÂN 161

• Thể xác, trí tuệ và tâm thần	162
• Nhị nguyên luận	162
• Chủ nghĩa duy vật	172
• Rail	173
• Chủ nghĩa duy tâm	177
• Nhận thức tinh thần của mình	178

• Hợp nhất linh hồn và thể xác?	181
• Cá tính và tự do	182
• Tự do?	185
• Cuộc sống sau cái chết	188
• Một số kết luận	197

Chương VI: TÍNH NHÂN QUẢ, Ý CHÚA VÀ PHÉP MÀU 199

• Tính nhân quả	199
• Ý Chúa	204
• Phép màu	208

Chương VII: ĐAU KHỔ VÀ CÁC ÁC 221

• Sự kiện và sự phản ứng đối với nó	221
• Vấn đề đặt ra.....	224
• Chúa như là tác nhân đạo đức	240
• Vấn đề đau khổ trong các tôn giáo lớn	242
• Cam chịu đau khổ.....	247
• Quỷ dữ và địa ngục	249

Chương VIII: TÔN GIÁO VÀ KHOA HỌC 253

• Vấn đề mà khoa học đặt ra cho tôn giáo	254
• Những bất đồng cơ bản	258
• Những thay đổi về thế giới quan	259
• Các phương pháp của khoa học và của tôn giáo	267

• Nguồn gốc của vũ trụ	275
• Tiến hóa và nhân loại.....	279
• Một số kết luận	285

Chương IX: TÔN GIÁO VÀ ĐẠO ĐỨC	291
• Quy tắc tự nhiên	292
• Chủ nghĩa vị lợi	294
• Đạo đức học tuyệt đối	296
• Đạo đức và sự kiện.....	297
• Tôn giáo và đạo đức có quan hệ với nhau như thế nào?	299
• Giá trị và quá trình lựa chọn	301
• Kết luận	305
LỜI BẠT	306

CHÚ DẪN CỦA NHÀ XUẤT BẢN

Triết học tôn giáo là một ngành khoa học nghiên cứu những tư tưởng và nguyên tắc chung nhất hình thành nên tôn giáo. Nó nghiên cứu những kỳ vọng nằm bắt chân lý và ý nghĩa của những kỳ vọng đó.

Để giúp bạn đọc có thêm tài liệu tham khảo, nghiên cứu về vấn đề này, Nhà xuất bản Chính trị quốc gia dịch và xuất bản cuốn sách *Triết học tôn giáo* của tác giả Mel Thomson. Cuốn sách do Tiến sĩ Đỗ Minh Hợp, Viện Triết học, Viện Khoa học xã hội Việt Nam dịch từ bản tiếng Nga của Nhà xuất bản Phaisơ Pretxơ, Matxcova, 2001.

Cuốn sách tập trung trình bày những vấn đề: kinh nghiệm tôn giáo, ngôn ngữ tôn giáo, mối quan hệ giữa tôn giáo và khoa học, tôn giáo và đạo đức, nhân cách, tôn giáo với cái thiện và cái ác, v.v... Do nội dung sách có nhiều thuật ngữ gốc của tôn giáo, liên quan đến quan điểm của những nhà triết học khác nhau nên trong quá trình dịch sang tiếng Việt khó tránh khỏi những khiếm khuyết. Mong bạn đọc góp ý để lần xuất bản sau được hoàn thiện hơn.

Xin giới thiệu cuốn sách cùng bạn đọc.

Hà Nội, tháng 9 năm 2004

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA

LỜI NÓI ĐẦU

Con người cố gắng phát hiện ra mục đích của cuộc đời, tìm được chiếc chìa khoá để mở ra những bí ẩn của cuộc đời, chiếc chìa khoá cho phép họ hiểu được bản thân và vị trí của mình trong vũ trụ. Đối mặt với sự yếu ớt và cái chết, con người có khát vọng được yên tâm hay an ủi. Cố gắng phát triển và sáng tạo, họ tìm tòi nguồn cảm hứng.

Trong cuộc truy tìm lẽ sống, một số người hướng tới triết học, số khác hướng tới nghệ thuật, còn số thứ ba chiếm đa số nhân loại thì hướng tới tôn giáo dưới hình thức này hay hình thức khác của nó.

Trên thực tế, mỗi chiều cạnh sâu xa của cuộc sống - từ tình dục cho đến sáng tạo nghệ thuật, từ sự mất mát lớn lao cho đến sự vô tình thần phục vẻ đẹp của tự nhiên, từ sự tổn thương về tình cảm cho đến nỗi đau khổ kéo dài - tất cả đều có thể trở thành nguồn tư liệu xuất phát cho sự lý giải cuộc sống của tôn giáo.

Nhưng tại sao? Niềm tin tôn giáo là gì và nó có quan hệ với các quan điểm khác của chúng ta về cuộc sống như thế nào? Nó có thể được luận chứng một cách duy lý hay không? Nó là gì: chỗ dựa tinh thần đem lại xung lượng cho sự nghiên cứu và thấu hiểu sâu sắc hơn về cuộc sống, hay là nhà tù tinh thần mà trong bốn bức tường của nó không có chỗ dành cho lý tính và dữ liệu kinh nghiệm? Hay, có thể, tôn giáo tự thân nó không phải là cả hai thứ đó và chỉ có được các phẩm chất ấy do chúng ta sử dụng hay lạm dụng nó?

Đó chỉ là một số vấn đề cần phải đặt ra; sau này sẽ còn có rất nhiều.

Triết học tôn giáo là gì?

Triết học tôn giáo khảo cứu các tư tưởng và các nguyên tắc chung mà tôn giáo căn cứ trên đó. Triết học này nghiên cứu những kỳ vọng nằm

bắt chân lý mà tất cả các tôn giáo đều đề ra, và kiểm tra tính có logic chặt chẽ và ý nghĩa của những kỳ vọng ấy.

Tính có logic chặt chẽ. Xét từ góc độ logic học thì niềm tin tôn giáo có ý nghĩa hay không? Nó có phù hợp với các sự kiện quan sát được hay không? Nó có phù hợp với các quan niệm khác mà tín đồ bảo vệ hay không? Nó có đem lại một câu trả lời thoả đáng cho câu hỏi này hay câu hỏi khác, và từ đó suy ra điều gì?

Ý nghĩa. Liệu có thể hiểu đúng được nguyên văn ngôn ngữ được sử dụng để mô tả quan niệm tôn giáo không? Nếu có thì những sự kiện nào khẳng định hay bác bỏ tính chân thực của quan niệm tôn giáo? Nếu không thì phải chăng nó chỉ đơn giản là sự biểu thị trạng thái tinh thần hay nhu cầu sáng tạo của cá nhân tín đồ?

Như vậy, triết học tôn giáo xem xét niềm tin tôn giáo và giải quyết vấn đề niềm tin tôn giáo có ý nghĩa hay không và nó có chặt chẽ xét từ góc độ logic học hay không. Triết học tôn giáo không chỉ đơn giản đặt vấn đề niềm tin tôn giáo có chân thực hay không mà còn đào sâu hơn nữa và đặt ra các vấn đề:

- Làm sao chúng ta có thể biết được niềm tin tôn giáo đúng hay sai?
- Loại dữ liệu nào có thể khẳng định nó?
- Tại sao tín đồ có kỳ vọng nắm bắt được chân lý?

Nói cách khác

Nghiên cứu niềm tin tôn giáo, triết học tôn giáo đặt ra vấn đề cần phải hiểu nó như thế nào trong trường hợp nó có nghĩa, và nó có phù hợp hay không với tri thức khác về vũ trụ mà chúng ta có trong tay.

Triết học không có khả năng chứng minh được tính chân thực hay sai lầm của một tôn giáo nào đó. Nó chỉ có thể xác định niềm tin tôn giáo có logic hay là phi logic, cần phải hiểu ngôn ngữ của tôn giáo một cách đúng nguyên văn hay là ẩn ý, niềm tin tôn giáo dung hợp được với các quan niệm khác thì được coi là chân thực ở chừng mực nào.

Chỉ có rất ít người hướng tới tôn giáo do có các tính toán thuần túy duy lý. Theo Rihacđơ Đônkinxơ từ Đại học Tổng hợp Ôxphốt, con người

thật sự có thể "dỡ lấy" tôn giáo từ tay cha mẹ hay từ tay những người lân cận giống như một con vi rút nào đó! Mặt khác, mọi tín đồ đều có kỳ vọng rằng họ là người có lý tính. Họ khẳng định rằng tôn giáo của họ không phải là nhầm nhứ. Triết học tôn giáo có nhiệm vụ kiểm tra chính lời khẳng định này.

Nghiên cứu tôn giáo từ lập trường như vậy để làm gì?

Các đại diện của niềm tin tôn giáo thường cố chia sẻ niềm tin của mình với những người khác. Song họ không thể làm điều đó bằng cách nào khác như là dựa trên một ngôn ngữ chung và một tổ hợp tư tưởng chung. Thậm chí đơn giản chỉ suy ngẫm về niềm tin tôn giáo của mình, những người bảo vệ tôn giáo cũng không thể sử dụng các quan điểm và ngôn ngữ được thừa nhận ở thời đại hiện tại và trong xã hội hiện tại.

Ngoài ra, để bảo vệ tính toàn vẹn của nhân cách thì điều rất quan trọng là phải làm sao để có thể nghiên cứu và kiểm tra niềm tin tôn giáo giống như mọi luận điểm khác của con người. Đối lập với điều đó là tạo ra các vùng cấm đoán đối với trí tuệ, là khước từ việc khảo cứu tôn giáo, là làm cho nó trở nên bí ẩn và không diễn đạt được. Điều này không những là tai hại đối với thực thể biết tư duy mà còn mâu thuẫn với các truyền thống tôn giáo lớn, mỗi một trong số đó đều có diễn đạt quan niệm của mình về thế giới, đưa các tư tưởng và các giá trị của mình đến với toàn thể xã hội.

Do vậy, tín đồ cần có thái độ nghiêm túc đối với triết học tôn giáo. Vậy người vô thần thì phải làm gì? Tại sao chúng ta nói chung lại nghiên cứu tôn giáo? Có lẽ vì đây là một yếu tố không tách rời được của cuộc sống.

Khó có thể đánh giá đầy đủ tầm quan trọng toàn cầu của tôn giáo.

- Chính trị, văn hoá và tư tưởng của thế giới phương Tây chủ yếu đã hình thành do có ảnh hưởng của truyền thống Do Thái giáo và Thiên Chúa giáo. Thậm chí một người tuyên bố rằng người đó không thuộc về một tôn giáo nào, thì lối tư duy, ngôn ngữ và các quan niệm chung của anh ta vẫn mang trên mình dấu ấn của tôn

giáo, mặc dù sự ảnh hưởng của tôn giáo không nhất thiết phải là hiển nhiên.

- Lễ nào lại có thể nói về Cận Đông mà ngay lập tức không đề cập văn hoá và lối sống Hồi giáo? Có thể nói về Bán đảo Ấn Độ mà bỏ qua Ấn Độ giáo? Có thể nói về Pindgiabê mà không nhắc tới Chia giáo?
- Lễ nào có thể đánh giá quan niệm về bản thân mình của các dân tộc Viễn Đông mà không có khái niệm về Phật giáo, Khổng giáo và Đạo giáo?
- Vô số tôn giáo của bộ lạc, các truyền thuyết của dân tộc Xcăngđinavơ, các truyền thống phong phú của dân bản xứ ở Mỹ và của người Etxkimô, các tôn giáo của thầy mo, nhiều tín ngưỡng đa thần khác có liên hệ sâu sắc với giới tự nhiên, - tất cả đều có đóng góp của mình cho việc làm phong phú đời sống tình cảm, tinh thần và nghệ thuật của nhân loại.

Nói cách khác

Không thể hiểu được thoả đáng xã hội, dù trên quy mô toàn cầu hay trên quy mô khu vực, mà không ý thức được tôn giáo đã và đang đóng một vai trò nào trong xã hội đó. Thậm chí sự vắng mặt tự thân của tôn giáo cũng là một hiện tượng đáng được nghiên cứu.

Như vậy, nếu không thể bỏ qua được tôn giáo, thì cần hiểu và đánh giá nó như thế nào? Có thể đánh giá nó về mặt tâm lý học, từ góc độ trạng thái tâm thần của những người bảo vệ nó, hay là về mặt xã hội học, về mặt tác động của nó đối với xã hội. Nhưng giữ vị trí trung tâm trong tôn giáo là việc nó có kỳ vọng nắm bắt chân lý. Đánh giá những kỳ vọng này - đó chính là nhiệm vụ của triết học tôn giáo.

Triết học tôn giáo đề cập những vấn đề gì?

Triết học tôn giáo đã xuất hiện như một nhánh của triết học phương Tây, nghiên cứu kỳ vọng nắm bắt chân lý mà các tôn giáo phương Tây, cụ thể là Thiên Chúa giáo, đề ra. Triết học tôn giáo có quan hệ với các cách chứng minh cho tồn tại của Thượng đế và với vấn đề cái ác, với khả năng của phép màu và biểu hiện của Tiên tri, với các vấn đề có liên quan

tới quan niệm về tính tích cực của Thượng đế trên trần gian, đặc biệt là với bản chất và địa vị của ngôn ngữ tôn giáo. Triết học tôn giáo ít có liên quan nhất tới các hiện tượng riêng của tôn giáo. Chúng là đối tượng nghiên cứu của các bộ môn chuyên sâu hơn, như tâm lý học tôn giáo và xã hội học tôn giáo.

Ở thế kỷ XX, các nhà triết học phương Tây đã tăng cường nghiên cứu các vấn đề ngôn ngữ - ý nghĩa của những mệnh đề khẳng định, sự chứng minh hay bác bỏ chúng về mặt lôgic hay là về mặt kinh nghiệm. Điều đó đã để lại dấu ấn ở cách tiếp cận với triết học tôn giáo - cái làm cho nó quan tâm hơn cả không phải là bản thân hiện tượng tôn giáo, mà là kỳ vọng của tôn giáo nắm bắt được chân lý là có luận cứ ở chừng mực nào.

Triết học tôn giáo trước hết nghiên cứu các phương diện duy lý của tôn giáo. Hiện nay, bất kỳ triết học nào cũng là duy lý. Đây là quá trình xem xét tỉ mỉ một phương diện nào đó của cuộc sống, là quá trình nghiên cứu nó về mặt lôgic, là quá trình khảo cứu các lưỡng đề của nó, là ý định làm sáng tỏ các yếu tố không rõ ràng của nó và giải quyết các mâu thuẫn hiển nhiên của nó. Với nghĩa đó thì triết học tôn giáo cần phải là duy lý. Nhưng tôn giáo không hạn chế chỉ ở một phương diện hợp lý. Nó dựa vào trái tim không ít hơn là dựa vào trí tuệ. Tín đồ tin vào các sự vật xác định, chứ không đơn giản cho rằng các sự vật ấy hiện hữu. Tín đồ hoàn toàn trung thành với các quan điểm tôn giáo của mình và không khuớc từ chúng, nếu thậm chí có các sự kiện bác bỏ chúng một cách không chối cãi được. Hiện tượng này tự thân nó là đáng được quan tâm.

Nhưng, chúng ta không có quyền loại bỏ một điều gì đó chỉ vì không thể đem lại sự logic cho chúng hợp lý cho hiện tượng ấy. Nhiều sự vật tuyệt vời trong cuộc sống của chúng ta không phải là hợp lý, thí dụ như tình yêu, âm nhạc, nghệ thuật và mọi cảm xúc của con người. Do vậy, cần ý thức được rằng cách tiếp cận duy lý là có những hạn chế của nó.

Phrôt đã sai lầm khi cho rằng niềm tin sẽ bị tước mất sức mạnh nếu giải thích được nó; rằng tôn giáo sẽ lui tàn và biến mất khỏi Trái Đất, nếu phát hiện ra được cơ sở tâm lý hay cơ sở chính trị của nó. Không có gì có thể xa rời chân lý hơn là sự lý giải như vậy về tôn giáo.

Quyền lực của tôn giáo bắt nguồn không phải từ việc giải thích thế giới và con người, mà từ việc tổng hợp chúng. Con người trở thành tín đồ khi cảm nhận thấy rằng, ở thời điểm tâm trí sáng ra, sức mạnh của họ hoà làm một và bắt đầu hoạt động, cuộc sống nhận được một phương hướng mới, và hy vọng rọi sáng tương lai. Nhiều tôn giáo nói về đời sống tâm linh (tôn giáo) như về con đường, cuộc viễn du. Đây là quá trình tự nhận thức và phát triển, là quá trình mà động lực của nó là sự cảm nhận về nghị lực đổi mới và sự thoả mãn.

Nói cách khác

Tôn giáo - đó là kinh nghiệm toàn vẹn, chứ không phải đơn giản là tổ hợp những luận điểm.

Suy ngẫm về giá trị của mọi truyền thống tinh thần nói chung, Giôn Hik đã viết trong *Lời nói đầu* cho cuốn sách của ông *Thượng đế và thế giới tín ngưỡng* (1993):

"Tại sao chúng ta không đơn giản thừa nhận rằng, quá trình chuyển hoá của tôn tại người từ chủ nghĩa bản ngã trung tâm mang tính phá huỷ sang việc có được một trung tâm mới trong thực tại siêu việt tối hậu mà chúng ta gọi là *Thượng đế*, diễn ra trong mọi tôn giáo lớn trên thế giới và nhờ mỗi tôn giáo trong số đó".

Những từ in nghiêng truyền đạt rất tốt nội dung đích thực của tôn giáo. Chúng diễn đạt cái mà có thể gọi là sự giải thoát hay là mục đích tâm linh. Khi đó khái niệm và danh từ "*Thượng đế*" được sử dụng không phải trong mỗi tôn giáo, nhưng nếu thay thế cho nó bằng "*cái Tuyệt đối*" hay "*cái Siêu việt*", thì dấu sao nội dung chung vẫn được giữ lại. Điều cơ bản ở đây là, bản nguyên phá huỷ (theo triển vọng tôn giáo) được xem là tính thiện cận của trực giác con người mà nhân loại cần được giải thoát khỏi nó.

Bản thân quá trình là như vậy, nhưng vấn đề là ở chỗ quan niệm duy lý về tôn giáo có cần để thực hiện quá trình ấy hay không. Cần phải trả lời là: "*Có lẽ là không cần*". Xét đến cùng, nhiều người tiến hành một cuộc sống được tôn giáo cải biến, mặc dù chưa bao giờ nghiên cứu triết học tôn giáo. Mặt khác, nếu tôn giáo không đưa ra một quan niệm thích

hợp về các luận điểm chủ yếu của mình, thì các quan điểm của nó sẽ không thể thích hợp với hệ thống quan điểm chung về cuộc sống mà mọi người bảo vệ.

Vì con người nói chung có thói quen là hay đặt ra vấn đề, nên một điều hoàn toàn tự nhiên là chúng ta đặt ra các vấn đề về tôn giáo. Triết học tôn giáo không hứa hẹn đem lại sự nhận thức được chân lý tối cao, song ít ra nó cũng có thể loại trừ một phần trở ngại mà trí tuệ duy lý xây dựng trên con đường dẫn tới nhận thức ấy.

Bình luận

Các cuộc tranh luận về đề tài tôn giáo thường được tiến hành theo phong cách duy lý, và cả hời hợt, khi mà những người tranh luận:

- trình bày niềm tin của người khác dưới dạng xuyên tạc một cách lộ bịch;
- mạo nhận sự lộ bịch đó là luận điểm hợp lý;
- chứng minh rằng luận điểm ấy là vô nghĩa hay giả dối;
- dựa trên đó để loại bỏ niềm tin ban đầu như quan điểm không đáng được xem xét nghiêm túc.

Cuộc tranh luận như vậy hoàn toàn không đề cập trực giác (intuition) tôn giáo ban đầu, được biểu thị thông qua niềm tin đã nói tới ở trên. Bề ngoài thì người bảo vệ tôn giáo thể hiện là người chiến bại, nhưng người đó tiếp tục tin, vì người ta đã không thể hiểu, không thể làm suy yếu sức mạnh của niềm tin ở người đó. ***Trái ngược với cách tiếp cận như vậy, cuốn sách này cố gắng nghiên cứu cái bị che đậy dưới cái vỏ bên ngoài, nhận thấy trong tôn giáo cái đồng thời vừa là đích thực, vừa là hợp lý.***

Dù cho các nhà triết học có nói gì về tôn giáo thì nó vẫn sẽ tồn tại cho tới khi con người còn kiên định rằng họ vẫn thật sự cảm nhận thấy hạnh phúc do nó đem lại. Nếu tôn giáo trên thực tế không đem lại cho con người sự cảm nhận về mục đích đích thực, thì nó đã không thể tồn tại.

Hơn nữa, nó đơn giản đã không xuất hiện, nếu không đáp ứng được nhu cầu sâu xa nào đó của con người.

Kết cấu của cuốn sách này

Cuốn sách này là thử nghiệm xem xét một cách có hệ thống tôn giáo là gì và nó có quan hệ với quan niệm chung về cuộc sống của chúng ta như thế nào. Do vậy, việc trình bày sẽ bắt đầu từ vấn đề về bản chất của cảm xúc tôn giáo, sau đó sẽ xem xét ngôn ngữ được sử dụng để mô tả cảm xúc ấy. Tiếp theo, chúng ta chuyển sang phân tích các tín ngưỡng và sự luận chứng mà tín đồ sử dụng để giải thích chúng.

Thí dụ, việc nghiên cứu các luận cứ bảo vệ hay phản đối sự tồn tại của Thượng đế hoặc các luận cứ có liên quan tới khả năng của phép màu sẽ không có một ý nghĩa đặc biệt, nếu không hiểu được những cảm xúc đặc biệt mà có thể lý giải như là cảm xúc về sự hiện diện của Thượng đế. Kinh nghiệm này được sử dụng làm cơ sở cho phép có những sự lý giải đa dạng. Do vậy, về mặt lôgic nếu chúng ta bác bỏ niềm tin vào Thượng đế thì điều đó sẽ có nghĩa là phủ định kinh nghiệm mà được chuyển tải trong truyền thống phương Tây nhờ danh từ "Thượng đế". Và lại tín đồ Phật giáo có thể cũng trải qua kinh nghiệm rất giống như vậy và cũng ý thức được giá trị tinh thần của nó, song lại không sử dụng khái niệm "Thượng đế" để giải thích nó.

Sau khi xem xét các quan điểm và các luận cứ gắn liền với khái niệm "Thượng đế", chúng tôi chuyển sang ba đề tài đóng vai trò trung tâm trong quan niệm tôn giáo về cuộc sống:

- bản chất của con người "cái Tôi";
- ý niệm Tiên tri và phép màu;
- vấn đề đau khổ và cái ác.

Hai vấn đề cuối cùng biểu thị các phương diện tích cực và tiêu cực của việc lý giải thế giới dưới ánh sáng của niềm tin vào Thượng đế.

Còn có hai lĩnh vực cuộc sống mà niềm tin tôn giáo cần phải có quan hệ với chúng:

- Lĩnh vực thứ nhất - đó là khoa học, nó đem lại cho chúng ta bức tranh về vũ trụ và trang bị cho chúng ta phương pháp mà nhờ đó ta có thể đưa ra các kết luận về cấu tạo của thế giới dựa trên tư duy duy lý và dữ liệu thực tế. Hiện nay có cảm tưởng (hay ít nhất là thoát nhìn) rằng khoa học chiếm lấy các lĩnh vực nghiên cứu mà trước kia là địa hạt đặc biệt của tôn giáo.
- Lĩnh vực thứ hai - đó là đạo đức học, một bộ môn của triết học, nghiên cứu các nhân tố mà dựa vào đó, con người tiến hành sự lựa chọn đạo đức. Tôn giáo cũng đóng vai trò của mình trong sự lựa chọn đó; và mặc dù nghiên cứu chung về đạo đức học nằm ngoài khuôn khổ của cuốn sách này, song điều quan trọng đối với chúng tôi là làm sáng tỏ mối liên hệ qua lại giữa đạo đức và tôn giáo.

Chú thích

Với tư cách một hiện tượng, triết học tôn giáo chủ yếu thuộc về nền văn hoá phương Tây. Chi nhánh này của triết học, về căn bản, đã phát triển trong khuôn khổ tương tác giữa Thiên Chúa giáo và triết học phương Tây trần tục. Thực tế đó được phản ánh trong nội dung của cuốn sách này. Cuốn sách không phân tích đầy đủ phương diện triết học của các tôn giáo thế giới khác.

Điều đó là không thể tránh khỏi, mặc dù rất là đáng tiếc. Dù có thế nào đi chăng nữa thì để đánh giá thoả đáng, thí dụ, triết học Phật giáo hay triết học Ấn Độ giáo, thì cũng cần phải trình bày nó trong văn cảnh rộng lớn của tư tưởng triết học Ấn Độ. Mặc dù một số đề tài cơ bản (thí dụ, vấn đề đau khổ và cái ác) là chung đối với các hệ thống tôn giáo khác nhau, song mỗi tôn giáo đều đặt ra các vấn đề của mình theo cách của mình, hình thành và bảo vệ câu trả lời cho chúng theo cách của mình. Mặc dù vậy ở đâu thích hợp thì cuốn sách cũng viện dẫn không những Thiên Chúa giáo mà cả các tôn giáo khác nữa.

Mục đích của cuốn sách này

Mục đích của cuốn sách này là:

- giúp độc giả làm quen với các quan điểm cơ bản của triết học tôn giáo;
- chỉ ra những hạn chế của cuộc tranh luận duy lý.

- trình bày hàng loạt luận cứ được đưa ra để bảo vệ và chống lại niềm tin tôn giáo.

Điểm cuối cùng là rất quan trọng. Cho dù có những nguyên nhân xã hội hay tình cảm nào thúc đẩy chúng ta, thì chúng ta vẫn không thể tự giác bắt buộc mình tin hay không tin vào một cái gì đó. Ý định đó bị thất bại. Con người hoặc là tin, hoặc là không tin. Mặt khác, cũng có khi cá nhân tin tưởng sâu sắc vào một cái gì đó, song trên thực tế lại không có khả năng củng cố niềm tin của mình bằng những dữ kiện nào đó.

Khi đó bất kỳ biểu hiện nào của trực giác cũng là một bước tiến vượt ra khỏi giới hạn của lý tính, lý tính ngay lập tức cố nắm bắt lấy sự hồi tâm mới nảy sinh đó, tích hợp nó vào bức tranh duy lý về thế giới.

- Tôi đơn giản cảm nhận thấy rằng tôi thích một người hay một địa danh, còn tại sao thì tôi sẽ hiểu sau.
- Nếu bạn chu nhất trí kết bạn với tôi sau khi đã biết tất cả về tôi, thì chúng ta sẽ mãi mãi là những kẻ xa lạ.

Tình cảm thường là tình cảm ấm áp, còn lý tính luôn nguội lạnh. *Cơ sở mà triết học tôn giáo phát triển trên đây - đó là lý tính đã có được một chút sự ấm áp.*

Cuốn sách này có lẽ sẽ đem lại thất vọng cho độc giả nào khao khát có được sự tin tưởng dưới hình thức chứng minh hay bác bỏ niềm tin tôn giáo một cách không chối cãi được. Ở một thời điểm nào đó, kinh nghiệm tôn giáo và niềm tin tôn giáo vượt ra khỏi khuôn khổ của lý trí, của sự tin tưởng và chứng minh. Đó là thời điểm mà cá nhân cần phải thể nguyên sẽ trung thành với lý tưởng, sẽ chấp nhận mạo hiểm để tiếp tục đi theo con đường tìm tòi tôn giáo. Những ai sợ hãi mạo hiểm thì sẽ buộc phải bỏ trên bề mặt của các sự vật.

Có thể, một trong các nhiệm vụ của triết học tôn giáo - đó là chỉ ra tại sao đã tới lúc cần phải vượt ra khỏi giới hạn của lý tính một cách hợp lý, dành một vai trò sáng tạo cho cảm xúc và trực giác.

Chương I

KINH NGHIỆM TÔN GIÁO

BẮT ĐẦU TỪ KINH NGHIỆM

Nếu tôn giáo không tồn tại thì triết học tôn giáo cũng không tồn tại. Nếu không có "cảm xúc tôn giáo" thì cũng không có tôn giáo. Khác với đa số các hệ thống triết học, tôn giáo bắt đầu từ chính việc lý giải kinh nghiệm, từ ý định tìm ra ý nghĩa của toàn bộ cuộc sống hay của các mặt riêng biệt của nó.

Trong những người thuộc về các cộng đồng tôn giáo hay đơn giản tự gọi mình là tín đồ, chỉ có rất ít người từ sáng đến tối luôn tràn trề suy ngẫm xem niềm tin vào sự tồn tại của Thượng đế là có logic đến đâu. Đa số tín đồ đơn giản sống một cuộc sống bình thường, khi đó họ vẫn giữ một quan niệm đặc biệt về các sự vật và vẫn phục tùng một hệ thống giá trị sinh tồn đặc biệt. Tham gia vào hành vi tế lễ, họ cảm nhận thấy tình thân phần chần. Họ khẳng định rằng sự hưng phấn đã bao phủ lên họ, rằng giây phút tâm trí sáng ra đã đến với họ. Thậm chí khi họ không tiến hành hoạt động mang tính chất đặc thù tôn giáo, họ vẫn có những cảm xúc củng cố niềm tin của họ. Đó có thể là buổi hoàng hôn tuyệt mỹ hay sự ra đời của một đứa trẻ, là sự đối mặt với cái chết của mình hay của người yêu dấu, là sự nảy nở của tình yêu. Mỗi lần, vào những giây phút như vậy, tinh thần tôn giáo lại xuyên suốt cảm xúc của tín đồ và, đến lượt mình, cảm xúc đó lại tô điểm tình cảm tôn giáo.

Dành cho suy ngẫm

- Nếu bạn cảm thấy nóng, người ta nói với bạn rằng nhiệt độ của bạn tăng lên.
- Nếu bạn thấy hoa mắt, người ta giải thích với bạn rằng bạn mới bị đánh vào đầu.

- Nếu bạn cảm thấy đất dưới chân bạn rung chuyển, người ta nói với bạn rằng bạn có lẽ đang say rượu hay đang trải qua một sự kích thích tình dục mạnh mẽ, hay đơn giản là bị đau tai trong.

Nhưng kinh nghiệm mà chúng ta nhận được là hiện thực, thậm chí cả khi lời giải thích dành cho nó hoá ra là sai lầm.

Do vậy, không thể bác bỏ được kinh nghiệm tôn giáo bằng luận cứ chứng minh không có Thượng đế. Trong trường hợp tốt nhất, luận cứ này cũng chỉ chứng tỏ rằng lời giải thích mà bạn dành cho cảm xúc của mình là không nhất quán về mặt logic.

Nhìn chung, bạn có thể bác bỏ hay luận chứng cho lời lý giải hay lời khẳng định; song bạn không thể bác bỏ, không thể luận chứng kinh nghiệm. Bạn chỉ có thể cố gắng để hiểu được nó.

Đặc điểm cơ bản của toàn bộ triết học nửa sau thế kỷ XX là ở việc thừa nhận rằng ngôn ngữ bao giờ cũng được sử dụng cho một mục đích cụ thể và trong một văn cảnh cụ thể, rằng ý nghĩa của nó thể hiện ra trong quá trình sử dụng. Do vậy, triết học tôn giáo cần phải bắt đầu từ chính điểm xuất phát giống như bản thân tôn giáo - đó là từ kinh nghiệm. Sau đó, nó có thể chuyển sang xem xét ngôn ngữ tôn giáo và niềm tin tôn giáo. Nhưng niềm tin ấy sẽ bị hiểu sai tận gốc, nếu phân tích nó một cách tách biệt với văn cảnh tôn giáo riêng của nó.

Ở cuối cuốn sách của mình *Tính đa dạng của kinh nghiệm tôn giáo* (1902), Uliam Giêm-xơ viết: "... Tôi hoài nghi khả năng tạo ra được một thần học triết học nào đó trong thế giới mà chưa bao giờ có cảm xúc tôn giáo".

Nói cách khác, cho dù một số quan niệm tôn giáo có được một sự độc lập nào đó đối với kinh nghiệm hiện thực, cho dù các cuộc tranh luận của chúng ta về chúng có là trừu tượng và tinh tế đến đâu đi chăng nữa, thì những quan niệm ấy vẫn bắt nguồn từ cảm xúc của những con người riêng biệt hay của các nhóm giáo dân. Những người ấy cố gắng mô tả cảm xúc của mình, và sự mô tả của họ biến thành tư liệu xuất phát cho những tư tưởng và luận điểm tôn giáo. U.Giêm-xơ hoàn toàn nói về cảm xúc tôn giáo - nhưng cảm xúc là gì khi nó bị tách biệt với các sự vật gây

ra cảm xúc ấy? Và chúng ta có thể nói gì về cảm xúc đưa con người đến chỗ làm nảy sinh ý thức tôn giáo gắn liền với nó?

Do vậy, trước khi nghiên cứu các hình thức đa dạng của kinh nghiệm tôn giáo, chúng ta cần tính tới một số yếu tố cơ bản có liên quan tới cảm xúc tự thân nó.

ĐIỀU GÌ XẢY RA KHI CON NGƯỜI THỂ NGHIỆM MỘT CÁI GÌ ĐÓ?

Khi các giác quan (thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác, xúc giác) của chúng ta lĩnh hội một cái gì đó, thông tin này được chuyển vào bộ não. Nhưng cảm giác thuần túy sẽ là cảm giác thuần túy không lâu. Ngay sau khi nhận được nó, có bốn sự kiện sẽ xảy ra với nó:

1. Cảm giác được lĩnh hội như một cái dễ chịu, một cái đau đớn hay một cái trung tính. Nếu cơ thể bạn bị tổn thương (thí dụ, bị dao cắt phải ngón tay), thì cảm giác đó được lĩnh hội như sự đau đớn. Đây là một bộ phận quan trọng của cơ chế sống sót về mặt thể chất. Cảm giác đau đớn cảnh báo chúng ta về mối nguy hiểm. Cảm giác sinh ra từ việc uống nước mát vào ngày nóng nực trực tiếp được lĩnh hội như cảm giác dễ chịu, vì nó gắn liền với việc đáp ứng nhu cầu của cơ thể. Đây là phản ứng tự động, hoàn toàn nằm ngoài sự kiểm soát của ý thức.
2. Song, trí nhớ cũng đóng một vai trò xác định trong cảm giác. Khi bạn nhận ra một cái gì đó quen thuộc, sự hồi tưởng về việc gặp gỡ trước kia với khách thể ấy sẽ ảnh hưởng tới cảm giác bên ngoài của bạn. Nếu bạn gặp một người không quen biết, bạn không hiểu sự thể nghiệm đó sẽ đưa bạn tới đâu. (Đương nhiên, ngoại lệ là trường hợp, nếu cuộc gặp gỡ trước đó với người không quen biết là rất dễ chịu hay rất đau khổ đối với bạn). Khi bạn gặp chính con người đó lần thứ hai, cảm giác của bạn thật sự vẫn như trước đây, song sự thể nghiệm sẽ được tô điểm bởi ký ức về cuộc gặp gỡ trước đó.
3. Lý trí cũng bắt đầu đánh giá cái mà bạn thể nghiệm. Nó lựa chọn các khái niệm và các biểu tượng chung để mô tả hiện tượng đó. Nó thể nghiệm mỗi một sự vật. Con người càng nhạy

cảm hơn với cái nó thể nghiệm, thì quá trình đánh giá càng phức tạp hơn. Uống thử rượu vang, người sành sỏi sẽ xác định được loại rượu vang và năm thu hoạch. Người nếm thử ít cầu toàn hơn sẽ chỉ có thể xác định được sự khác nhau giữa rượu vang đỏ và rượu vang trắng, rượu vang thuần chất và rượu vang không thuần chất.

4. Nhờ hoạt động của ý thức và các giác quan, con người đánh giá cảm giác và phản ứng lại nó một cách tương ứng. Sau khi nhận ra hạn của mình, bạn sẽ cảm thấy thoải mái, sẽ mỉm cười, bạn muốn lao tới người đó và chào hỏi người đó, cảm giác ấm áp và thoải mái xâm chiếm bạn. Bạn nhận ra kẻ thù, cơ bụng căng ra, răng và nắm tay siết chặt lại. Bạn sẵn sàng cho phản ứng "chiến đấu hay bỏ chạy": mức độ phản ứng tăng lên rất nhanh, vì cơ thể biết là: sự cần thiết hành động đã xuất hiện.

Các quá trình cảm giác, thể nghiệm thông qua sự cảm nhận, đánh giá và phản ứng diễn ra dường như đồng thời. Con người ít khi phân biệt các yếu tố riêng biệt của cảm giác. Chúng ta ý thức được các chức năng riêng biệt ngay sau khi một chức năng trở nên mâu thuẫn với các chức năng khác. Nếu bạn lĩnh hội một cái gì đó đau đớn, nhưng phản ứng lại nó như một cái dễ chịu, thì cơ thể bạn sẽ nổi loạn.

Thí dụ

Bạn không ưa ngoại hình của những người này, nhưng họ là khách hàng của bạn, và bạn buộc phải xử sự một cách lịch thiệp. Nụ cười của bạn hoá ra là căng thẳng và gượng gạo, cơ căng lên, bạn sẵn sàng "chiến đấu và chạy trốn", nhưng bạn mỉm cười và bắt tay họ một cách lịch thiệp. Tình toàn vẹn của cảm giác đã bị mất đi: sự phản ứng không phù hợp với cảm xúc và đánh giá. Do vậy, sự giao tiếp làm kiệt sức bạn.

Do đó, bất kỳ sự thể nghiệm nào cũng bao hàm trong mình cảm giác, sự lý giải và phản ứng đáp lại.

CẢM XÚC TÔN GIÁO LÀ GÌ?

Tôn giáo là một hiện tượng phức tạp. Nó bao hàm trong mình các quan niệm về thế giới, các giá trị cụ thể, các tâm thế và phản ứng gắn liền

với chúng, lối sống phản ánh các quan niệm và các giá trị ấy. Trong trường hợp này, tôn giáo có lẽ sẽ ảnh hưởng tới tất cả những gì đang diễn ra, và tất cả những cái đang diễn ra cũng sẽ ảnh hưởng đến tôn giáo. Cũng hết như vậy, có lẽ tôn giáo sẽ tô điểm trí nhớ và phương thức lý giải các cảm xúc nảy sinh.

Trên thực tế, điều này có nghĩa rằng đối với con người tôn giáo thì những cảm xúc thông thường nhất (thí dụ, chiêm ngưỡng một cảnh quan đẹp) đều có tính tôn giáo sâu sắc. Con người phi tôn giáo (hay, nói chính xác hơn, con người khẳng định không thuộc về một tôn giáo nào - vì có thể giả định rằng mỗi người đều có một kiểu tôn giáo của mình) gọi cảm xúc đó là cảm xúc khách lệ, nâng cao hay tuyệt mỹ, nhưng sự lý giải của người ấy chắc gì sẽ mang sắc thái tôn giáo công khai.

Mặt khác, không nên coi nhẹ một thực tế là những cảm xúc nhất định có ảnh hưởng sâu sắc đến cuộc sống con người. Người ta thường chụp cái mũ "tôn giáo" cho chính những cảm xúc ấy.

Mặc dù chúng ta thừa nhận rằng bất kỳ cảm xúc nào cũng bao hàm bộ phận tôn giáo, song điều quan trọng đối với chúng ta chính là những cảm xúc làm lay động thâm tâm và kéo theo những biến đổi trong cuộc sống của con người.

Bản nguyên tôn giáo thể hiện như thế nào?

Nếu tôn giáo phù hợp với quan niệm về cuộc sống và sự phản ứng đối với thế giới của chúng ta, thì nó cần phải có ảnh hưởng tới các giai đoạn thứ hai, thứ ba và thứ tư của quá trình cảm xúc. Nó ít có liên quan nhất tới những cảm giác hiện thực của cơ thể và có liên quan nhiều nhất với cách thức chúng ta phân loại những cảm giác ấy, với cách thức mà trí nhớ có ảnh hưởng tới tình cảm gắn liền với chúng, với sự phản ứng đáp lại do chúng gây ra. Nhắc lại điều ấy, bây giờ chúng tôi muốn quan tâm tới các thí dụ về cảm xúc tôn giáo.

Lịch sử các tôn giáo lớn trên thế giới đã đem lại cho chúng ta thông tin về những cảm xúc có ảnh hưởng sâu sắc nhất đến cá nhân đang trải qua chúng. Đây là một số thí dụ nổi tiếng:

- Siddhartha đứng trước bốn hình tượng là: người già, người bị hủi, người chết và người đi tu. Cái làm cho chàng thiếu niên bị chấn động là tính thực tại của sự sống và cái chết mà hạnh phúc và sự giáo dục theo lối duy vật tách biệt thanh niên ấy với nó. Cảm xúc này đã đưa thái tử đi theo con đường tìm tòi tinh thần mà, rốt cuộc thì thái tử sẽ phải trở thành Phật.
- Môise đứng trước bụi cây đang bốc cháy, thất vọng và lo âu. Hiện tượng bất bình thường tạo ra ở ông một cảm giác sâu xa về tính thần thánh của vị trí đó và buộc ông quay trở về Ai Cập và dẫn trẻ con Do Thái rời khỏi đó.
- Nhà tiên tri Isác ngồi trong ngôi đền ở Giêrusalem, cảm nhận thấy tính thần thánh tuyệt đối của Chúa và sự đối bại của loài người ("Khổ thay cho tôi! Tôi chết mất! Vì tôi là con người với lời nói bần thủ và tôi sống giữa nhân dân cũng với lời nói bần thủ, - và mắt tôi đã nhìn thấy Chúa trời").
- Chúa Giêsu ở trong sa mạc, đấu tranh chống lại sự cám dỗ lam dụng sức mạnh tinh thần vì mục đích ích kỷ.
- Phaolô trên con đường dẫn tới Êphêxô, hoàn toàn thay đổi quan điểm và cuộc sống của mình; linh cảm ấy buộc ông phải thừa nhận sai lầm của mình và giữ lập trường của những người mà bản thân ông truy nã.
- Muhamét lắng nghe lời lẽ của kinh Côran ở trong hang và nhận được mệnh lệnh bá cáo chúng.
- Nanác lội xuống sông để tắm và bước lên đã trở thành lãnh tụ tôn giáo, trải qua sự sáng tâm biến ông thành người sáng lập ra Chia giáo.

Chúng ta sẽ không bao giờ đạt tới được nguồn gốc lịch sử của những thông tin ấy, vì chúng được truyền lại cho chúng ta dưới dạng truyền thuyết chứa đầy sự lý giải và truyền thống tôn giáo. Nhưng dẫu sao chúng cũng chứng tỏ một cách rõ ràng nhất rằng trong tiểu sử của tất cả các thủ lĩnh tôn giáo lớn ấy đều có thời điểm quan trọng và sáng tâm tới mức nó kéo theo bước ngoặt triệt để của cuộc sống. Thời điểm sáng tâm,

chấp nhận sứ mệnh của mình ấy đem lại cho chúng ta chiếc chìa khoá để giải thích tất cả những gì nối tiếp nó.

Nhưng cảm xúc tôn giáo không nhất thiết phải bị đất như vậy. Chúng không chỉ thâm nhập vào những người cần phải sáng lập một tôn giáo mới. Nhìn chung, cảm xúc tôn giáo giả định:

- cảm nhận thấy phép màu;
- cảm nhận thấy quan niệm mới và các giá trị mới;
- cảm nhận thấy tính thần thánh và thâm thúy.

Cảm xúc tôn giáo xâm chiếm toàn bộ con người, trí tuệ, tình cảm, giá trị và quan hệ sinh tồn của con người. Nó đụng chạm tới ý thức cơ bản và nền tảng nhất về sự tự nhất thể hoá.

Nói cách khác

Cảm xúc tôn giáo - đó là khi con người có thể nói: "Tôi là người như vậy trên thực tế", "Đó là điều quan trọng nhất trong cuộc đời", "Điều này quan trọng tới mức đem lại ý nghĩa cho mọi cái khác". Nhưng cảm xúc được lý giải cụ thể như thế nào - điều này phụ thuộc vào văn hoá, vào tư tưởng và ngôn ngữ được thừa nhận ở thời điểm và vị trí ấy.

Một đặc điểm chung nữa của các cảm xúc tôn giáo nổi tiếng nêu trên là ở chỗ, chúng bất ngờ và mang tính phá huỷ rất lớn đối với cá nhân. Muhamét nói rằng mệnh lệnh "bá cáo" kinh Côran đã làm cho ông hoảng sợ. Môise đã rất khó quyết định quay trở về Ai Cập là nơi ông đã chạy trốn do sợ hãi vì cuộc sống của mình. Rất ít trường hợp những cảm xúc ấy được gây ra một cách nhân tạo, ít nhất là ở cấp độ ý thức. Với tư cách cảm xúc, tính đích thực của chúng (không phụ thuộc vào sự lý giải tôn giáo sau đó) được khẳng định bởi lẽ chúng kéo theo nỗi sợ hãi và bất tiện.

CẢM XÚC TÔN GIÁO BỊ QUY GIẢN

Một số cảm xúc tôn giáo diễn ra bất ngờ và hướng cuộc sống của con người theo một chiều hướng mới hoàn toàn. Nhưng, đó thực ra là ngoại lệ hơn là thông lệ. Chúng ta thường bắt gặp những cảm xúc tôn giáo bình thường, nảy sinh nhân tế lễ, cầu nguyện hay các lễ nghi khác

mà môn đệ của các tôn giáo thế giới sử dụng. Những cảm xúc này được chủ ý kích thích, hay bị quy giản, nhờ tác động, lời nói hay lễ nghi tôn giáo ở bên ngoài.

Cần nhận thấy rằng, mặc dù có thể kích thích những cảm xúc ấy, song không thể tạo ra chúng một cách tự động. Không ai có khả năng bảo đảm rằng hai người tham gia vào cùng một hoạt động tôn giáo, lại có một sự hưởng ứng như nhau đối với nó, - cũng hết như vậy, không nên hy vọng rằng âm nhạc mà hai người nghe cùng một lúc, làm cho họ rung động như nhau. Theo những gì đã nói về bản chất của cảm xúc tôn giáo, sẽ đúng hơn nếu khẳng định rằng lễ nghi tôn giáo gây ra cảm giác và giả định phương thức lý giải chúng - với hy vọng rằng những người tham gia lễ nghi cảm nhận thấy sự hưởng ứng tương ứng trong tâm hồn.

Thí dụ

Một cử chỉ hay lời nói nào đó có thể gây ra ở con người cảm giác tự phát rằng nó sẽ nhận được sự tha thứ cho hành vi sai lầm. Điều đó đem trả lại cho cá nhân lòng tự trọng và năng lực hành động một cách có ý thức hơn trong cuộc sống.

Để chú ý tạo ra cái tương tự với cảm xúc như vậy, linh mục thực hiện cử chỉ lễ nghi và đưa ra sự lý giải bằng lời cho nó. Người ta giả định rằng, những người hiện diện cần phải cảm nhận thấy cử chỉ và lời nói của linh mục như là dấu hiệu tha thứ cho tội lỗi của mình. Mặc dù vậy vẫn không thể bảo đảm rằng những người tham gia lễ nghi thật sự cảm nhận thấy họ được tha thứ. Do vậy, cảm xúc toàn vẹn của mỗi người sẽ mang tính cá biệt.

Theo nhìn nhận của người quan sát bên ngoài, những cảm xúc tôn giáo bị quy giản thường thể hiện là rất kỳ lạ, mặc dù có thể giải thích một cách hợp lý tất cả những gì đang diễn ra.

Thí dụ

Các thành viên của một tôn giáo nào đó có thói quen đứng một chân, đồng thanh hát: "Xanh, xanh, xanh". Mục đích của họ là tạo ra một bức màn bảo vệ màu xanh nhằm cứu thoát họ khỏi các thói hư tật xấu của thế giới bao quanh. Có thể giải thích điều đó như sau:

- Đứng một chân, cần phải liên tục giữ thế thăng bằng. Điều đó cho phép tập trung ý thức.
- Nếu đồng thanh hát cùng một lời đơn điệu, thì tâm trí được an ủi, xuất hiện cảm giác về hoà bình và sự hài hoà.
- Không loại trừ rằng việc nhìn thấy màu xanh có ảnh hưởng rất tích cực đến con người.
- Nếu cùng nhau thực hiện một hành động vô nghĩa nào đó, thì từ đó sẽ nảy sinh cảm giác về tính đồng nhất và đồng thuận của nhóm. Ngoài ra, lẽ nghi như vậy tạo ra ở những người tham gia một tình cảm ấm áp rằng, họ hiến dâng cho một cái không thể hiểu được đối với những người xa lạ, rằng họ có một tri thức đặc biệt, trong khi đa số sống mãi trong tình trạng dốt nát.

Một điều dễ hiểu là cảm xúc tôn giáo bị quy giản như vậy có thể ảnh hưởng rất mạnh đến những người tham gia, song những người khác lại cảm thấy nó là một cái gì đó hoàn toàn vô nghĩa. Nảy sinh ý muốn đặt ra vấn đề là liệu có thể xem xét hoạt động như vậy là hoạt động có giá trị hay hợp lý được không. Nhưng ở đây lại xuất hiện vấn đề của mình:

- Tiêu chí về giá trị là gì?
- Nếu hoạt động này mang lại sự thoả mãn tình cảm, nếu nó làm tăng ý thức về tính đồng nhất của nhóm, thì nó có thể có giá trị hay không?

Nếu con người vẩy cờ, chào mừng một hoàng thân đi ngang qua, nếu con người leo lên một khối đá thẳng đứng hay thu thập tem thư, thì có thể coi đó là hoạt động "có giá trị" được không? Nếu con người thích làm một việc gì đó, thì điều ấy có thể trở thành sự biện minh đầy đủ được hay không? Nếu thậm chí là như vậy thì việc làm ấy có thể kỳ vọng về một sự đánh giá như thế nào? Lẽ nào người chơi tem hay người trèo lên khối đá lại kiên định rằng hoạt động của họ cho phép họ phỏng đoán được bản chất của tồn tại. Không phải, đó chỉ là việc làm mang lại sự thoả mãn.

Cũng có thể xem xét cảm xúc tôn giáo được chủ ý tạo ra một cách hệt như vậy. Nếu khẳng định rằng nó chỉ tạo ra cảm giác thoải mái của cá nhân, và chỉ có thế, thì điều đó là hoàn toàn xác đáng. Mặc dù vậy, nếu cảm xúc như vậy có kỳ vọng cho phép đạt tới một tri thức đặc biệt về thế

giới, thì cần phải xem xét kỹ vọng ấy và phân tích nó một cách duy lý (đây là một trong các nhiệm vụ của triết học tôn giáo).

Mặt khác, cần phải ý thức rằng việc nghiên cứu duy lý như vậy không đưa chúng ta tới quá gần sự đồng thuận giữa tín đồ và nhà triết học, vì tín đồ có thiên hướng tuyên bố rằng cảm xúc nó nhận được vượt ra khỏi khuôn khổ của cái hợp lý, do vậy không thể đánh giá cảm xúc ấy thông qua các phạm trù duy lý.

Cần phải phân biệt rõ ba loại cảm xúc:

1. Cảm xúc có ý nghĩa tôn giáo cá nhân. Chúng gắn liền với sự hồi tâm từng trải hay là với sự trung thành với ý niệm. Đối với người đã trải qua chúng thì chúng có thể có ý nghĩa hoàn toàn mà không phụ thuộc vào một sự lý giải duy lý nào. (Thậm chí người ta có thể giải thích tường tận mọi cái đang diễn ra về mặt vật lý học hay tâm lý học, thì sự kiện vẫn giữ lại ý nghĩa tôn giáo của mình).

2. Cảm xúc xuất hiện do chủ ý nuôi dưỡng những trạng thái nhất định, thí dụ như tâm niệm hay tế lễ, hoạt động tập thể hay hát đồng ca. Trong trường hợp này, văn cảnh tôn giáo mà cảm xúc tôn giáo xuất hiện trong đó, thường mách bảo sự lý giải về nó. Cũng có thiên hướng coi cảm xúc như vậy là sự chứng minh cho tính chân thực của tôn giáo hay của tín ngưỡng đã tạo ra chúng.

3. Quan niệm quen thuộc về thế giới - quan niệm có thể gọi là quan niệm tôn giáo vì sự lý giải và giá trị tương ứng được định trước bởi thứ tôn giáo mà cá nhân thuộc về nó. Thí dụ, con người tin vào Chúa yêu thương, sẽ cảm thấy rằng mục đích của mọi cái hiện hữu - đó là tình yêu. Nếu con người bảo vệ quan điểm Phật giáo khẳng định mối liên hệ qua lại giữa vạn vật, thì nó có lẽ sẽ xem hạnh phúc riêng của mình trong mối liên hệ với hạnh phúc của những người khác hay của môi trường bao quanh.

Kiểu cảm xúc thứ nhất thật sự không phụ thuộc vào việc lựa chọn tôn giáo. Chúng có ở tín đồ thuộc bất kỳ tôn giáo nào, cũng như ở người vô thần. Thậm chí con người trước kia không tin đạo, cũng có thể xem xét lại lập trường sống của mình do có ảnh hưởng của kinh nghiệm ấy. Điều

đó đặc biệt có liên quan tới cảm xúc ở nơi giáp ranh giữa cái sống và cái chết. Một người đáng ra đã chết, nhưng lại hồi tỉnh thì người đó có thể đánh giá tất cả theo một cách mới và nhìn nhận cuộc sống hoàn toàn theo một cách khác.

Kiểu cảm xúc thứ hai có liên quan trực tiếp với tôn giáo. Vì cảm xúc ở đây được gây ra một cách chủ ý và người ta đã tiên đoán nó từ trước, do vậy không nên xem xét nó như sự khẳng định độc lập rằng tôn giáo ấy là chân thực.

Kiểu cảm xúc thứ ba không có sự độc lập với tôn giáo (mà trong khuôn khổ đó chúng đã xuất hiện do tín đồ tích cực tuân thủ học thuyết tôn giáo hay suy ngẫm về nó). Song cảm xúc như vậy là cảm xúc quen thuộc và mang tính "trần tục", vì nó xuất hiện trong cuộc sống hàng ngày, chứ không chỉ trong các tình huống mang tính chất đặc thù tôn giáo.

CẦU NGUYỆN

Cầu nguyện là đặc trưng của các tôn giáo có quan hệ riêng tư giữa cá nhân và Thượng đế hay các thần linh. Nó bao gồm:

- xưng tội;
- tạ ơn và ngợi ca;
- cầu nguyện - xin tha tội;
- cầu nguyện được răn dạy;
- hành vi quy thuận;
- nhập tâm.

Nếu tất cả những điều đó đơn giản chỉ được sử dụng để biểu thị bốn phận tôn giáo, thì sự cầu nguyện như vậy không tạo thành vấn đề đối với triết học tôn giáo. Xưng tội, tạ ơn và hành vi quy thuận sinh ra một cách có logic từ niềm tin vào Thượng đế. Chờ đợi điều đó từ tín đồ là điều hoàn toàn tự nhiên, không phụ thuộc vào việc Thượng đế có tồn tại trên thực tế hay không; nếu bản thân con người tin vào sự tồn tại của Thượng đế, thì điều đó là hoàn toàn đủ.

Cũng ở một mức độ như vậy, sự nhập tâm (mà trong quá trình đó cá nhân bình tĩnh tập trung vào một khách thể hay một quan điểm nào đó,

cho phép chúng tác động đến cả ý thức lẫn tiềm thức của mình) không gây ra một trở ngại đáng kể nào. Hành vi nhập tâm không có kỳ vọng gì - đó chỉ là quá trình hướng vào việc củng cố đặc tính tâm lý này hay đặc tính tâm lý khác. Cầu nguyện được răn dạy cũng không có vấn đề. Đây đơn giản là vấn đề tự nguyện định hướng cuộc sống của cá nhân tín đồ.

Có thể lý giải tất cả các hình thức cầu nguyện nêu trên thông qua các phạm trù quen thuộc về hoạt động con người, xem xét chúng như là cái có giá trị tự thân, ở bên ngoài bất kỳ mối liên hệ nào với một yếu tố siêu nhiên nào đó.

Vấn đề chủ yếu sẽ nảy sinh khi chúng ta chuyển sang cầu nguyện - xin tha tội, nó đặt ra cho chúng ta vấn đề về sự tồn tại và bản chất của Thượng đế. Nếu con người cầu nguyện để một sự kiện nào đó diễn ra, thì nguyện vọng hoàn toàn có cơ sở là nguyện vọng biết được rằng sự kiện ấy sau đó có diễn ra trên thực tế hay không.

- Nếu nó diễn ra, thì điều đó phải chăng là kết quả của sự cầu nguyện hay là nó diễn ra trong bất kỳ trường hợp nào?
- Nếu nó không diễn ra, thì phải chăng điều đó có nghĩa rằng chính hành vi cầu nguyện được thực hiện không đúng (thí dụ, với động cơ sai trái) và kết quả mong muốn đã đạt được, nếu tín đồ thực hiện cầu nguyện một cách đúng đắn? Hay là điều đó chứng tỏ rằng không tồn tại Thượng đế để có thể nghe thấy lời cầu nguyện và đáp lại nó? Hay là Thượng đế tồn tại, và lời cầu nguyện được đưa ra một cách hoàn toàn làm thoả mãn Thượng đế, song ý nguyện của Thượng đế không trùng hợp với mong muốn của người cầu nguyện? (Trong trường hợp này thì câu nói "nhưng tùy theo ý Người" được đưa vào một số lời cầu nguyện).

Nhưng ở đây lại xuất hiện lưỡng đề luân lý và siêu hình học, nó động chạm tới các vấn đề mà chúng ta sẽ xem xét muộn hơn trong cuốn sách này:

- Nếu Thượng đế sáng suốt, công bằng và toàn năng, thì Thượng đế tốt nhất là biết mình phải làm gì trong mỗi tình huống, và Thượng đế có cả ý muốn lẫn khả năng để làm điều đó.

- Lời cầu nguyện để Thượng đế làm một điều mà Thượng đế không làm nếu thiếu lời cầu nguyện, lại giả định rằng con người yếu cầu Thượng đế về một điều gì đó bất công hay không sáng suốt!
- Do vậy, niềm tin vào Thượng đế sáng suốt, công bằng và toàn năng biến mọi lời cầu nguyện trở nên không cần thiết.
- Từ lời khẳng định rằng Thượng đế đáp lại lời cầu nguyện, suy ra rằng Thượng đế đã thay đổi các hành động được Thượng đế lập kế hoạch từ trước. Điều đó hoặc là có nghĩa rằng Thượng đế không phải là sáng suốt và công bằng ngay từ đầu, hoặc là có nghĩa rằng lời cầu nguyện đã quyến rũ Thượng đế thực hiện một điều gì đó không sáng suốt và bất công!

Nhằm né tránh những vấn đề như vậy, tín đồ có thể tuyên bố rằng, mục đích của cầu nguyện - xin tha tội không phải là làm thay đổi ý nguyện của Thượng đế, mà đơn giản là nhắc nhở người cầu nguyện về những vấn đề sống còn mà tín đồ cần phải quan tâm tới. Nói cách khác, là làm cho ý nguyện của mình phù hợp với ý nguyện của Thượng đế, chứ không phải là làm cho ý nguyện của Thượng đế phù hợp với ý nguyện của mình. ***Trong trường hợp này, cầu nguyện - xin tha tội biến thành một sự nhắm nhĩ hoàn toàn, song nó lại rất hữu ích về mặt tâm lý và tôn giáo.***

Trong phần này, chúng ta chuyển dần dần từ việc xem xét kinh nghiệm tôn giáo sang các vấn đề triết học mà kinh nghiệm đó đặt ra cho chúng ta. Điều rất quan trọng ở đây là phải biết bản thân người cầu nguyện nghĩ gì về việc làm thực tế của mình. Nếu chúng ta đặt ra cho tín đồ câu hỏi: "Bạn có cho rằng bạn có thể làm thay đổi được ý nguyện của Thượng đế không?", thì trước mắt chúng ta sẽ nảy sinh những vấn đề có liên quan tới sự tồn tại của Thượng đế, tới sự sáng suốt, sự công bằng và sự toàn năng của Thượng đế. Các luận cứ triết học cho các vấn đề ấy nảy sinh ra từ kinh nghiệm cầu nguyện của con người và bắt nguồn từ đó.

ĐI THEO TÔN GIÁO

Trong cuốn sách *Tính đa dạng của kinh nghiệm tôn giáo*, Uliam Giêm-xơ đã khẳng định rằng kết quả của sự đi theo tôn giáo là:

- tránh được sự bất an;

- nhận thức các chân lý trước đó chưa biết;
- cảm nhận thấy rằng những chuyển biến khách quan đang diễn ra trong thế giới.

Nói cách khác, sự đi theo tôn giáo giả định một cái nhìn mới về thế giới, một sự cảm nhận mới, toàn vẹn hơn về bản thân.

Như đã chỉ ra ở trên, bất kỳ cảm xúc nào cũng bao hàm trong mình sự lý giải. Chúng ta thể nghiệm bất kỳ hiện tượng nào cũng với *tư cách* là một cái gì đó. Ngoài ra, chúng ta có một cái nhìn đặc biệt - cách thức mà chúng ta đã quen nhìn nhận thế giới (Chúng ta sẽ quay lại với cả hai tư tưởng này trong chương 2 để cập ngôn ngữ tôn giáo). Đi theo tôn giáo, cá nhân sẽ bắt đầu có một cái nhìn khác về thế giới, lý giải mỗi sự vật thông qua ý nghĩa mới và sẽ phản ứng một cách tương ứng.

Như Uliam Giêm-xơ chỉ ra, điều đó hàm ý nói rằng sự thể nghiệm thế giới bên ngoài cũng biến đổi giống như tự ý thức của cá nhân. Chúng ta có thể phán đoán về tính chân thực của sự đi theo tôn giáo nhờ căn cứ vào cách thức mà cá nhân sẽ phản ứng với thế giới bên ngoài sau đó.

Thí dụ

Bạn tuyên bố với tôi rằng hiện tại bạn yêu quý con nhện. Tôi bỏ vào phòng một con nhện rất to. Bạn sẽ làm gì: kêu thét lên và nhảy lên bàn giống như trước kia, hay là cầm lấy con nhện và vuốt ve nó?

Sự phản ứng của bạn trở thành hòn đá tảng cho quan điểm mới của bạn.

CHỦ NGHĨA THẦN BÍ

Kinh nghiệm thần bí - đó là sự thể nghiệm mà khi ấy sẽ xuất hiện cảm giác về sự thống nhất đóng vai trò là cơ sở của tất cả, sẽ xuất hiện cảm giác về sự phá huỷ mọi hàng rào quen thuộc giữa nhân cách của riêng mình và thế giới bên ngoài, về sự thoát ra khỏi giới hạn của nhận thức quen thuộc của chúng ta về những hạn chế trong không gian và thời gian. Sự thể nghiệm này có thể sinh ra cảm giác sung sướng sâu sắc, cảm giác trở về nhà, hợp nhất với tự nhiên, nhận thức được chân lý mà không diễn tả được bằng lời. Chủ nghĩa thần bí có một lịch sử lâu dài cả trong Thiên Chúa giáo, cũng như trong các tôn giáo khác.

Grigôr Nissky, một trong các nhà thần học Thiên Chúa giáo sơ kỳ, đã xem nhận cách của con người như là hình ảnh của Chúa, do vậy nhận thức đích thực về bản thân mình cần phải đưa tới nhận thức về Chúa. Nhà thần học này cho rằng con người cần phải chết vì những cảm giác của cơ thể (nói cách khác, phải vượt ra khỏi cảm xúc về những sự vật cụ thể) để nhận thấy được cái "lôgốt" (chân lý), hay là lời nói của Chúa, nằm ở bên ngoài toàn bộ thế giới hiện tượng.

Hai đặc điểm của chủ nghĩa thần bí thể hiện rõ ra ở đây là: sự tin tưởng rằng cái tối cao (hay là Chúa, nếu sử dụng ngôn ngữ tương ứng) được phản ánh trong "cái tôi" con người và một nguyên tắc mang tính hợp nhất mở ra ở đằng sau những sự vật đa dạng của hiện thực hàng ngày mà chúng ta lĩnh hội được.

Để tiếp xúc với phương diện thần bí của kinh nghiệm tôn giáo, chúng ta quan tâm tới thí dụ về hai người phụ nữ theo chủ nghĩa thần bí.

Hindehácđơ Binhenxkaia - sống ở thế kỷ XII, tại tu viện nữ nằm ở phía nam Mainxơ (Đức) khoảng 25 dặm. Đây là một phụ nữ đặc biệt, tác giả của những bản nhạc tuyệt diệu dành cho các bài hát, là nữ thi sĩ, là người rất yêu thiên nhiên. Bà để lại rất nhiều tác phẩm về các đề tài tôn giáo, cũng như về lịch sử tự nhiên và về y học.

Bà ta tự gọi mình là chiếc lông vũ chuyển động theo hơi thở của Chúa:

"Hãy lắng nghe: một nhà vua đã ngồi trên ngai vàng của mình khi nào đó. Bao quanh ông ta là những chiếc cột khổng lồ rất đẹp, được trang trí bằng ngà voi. Những lá cờ của nhà vua pho pho một cách oai phong trên đó. Bỗng dưng nhà vua có ý định nhặt một chiếc lông vũ nhỏ bé từ sàn nhà và tung cho nó bay lên. Chiếc lông vũ bay đi, nhưng không phải tự thân nó, mà nhờ không khí mang nó đi. Tôi là như vậy..."

Ledi Hiuliana Norvichskaia - người phụ nữ theo chủ nghĩa thần bí Anh. Hàng loạt "Showings" (ảo ảnh mà trong đó, như bà giả định, Chúa Giêsu đã bộc lộ các chân lý tôn giáo cho bà) đã đến với bà. Trong một ảo ảnh như vậy, bà đã nhìn thấy thế giới như một chính thể được Chúa điều dắt.

"... Chúa đã chỉ cho tôi thấy một vật nhỏ bé hơn hạt dẻ đang nằm trong lòng bàn tay của tôi, nó có hình tròn giống như quả cầu. Tôi nhìn nó bằng con mắt tâm linh của mình và nghĩ: "Đây có thể là cái gì? " Câu trả lời được đem lại cho tôi theo con đường quen thuộc: "Đó là tất cả những gì được sáng tạo ra". Tôi hỏi tạo phẩm sẽ phải tồn tại bao lâu nữa; vì vật ấy nhỏ bé tới mức có cảm tưởng sắp biến mất. Và câu trả lời được đem lại cho tôi trong lý tính của mình: "Nó tồn tại, và sẽ tồn tại mãi mãi; vì Chúa yêu quý nó. Tất cả mọi thứ hiện hữu đều tồn tại như vậy - nhờ tình yêu của Chúa".

Nói chung, tất cả các nhà thần bí học đều là độc đáo. Chủ nghĩa thần bí không tuân thủ tổ chức. Điều kỳ lạ nhất là các nhà thần bí học thuộc về môi trường văn hoá và tôn giáo hoàn toàn khác nhau, song vẫn có nhiều điểm chung.

Chú dẫn

Có nhiều nhà thần bí học mà ta cần phải nghiên cứu tác phẩm của họ để hiểu được hình thức cảm xúc tôn giáo đặc biệt này. Ngoài hai phụ nữ nêu trên, trong khuôn khổ của truyền thống Thiên Chúa giáo, người ta còn có thể quan tâm tới Thánh Huan de la Krus (1542 - 1591) hay nữ thánh Terexa de Avila (1512-1582). Trong Hồi giáo có truyền thống Suphis (khắc kỷ) của chủ nghĩa thần bí. Mục đích đặc thù của các công đoạn nhập tâm trong Ấn Độ giáo và Phật giáo là khắc phục sự khác biệt giữa chủ thể và khách thể; cái bị giới hạn trong khuôn khổ của chủ nghĩa thần bí ở truyền thống phương Tây, thì lại giữ vị trí trung tâm trong các tôn giáo này.

Sự khác biệt giữa chủ thể và khách thể được khắc phục trong cảm xúc thần bí; ở thời điểm có cảm xúc như vậy, cá nhân cùng một lúc vừa nhìn thấy khách thể, vừa trở thành khách thể.

Nhưng nếu sự khác biệt thông thường giữa "cái tôi" và thế giới không còn tồn tại, thì sẽ xuất hiện nguy cơ là cá tính sẽ bị đánh mất theo một cách nào đó, bị hoà tan vào cảm xúc thần bí. Song các nhà thần bí học lại khẳng định rằng nhân cách không bị đánh mất, còn tính độc đáo của cá thể bị lôi kéo vào cảm xúc do "đánh mất mình trong vực thăm tình yêu" (Bid Griphphits, 1989, tr. 253).

Kinh nghiệm này đi liền với cảm giác rằng không thể mô tả đầy đủ nó. Chính điều này đã sinh ra lời khẳng định phổ biến rằng kinh nghiệm thần bí là không diễn tả được (tức là không thể diễn tả nó bằng lời, cũng như không thể hiểu được nó từ lập trường duy lý). Mâystrô Óchactor (khoảng 1260 - 1327) gọi Chúa là ánh sáng không diễn tả được.

Trong cuốn *Tính đa dạng của kinh nghiệm tôn giáo*, Uliam Giêmxơ nêu ra bốn đặc điểm vốn có của kinh nghiệm thần bí là:

1. Tính không diễn tả được bằng lời (cảm xúc thần bí là không mô tả được và rất khác với kinh nghiệm thông thường).
2. Tính trực giác (nó là trạng thái của tri thức, mặc dù tri thức này là không diễn đạt được; ở đây xuất hiện một kiểu nhận thức mà có thể gọi là mạc khải);
3. Tính ngắn ngủi (nó không thể kéo dài lâu);
4. Tính không hoạt động của ý chí (trong thời gian cảm xúc thần bí, cá nhân có cảm giác rằng nó chỉ lĩnh hội, chứ không hành động).

Trong cuốn sách của mình *Chủ nghĩa thần bí: lịch sử và hợp tuyển* (Nhà xuất bản "Penguin", 1970), Ph.K.Heppold bổ sung các dấu hiệu khác cho những đặc điểm ấy:

- cảm giác về sự thống nhất của mọi cái hiện hữu;
- vắng mặt cảm giác về thời gian;
- cảm giác rằng có "cái tôi" bất tử, bất biến và "cái tôi" của chúng ta không phải là "cái tôi" đích thực của chúng ta.

Uliam Giêmxơ còn nhắc tới hai đặc điểm tương tự: cảm giác "tôi đã có mặt ở đây" và cảm giác rằng bạn nhìn thấy một cái quen thuộc, nhưng khi đó, lần đầu tiên lĩnh hội sự vật quen thuộc như là nó tồn tại trên thực tế, tức là nhìn nhận nó theo một cách hoàn toàn mới.

Vấn đề kinh nghiệm thần bí, ít nhất là theo quan điểm của nhà triết học, là ở chỗ chúng ta khó xác định việc bác bỏ hay khẳng định các luận điểm của nhà thần bí học như thế nào. Nếu những gì mà chúng ta mô tả ở đây, là trạng thái tâm lý, thì không thể phủ định được, cũng giống như chúng ta không thể bác bỏ con người thành tâm khẳng định mình là người

bất hạnh. Chỉ có thể chứng minh được tính chân thực hay giả dối của lời khẳng định trong trường hợp nếu nó đưa chúng ta tới các dữ liệu kinh nghiệm có thể kiểm tra được. Vấn đề là ở chỗ các nhà thần bí học nói chung không phân định hoàn toàn giữa cái kinh nghiệm "bên ngoài" và trạng thái tâm lý tạo ra khả năng tiếp xúc với "cái bên ngoài" ấy. Theo quan điểm của nhà thần học, cái mà ông ta nhìn thấy, chủ yếu là cái "bên ngoài" chứ không phải là cái tâm lý. Song đây là cái "bên ngoài" mà con người cần phải tiếp xúc một cách riêng tư, chứ không phải là cái mà có thể xác định được bằng con đường kinh nghiệm.

CẢM XÚC ÂN HUỆ

Cảm xúc ân huệ là cảm xúc khi con người trở nên hào hứng và kinh ngạc, đạt tới cảm giác rằng một lực lượng tinh thần chế ngự nó, bắt nguồn từ bên ngoài, nhưng lại có tác động ở bên trong con người. Trong những năm gần đây, ngày càng xuất hiện nhiều bằng chứng về cảm xúc mạnh mẽ ở đại diện của truyền thống Thiên Chúa giáo - thí dụ, ở một nhóm tôn giáo xuất hiện tại nhà thờ cạnh sân bay Tòrôntô. Kinh nghiệm mà những người đó trải qua, đã trở nên nổi tiếng như là sự cầu phúc Tòrôntô. Mọi người cười rũ rượi, bò lăn ra đất, kêu toáng lên, than vãn, bị thôi miên. Sự tiếp xúc của linh mục dường như đã giải toả một lực lượng mà cá nhân không thể chống lại, đưa nó vào trạng thái tình cảm và sức khoẻ hoàn toàn không vốn có ở nó trong cuộc sống quen thuộc.

Bản thân các thành viên của cộng đồng tôn giáo lý giải kinh nghiệm của mình bằng sự tác động trực tiếp của Chúa Thánh Thần. Họ coi kinh nghiệm đó là sự khẳng định rằng giáo hội của họ hoạt động đúng đắn. Những người quan sát bên ngoài có thể lý giải hiện tượng này thông qua các phạm trù tâm lý học (thí dụ, như là loạn thần kinh đại chúng) hay coi nó là một hình thức bị thôi miên.

Cảm xúc ân huệ là một trở ngại đặc biệt đối với triết học tôn giáo. Nguyên nhân là ở chỗ kinh nghiệm này tự thân nó là không hợp lý; ở những thời điểm như vậy, cá nhân nằm trong trạng thái phấn chấn cao độ, dường như "không còn là mình nữa", thoát ra khỏi quyền lực của các cơ chế giám sát tự nhiên hợp lý. Bất chấp toàn bộ sức mạnh của mình và lực lượng cái

biến, giống như cảm xúc thần bí, kinh nghiệm ân huệ không thể trở thành nguồn tư liệu chứng minh hợp lý cho bất kỳ một lời khẳng định nào.

MẶC KHẢI

Thuật ngữ "mặc khải" biểu thị tri thức mà, như người ta khẳng định, nhận được bằng con đường siêu tự nhiên. Nói cách khác, nhờ kinh nghiệm tôn giáo mà con người tuyên bố rằng Chúa thông báo cho họ một điều gì đó.

Chúng tôi đã lưu ý rằng cảm xúc tôn giáo có quyền uy tối cao đối với những người trải qua nó. Do vậy, người ta tuyên bố rằng mặc khải có một sự vượt trội nào đó đối với tri thức đạt được bằng lý tính. Người ta nhận được mặc khải một cách trực tiếp và tự nhiên, không bị quy định bởi những hạn chế của ý thức thông thường của con người.

Chú thích

Danh từ "mặc khải" là gần gũi với động từ "mở ra" và có thể lý giải theo hai cách:

1. Tôi có thể bóc bỏ lớp vữa trát tường để mở ra lõi xây bằng gạch ẩn náu ở đằng sau nó.
2. Tôi có thể mở ra một điều gì đó rất riêng tư về bản thân mình cho người không quen biết.

Cảm xúc tôn giáo có khả năng bao hàm trong mình cả hai loại hình mặc khải ấy.

- Nếu một người khẳng định rằng người đó trở nên nhạy cảm hơn đối với các hiện tượng tâm linh (thí dụ, nhờ sự nhập tâm), thì người đó có lẽ có quyền nói rằng tôn giáo đã mở ra cho mình chân lý về cuộc đời mà trước đó người ấy không biết. Điều đó cũng giống như là việc bóc lớp vữa trát để mở ra lõi xây bằng gạch hay là một thực tại sâu xa hơn. Khi đó, khi tham gia hoạt động tôn giáo, cá nhân là bên tích cực.
- Con người có thể tin rằng đã trải qua sự tiếp xúc riêng tư trực tiếp với Chúa (hay với thiên thần, hay với một bản chất tinh thần khác), trong quá trình ấy, theo sáng kiến của riêng mình, Chúa mở ra một tri thức nào đó

về mình. Có thể tìm thấy thí dụ về những sự mặc khải như vậy trong sách kinh của nhiều tôn giáo.

Chúng tôi cũng xin lưu ý điều sau đây:

- Trường hợp thứ nhất không đòi hỏi niềm tin vào một lực lượng siêu nhiên nào đó. Đây chỉ là phương thức chỉ ra rằng con người có khả năng cho phép cuộc sống mở ra cho nó một điều gì mà trước đó nó không nhận thấy.
- Trường hợp thứ hai giả định sự tồn tại của một hay một số bản chất có nhân cách và siêu nhiên, tích cực, độc lập.

Theo quan điểm của triết học tôn giáo, mặc khải đặt ra cho chúng ta hàng loạt vấn đề:

- Cho dù cái gì được sử dụng làm nguồn gốc của tri thức, thì cũng chỉ có thể trình bày nó nhờ những danh từ có nghĩa phổ biến. Vốn được trình bày bằng lối văn nói hay bằng lối văn viết, mặc khải tiếp nhận hình thức mô tả hay luận điểm để có thể đánh giá một cách duy lý. Mặt khác, sự đánh giá này chỉ ra cho chúng ta thấy tính hạn chế của lôgic học và các quan điểm nhiều hơn là tri thức xuất phát mà cần được diễn đạt nhờ lôgic học và các quan điểm ấy.
- Sự đánh giá duy lý cho dù là thế nào đi chăng nữa, thì mặc khải đã được thể nghiệm vẫn có sức mạnh tới mức cá nhân vị tất phục tùng tác động mang tính thuyết phục của sự phê phán. Chính mặc khải thật sự là mang tính chuẩn tắc đối với việc đánh giá có phê phán về toàn bộ lĩnh vực lý tính của con người, chứ không phải là ngược lại!
- Nếu tri thức nhận được bằng con đường mặc khải, thì theo quan điểm lôgic học, điều đó không loại trừ rằng cũng có thể nhận thức nó hoàn toàn nhờ lý tính (đĩ nhiên, với điều kiện là nội dung của mặc khải không trực tiếp mâu thuẫn với lý tính).

Có sự khác nhau giữa thần học tự nhiên và thần học mặc khải. Cơ sở của thần học tự nhiên là lý tính con người, cơ sở của thần học mặc khải - sự tự cởi mở của Chúa. Có thể phán xét về thần học tự nhiên nhờ đánh giá các dữ liệu kinh nghiệm và tính có lôgic của những luận cứ dẫn ra.

Thần học mặc khải có quyền uy độc lập đối với con người đã thể nghiệm mặc khải. Để đưa ra các phán đoán của mình về nó, những người khác có thể làm những điều sau đây:

- kiểm tra xem nội dung của mặc khải có dung hợp được với những lời khẳng định khác của tôn giáo không;
- tìm hiểu xem mặc khải ấy có tác động gì đến người đã thể nghiệm nó, cũng như đến những người khác;
- tìm hiểu xem phải chăng có những điều kiện đặc biệt mà do tác động của chúng nên con người có thể tuyên bố mặc khải là một điều sinh ra từ tiềm thức của mình.

Thí dụ

- Kẻ giết người hàng loạt bị bắt đã tuyên bố nhằm bảo vệ mình rằng Chúa đã ra lệnh cho hắn giết người. Có thể là ở chúng ta sẽ nảy sinh các câu hỏi như sau:
- Lệnh giết người có dung hợp được với những quan niệm khác về Chúa hay không?
- Những hậu quả của việc giết người là gì? Chúng có quan hệ như thế nào với quan niệm chung của con người về cuộc sống?
- Phải chăng con người ấy mắc bệnh tâm thần (bệnh tinh thần phân lập chẳng hạn) là cái làm cho "sấm truyền" xuất hiện?

Song, một vấn đề mới sẽ nảy sinh trong trường hợp cuối cùng. Khi bị tinh thần phân lập, "tiếng nói" sinh ra từ ý thức của bản thân con người, sẽ tha hoá và tách biệt khỏi nó. Do vậy, người bệnh có cảm tưởng rằng "tiếng nói" xuất phát từ miệng người khác. Nhưng tại sao chúng ta khi đó lại không giả định rằng tất cả các tôn giáo xuất hiện do có mặc khải (kể cả niềm tin vào sự tồn tại của các thực thể siêu nhiên), đều là hình thức phổ biến của bệnh tinh thần phân lập, khi mà các yếu tố vốn có ở cá nhân hay xã hội đều phóng chiếu vào "Chúa" ở bên ngoài?

Đôi khi các nhà thần bí học có kỳ vọng nắm bắt được tri thức siêu nhiên mà cội nguồn là ảo ảnh hay tiếng nói. Trong tác phẩm của mình *Đi lên núi Cácmên*, Thánh Hoan đơ la Crus, nhà thần bí học Tây Ban Nha thế kỷ XVI, đã phòng ngừa việc quá bị quyến rũ bởi những ảo ảnh và tiếng nói khi ông chỉ ra rằng chúng có thể xuất phát không

những từ Chúa mà cả từ quý dữ. Ông cũng đã chỉ ra nguy cơ là các hiện tượng đó có khả năng trở thành nguyên nhân của thói kiêu ngạo. Ông còn chỉ ra rằng, khi sống, con người không thể có cảm xúc trực tiếp về Chúa, vì khác với mọi thứ khác, Chúa không có "loài, giống" và do vậy không thể tiếp xúc với Chúa theo cách thức thông thường. Chủ nghĩa thần bí của bản thân Hoan đơ la Crus đã đưa ông đi qua "đêm tối của tâm hồn". Vị thánh này tin rằng, Chúa đẩy con người vào bóng tối vốn chỉ là phương tiện để đến gần với sự "hồi tỉnh". Quan niệm như vậy loại trừ bất kỳ kỳ vọng "nhận thức" trực tiếp nào về Chúa.

Mặc khải đang phát triển

Cội nguồn của "mặc khải" có thể là bất kỳ cái gì, song nếu một người mô tả những gì mà nó được mặc khải, thì nó miễn cưỡng phải sử dụng ngôn ngữ và các hình thức tư duy hiện đại. Bản thân mặc khải có thể vẫn có giá trị như trước kia, nhưng ngôn từ được sử dụng khi đó sẽ nhanh chóng trở nên lỗi thời.

Nói cách khác

✠ Suy ngẫm về mặc khải của người khác, người ta có thể đặt câu hỏi: cảm xúc sẽ là như thế nào, nếu nó đòi hỏi chính sự diễn đạt như vậy?

+ Chúng ta sẽ loại bỏ hoàn toàn mặc khải, nếu chúng ta không đồng nhất nó với bản thân sự hồi tâm, mà đồng nhất nó với tổ hợp ngôn từ và quan điểm cụ thể. Bám chặt vào ngôn từ và quan điểm mà nhờ đó thì mặc khải đã được mô tả trong quá khứ, - tức là đã tự chui vào một kiểu tử thi tinh thần!

Nhưng điều gì sẽ xảy ra với mặc khải, nếu ngôn từ và quan điểm biến đổi? Câu trả lời có thể có cho câu hỏi đó là khái niệm "mặc khải đang phát triển". Đây là quan niệm cho rằng mỗi mặc khải đều được dành cho một thời đại cụ thể và do vậy, các mặc khải mới có thể thay thế mặc khải cũ, nhưng không phủ định nó, mà "hiện đại hoá" nó.

Thí dụ

- Thiên Chúa giáo xem Cựu ước như là mặc khải có được sự kết thúc của mình trong học thuyết của Chúa Giêsu.

- Trong Hồi giáo thì Do Thái giáo và Thiên Chúa giáo được lý giải như là sự kế thừa các nhà tiên tri mà mặc khải cuối cùng của Muhamét sẽ kết thúc.
- Phật giáo Mahaiana xem truyền thống cổ xưa hơn của Hinaiana như là giai đoạn đầu tiên, chưa kết thúc, nhưng cần thiết vì trong quá khứ, mọi người vẫn chưa sẵn sàng tiếp nhận học thuyết dưới hình thức hoàn hảo của nó. Lôtôsovađa Sutra được coi là sự biểu thị hoàn hảo của học thuyết.

Người ta khẳng định rằng mặc khải cũ chỉ có tính bộ phận và thay thế nó tất sẽ là mặc khải mới - đó là một chiến lược phòng thủ tuyệt vời trước những biến đổi trong văn hoá và ngôn ngữ làm mất giá trị các niềm tin cũ. Chúng ta cần phải suy nghĩ về những biến đổi về thuật ngữ của tôn giáo và của khoa học, vì bức tranh thế giới mà khoa học hiện đại mở ra cho chúng ta, là rất khác với bức tranh thế giới đã có ở thời điểm mà các tôn giáo thế giới chính xuất hiện trong "mặc khải".

Nói chung, nếu chúng ta muốn coi các mặc khải cũ là đích thực thì chúng ta cần phải thừa nhận rằng mọi sự mô tả tương tự đều mang tính bộ phận và nhất thời.

MỘT SỐ ĐẶC ĐIỂM CỦA KINH NGHIỆM TÔN GIÁO

Trong phần này, chúng ta xem xét vắn tắt một số đặc điểm của kinh nghiệm tôn giáo nhờ dựa vào tác phẩm của các nhà tư tưởng tiên hành lý giải nó.

Slâyemakhor

Phridrich Slâyemakhor (1768 - 1834) đã bác bỏ ý kiến thống trị thời đó về xã hội có học vấn, theo đó thì cơ sở đầy đủ của cuộc sống là lý tính, tính nhạy cảm thẩm mỹ và luân lý như là sự hợp nhất giữa chúng, trong khi tôn giáo là một vật hoàn toàn vô dụng. Slâyemakhor khẳng định rằng ý thức tôn giáo - đó là một yếu tố sâu xa, không tách rời được của cuộc sống và văn hoá. Trong tác phẩm *"Bàn về tôn giáo. Dành cho những người có học vấn khinh thường tôn giáo"*, ông mô tả kinh nghiệm tôn giáo như sau:

"... suy ngẫm tôn giáo chỉ là ý thức trực tiếp rằng mọi cái hữu hạn chỉ tồn tại trong cái vô hạn và thông qua nó, mọi cái nhất thời chỉ tồn tại trong cái vĩnh cửu và thông qua nó".

Nói cách khác, ông nhận thấy bản chất của tôn giáo chính là ở cái đạt tới được thông qua kinh nghiệm trực tiếp, chứ không phải là nhờ sự luận chứng. Đó không đơn giản là việc thừa nhận cái Vĩnh cửu và cái Vô hạn mà còn là việc ý thức được mỗi sự vật đơn nhất dưới ánh sáng của cái Vĩnh cửu và cái Vô hạn, mỗi sự vật riêng biệt - dưới ánh sáng của chính thể.

Tiếp theo là một đoạn quan trọng, trong đó Slâyemakhov chứng minh rằng "cảm giác và sự hướng về cái Vô hạn" là cơ sở của cả khoa học lẫn của tôn giáo:

"Khoa học chân chính - đó là trực giác hoàn chỉnh; thực tiễn chân chính - đó là sự phát triển và nghệ thuật tự phát sinh; tôn giáo chân chính - đó là cảm giác và sự hướng về cái Vô hạn. Muốn có một trong số đó mà không có những cái khác hay tưởng tượng rằng có nó - đó là sự tự lừa dối xác xược, vênh váo, là sai lầm có tính phạm thượng sinh ra từ chủ ý đối trá nhằm ca ngợi một cách hèn nhát và dễ tiện, dẫu sao cũng chỉ nhằm nắm bắt một cách giả danh những gì cần mơ ước và chờ đợi một cách kiên nhẫn. Cái gì có giá trị trong cuộc sống và trong nghệ thuật - lẽ nào đó lại không phải là cái sinh ra nơi con người do có tác động của tình cảm tôn giáo? Và con người có thể nắm bắt thế giới như thế nào hay, nếu nhận thức được đem lại cho nó thông qua một tài năng nhất định, có thể thực hiện tài năng đó như thế nào nếu không có cảm xúc? Và lại toàn bộ khoa học là gì nếu không phải là tồn tại của các sự vật trong chúng ta, trong lý tính của chúng ta? Toàn bộ nghệ thuật và sáng tạo là gì nếu không phải là tồn tại của chúng ta trong các sự vật mà chúng ta đem lại độ, hình ảnh và trật tự cho chúng? Và lẽ nào cả hai thứ đó có thể chín muồi trong chúng ta và xuất hiện chỉ vì trong chúng ta trực tiếp hiện diện sự thống nhất vĩnh cửu của lý tính và tự nhiên, sự tồn tại chung của mọi cái hữu hạn trong cái Vô hạn?"

Trong sự lý giải của Slâyemakhov, đặc điểm chủ yếu của kinh nghiệm tôn giáo là cảm giác về sự thống nhất:

"... cảm giác như vậy về sự thống nhất của mình với giới tự nhiên, về sự bắt nguồn của mình từ giới tự nhiên, rằng với mọi hiện tượng biến đổi của cuộc sống và thậm chí với bản thân sự thay thế cái sống bằng cái chết làm cho chúng ta phải kinh hoàng, thì chúng ta vẫn vui vẻ và bình tĩnh chờ đợi việc hoàn thành các quy luật vĩnh cửu đó".

Bình luận

Tôi có cảm tưởng rằng, trong văn cảnh của thế kỷ XVII, nội dung các câu nói của Slâyemakhơ được quy về chỗ cho rằng bản chất của cuộc sống bị phá huỷ, nếu người ta phân tích và phân chia nó ra thành, một mặt, tri thức khoa học và, mặt khác – thành luân lý và sáng tạo nghệ thuật. Còn đối với tôn giáo thì nó bao hàm trong mình tất cả các yếu tố đó và hợp nhất chúng; tức là, nói theo ngôn ngữ hiện đại, tôn giáo biểu thị quan điểm có tính chất phụ thuộc chủ nghĩa.

Uliam Giêmxơ

Cuốn sách của Uliam Giêmxơ *Tính đa dạng của kinh nghiệm tôn giáo* là một công trình nghiên cứu kinh điển về cảm xúc tôn giáo. Sau khi lựa chọn cách tiếp cận tâm lý học với đối tượng, Giêmxơ dành cho tác phẩm của mình phụ đề "Nghiên cứu về bản tính con người". Đưa ra các sự lý giải của mình về cảm xúc tôn giáo, ông không cố dựa vào chúng để đưa ra những kết luận nào đó về cái siêu nhiên, mà chỉ nghiên cứu ảnh hưởng của tôn giáo đến đời sống con người.

Ông xem xét "tâm thần khoẻ mạnh" (con người sinh ra là hạnh phúc và có tâm trạng tích cực) và "tâm thần bị bệnh" (con người buồn rầu và có tâm trạng tiêu cực). Theo người có "tâm thần bị bệnh" thì "tâm thần khoẻ mạnh" là mù quáng, hời hợt và không muốn nhìn thẳng vào cuộc sống, trong khi "cá nhân lành mạnh" lại cảm thấy rằng "cá nhân bị bệnh" không có năng lực hưởng thụ cuộc sống bình thường do căn bệnh của mình. Song, Giêmxơ cho rằng, tâm thế bệnh hoạn và phá huỷ bao trùm mọi một lĩnh vực cuộc sống rộng lớn hơn là tâm thế "khoẻ mạnh" và, theo ông, tôn giáo sẽ có được tính toàn vẹn lớn nếu quan tâm tới thực tế đó. Ông chỉ ra Phật giáo và Thiên Chúa giáo như là các tôn giáo có thể nói nhiều điều về đau khổ.

Xem xét các hậu quả tâm lý của kinh nghiệm tôn giáo, Giêmxơ coi chúng là sự thống nhất nhân cách, là cảm giác về sự hiện diện của một lực lượng lãnh đạo tối cao và sự biến mất của nỗi lo âu. Thêm vào đó, có thể bổ sung cảm giác về những biến đổi khách quan diễn ra trong thế giới, cũng như cảm giác về sự có liên can tới các chân lý mà trước kia chưa được biết, chưa nhận được trong kinh nghiệm tôn giáo đã trải qua.

Gièm-xơ mô tả phương diện tích cực của cảm xúc tôn giáo như là quá trình chuyển từ "tâm trạng căng thẳng, bị bỏ rơi, đau đớn và vô vọng" sang "trạng thái an tâm, chấp nhận và thế giới tinh thần".

Dành cho suy ngẫm

Có vô số công trình nghiên cứu về cảm xúc của con người kể bên cái chết nhưng đã sống sót. Đặc điểm chung của cái gọi là cảm xúc ở kẻ bên cái chết - đó là cảm giác chuyển từ trạng thái sợ hãi gắn liền với cuộc khủng hoảng nguy hiểm đối với sự sống (thí dụ, từ công nghệ y học trong việc tách biệt hiệu pháp tích cực) sang trạng thái yên tâm, vui vẻ.

Những người trải qua trạng thái nguy nan như vậy thường nói rằng rồi cuộc việc đánh giá lại giá trị đã diễn ra ở họ, rằng họ không còn lo lắng vì những chuyện vặt vãnh trong cuộc sống và không còn sợ chết. Những tình huống như vậy (không phụ thuộc vào việc bản thân con người có lý giải chúng về mặt tôn giáo hay không) có thể trở thành sự minh họa cho tác động tâm lý của cảm xúc tôn giáo mà những đặc điểm chung đã được Uliam Gièm-xơ và nhiều tác giả mô tả.

Ốtô

Trong cuốn sách của mình *Ý niệm về cái thiêng liêng* (1917), Rudônphơ Ốtô đã đưa ra tư tưởng cho rằng cảm xúc tôn giáo gắn liền với sự hội ngộ của con người với một cái gì đó hoàn toàn khác, chưa từng thấy, mang tính làm hoảng sợ xét về quy mô và sức mạnh, nhưng cũng hấp dẫn và làm say mê. Mô tả sự hội ngộ như vậy, với tư cách minh họa, Ốtô liệt kê hàng loạt cảm giác và tình cảm (cảm giác sờn gai ốc; cảm giác sợ hãi trước bóng ma; cảm giác về một cái gì đó khủng khiếp, tất yếu và siêu nhiên).

Ốtô mô tả khách thể của kinh nghiệm tôn giáo như là *mysterium tremendum et fascinans* - "bí ẩn làm hoảng sợ và say mê, bao hàm trong mình các yếu tố hoảng sợ và hấp dẫn do khách thể ấy sinh ra". Ốtô lý giải điều đó như là sự hội ngộ với cái numen (tiếng Latinh - ý chỉ hay là sức mạnh của các thần linh) mà ông sử dụng để biểu thị một cái gì đó gây ra nỗi sợ hãi mang tính sùng mộ.

Thí dụ

- Bạn ngồi trên một chiếc ghế để chịu trong rạp chiếu phim và xem phim kinh dị. Bạn biết rằng, không có gì đe dọa bạn, bạn nghe thấy rằng, những

người ngồi cạnh bạn đang mãi mê nhai kẹo. Mặc dù vậy bộ phim vẫn xâm chiếm bạn. Trái tim của bạn bắt đầu đập nhanh lên, bạn há hốc mồm ra và run lên do sợ hãi. Bạn muốn không nhìn lên màn hình nữa, song nó cứ cuốn hút bạn. Lý tính nói với bạn rằng tất cả những điều đó chỉ là hình ảnh chiếu lên màn hình, rằng đó chỉ là các vai diễn, rằng đó không phải là hiện thực. Song đâu sao bộ phim vẫn thức tỉnh những cảm xúc sâu xa nào đó trong bạn.

- Trèo lên một ngọn núi có cây cối rậm rạp, bỗng dưng bạn ở trên đỉnh núi tràn đầy ánh nắng chói chang. Ở bạn xuất hiện cảm giác huyền diệu, khoáng đãng và sáng sủa. Bạn hướng mắt về cánh đồng rộng mênh mông, sau đó bạn hướng về nơi bạn bắt đầu trèo lên núi. Điều đó tạo ra ở bạn cảm giác rung động - lần này không phải là cảm giác làm hoảng sợ, phi lý, nhưng vẫn là một cái gì đó mà không thể diễn tả bằng lời được. Ở đây có cả cảm giác về sự nhỏ bé của bản thân mình trước thế giới bao la, song điều đó không hoàn toàn lột tả hết cái cảm giác xuất hiện ở bạn.
- Theo Ôttô, sự hội ngộ với "cái thiêng liêng" là giống như những cảm xúc được mô tả ở đây. Không thể hoàn toàn lý giải và thậm chí mô tả được nó, chỉ có thể thể nghiệm nó.

Mô tả "cái thiêng liêng", "cái numen" như thế nào? Vấn đề chính là ở chỗ không thể mô tả đầy đủ nó bằng những ngôn từ có nghĩa thông thường hàng ngày. Ngôn ngữ hàng ngày, nếu hiểu nó đúng nguyên văn, không thể biểu thị đúng cảm xúc đó với tư cách đặc thù của nó. Có cảm tưởng là nhiều danh từ mô tả tình cảm và biểu thị các tư tưởng gần gũi với cảm xúc về "cái thiêng liêng" (cái thiện, sự kinh ngạc, sự trong sạch, v.v.), nhưng trên thực tế, không một danh từ nào lột tả được hết đặc thù của "cái thiêng liêng". Tổ hợp danh từ mà con người cố gắng mô tả "cái thiêng liêng", chỉ là "lược đồ" của nó (Ôttô sử dụng thuật ngữ này), còn quá trình tìm ra các danh từ mà nhờ đó nội dung của "cái thiêng liêng" được vạch ra, là sự "lược đồ hoá". Ngôn ngữ tôn giáo chính là lược đồ như vậy, còn bản thân cái thiêng liêng là một phạm trù tiên nghiệm; không thể mô tả đầy đủ nó khi sử dụng các thuật ngữ khác.

Khái niệm lược đồ hoá (tức là lựa chọn một nhóm danh từ có liên quan với kinh nghiệm nhận được) do R.Ôttô đưa ra mang một ý nghĩa quan trọng đối với việc thấu hiểu giới hạn của các khả năng mà triết học

tôn giáo có. Triết học nghiên cứu các quan điểm mà nhờ đó kinh nghiệm tôn giáo được lược đồ hoá, nhưng nó không thể nhìn thấy gì ở "đằng sau" các quan điểm ấy để xem xét bản thân các cảm xúc xuất phát.

Nói cách khác

- Được Ötö mô tả, cái numen - đó là cảm giác sợ hãi và khủng khiếp mà sự hội ngộ với "cái thiêng liêng" gây ra. Ötö nhấn mạnh "tính khác loài" của kinh nghiệm tôn giáo, tức là cảm giác về một cái gì đó chưa bao giờ thể nghiệm.
- Ông cũng nhận xét rằng kinh nghiệm tôn giáo là "lược đồ hoá" được.
- Vì triết học tôn giáo có quan hệ với các danh từ, nên nó chỉ hoạt động trong khuôn khổ của lược đồ được tạo ra ở lúc cuối cùng.

Kiëccoga

Seren Kiëccoga, bậc tiền bối của các nhà hiện sinh hiện đại, đã đặt trọng tâm vào kinh nghiệm tôn giáo - đó là vấn đề niềm tin và giá trị cá nhân, là vấn đề lựa chọn đã thực hiện và tán thành sự mạo hiểm. Kiëccoga cho rằng con người có thể ở trong một trong hai trạng thái sau đây:

- niềm tin vững chắc vào tính chân thực của học thuyết Thiên Chúa giáo;
- vắng mặt niềm tin như là niềm tin, song lại đi liền với sự quan tâm tới Thiên Chúa giáo.

Sự khác nhau ở đây không phải ở chỗ tin vào cái gì, mà là ở chỗ tin như thế nào. Theo Kiëccoga, điều chủ yếu là thái độ của con người đối với chân lý tôn giáo. Nhà triết học này thậm chí còn nhận thấy một giá trị đặc biệt trong bản chất kỳ quặc của một số luận điểm tôn giáo khi ông cho rằng chỉ có cái vô lý mới có thể trở thành đối tượng của niềm tin.

Dành cho suy ngẫm

- Nếu lời khẳng định là vô nghĩa, thì không thể chấp nhận nó từ lập trường duy lý. Để tin vào nó thì cần phải có hành vi để tin.
- Nếu lời khẳng định có nội dung hợp lý, thì phải chăng điều đó có nghĩa rằng con người cũng không thể có thái độ tin tưởng đối với nó?

- Thái độ chung thủy đối với cái nằm ở bên ngoài lĩnh vực chứng minh duy lý - đó là một hiện tượng phổ biến. Nếu con người chỉ là thực thể duy lý, thì họ không thể yêu thương, khởi xướng chiến tranh; họ coi việc chạy theo một là một việc làm rất phi lý; leo núi, nhảy ván và sưu tập tem sẽ chấm dứt vĩnh viễn!

Cách tiếp cận của Kiécccơ nhấn mạnh một đặc điểm then chốt nữa của kinh nghiệm tôn giáo: kinh nghiệm này bao hàm trong mình quan hệ giữa khách thể của cảm xúc và chủ thể đang cảm xúc. Nếu quan hệ này chấm dứt và khách thể được phân tích, thì cảm xúc không còn là cảm xúc tôn giáo nữa.

Dành cho suy ngẫm

- Nhiều cảm xúc tôn giáo thật sự do các sự vật hoàn toàn "trần tục" gây ra. Những cảm xúc này trở thành cảm xúc tôn giáo là tùy thuộc vào việc chúng được lý giải như thế nào, chúng có ảnh hưởng gì đến con người, độ sâu sắc hay đặc điểm của kinh nghiệm ấy là gì. **Cảm xúc tôn giáo hơi hợt - đó dường như là một mâu thuẫn xét về đặc tính.**

Kiécccơ nhấn mạnh vai trò quan trọng của trực giác và sự mạo hiểm đóng trong đời sống tôn giáo. Chúng thường thể hiện như là xuất phát điểm của sự phát triển dẫn tới thái độ chung thủy sâu sắc và quan niệm mới về cuộc sống. Mặt khác, không nên rút ra từ đó kết luận rằng niềm tin hoàn toàn bác bỏ mọi cái hợp lý (như đôi khi suy ra từ các câu nói của Kiécccơ). Và lại, đầu óc duy lý vẫn tiếp tục làm việc cả trong khuôn khổ mới mà trực giác và niềm tin nảy sinh nối tiếp nó tạo ra.

Thí dụ

- Bạn yêu (trực giác và sự mạo hiểm), lại tham gia vào quan hệ nghiêm túc (sự chung thủy). Sau đó bạn suy ngẫm tại sao quan hệ cụ thể ấy trở nên quan trọng đối với bạn (tư duy duy lý).
- Bạn thể nghiệm một sự kiện tôn giáo cụ thể hay là bạn gặp gỡ với một nhóm giáo dân nào đó. Bỗng dưng bạn có cảm giác rằng, lẽ sống chính là ở đó, rằng đó chính là cái cần cho bạn (trực giác và sự mạo hiểm). Bạn trở thành người trung thành với tôn giáo ấy (sự chung thủy). Sau đó, bạn đào sâu quan điểm của bạn về tôn giáo, nghiên cứu và so sánh nó với nhân sinh quan chung của mình (tư duy hợp lý).

Bubơ

Trong cuốn sách *Tôi và Bạn* (1937), Máctin Bubơ khẳng định có hai kiểu quan hệ: "Tôi - Nó" và "Tôi - Bạn". Quan hệ "Tôi - Nó" là phi nhân cách; trong trường hợp này, chúng ta lĩnh hội cái mà chúng ta vấp phải một cách vô tư, khách quan, về mặt hoạt động hay khoa học. Trái ngược với điều đó, quan hệ "Tôi - Bạn" là có nhân cách. Hãy hình dung rằng bạn gặp gỡ người bạn tốt của mình. Cuộc gặp gỡ như vậy giả định phải có cảm xúc và sự tham dự cá nhân. Bây giờ hãy hình dung rằng đứng trước bạn không phải là người bạn, mà là người lạ mà bạn không có cảm xúc gì và bạn có một quan hệ hời hợt nhất. Quan hệ của bạn đánh mất một cái gì quan trọng. "Tôi - Bạn" biến thành "Tôi - Nó".

Đối với Bubơ thì quan hệ với Chúa là kiểu quan hệ "Tôi - Bạn". Theo ông, Chúa - đó là người "Bạn vĩnh cửu". Hơn nữa, Bubơ nhận thấy sự hiện diện của người "Bạn vĩnh cửu" ấy trong mọi người "Bạn" khác mà chúng ta gặp gỡ.

Các tiêu chí của Tillich

Pôn Tillich trong các tác phẩm có liên quan tới những năm 50 thế kỷ XX, đã mô tả hai thành tố quan trọng của kinh nghiệm tôn giáo: "tồn tại như là tồn tại" và "sự quan tâm tối đa" (thí dụ, xem cuốn sách *Thần học có hệ thống* của ông).

Tồn tại như là tồn tại

Khi bạn vấp phải một khách thể nào đó, cảm giác của bạn nhận biết nó theo một quy mô, hình thức, màu sắc, âm thanh, mùi vị hay bức tranh xác định mà nó có. Những dấu hiệu ấy cho phép bạn nhận biết và mô tả cái mà bạn nhìn thấy. Điều đó cũng cho phép bạn suy nghĩ và nói về khách thể ấy như là về sự vật hay cơ thể tồn tại ở bên ngoài và tách biệt các sự vật khác.

Cảm xúc tôn giáo không giả định một điều gì tương tự. Đây là cảm xúc không phải về một khách thể cụ thể, mà về "tồn tại như là tồn tại", về bản thân thực tại nằm trong giới hạn của một thời điểm cụ thể.

Chúng ta giả định rằng một người trải qua một cảm xúc dễ chịu khi nhìn thấy một cảnh quan cụ thể - thí dụ, buổi hoàng hôn. Người ấy ngay lập tức ý thức được rằng hiện ra trước mình là một cái thực tại có giá trị và ý nghĩa, rằng cuộc sống sẽ không bao giờ còn như trước kia nữa, rằng chính biểu hiện duy nhất ấy của cái đẹp đã làm sáng tỏ toàn bộ hiện thực của mình theo một cách mới. Cảm xúc như vậy hoàn toàn cho phép mô tả nó như là cảm xúc về sự hiện diện của Chúa. Trong mọi trường hợp, một điều rõ ràng là: cảm xúc đương nhiên mang trong mình một cái gì đó quan trọng hơn là thông tin về buổi hoàng hôn mà thợ ảnh có thể chụp lại được. Có thể, ai đó phản bác lại rằng trong cảm xúc ấy không có gì mang tính tôn giáo, rằng đó chỉ là sự kết hợp dễ chịu giữa các màu sắc do ánh sáng mặt trời tạo ra trên mây và trên bề mặt trên cùng của khí quyển. Nhưng thực chất là ở chỗ, cảm xúc ấy không đơn giản bị giới hạn bởi ấn tượng sinh ra từ buổi hoàng hôn cụ thể, nó nói với người thể nghiệm nó một điều quan trọng về toàn bộ cuộc sống mà nhờ đó nó trở thành cảm xúc tôn giáo.

Nói cách khác

Để cảm xúc trở thành kinh nghiệm tôn giáo, nó phải có liên can tới "tồn tại như là tồn tại" (cuộc sống như là cuộc sống, thực tại như là thực tại), chứ không phải liên can tới một khách thể cụ thể nào đó.

Sự quan tâm tối đa

Tất cả những gì mà chúng ta vấp phải đều giữ một vị trí xác định trong sự phân cấp giá trị chung của chúng ta. Thấp thoáng hiện ra ở cạnh chúng ta, người xa lạ không tạo ra một ấn tượng mạnh ở chúng ta; người ấy không ảnh hưởng đến cuộc sống của chúng ta. Song, người bạn lâu năm có thể có ảnh hưởng kéo dài, sâu sắc đến chúng ta. Cha mẹ hay con nhỏ có thể có tác động căn bản đến cuộc sống của chúng ta. Với một nghĩa nào đó thì mỗi người hay mỗi sự vật đều giữ một vị trí này hay vị trí khác trên cái thang quan tâm của chúng ta: hời hợt, quan trọng, bản chất.

Theo Tillich, để một cái gì đó trở nên có tính tôn giáo đích thực, thì nó phải tạo ra sự quan tâm tối đa. Nếu con người tham gia tế lễ đơn giản vì không biết làm gì cả, hay vì cô đơn và hy vọng tìm được bạn mới, hoặc do có tình yêu lễ nghi hoặc âm nhạc, thì hành động của họ có thể được đánh giá là hành động dễ chịu và có giá trị, nhưng chúng

không phải hành động có tính tôn giáo, vì tín đồ như vậy không có đủ phẩm chất của sự quan tâm tối đa (Luận điểm này có nhiều điểm chung với ý kiến của Kiécơga).

Nói cách khác

Cái có tính tôn giáo chỉ là cái động chạm tới chúng ta một cách tối đa, có liên can tới bản thân cơ sở của cuộc đời chúng ta.

Tổng kết

- Theo Slâyemakhơ, cái Vô hạn được nhận thấy trong cái Hữu hạn và nhờ cái Hữu hạn.
- Theo Ôttô, cảm xúc tôn giáo bộc lộ phẩm chất numen (thiêng liêng) của mình.
- Theo Kiécơga, kinh nghiệm tôn giáo là mang tính giáp ranh đối với cá nhân và bao hàm phương diện tin cậy.
- Theo Bubơ, trong mỗi "cái Bạn" mà chúng ta gặp gỡ trong cuộc sống, chúng ta đều vấp phải "cái Bạn vĩnh cửu"; "cái Bạn vĩnh cửu" hiện diện trong bất kỳ quan hệ riêng tư nào.
- Theo Tillich, tôn giáo là đối tượng "quan tâm tối đa" của chúng ta, còn khách thể duy nhất thích hợp cho sự quan tâm như vậy - "tồn tại như là tồn tại", chứ không phải là các khách thể cụ thể.

Đương nhiên, sự nghiệp sáng tạo của các nhà tư tưởng nêu trên không dừng lại ở đó, trong phần này, chúng ta chỉ đề cập sơ bộ một số đặc điểm triết học cơ bản của họ. Nhưng tất cả những điều đó hợp lại có thể đem lại một quan niệm về những cái nằm trong kinh nghiệm tôn giáo.

CHÚNG TA CÓ THỂ BIẾT GÌ?

Những sự lý giải phi tôn giáo

Có thể phân tích và lý giải bất kỳ kinh nghiệm tôn giáo nào bằng các thuật ngữ không thuộc về các hệ thống nhận thức tôn giáo. Thí dụ, Phrốt so sánh giữa lối ứng xử của tín đồ với lối ứng xử của bệnh nhân mắc chứng loạn thần kinh chức năng luôn ám ảnh (trạng thái luôn ám ảnh

có thể thể hiện ở chỗ bệnh nhân thường xuyên tắm rửa, luôn cảm thấy mình bẩn thỉu, và không thể cảm thấy mình sạch sẽ). Do vậy, Phrôt gọi tôn giáo là chứng loạn thần kinh chức năng luôn ám ảnh phổ biến. Sự lý giải tâm lý học như vậy cho phép ông xem xét lễ nghi tôn giáo như là thử nghiệm lặp đi lặp lại nhằm tẩy rửa khỏi tội lỗi tình dục.

Các nhà xã hội học chỉ ra chức năng xã hội của tôn giáo. Tôn giáo có khả năng gắn nhãn hiệu cho các giai đoạn sinh tồn và cho việc xã hội chấp nhận cá nhân. Nó cũng được sử dụng làm phương thức duy trì sự thống nhất của xã hội, đem lại cho xã hội tính đồng nhất và sự cảm nhận về mục đích.

Nghiên cứu sự lý giải như vậy đem lại cái gì? Chúng ta còn nhớ một câu chuyện đùa cổ xưa: "Nếu bạn bị bệnh tâm thần, thì điều đó vẫn chưa có nghĩa rằng người ta không muốn giết bạn!". Nó là phù hợp với mọi sự lý giải phi tôn giáo như vậy. Xã hội có thể sử dụng lễ nghi tôn giáo để kiện toàn sự thống nhất của mình, còn cá nhân - để khắc phục chứng loạn thần kinh chức năng tình dục, nhưng bản thân cả hai điều ấy không thể trở thành sự lý giải đến cùng về kinh nghiệm tôn giáo.

Nếu kết quả của kinh nghiệm tôn giáo, như đã nói, có thể là một quan điểm mới về cuộc sống, thì chúng ta có quyền hy vọng rằng tính cố kết xã hội và sự lành mạnh về tình dục sẽ xuất hiện nối tiếp nó. Sau khi nhận được thành quả tốt đẹp như vậy, cá nhân và xã hội dĩ nhiên sẽ cố gắng một lần nữa tạo ra cảm xúc tôn giáo nhờ thực hiện lễ nghi tôn giáo. Mục đích của lễ nghi ở giai đoạn này thật sự sẽ là việc đạt tới lợi ích mong muốn; nhưng điều đó vẫn chưa chứng tỏ rằng có thể lý giải toàn bộ ý nghĩa của kinh nghiệm ban đầu thông qua lợi ích ấy, giống như việc di chuyển từ nơi này đến nơi khác không thể là sự lý giải đầy đủ về cấu tạo của chiếc ô tô.

Cái chủ quan và cái khách quan

Cố gắng xác định các khả năng của nhận thức xác thực, nhà triết học R. Đêcắc đã hoài nghi giá trị của kinh nghiệm cảm tính nói chung, song ông lại đi tới một kết luận nổi tiếng rằng không thể hoài nghi sự tồn tại của bản thân mình với tư cách là một thực thể biết tư duy: *cogito ergo sum* (tôi tư duy, do vậy tôi tồn tại).

Bắt đầu từ Đêcắc, ở các nhà tư tưởng phương Tây đã xuất hiện xu hướng phân định một cách căn bản giữa ý thức và vật chất, chủ thể và khách thể, thế giới tư tưởng và thế giới kinh nghiệm.

Khi người ta hỏi bản kinh nghiệm của bạn là mang tính chủ quan hay là tính khách quan, người hỏi hàm ý rằng kinh nghiệm ấy có thể:

- hoặc là sự phản ánh các sự kiện bên ngoài, nhận được thông qua các giác quan, - các sự kiện mà có thể đem lại cho chúng một sự khẳng định độc lập và chúng không phụ thuộc vào giác quan và lập trường của riêng bạn (kinh nghiệm khách quan);
- hoặc là sản phẩm của trí tuệ hay của trí tưởng tượng của bản thân bạn (kinh nghiệm).

Song kinh nghiệm tôn giáo không thể là hoàn toàn chủ quan hay khách quan. Bạn thể nghiệm một cái gì đó (tính khách quan), nhưng bạn thể nghiệm chính cái gì - đây đã là vấn đề lý giải (tính chủ quan). Hai người có thể thể nghiệm cùng một sự kiện; nhưng đối với một người thì có thể nó sẽ sâu sắc, làm rung động và mang tính "tôn giáo", còn đối với người khác thì nó là không quan trọng. Phương diện chủ quan của kinh nghiệm cũng là hiện thực giống như phương diện khách quan.

Thí dụ

Tôi nghe một bản báo cáo buồn tẻ. Tôi rất khó khăn mới hiểu được người diễn thuyết nói gì; thay vì tôi lại hiểu rất rõ sự buồn chán của bản thân mình. Đối với tôi thì sự buồn chán là bộ phận chủ yếu của kinh nghiệm ấy, và không thể bác bỏ được điều đó nhờ viện cớ rằng thính giả khác ngồi cạnh tôi, say mê nắm bắt lấy mỗi lời nói của báo cáo viên.

Sự buồn chán, sự tức giận, hạnh phúc - tất cả đều là những cảm xúc mà chúng ta tin tưởng vững chắc. Chúng cũng là hiện thực giống như bất kỳ một bộ phận nào khác trong kinh nghiệm sống của chúng ta, mặc dù không một cảm giác bên ngoài nào phù hợp với chúng.

QUYỀN UY VÀ PHẢN ỨNG

Cảm giác tôn giáo có quyền uy tối cao đối với những người thể nghiệm chúng. Sự phản ứng đối với chúng có thể bao gồm:

- tôn thờ và sùng đạo (kinh nghiệm trải qua được xem như là "cái thiêng liêng");
- sự thay đổi phong cách sinh hoạt hay các giá trị (cảm xúc đem lại một thang bậc ưu tiên mới);
- quan niệm mới về cuộc sống (nó không phải bao giờ cũng được diễn tả bằng lời, song đa số cảm xúc tôn giáo cũng bao hàm trong mình cả yếu tố nhận thức).

Việc viện dẫn vào kinh nghiệm tôn giáo sinh ra các phản ứng đó được sử dụng làm sự luận chứng cho chúng. Song điều này cũng tạo ra các vấn đề, vì không có phương thức "khách quan" để xác định tính chân thực hay giá trị của kinh nghiệm tôn giáo. Do vậy, khó có thể chứng minh được rằng sự phản ứng tôn giáo tương ứng là hợp lý và đúng đắn. Vậy khi đó thì làm sao có thể xác định được cảm xúc tôn giáo này hay cảm xúc tôn giáo khác là có quyền uy ở chừng mực nào?

Thí dụ

Chúng ta quay lại với kẻ giết người hàng loạt mà đã khẳng định rằng hắn giết những người ấy theo mệnh lệnh của Chúa.

- Khi hắn "nghe thấy lời nói của Chúa", cảm xúc này đương nhiên có hiệu lực của quyền uy tối cao đối với hắn, và hắn phản ứng một cách thích hợp.
- Làm thế nào xác định được đó có phải là kinh nghiệm tôn giáo đích thực không, hay lời nói kẻ giết người chỉ đơn giản là triệu chứng của bệnh tâm thần phân lập?
- Chúng ta giả định rằng kẻ bị bệnh tâm thần phân lập tuyên bố Chúa ra lệnh cho hắn yêu quý người thân của mình. Sau đó, kẻ bị bệnh tâm thần bắt đầu xử sự theo mệnh lệnh nhận được. Liệu có thể coi đó là thái độ sùng đạo đích thực?

Xuất phát từ thí dụ nêu trên, có thể kết luận rằng có hai phương thức khác nhau để luận chứng cho kinh nghiệm tôn giáo, tức là, để luận chứng cho tính có quyền uy của nó. Theo quan điểm của cá nhân đã trải qua kinh nghiệm tôn giáo, thì kinh nghiệm này trở thành sự luận chứng cho bản thân mình, không cần tới bất kỳ sự khẳng định hay sự can thiệp nào của quyền uy bên ngoài. Song, theo quan điểm của những người

khác, tính đích thực hay không đích thực của kinh nghiệm tôn giáo được xác định dựa trên tính dung hợp được của nó với các quan niệm phi tôn giáo, có luận cứ hợp lý về cuộc sống.

KẾT LUẬN

- Nhờ cảm xúc tôn giáo, con người có thể nhìn thấy cuộc sống từ một góc độ mới. Suy ngẫm về tính thường biến của vạn vật, Phật đã nói rằng thế xác giống như hạt cát biển. Nhà văn thần bí học Hiulinna Norvich coi thế giới như là một quả cầu nhỏ bé trong tay của Chúa.
- Muộn hơn, con người bắt đầu hiểu bản thân mình theo một cách mới, cảm nhận thấy rằng những chuyển biến đã diễn ra, rằng nó đã đi đạo hay đã hồi tâm.

Còn đối với quan hệ giữa cá nhân đang thể nghiệm và khách thể của cảm xúc thì có thể nói rằng chúng có ba đặc điểm khác nhau, nhưng bắt buộc như sau:

1. Cảm giác về "tính khác biệt" của cái mà con người thể nghiệm. Đây là một cái "thiên liêng". Nó tạo ra sự run sợ, sự kinh ngạc, sự cảm nhận rằng thế giới trần tục hàng ngày là nhỏ bé, rằng quy mô và các giá trị của nó nằm trong một khuôn khổ chật hẹp, rằng nó bị cất xén khỏi một cái gì đó có giá trị hơn nhiều. Isaac cảm thấy mình ở trong đền là "người có miệng bẩn thỉu". Trải qua cảm xúc ở kề bên cái chết, người ta khẳng định rằng họ không còn lo lắng vì những vấn đề hàng ngày nảy sinh trong thế giới này.

2. Đồng thời cũng nảy sinh cảm giác phụ thuộc - cảm giác rằng thế giới hàng ngày căn cứ trên một cái gì đó sâu sắc hơn, bắt nguồn từ nó. Đối tượng của cảm xúc tôn giáo thể hiện ra không phải như là "cái bên ngoài" mà là một cái "bên trong", "sâu xa hơn".

3. Bước chuyển từ phương diện thứ nhất sang phương diện thứ hai dẫn tới đặc điểm thứ ba - cảm giác thống nhất với cái thiên liêng và thần thánh. Như chúng ta đã thấy từ trước, cảm giác rằng Chúa ở trong cá nhân hay là cá nhân đắm mình vào Chúa, trước hết là vốn có ở chủ nghĩa thần

bí và bộc lộ ra ở mọi tôn giáo. Dĩ nhiên, chính điều này được nói tới trong câu cách ngôn của Hồi giáo:

"Ala gần gũi với con người hơn là hơi thở của con người".

Có thể biểu thị tất cả những điều đó khi nói rằng cuộc sống có đặc tính tự siêu việt hoá. Một sự vật, cá nhân hay bối cảnh cụ thể có thể có ý nghĩa vượt ra khỏi giới hạn riêng của nó, mở ra cho con người một cái gì đó về Cuộc sống như là Cuộc sống (Chân lý như là Chân lý, Tồn tại như là Tồn tại).

Ở trên, chúng ta đã nói rằng con người đôi khi trải qua cảm xúc tôn giáo nhân có các sự vật thật sự là bình thường (thí dụ, cảnh quan đẹp) và con người vô thần linh hội một cách hoàn toàn khác.

Chúng ta có quyền giả định rằng tính tôn giáo của con người càng sâu sắc hơn, thì nó càng mở ra được nhiều hơn các phương diện cuộc sống có đặc tính tự siêu việt hoá.

Tất cả những điều đó dẫn tới đâu?

Trong cuốn sách *Nhập môn triết học tôn giáo* của mình, Brian Đêvít chuyển sang xem xét kinh nghiệm tôn giáo sau khi đã phân tích sự chứng minh truyền thống về tồn tại của Chúa. Mục đích mà tác giả hướng tới kinh nghiệm tôn giáo, được ông trình bày như sau:

"Hiện nay, vấn đề sau đây được đặt lên hàng đầu: lẽ nào cảm xúc có thể chứng minh cho con người có lý tính thấy rằng Chúa tồn tại?".

Nói cách khác, Đêvít xác định sơ bộ Chúa là gì, sau đó đặt ra vấn đề lẽ nào có thể sử dụng kinh nghiệm tôn giáo như là sự khẳng định tồn tại của Chúa.

Lập trường như vậy hoàn toàn không trùng hợp với cách tiếp cận mà cuốn sách này tuân thủ. Cuốn sách này khảo cứu các vấn đề sau đây:

- Cái gì thể hiện trong kinh nghiệm tôn giáo mà con người biểu thị bằng thuật ngữ "Chúa"?
- Cái gì sinh ra quan điểm này?
- Tại sao con người giữ lại sự quan tâm tới nó?

Nếu Đêvít xem xét các luận cứ chống lại việc thừa nhận kinh nghiệm là sự chứng minh đích thực cho tồn tại của Chúa, thì chúng ta có thể tự loại bỏ được vấn đề ấy. Thậm chí thêm vào đó là cảm xúc luôn không có cùng một nội dung (từ đó suy ra rằng cùng một sự vật có thể gây ra những cảm xúc khác nhau ở hai người khác nhau, và con người có thể đem lại sự lý giải sai lầm cho kinh nghiệm từng trải), thì *chính cảm xúc không có cùng một nội dung và dễ mắc sai lầm ấy luôn được sử dụng làm cơ sở cho bất kỳ tôn giáo nào.*

Ngoài ra, tín ngưỡng và tôn giáo tiếp tục tồn tại không phải vì một sự luận chứng hợp lý nào đó khẳng định chúng, mà vì con người thấy cần đến chúng. Nối tiếp sự luận chứng của Uliam Giêm-xơ, chúng tôi khẳng định: tín ngưỡng có hiệu lực không phải vì chúng đáng tin cậy, mà chúng đáng tin cậy vì chúng có hiệu lực.

Đương nhiên, kinh nghiệm tôn giáo vẫn là công việc cá nhân cho tới trước thời điểm người ta cố gắng mô tả nó. Điều này trực tiếp đưa chúng ta tới đối tượng của chương tiếp theo, trong đó chúng tôi xem xét bản chất của ngôn ngữ tôn giáo. Nghiên cứu đề tài này, chúng ta cần phải tập trung vào các lý luận về ngôn ngữ tôn giáo mà đặt lên hàng đầu đặc tính tự siêu việt hoá vốn có ở nó. Nói cách khác, ngôn ngữ tự siêu việt hoá trở thành khách thể nghiên cứu của chúng ta.

Chương II

NGÔN NGỮ TÔN GIÁO

Trong chương này, chúng tôi nghiên cứu các vấn đề sau đây:

- Niềm tin của con người có quan hệ như thế nào với cái mà đường như nó là xác thực?
- Địa vị và bản chất của ngôn ngữ tôn giáo là gì?
- Phải chăng có thể chứng minh được rằng kỳ vọng nắm bắt tri thức tôn giáo là chân thực, hay, ngược lại, là sai lầm?
- Ngôn ngữ tôn giáo hoàn thành những chức năng nào và những giới hạn của nó là gì?

Chúng ta dành chương thứ nhất cho kinh nghiệm tôn giáo và những phản ứng mà nó gây ra ở con người. Sau khi trải qua loại kinh nghiệm tôn giáo này hay loại kinh nghiệm tôn giáo khác, con người dĩ nhiên bắt đầu tìm kiếm lời giải thích cho nó và suy ngẫm về nó nhờ sử dụng ngôn ngữ và các quan điểm mà con người tiếp cận được. Điều đó có nghĩa rằng, khi kinh nghiệm tôn giáo được mô tả, thì ngôn ngữ bắt đầu sàng lọc và tô điểm cho nó. Chúng ta cần phải tính đến điều đó. Thuộc về các nền văn hoá khác nhau, con người rất có thể sẽ thể nghiệm kinh nghiệm tương ứng sao cho tính chất của cảm xúc phản ánh văn hoá của họ, vì bất kỳ hành vi ý thức nào cũng bao hàm trong mình một tổ hợp những quan niệm xuất phát và những phương thức lý giải xác định. Do vậy, nghiên cứu niềm tin tôn giáo, người ta rất cần phải đánh giá vai trò mà ngôn ngữ tôn giáo hoàn thành trong bản thân quá trình hình thành niềm tin ấy.

Bình luận

Bạn có thể phản bác rằng, không có thứ gọi là ngôn ngữ tôn giáo. Đơn giản là có ngôn ngữ được sử dụng cho các mục đích cụ thể mà, trong trường hợp này – nhằm mục đích diễn đạt hay mô tả cảm xúc, niềm tin hay thực tiễn tôn giáo. Nếu những từ ngữ được sử dụng trong bản thân tôn

giáo hay là để mô tả nó, không có nghĩa hàng ngày, phi tôn giáo, thì lẽ nào chúng ta có thể thông báo một điều gì đó nhờ chúng?

Thí dụ, chúng ta xem xét các danh từ: mặc khải, thực hiện trước, thể hiện, sùng kính, thiêng liêng. Tất cả những từ này đều là một bộ phận của ngôn ngữ tôn giáo. Chúng có những nghĩa tôn giáo đặc thù, nhưng cũng có thể định nghĩa mỗi danh từ ấy nhờ các danh từ khác. Để định nghĩa như vậy đạt được mục đích của mình, cần phải truyền đạt nghĩa của danh từ thông qua các danh từ hiểu được ở bên ngoài văn cảnh tôn giáo.

NGÔN NGỮ BÍ ẨN

Một hiện tượng, như ngôn ngữ bí ẩn, nói chung là có thể có hay không? Giả sử, bạn nói lắm cảm những từ mà tuyệt đối không ai hiểu được, ngoài bạn ra. Khi đó, bạn khẳng định rằng bạn hiểu được nghĩa của những từ ấy. Nhưng đó có phải là ngôn ngữ không? Ngôn ngữ được dành cho giao tiếp, còn giao tiếp chỉ diễn ra trong trường hợp, nếu hai hoặc nhiều người hơn sử dụng các từ và các biểu tượng chung đối với họ. Sau khi nghĩ ra ngôn ngữ cá biệt của mình, bạn không thể giao tiếp bằng nó. Để phiên dịch ngôn ngữ bí ẩn này, bạn phải sử dụng những câu nói mà người khác hiểu để chỉ ra cái đồng nghĩa với những khái niệm bí ẩn của mình để mọi người tán thành.

Các nhà triết học có thể nói nhiều hơn về điều đó. Nhưng trong khuôn khổ của các nhiệm vụ đặt ra cho triết học tôn giáo, chỉ cần nhận thấy rằng *ngôn ngữ tôn giáo được sử dụng để biểu thị và truyền đạt nội dung của tôn giáo, điều này là không thể, nếu ngôn ngữ tôn giáo là ngôn ngữ bí ẩn.*

Cho dù có tính hiển nhiên bề ngoài của luận điểm đó, song vẫn có hàng loạt vấn đề được tạo ra. Nghĩa "tôn giáo" của từ có quan hệ như thế nào với nghĩa chung hơn (phi tôn giáo) của nó? Lẽ nào tất cả các từ đều có nghĩa chung ấy?

Thí dụ, "giải thoát" - đó là thuật ngữ tôn giáo. Nó dễ hiểu, vì con người ta biết rằng giải thoát có nghĩa là gì và được giải thoát có nghĩa là gì trong giao tiếp thông thường của con người. Do vậy, quan niệm về "Chúa" như Người giải thoát là có nghĩa. Nhưng có thể nói gì về một danh từ như "Chúa"? Có thể lý giải nó bằng những thuật ngữ phi tôn giáo

được không? Nếu không, thì nó có nghĩa mà có thể thông báo cho người phi tôn giáo hay không? Nếu không, thì nói chung chúng ta có thể biết người khác hàm ý nói gì trên thực tế khi sử dụng từ đó, hay không?

TRI THỨC VÀ MÔ TẢ

Một số hình thức của ngôn ngữ mà tôn giáo sử dụng, không hề sinh ra một vấn đề nào. Thí dụ, chúng ta xem xét lời khẳng định: "Khi các linh mục Cơ Đốc giáo làm thánh lễ, họ thường mặc lễ phục".

Từ "thường" che đậy những trường hợp đặc biệt, khi linh mục làm thánh lễ trong trang phục hàng ngày, không có lễ phục, hoặc là khi thánh lễ diễn ra trong bối cảnh đặc biệt, không ai chờ đợi là linh mục sẽ mặc lễ phục. Với câu nói rào trước đó thì lời khẳng định ấy là tuyệt đối phù hợp với các sự kiện. Nếu bạn biết các thuật ngữ được sử dụng ở đây có nghĩa là gì, bạn sẽ dễ dàng phát hiện ra những sự kiện kinh nghiệm chứng minh cho tính chân thực hay sai lầm của nó.

Trong trường hợp này, ở bạn sẽ không nảy sinh vấn đề gì, vì câu nói ấy là mang tính mô tả. Có thể kiểm tra tính chân thực của nó bằng kinh nghiệm, tức là đơn giản dựa vào các sự kiện tương ứng.

Nhưng vấn đề sẽ ra sao, nếu một người nói: "Tôi vừa mới trở thành người chứng kiến phép màu nhiệm?". Tính chân thực của lời khẳng định này phụ thuộc vào việc người ấy hiểu "phép màu nhiệm" là gì, vào việc các chỉ dẫn của giác quan người ấy là đáng tin cậy ở chừng mực nào? (và lại chúng có thể đánh lừa người ấy), vào sự lý giải mà người ấy đem lại cho cái đã diễn ra. Sau khi lắng nghe mọi chi tiết, người hội thoại có thể trả lời cho người chứng kiến: "Tôi coi trọng những gì anh đã nhìn thấy và cách thức anh đã hiểu chúng, nhưng tôi không gọi đó là phép màu nhiệm".

Trong trường hợp cụ thể này, sự phức tạp là ở chỗ thông tin mà dường như lời khẳng định đó chuyển tải, phụ thuộc vào sự lý giải chủ quan về các sự kiện.

Nói cách khác

Phép màu nhiệm "dưới hình thức thuần túy" là không thể - trong nó luôn hiện diện một cái gì nữa! Do vậy, người không tin vào phép màu nhiệm, sẽ cố gắng lý giải "một cái gì nữa" đó - dù khỏi bệnh bất ngờ hay

ngiên cứu khác - đó không phải vườn. Bản thân hiện thực tự nó không quyết định sự lý giải về hiện tượng.

- Sự lý giải mà con người đưa ra, sẽ kéo theo sự trung thành đối với nó. Sau khi lựa chọn một quan điểm cụ thể, cá nhân có sự ràng buộc với quan điểm này, và điều ấy có ảnh hưởng tới việc đánh giá các dữ liệu kinh nghiệm sẽ nhận được sau đó. Nhà nghiên cứu thứ nhất kiên trì không mong muốn khước từ tư tưởng về sự tồn tại của người làm vườn, vì đối với ông ta thì điều đó đã không còn đơn giản là giả thuyết, mà là đối tượng của niềm tin.
- Truyện ngụ ngôn giả định cái thực tại là cái được mô tả đúng y nguyên. Vả lại "người làm vườn" sẽ tiêu vong do ngày càng ít trở thành người làm vườn theo đúng nghĩa của từ. Nhưng nếu áp dụng điều đó vào Chúa, thì nhiều tín đồ sẽ đáp lại rằng Chúa tồn tại theo đúng nghĩa, ở cùng một dãy với mọi vật còn lại có trên trần gian, - đó hoàn toàn không phải là Chúa mà họ nói tới. Thí dụ, trong chương trước, chúng ta đã nhận thấy rằng không nên mô tả Chúa như "Thực thể", mà thực ra là như "Tồn tại như là Tồn tại".

Những hạn chế của tính đúng y nguyên

Nếu lĩnh hội ngôn ngữ tôn giáo theo nghĩa đúng y nguyên, thì điều đó tất yếu làm nảy sinh vấn đề. Đây là điều mà nhà thần học cấp tiến Đôn Quypít nói về ngôn ngữ đúng y nguyên trong cuốn sách *Phái cấp tiến và tương lai của giáo hội*:

"Những người phê phán đòi hỏi chúng ta luôn phải đưa ra những câu trả lời trực tiếp và thừa nhận chúng ta tin vào cái gì. Nhưng tôi khẳng định rằng đơn giản là không có chân lý đúng y nguyên, cũng như không có nghĩa thật sự của bất kỳ văn bản nào. Trong quá khứ, giới cầm quyền giáo hội đã cố giám sát ngôn ngữ tôn giáo khi quan tâm tới việc củng cố quyền lực của mình. Song sự giám sát như vậy - đó là "chữ cái huỷ diệt", đó là cái chết đối với tôn giáo. Các thuật ngữ tôn giáo không tượng trưng, không được sử dụng là bình phong và không sao chụp khách thể tôn giáo. Tôn giáo thể hiện ở việc thay đổi cái nhìn của chúng ta về hiện thực, ở việc thay đổi toàn bộ cuộc sống của chúng ta.

Loại suy

Nếu cùng một từ được sử dụng để mô tả các sự vật khác nhau, thì nó có thể được sử dụng theo nghĩa đen, nghĩa bóng hay nghĩa tương tự.

Theo nghĩa đen

"Tôi đi giày trắng và đội mũ trắng". Từ "trắng" được sử dụng ở đây theo nghĩa đen - nghĩa của nó là hoàn toàn bất biến.

Theo nghĩa bóng

Tôi có thể ăn trắng miệng một cái bánh gatô làm bằng táo tart ⁽¹⁾. Nếu nó không đủ ngọt, tôi có thể mô tả nó như cái bánh chua một chút, sau khi sử dụng từ theo nghĩa hoàn toàn khác. Nhưng nghĩa này hoàn toàn không phù hợp với sự mô tả phi văn học của tôi: một cô gái điếm trong chiếc váy ngắn! Ở đây là việc sử dụng từ theo nghĩa bóng: từ "tart" có nghĩa hoàn toàn khác trong các trường hợp này.

Sử dụng loại suy

Trong đêm đen tối, tôi có thể có những suy nghĩ mà người ta có thể mô tả giống như "đen tối". Hay, nếu dừng lại ở thí dụ nêu trên với từ "bánh gatô", thì một bánh gatô có thể là ngon, còn cái khác có thể đơn giản có cảm tưởng là ngon. Trong trường hợp sau, từ "ngon" được sử dụng nhờ phép loại suy - đương nhiên, nếu bạn không ăn nó theo nghĩa đen!

Có hai phương thức khác nhau để sử dụng phép loại suy trong ngôn ngữ tôn giáo. Một phương thức căn cứ trên lý tính, còn phương thức khác - trên kinh nghiệm tôn giáo.

Sử dụng phép loại suy căn cứ trên lý tính

Nếu bạn tin rằng Chúa tồn tại, rằng Chúa ở khắp mọi nơi, Chúa toàn năng v.v., thì chắc gì bạn phải gọi Chúa bằng từ "hiền từ" theo cái nghĩa mà chúng ta áp dụng từ đó cho một con người hữu hạn. Song, nếu sử dụng từ "hiền từ" đối với Chúa theo nghĩa bóng, thì sẽ không có một nghĩa nào. Điều duy nhất đúng là sử dụng phép loại suy. Điều này có cơ sở là nếu Chúa tạo ra con người theo hình ảnh của mình, thì tính

⁽¹⁾ Tart, nguyên văn tiếng Anh có một vài nghĩa: 1) Bánh gatô gia đình; 2) Chua; 3) gái điếm.

sự vật ấy trong mình, nhưng nó còn là một cái lớn hơn; vả lại niềm tin mô tả con người có thái độ như thế nào đối với các sự vật cụ thể mà nó tin.

Thí dụ

+ Nếu bạn tin vào các khả năng của bác sĩ của bạn thì để làm điều đó, bạn cần phải am hiểu y học.

+ Nếu bạn nghiên cứu tâm lý học, thì điều đó vẫn chưa có nghĩa rằng bạn nhất thiết phải trở thành người mắc bệnh tâm thần phân liệt hay là cá nhân trầm uất.

Có thể biểu thị tất cả những điều đó nhờ nhấn mạnh sự khác biệt sau đây khi biểu thị bằng ngôn ngữ: chúng ta có thể tin rằng một cái gì đó là chân thực, và chúng ta có thể tin vào một cái gì đó. Nếu bạn tin vào một cái gì đó, điều ấy giả định sự trung thành và sự tin tưởng. Nếu bạn tin rằng một điều gì đó là chân thực, thì điều ấy chỉ có nghĩa rằng bạn coi lời khẳng định ấy là đáng tin cậy, không phụ thuộc vào việc nó có làm cho cá nhân bạn quan tâm hay không.

Thí dụ

Chúng ta so sánh các lời khẳng định "Tôi tin rằng Chúa tồn tại" và "Tôi tin vào Chúa". Câu nói thứ nhất có thể là sự kết thúc cuộc tranh luận về mặt lôgic, nhưng nó không giả định rằng quan niệm ấy có tác động đến cá nhân theo một cách nào đó. Lời khẳng định thứ hai giả định thái độ của cá nhân đối với Chúa. Đối với người đưa ra lời khẳng định ấy thì Chúa ít nhất là có một giá trị nào đó.

CẢM XÚC "VỚI TƯ CÁCH MỘT CÁI GÌ ĐÓ"

Cho dù chúng ta có thể nghiệm một kinh nghiệm nào đi chăng nữa thì chúng ta cũng lý giải nó. Chúng ta không đơn giản thể nghiệm các hiện tượng, mà còn thể nghiệm chúng "với tư cách cái này hay cái khác". Thí dụ, Giôn đã nghiên cứu phương diện này của ngôn ngữ tôn giáo một cách hoàn toàn rõ ràng trong tác phẩm *Niềm tin tôn giáo như là cảm xúc với tư cách một cái gì đó* ("Đàm thoại về Chúa", những bài giảng tại Viện Triết học Hoàng gia, năm 1969). Híc đi theo con đường mà Vítgenstein đã vạch ra trong tác phẩm *Nghiên cứu triết học* (xem ở dưới).

Minh họa tốt nhất ở đây có thể là những câu đố bằng lời nổi tiếng mà sự mô tả có thể lý giải theo hai phương thức khác nhau. Đó có thể là: coi vẹt trông giống như con thỏ; thiếu nữ đồng thời lại là bà già; cái chén sang trọng biến thành hình bóng của hai người đứng đối diện với nhau. Không có một cơ sở nào để đề cao một trong hai sự lý giải; đây đơn giản là vấn đề lựa chọn. Song, để chuyển từ quan điểm này sang quan điểm khác thì người xem đòi hỏi phải có một nỗ lực tinh thần đáng kể.

Điều đó giả định rằng phương thức lý giải thế giới của tôn giáo - đó chỉ là một quan điểm được minh biện, tồn tại bình quyền với các quan điểm khác. Nếu con người tuân thủ quan điểm tôn giáo, nó sẽ lý giải kinh nghiệm hiện thực của mình dưới chính ánh sáng của quan điểm ấy.

Dù sao đi chăng nữa thì vấn đề then chốt là ở chỗ tại sao chúng ta lại lý giải các sự vật chính như vậy, chứ không phải khác. Tại sao một người lại nhìn thấy con vẹt, còn người khác thấy là con thỏ trên bức tranh? Tại sao một người trở thành người hữu thần, còn người khác - người vô thần? Kinh nghiệm thế nghiệm thế giới của họ có thể là như nhau, nhưng họ lại thể nghiệm theo các cách khác nhau.

Tổng kết

Tôi tin vào một cái gì đó không có nghĩa đơn giản cho rằng đó là sự thật. Tin vào một cái gì đó giả định sự hiện diện của giá trị và sự chung thủy, cũng như một sự lý giải đặc biệt, một cái nhìn đặc biệt về cuộc sống. Khác với những sự mô tả trực tiếp, các câu nói thông báo cái mà người hữu thần tin vào, ít khi là sự ghi nhận đơn giản về những sự kiện mà có thể kiểm tra nhờ chỉ dẫn của các giác quan; không thể viện dẫn vào các câu nói đó như là vào các sự ghi nhận nêu trên.

CÁI HỢP LÝ VÀ CÁI KHÔNG HỢP LÝ

Ở một số thời đại, cách tiếp cận duy lý đối với tôn giáo là rất phổ biến. Thí dụ, ở các thế kỷ II - IV, các cuộc tranh luận gay gắt được triển khai xung quanh học thuyết Thiên Chúa giáo. Các biểu tượng của niềm tin đã được hình thành chính vào thời kỳ này, và những sự khác biệt về cách trình bày (cùng với những sự khác biệt về nội dung mà chúng giả định) đã trở thành nguyên nhân của bất đồng nghiêm trọng giữa thành

viên của các nhóm tôn giáo khác nhau. Những người không nhất trí với đa số (hay quan điểm chính thống) bị quy kết là những kẻ tà giáo.

Thế kỷ XIII có điểm khác biệt là sự khao khát tính hợp lý tương tự, khi mà sự quan tâm tới triết học Hy Lạp đã bùng phát: vào thời kỳ này, Tô-mát Đacanh đã đưa học thuyết Thiên Chúa giáo vào một lược đồ tư tưởng mà ông chủ yếu đã vay mượn của Aristot. Ở thế kỷ XVIII, nối tiếp sự phát triển của khoa học hiện đại, một lần nữa người ta lại bắt đầu cố gắng trình bày học thuyết Thiên Chúa giáo như thế nào để cho nó trở nên có thể chấp nhận được đối với những người coi tính hợp lý chặt chẽ thật sự là tiêu chuẩn duy nhất về chân lý.

Ở thế kỷ XX, người ta cũng tìm kiếm chân lý hợp lý rõ ràng. Lần này được cổ vũ bởi hiệu quả của mô hình khoa học, các nhà triết học cố loại bỏ mọi luận điểm mà cả tính chân thực hay sai lầm của nó không thể chứng minh về mặt logic lẫn nhờ dựa vào các dữ liệu kinh nghiệm. Theo các nhà tư tưởng này, ngôn ngữ hoàn toàn có chức năng là để phản ánh thế giới bên ngoài... Với toàn bộ sự khác nhau của các cuộc vận động triết học mô tả ở đây, mỗi một trong số chúng đều cố gắng nhấn mạnh theo cách của mình rằng, việc trở thành hợp lý là quan trọng như thế nào.

Như vậy, người ta hàm ý gì khi nói rằng một cái gì đó là hợp lý? Về thực chất, khi suy luận hợp lý thì mọi kết luận đều được rút ra từ tiền đề thông qua những thao tác tư duy nhất quán mà có thể theo dõi, kiểm chứng và người khác (với điều kiện là họ hiểu được nghĩa của các từ sử dụng) chấp nhận với tư cách là chân thực, hơn nữa là chân thực đối với tất cả và đối với mỗi người, chứ không đơn giản là chân thực đối với một cá nhân riêng biệt nào đó.

Nhưng khi đó thì toàn bộ hệ thống phức tạp của những yếu tố cấu thành kinh nghiệm tôn giáo, sẽ ra sao? Có thể mô tả kinh nghiệm tôn giáo một cách hợp lý được không? Đương nhiên, bất kỳ cảm xúc nào tự thân nó cũng tất yếu có một cơ sở kinh nghiệm chủ nghĩa nào đó; nếu một cái gì đó được thể nghiệm, thì khi đó cảm giác này hay khác sẽ tất yếu có mặt. Thậm chí khi vượt ra khỏi khuôn khổ của cơ sở kinh nghiệm chủ nghĩa ấy, cảm xúc tôn giáo vẫn bao hàm nó trong mình.

Nhưng nếu cảm xúc là cảm xúc tôn giáo, thì nó không thể hạn chế ở cơ sở kinh nghiệm chủ nghĩa ấy. Nếu không thì nó đơn giản sẽ biến thành sự mô tả khoa học về cái mà con người nghe thấy hay nhìn thấy; trong cảm xúc ấy sẽ không có cái gì có thể biến nó thành cảm xúc tôn giáo, làm bộc lộ giá trị và hiệu lực của nó. Do vậy, cái có ý nghĩa quyết định là việc thừa nhận rằng không thể giải thích triệt để tôn giáo bằng các phạm trù của lý tính. Trong tôn giáo luôn có một cái quan trọng hơn, một cái không mô tả được. Cái đó không mâu thuẫn với lý tính (điều này sẽ biến nó thành cái phi lý), mà thực ra, vượt ra khỏi khuôn khổ của lý tính - một bước tiến mà không thể kiểm tra được cả về mặt logic, lẫn về mặt kinh nghiệm chủ nghĩa, mặc dù con người cảm nhận thấy rõ ràng nó cần phải thực hiện bước tiến này.

Bình luận

Cố gắng hiểu tôn giáo bằng các phương pháp thuần túy duy lý cũng giống như đi tìm bạn đời thông qua “đại lý hôn nhân”. Ở đó, người ta có thể đưa ra danh sách ứng cử viên sơ bộ cho bạn, nhưng cho tới khi giữa bạn và đối tác được lựa chọn chưa xuất hiện tình cảm, thì bạn sẽ chưa sẵn sàng mạo hiểm, cho tới khi bạn chưa thực hiện bước đột phá ra khỏi sự tính toán, thì chắc gì bạn có thể có được tình yêu lớn nhất của cuộc đời mình!

Các tôn giáo khác nhau gán ý nghĩa khác nhau cho cách tiếp cận duy lý đối với niềm tin.

- **Thiên Chúa giáo** - tôn giáo được hình thức hoá nhất trong mọi tôn giáo. Nó cố gắng xác định và giải thích cần phải tin vào cái gì. Mặc dù Thiên Chúa giáo cũng thừa nhận cả bản nguyên không hợp lý (thí dụ, dưới dạng kinh nghiệm thần bí), song lại giám sát nghiêm ngặt nó.
- **Hồi giáo** đặc biệt quan tâm tới việc làm sao để các giáo lý cơ bản của nó được thừa nhận rộng rãi. Để làm điều đó thì các quan điểm của Hồi giáo cần được trình bày dưới một hình thức hợp lý nhất quán: người ta giả định rằng mọi tín đồ Hồi giáo phải tin vào cùng một số sự vật và phải thừa nhận cùng một tín ngưỡng.
- **Đạo Thái giáo** có điểm nổi bật là tính linh hoạt lớn. Ở đây có hàng loạt giáo lý, song trong nó cũng có quá nhiều quy tắc liên quan tới

đời sống tâm linh, dần dần được lý giải với tư cách là những nguyên tắc chung, vĩnh cửu. Do Thái giáo - đó là một truyền thống phong phú, duy lý ở một chừng mực nào đó, mang tính thi ca ở một chừng mực nào đó, tâm linh trong nó bắt nguồn từ mạng lưới thể chất của sự sống. Khi đó tôn giáo này nhấn mạnh rằng, tâm linh không đơn giản được quy về việc thừa nhận niềm tin bằng lý tính mà còn bao hàm trong mình một lối sống toàn vẹn.

- Các truyền thống tôn giáo của **Ấn Độ giáo** có một nguồn tư liệu phong phú, vượt ra khỏi khuôn khổ của cái hợp lý. Điều đó thể hiện ở tính đa dạng rất lớn về sự cúng bái và tính chất hội họa của các thần được trình bày trong sách kinh của Ấn Độ giáo. Khi đó Ấn Độ giáo cũng không phải là không có các hệ thống triết học duy lý. Minh họa có thể là Upanishada.
- **Phật giáo** hoàn toàn tán thành sự cân bằng giữa cái hợp lý và cái phi lý. Trong trường hợp này, cách tiếp cận duy lý được khuyến khích; mỗi môn đệ của Phật giáo đều phải kiểm tra các giáo lý của nó để hiểu được rằng kinh nghiệm của bản thân mình có khẳng định chúng hay không. Song, sự nhập định và nghi lễ lại vượt ra khỏi khuôn khổ của cái hợp lý.

Để hiểu được ngôn ngữ tôn giáo, chúng ta chỉ cần phải suy ra từ tất cả những điều đó rằng các tôn giáo là sự cân bằng giữa cái hợp lý và cái phi lý. Không có cái hợp lý thì hoàn toàn không thể không thông báo tín ngưỡng của mình cho người khác. Không có cái phi lý thì hoàn toàn không thể truyền đạt một cách có hiệu quả sức mạnh của tôn giáo.

LÝ GIẢI NGÔN NGỮ

Bây giờ, chúng ta đề cập các phương thức khác nhau trong việc sử dụng ngôn ngữ và tới các tiêu chí quy định "tính chân thực" của nó.

Sự phản ánh nguyên văn

Phương thức đơn giản nhất để sử dụng ngôn ngữ - xem xét nó như phương tiện phản ánh y nguyên thế giới và để truyền đạt thông tin về nó. Mỗi một từ mà tôi sử dụng đều phù hợp với một cái gì đó biểu hiện trong kinh nghiệm của tôi. Câu nói kiểu "trong vườn của tôi có cây" là chân thực

hay sai lầm ở chừng mực mà cá nhân hiểu nghĩa của từ "cây" hay của từ "vườn", có thể đi và kiểm tra xem điều đó có phải là như vậy hay không.

Trong tác phẩm *Nghiên cứu về nhận thức của con người*, Đavít Hium (1711-1776) chỉ giả định hai kiểu lời khẳng định có nghĩa - suy luận trừu tượng về chất lượng hay về số lượng, cũng như suy luận kinh nghiệm về các sự kiện. Nói cách khác, toàn bộ tri thức về thế giới bên ngoài đều căn cứ trên kinh nghiệm cảm tính - trên "các sự kiện".

Phán đoán phân tích và phán đoán tổng hợp

Có thể phân chia phán đoán ra thành hai loại - phán đoán phân tích và phán đoán tổng hợp. Phán đoán phân tích đơn giản lý giải nghĩa của các thuật ngữ. Lời khẳng định "hai cộng hai bằng bốn" là phán đoán phân tích. Để khẳng định tính chân thực của nó, không cần phải kiểm tra nó bằng các thí dụ. Phán đoán tổng hợp chủ dẫn các dữ liệu kinh nghiệm bên ngoài. "Con mèo ngồi sau cánh cửa" - đây là phán đoán tổng hợp. Lời lý giải từ ngữ nghĩa của các từ "mèo" và "cửa" hoàn toàn không thể khẳng định được tính chân thực của nó. Để làm điều đó thì bạn đơn giản cần phải đi và kiểm tra.

Xét về mặt lý luận nhận thức thì có thể phân chia các nhà triết học ra thành hai nhóm. Các đại diện của nhóm thứ nhất (như Hium) coi kinh nghiệm là cơ sở của bất kỳ nhận thức nào, còn các đại diện của nhóm thứ hai (như Cantơ) coi cơ sở như vậy là các cấu trúc của tư duy mà nhờ đó chúng ta thể nghiệm và nhận thức các sự vật. Có thể nói về hai nhóm này như là về "những người kinh nghiệm chủ nghĩa" và "những người duy tâm chủ nghĩa". Truyền thống triết học kinh nghiệm chủ nghĩa đặt trọng tâm vào chức năng phản ánh y nguyên của ngôn ngữ, vì các nhà triết học kinh nghiệm chủ nghĩa cố đối chiếu mọi lời nói với các sự kiện có thể được đem lại trong kinh nghiệm.

Nhóm các nhà triết học hình thành ở Viên đã xây dựng một quan điểm hẹp hơn về bản chất của mệnh đề có nghĩa vào những năm 20 thế kỷ XX. Nhóm này được biết tới với cái tên là Nhóm Viên. Các nhà tư tưởng của nhóm này đã xây dựng lý thuyết về nghĩa của nội dung mà được biết tới như là nguyên tắc kiểm chứng. Có ảnh hưởng tới các tư tưởng của họ là *Tiểu luận triết học - lôgic học* - tác phẩm đầu tay của L. Vítgenstêin

(1889 - 1951), được công bố vào năm 1921. Trong tác phẩm này, Vítgenstein đã trình bày quan điểm về những hạn chế của cái mà chúng ta có thể hiểu biết.

Vítgenstein tuyên bố rằng, chức năng của ngôn ngữ là phản ánh thế giới. Lời nói của bạn là chân thực, nếu sự quan sát về một hiện thực mà lời nói của bạn chú dẫn, chỉ ra rằng nó là như vậy trên thực tế. Lời nói là giả dối, nếu các dữ kiện kinh nghiệm mâu thuẫn với nó.

Do vậy, nguyên tắc kiểm chứng là ở chỗ chân lý được xác định bằng con đường kiểm chứng mang tính kinh nghiệm chủ nghĩa. Đương nhiên, các phán đoán phân tích cũng tồn tại; chúng cấu thành cơ sở của lôgic học và của toán học. Song, chúng không thông báo cho chúng ta một điều gì về thế giới. Những phán đoán truyền đạt thông tin là phán đoán tổng hợp và đòi hỏi kiểm chứng.

Không thể kiểm tra được tất cả mọi thứ. Không thể kiểm chứng được phán đoán: "Chiều qua tôi nhìn thấy con mèo của bạn". Nhưng cơ sở của nó dẫu sao vẫn là quan sát. Như vậy, phán đoán có nghĩa là: "Nếu chiều qua bạn ở chỗ tôi đã đứng thì bạn cũng đã nhìn thấy con mèo của mình".

Cách tiếp cận như vậy với ngôn ngữ và việc kiểm chứng nó có tên gọi là chủ nghĩa thực chứng lôgic. Chủ nghĩa thực chứng lôgic tuyên bố rằng, nghĩa của phán đoán - đó là phương pháp kiểm chứng nó. Nếu tôi nói ra một điều gì đó, là tôi truyền đạt thông tin có thể kiểm tra được về mặt lý luận nhờ quay lại nghiên cứu cái gì đã nhìn thấy hay nghe thấy trên thực tế.

Các nhà triết học thuộc Nhóm Viên đã giữ ý kiến cho rằng những phán đoán không kiểm chứng được về mặt kinh nghiệm, là vô nghĩa.

Thí dụ

Nếu tôi nói: "Phrốt tồn tại", thì lời khẳng định này là có nghĩa, vì có thể chỉ ra một ai đó mang tên Phrốt.

Nếu tôi nói: "Chúa tồn tại", tôi không có một dữ liệu thực tế nào mà tôi có thể đưa ra để củng cố lời khẳng định của mình, không có một quan sát nào có thể chứng minh tính chân thực hay sai lầm của nó. Do vậy, theo quan điểm của chủ nghĩa thực chứng lôgic thì lời khẳng định nêu trên là vô nghĩa.

Các tác phẩm của Nhóm Viên được phổ biến rộng rãi sau khi cuốn sách *Ngôn ngữ, chân lý và lôgic học* của A.D. Ayer được công bố vào năm 1936. Điều đó đã có tác động mang tính phá huỷ đến triết học tôn giáo; và lại Ayer và các nhà triết học khác thuộc Nhóm Viên đã không khẳng định rằng đơn giản Chúa không tồn tại, mà lại khẳng định rằng mọi mệnh đề về Chúa đều là vô nghĩa: "Không một câu nói nào có mục đích là mô tả bản chất của Chúa siêu việt, có thể có một nghĩa đúng nguyên văn nào đó".

Theo Ayer, lời khẳng định "Chúa tồn tại" không thể là chân thực mà là giả dối, vì không có một dữ liệu kinh nghiệm nào cho phép luận chứng tính chân thực hay sai lầm của nó.

Song đó không phải là bản án đối với toàn bộ ngôn ngữ có quan hệ với tôn giáo. Nhiều mệnh đề của ngôn ngữ này có mục đích là làm sao để chúng được lĩnh hội một cách đúng nguyên văn. Những mệnh đề như vậy không tạo ra một vấn đề nào. Thí dụ:

- + Một số linh mục mặc áo thụng màu đen.
- + Người Hồi giáo không dùng nước uống có cồn.

Có thể chứng minh tính chân thực của lời khẳng định thứ nhất bằng con đường quan sát. Có thể chứng minh tính chân thực của lời khẳng định thứ hai dựa vào tư liệu kinh thánh Hồi giáo hay bằng con đường chất vấn những người thật sự đi theo Hồi giáo. Nếu các thuật ngữ của mệnh đề là dễ hiểu và nó được khẳng định về mặt thực tế, thì loại ngôn ngữ mô tả này không sinh ra một vấn đề nào. Các vấn đề chỉ xuất hiện khi cố gắng vượt ra khỏi khuôn khổ của sự mô tả đúng y nguyên.

Nói cách khác

Toàn bộ truyền thống kinh nghiệm chủ nghĩa trong nghiên cứu ngôn ngữ đều kiên định rằng, về thực chất, mỗi từ phải mô tả một cái gì đó "bên ngoài", có thể thể nghiệm trong kinh nghiệm. Nếu không tồn tại một cái gì đó mà tôi nêu ra (trên thực tế hay mặc dù là về mặt lý luận) và nói "lời nói của tôi biểu thị chính cái đó", thì câu nói của tôi là vô nghĩa.

Đương nhiên, không phải mọi người đều cho rằng ngôn ngữ tôn giáo đơn giản "mô tả" thế giới bằng phương thức đã chỉ ra ở đây. Nhiều nhà thần bí học và nhiều người được nhắc tới ở chương trước, sẽ nêu ra

với Ayerơ, vì ngôn ngữ của họ chưa bao giờ có chức năng để cho người ta hiểu nó đúng nguyên văn: điều đó sẽ là rất thô thiển và hạn chế đối với cái mà họ hiểu về danh từ "Chúa".

Chú thích

Đầu tiên những người theo chủ nghĩa thực chứng logic thuộc Nhóm Viên đã tiến cử cái gọi là hình thức mạnh của nguyên tắc kiểm chứng. Hình thức này giả định rằng, mệnh đề chỉ có nghĩa trong trường hợp có thể kiểm chứng nó thông qua kinh nghiệm cảm tính. Song người ta ngay lập tức phát hiện ra rằng khuôn khổ mà định nghĩa ấy định trước, là quá chật hẹp. Và lại, không thể trực tiếp kiểm chứng được một số mệnh đề, mặc dù tất cả chúng đều có quan hệ với các sự vật có thể lĩnh hội được trong kinh nghiệm, nếu hoàn cảnh cho phép. Điều đó làm xuất hiện cái gọi là hình thức yếu của nguyên tắc kiểm chứng. Theo hình thức này, để mệnh đề có nghĩa, thì cần phải biết có thể kiểm chứng nó trong kinh nghiệm như thế nào. Đây là hình thức yếu của nguyên tắc được A.Đ.Âyerơ trình bày. Ông nhất trí rằng, các mệnh đề có liên quan với lịch sử, là cũng có nghĩa, mặc dù chúng ta không thể quay lại quá khứ để kiểm chứng chúng. Sẽ là đủ nếu chúng ta có thể nói điều sau đây: "Bạn đã có thể nhìn thấy cái gì, nếu bạn có mặt ở đó".

Luận cứ chính được đưa ra nhằm chống lại phương pháp kiểm chứng là ở chỗ: bản thân mệnh đề nói rằng "nghĩa của mệnh đề - đó là phương pháp kiểm chứng nó", là không thể kiểm chứng được. Nó không phải là mệnh đề phân tích, vì không thể chứng minh được tính chân thực của nó nhờ dựa vào logic học. Cũng không tồn tại một dữ liệu kinh nghiệm nào có thể chứng minh hay bác bỏ tính chân thực của nó: mệnh đề về cái được coi là thực tế hay có nghĩa, - đó không đơn giản là sự phản ánh một kinh nghiệm cảm tính nào đó. Do vậy, bản thân mệnh đề này chỉ ra tính vô nghĩa của nó.

Để đáp lại, những người theo chủ nghĩa thực chứng logic nhấn mạnh nguyên tắc kiểm chứng - đó không phải là kỳ vọng nắm bắt tri thức thực tế, mà đơn giản là lời chỉ dẫn về việc cần phải hiểu lời nói như thế nào.

Xét về nhiều phương diện, luận cứ của những người theo chủ nghĩa thực chứng logic không hẳn bị bác bỏ, mà chủ yếu bị bỏ qua. Đến giữa thế kỷ XX, đặc biệt là do ảnh hưởng của những tác phẩm cuối cùng

của Vítgenstêin, ngày càng có nhiều nhà triết học bắt đầu thừa nhận rằng ngoài sự phản ánh đúng y nguyên thế giới - đó chỉ là một bộ phận nhỏ các nhiệm vụ của ngôn ngữ, nó còn có vô số chức năng nữa (đưa ra mệnh lệnh, biểu thị cảm xúc, tạo ra biểu tượng, chuyện đùa, chuyện tiểu lâm) mà cần có một cách tiếp cận hoàn toàn khác.

Chân thực hay sai lầm

Trong *Những tiểu luận mới về thần học triết học* được công bố vào năm 1955, Entôni Pluy đã dẫn ra một truyện ngụ ngôn của Giôn Uysdom. Khi đó Pluy cố gắng xác định có thể làm suy yếu lời khẳng định tới giới hạn nào khi vẫn tiếp tục kiên định rằng nó là chân thực!

Truyện ngụ ngôn này kể về hai nhà nghiên cứu gặp phải bãi cỏ trống trong rừng nhiệt đới, nơi đây có hoa và cỏ dại mọc. Một nhà nghiên cứu khẳng định rằng có người làm vườn đến bãi cỏ trống này và trông coi nó. Nhà nghiên cứu khác giả định rằng không có người làm vườn nào. Người làm vườn rốt cuộc không xuất hiện, và họ tiến hành các thí nghiệm và thử nghiệm đa dạng nhằm kiểm tra sự hiện diện của người làm vườn vô hình ấy.

Rốt cuộc một nhà nghiên cứu vẫn nghĩ rằng có người làm vườn, song không nhìn thấy được, không cảm thấy được, không nghe thấy được và nói chung là hoàn toàn không thể phát hiện ra người đó được. Nhà nghiên cứu thứ hai thắc mắc một cách vô vọng: có sự khác biệt nào giữa người làm vườn như vậy và sự vắng mặt hoàn toàn của người làm vườn?

Khi ngôn ngữ đúng y nguyên hoàn toàn bị loại bỏ thì người làm vườn sẽ chết "cái chết do hàng nghìn lời nói rào trước". Dễ hiểu là điều như vậy cũng xảy ra với Chúa, đều có cảm tưởng là lời khẳng định đúng y nguyên về sự tồn tại của Chúa, bị làm suy yếu bởi những lời rào trước cho tới khi nghĩa ban đầu của nó hoàn toàn biến mất.

Việc công bố câu chuyện ngụ ngôn này đã đặt ra hàng loạt vấn đề then chốt và gây ra cuộc tranh luận về các vấn đề sau đây:

- Cảm xúc bao hàm trong mình sự lý giải (chúng ta đã xem xét điều này ngay ở trong chương 1). Theo sự lý giải của một nhà nghiên cứu, bãi cỏ trống - đó là vườn, còn theo sự lý giải của nhà

là thoát khỏi một trường hợp bất hạnh -bằng những thuật ngữ không có quan hệ với phép màu nhiệm.

Chúng ta xem xét hai lời khẳng định nữa: "Tôi tin vào Chúa" và "Chúa tồn tại". Chúng hoàn toàn không đồng nhất với nhau. Lời khẳng định thứ nhất có thể là đúng, có thể là sai, và ngược lại. Nếu ai đó tin vào một cái gì đó, thì từ đó vẫn chưa suy ra rằng điều đó là như vậy trên thực tế. Lời khẳng định thứ nhất - đó là việc mô tả cái mà con người tin vào, còn lời khẳng định thứ hai - đó là việc tuyên bố nắm bắt được một tri thức xác định.

Nếu tin đồ dừng lại ở việc mô tả các đặc điểm quan sát được của tôn giáo của mình và trình bày một cách vô tư những quan niệm của riêng mình, thì không một vấn đề nào nảy sinh ở chúng ta. Song, trên thực tế, tín đồ sử dụng ngôn ngữ theo những cách thức đa dạng nhất: họ cầu nguyện, tạ ơn, tranh luận về đạo đức, phát biểu về nội dung tôn giáo của mình. Chúng ta cần phải xem xét tỉ mỉ ngôn ngữ được sử dụng như thế nào trong mỗi bối cảnh ấy. Khi đó chúng ta cần phải đặt ra vấn đề những lời nói đó là sự mô tả đơn giản về một cái gì gắn liền với tôn giáo, hay là kỳ vọng nắm bắt tri thức cụ thể.

Chú thích

Ở thế kỷ XX, triết học tăng cường nghiên cứu vấn đề ngôn ngữ. Một số nhà triết học thậm chí còn cho rằng nhiệm vụ của triết học dừng lại ở việc phân tích ngôn ngữ. Thí dụ, triết học chính trị không cần phải nghiên cứu chính trị (tức là triết học sẽ không nói với bạn bỏ phiếu cho ai tại cuộc bầu cử), mà chỉ nghiên cứu nghĩa của ngôn ngữ chính trị, thí dụ, nghĩa của câu hỏi "dân chủ là gì?".

NIỀM TIN, LÝ TÍNH VÀ TÍN NGƯỠNG

Suy ngẫm về tôn giáo, chúng ta có quan hệ với các khái niệm và sử dụng lý tính để phân loại chúng và xác lập những mối liên hệ qua lại giữa chúng.

- Hồi tưởng một cái gì đó thì có thể không cần tới các khái niệm, nhưng suy nghĩ về một cái gì đó thì không thể không sử dụng các khái niệm.

- Có thể phác hoạ bức tranh mà không sử dụng các khái niệm, nhưng không thể mô tả nó mà lại không sử dụng các khái niệm.

Ngay sau khi tôn giáo vượt ra khỏi khuôn khổ của kinh nghiệm tôn giáo cá nhân, nó vấp phải lý tính của con người. Rốt cuộc thì ngôn ngữ xuất hiện. Kinh nghiệm tôn giáo bắt đầu được "lược đồ hoá" (nếu sử dụng thuật ngữ của Ötö) thông qua các khái niệm, ý niệm và tín ngưỡng.

Ở giai đoạn này, lý tính có thể làm hai việc:

— + Có thể xem xét phương diện lôgic của lời khẳng định. Lời khẳng định có nghĩa không? Nếu có - thì tuyệt vời. Nếu không, thì có thể những từ tạo thành lời khẳng định được sử dụng theo nghĩa bất thường? Có thể lý giải lời khẳng định này theo một cách khác hay không?

— + Nó có thể xem xét thông tin cụ thể ấy có dung hợp được với kinh nghiệm sống của cá nhân không và dựa trên cơ sở đó mà tạo ra ý kiến về khả năng chân thực hay sai lầm của lời khẳng định tương ứng! Cái gì là có thể hơn: luận điểm này là chân thực hay trước kia tôi đã sai lầm?

Khi kinh nghiệm được biểu thị nhờ ngôn ngữ, thì điều đó sẽ làm xuất hiện các mệnh đề về cái tồn tại trên thực tế. Các mệnh đề mà con người lĩnh hội như các mệnh đề chân thực, là "tín ngưỡng" của nó. Nếu bạn nói: "Tôi tin vào Chúa", thì điều đó có nghĩa rằng bạn coi mệnh đề "Chúa tồn tại" là chân thực.

Nói cách khác

Triết học tôn giáo xem xét tính phối hợp chặt chẽ về mặt lôgic và chung của các luận điểm tôn giáo. So sánh các luận điểm ấy với những quan niệm phổ biến khác về cuộc sống, khoa học này đánh giá cần phải thừa nhận tính chân thực của các luận điểm tôn giáo ở chừng mực nào.

"Tin vào..." và "Tin rằng..."

Niềm tin - đó là vấn đề trung thành và tin tưởng của cá nhân. Niềm tin của con người không giống như một số sự vật mà, theo lời khẳng định của bản thân nó, nó coi là đáng tin cậy. Đương nhiên, niềm tin bao hàm những

hiền từ của con người - đó là sự phản ánh nghèo nàn tính hiền từ của Người tạo ra họ.

Sử dụng phép loại suy căn cứ trên kinh nghiệm tôn giáo

Sự mô tả ngắn gọn kinh nghiệm tôn giáo ở chương trước chỉ ra rằng, ngôn ngữ được sử dụng theo nghĩa đen, nó không phù hợp với "tính khác biệt", với bản chất hưng phấn của cảm xúc tương tự. Nhưng con người dẫu sao vẫn muốn biểu thị nghĩa của cái họ đã thể nghiệm. Do vậy, cảm xúc ban đầu về cái thiêng liêng được lược đồ hoá. Giống như cảm xúc ban đầu vượt ra khỏi khuôn khổ của hoàn cảnh thực tế mà nó xuất hiện trong đó, ngôn ngữ được sử dụng để mô tả cảm xúc này, cũng vượt ra khỏi khuôn khổ của mọi nghĩa đúng y nguyên, mặc dù vẫn căn cứ trên chúng. Chính điều này tạo ra nhu cầu về phép loại suy.

Mô hình và định cấp bậc

Ngôn ngữ cho phép biểu thị cảm xúc và linh cảm tôn giáo, luôn là tài sản chung của nền văn hoá nơi điều ấy diễn ra. Nhưng nghĩa của các từ là tài sản chung, có thể lại không truyền đạt cái mà các từ ấy có nhiệm vụ mô tả. "Một cái gì đó giống như cái này, song không chỉ có vậy!".

Trong cuốn sách *Ngôn ngữ tôn giáo* (1957), I.T.Remsi sử dụng các thuật ngữ "mô hình" và "định cấp bậc" để lý giải sự khác biệt của ngôn ngữ tôn giáo so với ngôn ngữ đúng y nguyên căn cứ trên kinh nghiệm thực tế.

Mô hình - đó là hình thức loại suy, là hình ảnh cho phép con người biểu thị cái mà nó đã thể nghiệm. Thí dụ, nếu gọi Chúa là người kiến tạo, thì điều đó không có nghĩa rằng tín đồ tự mình biết đến quá trình kiến tạo mà Chúa hoàn thành. Đơn giản là hình ảnh người kiến tạo giống với cái mà Chúa thể hiện ra trong cảm xúc của tín đồ.

Mặt khác, sau khi đưa ra mô hình, điều rất quan trọng là phải tiến cử cái định cấp bậc. Chúa - đó là cái "vô hạn", hay là cái "hoàn hảo". Khi đó mô hình được "định cấp bậc", và điều đó bảo vệ nó tránh khỏi sự lĩnh hội y nguyên sai lầm.

Nói cách khác

Khi gọi Chúa là Người Cha Vĩnh cửu, thì người cha là mô hình bao hàm mọi sắc thái mà kinh nghiệm quan sát những người cha hiện thực đưa

vào khái niệm này. "Vĩnh cửu" - sự định cấp bậc mà nhờ đó quan niệm về người cha được siêu việt hoá, vượt ra khỏi giới hạn của bản thân mình.

- Thiếu mô hình thì không thông báo được một điều gì.
- Thiếu cái định cấp bậc thì không thể vượt ra khỏi giới hạn của sự mô tả đúng y nguyên về cái đã thể nghiệm, mà thiếu điều này thì sự mô tả không thể là sự mô tả tôn giáo.

Chủ nghĩa biểu tượng

Biểu tượng tôn giáo là gì và nó hoạt động như thế nào?

Cần phải phân biệt biểu tượng và ký hiệu. Ký hiệu - đó là một cái để chỉ ra một cái khác nào đó. Nó có thể mang tính ước lệ thuần túy (thí dụ, ký hiệu chỉ đường); có thể thay thế một ký hiệu này bằng một ký hiệu khác, nếu tất cả đều đi tới một ý kiến thống nhất về cái mà nó biểu thị. Ngược lại, biểu tượng biểu thị sức mạnh của cái được biểu tượng, nó cấu thành một bộ phận của sức mạnh ấy và biến nó thành sức mạnh hiện thực. Biểu tượng thức tỉnh sức mạnh của cái được biểu tượng.

Thí dụ

Một người vấy lá cờ của tổ quốc mình. Hành động này trở thành biểu tượng cho tình cảm yêu nước. Việc đốt cờ - biểu tượng quan trọng về sự không phục tùng chính trị. Đây không phải đơn giản là việc đốt một mảnh vải mà trên đó có một hình gì đó; đây là biểu tượng về sự phá huỷ một đất nước tương ứng và tất cả những gì mà nó biểu thị và bảo vệ.

Nhà thần học P.Tillich coi biểu tượng tôn giáo là phương tiện duy nhất cho phép chỉ ra cái nằm ở ngoài giới hạn của những thực thể đơn nhất và là "tồn tại như là tồn tại", vì chúng ta không thể chỉ ra nó một cách trực tiếp và công khai. Ngoài ra, ông cũng cho rằng biểu tượng mang tính tôn giáo, là biểu thị "sự quan tâm tối đa" của con người.

Tôn giáo có quan hệ với những sự vật, những tình huống hay những con người cụ thể mà "tồn tại như là tồn tại" mở ra trong đó và trở thành đối tượng "quan tâm tối đa" đối với chúng ta. Những sự vật như vậy trở thành biểu tượng khi chỉ ra cái nằm ở bên ngoài bản thân chúng. Ngoài ra, chúng đem lại cơ sở cho ngôn ngữ biểu tượng, vì sự mô tả về chúng (nếu nó phản ánh cảm

xúc ban đầu) cũng cần phải vượt ra ngoài nghĩa đúng y nguyên của những từ cấu thành nó.

Ở cuối chương thứ nhất, chúng ta đã mô tả cảm xúc tôn giáo dưới ánh sáng của chất lượng cuộc sống "tự siêu việt hoá". Biểu tượng tôn giáo là cái đồng đẳng với nó về mặt ngôn ngữ. Nó cũng chỉ ra giới hạn của nghĩa đúng y nguyên.

Chú thích

Theo quan điểm của các nhà triết học bảo vệ phương pháp hậu hiện đại chủ nghĩa trong việc lý giải về văn học, tất cả những điều đó là tà giáo ô nhục. Theo họ, các danh từ và các khái niệm đang tồn tại thật sự là một thực tại, không có một thế giới khác ẩn náu, có thể biểu hiện trong chúng. Đây là một đề tài rất rộng, không bao quát hết trong khuôn khổ của cuốn sách này. Nhưng ít nhất chúng ta cũng cần phải hiểu rằng bản thân tư tưởng về ngôn ngữ tự siêu việt hoá bản thân mình để biểu thị một cái lớn hơn, cũng đã tạo ra trở ngại cho một số nhà triết học hiện đại.

Thần thoại

Thần thoại - đó là các cốt truyện biểu thị những phương diện khác nhau của sự tự ý thức của con người. Do vậy, hàng loạt thần thoại cổ xưa kể về sự sáng tạo ra thế giới, về sự chờ đợi cuộc sống dưới âm phủ và về ngày tận thế. Chúng chứa đầy rẫy chủ nghĩa biểu tượng (như nó được xác định ở trên); hàng loạt biểu tượng được trình bày trong thần thoại dưới hình thức trần thuật. Thần thoại không quy về được hình thức đúng y nguyên của ngôn ngữ. Với nghĩa đúng y nguyên của mình, thần thoại có thể là hoặc không là chân thực; điều này về nguyên tắc là không quan trọng. Thần thoại trở thành thần thoại nhờ nghĩa mở ra trong trần thuật và trong các biểu tượng mà nó sử dụng. Cũng giống như trong các biểu tượng tồn tại riêng biệt, trong thi ca và trong văn học nghệ thuật, cũng có thể phát hiện ra nhiều tầng nghĩa trong thần thoại. Thần thoại có sức mạnh mà sẽ biến mất, nếu phân chia chúng ra thành các bộ phận và xem xét chúng theo nghĩa đúng y nguyên.

Chú thích

Nếu bạn muốn mô tả linh cảm đã thể nghiệm thì bạn buộc phải sử dụng các danh từ và các khái niệm quen thuộc đối với thói giả của bạn. Bạn bắt đầu "lược

đồ hoá" kinh nghiệm của mình (nếu sử dụng thuật ngữ của Otto). Ngoài ra, bạn đặt nó vào trong một ngôn ngữ, một triết học và một văn cảnh xã hội xác định.

Sau đó, những người khác có thể làm quen với sự mô tả của bạn và, dựa trên các danh từ được bạn sử dụng, so sánh nó với suy nghĩ và linh cảm của những cá nhân khác. Họ chỉ không thể làm được một điều là: vượt ra ngoài lược đồ và kiến tạo nghĩa đích thực của bản thân linh cảm - nếu khi đọc sự mô tả của bạn, có ai đó không cảm nhận thấy sự thức tỉnh bất ngờ và sâu xa, và tiếng nói nội tâm không nói với người ấy: "Đúng, điều đó chính là như vậy". Và nếu điều đó xảy ra, thì không phải vì sự mô tả của bạn là tuyệt vời về mặt lôgic hay là có luận cứ vững chắc, mà hoàn toàn là nhờ trực giác xuất hiện ở con người cho thấy rằng cảm xúc được bạn mô tả là tương tự với cảm xúc của bản thân người ấy.

Tổng kết

- Chúng ta đã chuyển từ ngôn ngữ đúng y nguyên sang ngôn ngữ loại suy, đã nhận xét các mô hình và các sự phân cấp có ảnh hưởng như thế nào đến sự mô tả tôn giáo, cũng như, giống như bản thân cảm xúc, ngôn ngữ có thể tự siêu việt hoá như thế nào trong kinh nghiệm tôn giáo.
- Chúng ta cũng đã chỉ ra cảm xúc được "lược đồ hoá" như thế nào trong ngôn ngữ cụ thể và trong triết học cụ thể, và lưu ý rằng sự mô tả (vì bất kỳ cảm xúc nào cũng là "cảm xúc" với tư cách một cái gì đó) bao hàm trong mình sự lý giải.
- Tuy nhiên, chúng ta mới chỉ xem xét ngôn ngữ nhận thức - tức là ngôn ngữ có chức năng - mô tả khách thể của kinh nghiệm và sự thờ cúng tôn giáo. Trên thực tế, ngôn ngữ còn hoàn thành nhiều chức năng khác mà bây giờ chúng ta sẽ xem xét.

NHẬN THỨC VÀ PHI NHẬN THỨC

Ngôn ngữ có thể hoàn thành nhiều chức năng khác nhau. Nó có thể được sử dụng để mô tả cái đã thể nghiệm, để ban ra mệnh lệnh, để biểu thị cảm xúc, sở thích hay yêu cầu. Đó có thể là những lời thét to biểu thị nỗi vui mừng quá lớn và không có một nghĩa nào, hay là biểu thị nỗi đau khổ sâu thẳm, khi mà tên của người chết liên tục được nhắc lại, còn ẩn

nấu ở đằng sau nó là cả cuộc sống của kinh nghiệm được chia sẻ và là sự cô đơn bỗng dưng xuất hiện.

Một số trong các phương thức sử dụng ngôn ngữ ấy là mang tính nhận thức, tức là phục vụ cho việc truyền đạt thông tin. Số khác thì mang tính phi nhận thức, vì chúng thực hiện một hành vi nào đó (thí dụ, ta ra mệnh lệnh) hoặc là biểu thị cảm xúc hay sở thích. Một số hình thức của ngôn ngữ được gọi là "kiến tạo", vì khi sử dụng thì chúng thực hiện một cái gì đó. Khi bạn tham gia kết hôn, bạn tuyên thệ tại toà án hay là đồng ý mua hàng hoá tại cửa hàng, lời nói của bạn là mang tính kiến tạo.

Bình luận

Nếu chỉ tồn tại kiểu ngôn ngữ nhận thức, thì chúng ta đã bị chìm ngập trong thông tin mà không làm được một việc gì cả!

Ngôn ngữ tôn giáo tồn tại không đơn giản để đem lại định nghĩa hợp lý cho các sự vật trừu tượng. Chức năng của nó là giúp đỡ, kích thích, phục vụ cho việc biểu thị đời sống tâm linh của tín đồ, còn tất cả các chức năng khác chủ yếu mang tính phi nhận thức.

Tổng kết suy luận của chúng ta

- Kinh nghiệm tôn giáo/ sự sáng tâm dẫn tới niềm tin.
- Có thể trình bày niềm tin thông qua các biểu tượng (tín ngưỡng).
- Có thể kiểm tra tín ngưỡng bằng lý tính, nhờ xác định chúng có lôgic đến đâu và phù hợp với nhau đến đâu.

Ngôn ngữ - đó là phương tiện mà nhờ đó yếu tố thứ nhất dẫn tới các yếu tố thứ hai và thứ ba.

Nói cách khác

Các mệnh đề hợp lý, nhận thức - đó là một bộ phận của ngôn ngữ tôn giáo, và chỉ có vậy. Các luận cứ và các sự chứng minh mà triết học tôn giáo đưa ra, có quan hệ chủ yếu với các mệnh đề hợp lý và mang tính nhận thức ấy. Do vậy, trong khuôn khổ của tôn giáo, chúng hoàn thành một chức năng quan trọng nhưng có hạn.

Lý thuyết cảm xúc

Đôi khi chúng ta sử dụng ngôn ngữ không phải để mô tả thế giới bên ngoài, mà để biểu thị cảm xúc và sở thích của mình.

Chúng minh tính vô nghĩa của ngôn ngữ tôn giáo do không thể kiểm chứng nó thông qua kinh nghiệm cảm tính. A.Đ.Âyerơ khẳng định rằng, ngôn ngữ này trên thực tế biểu thị cảm xúc và nguyện vọng của cá nhân sử dụng nó. Nói cách khác, những mệnh đề có cảm tưởng là có quan hệ với thực tại khách quan, ở bên ngoài, theo Âyerơ, là mang tính chủ quan.

Cách tiếp cận này thể hiện đặc biệt rõ khi chúng ta đề cập các phán đoán đạo đức. Tôi có thể gọi một cái gì đó là cái thiện hay cái chân thực, nhưng trong kinh nghiệm thực tại ở bên ngoài không có một yếu tố nào đồng nghĩa với từ "cái thiện". Điều đó có nghĩa rằng không có phương thức để chứng minh sự đúng đắn của tôi. Do vậy, lời nói của tôi cho rằng một cái gì đó là cái thiện, chỉ có nghĩa là tôi thích hiện tượng ấy.

Thí dụ

Câu nói "Giết người là không đúng" không có nghĩa là việc giết người không diễn ra. Nó cũng không có nghĩa rằng, giống như truyện trinh thám, tôi nghiên cứu các tình tiết của một vụ giết người cụ thể và phát hiện ra một tang chứng thực tế nào đó vạch trần "tính không đúng đắn" ấy. Câu nói "Giết người là không đúng" không căn cứ trên sự kiện, không thể kiểm chứng nó nhờ dựa vào các sự kiện tương ứng. Nó chỉ biểu thị sự đánh giá cá nhân và sự lựa chọn cá nhân.

Câu nói "Giết người là không đúng" không những biểu thị cảm xúc mà còn là mệnh lệnh, vì nó ấn định lối ứng xử không cho phép có sự giết người.

Nói cách khác

Trong các thuật ngữ biểu cảm, câu nói "điều này là tốt" có nghĩa là "Tôi thích điều này".

Trong các thuật ngữ có tính mệnh lệnh, nó có nghĩa là: "Tôi muốn để cho bạn làm như vậy".

Nếu quay lại nguyên tắc kiểm chứng mà những người theo chủ nghĩa thực chứng đưa ra, thì chúng ta sẽ phát hiện ra rằng mệnh đề biểu

cảm và mệnh đề ra lệnh không phù hợp với định nghĩa về chúng như là các mệnh đề có nghĩa đúng y nguyên. Chúng không phải là một bộ phận của sự mô tả thế giới, do vậy không thể chứng minh được tính chân thực hay sai lầm của chúng nhờ dựa vào các sự kiện. Chúng không mang tính "nhận thức". Các đại biểu chủ yếu của quan điểm như vậy gồm có A.Đ.Âyerơ và Brâygiuot. Họ bảo vệ quan điểm mà đôi khi còn được gọi là "chủ nghĩa quy giản". Các nhà triết học này giả định rằng ngôn ngữ tôn giáo thực sự là phương thức biểu thị các điều kiện đạo đức và trình bày các định hướng sống (và do vậy, có thể được quy về chúng).

Vấn đề cơ bản dành cho suy ngẫm

Câu nói "Chúa tồn tại" có thông báo một điều gì đó về thực tại bên ngoài không, hay là nó đơn giản biểu thị định hướng sống? Nếu nó thông báo cho chúng ta một điều gì đó về thực tại bên ngoài, thì người ta có thể chứng minh hay bác bỏ nó như thế nào?

Mệnh đề kiến tạo

"Bên phải! Quay"- đó không phải là mô tả, mà là mệnh lệnh. Mục đích của nó không phải là phản ánh thực tại, mà là tạo ra thực tại. Tôn giáo có đầy rẫy những mệnh đề kiến tạo như vậy: "Tôi rửa tội cho bạn...", "Tôi cưới cô gái này làm vợ cho bạn", "Chúng ta cầu nguyện".

Mệnh đề kiến tạo có thể là chân thực hay sai lầm? Có thể đối chiếu nó với các dữ liệu kinh nghiệm nào đó không? Xét toàn thể thì cần phải trả lời phủ định cho cả hai câu hỏi ấy. Mệnh đề kiến tạo - đó là minh họa điển hình nhất cho vai trò sáng tạo của ngôn ngữ. Ngôn ngữ không đơn giản là phương thức mô tả thế giới một cách rõ ràng, trung lập, không có đánh giá. Nó đóng vai trò của mình trong thế giới; có ảnh hưởng đến thực tế.

TRÒ CHƠI NGÔN NGỮ

Trong tác phẩm đầu tay *Tiểu luận* của mình, Vítgenstêin trình bày học thuyết cho rằng chức năng của ngôn ngữ là phản ánh thế giới. Cuốn *Tiểu luận* bắt đầu từ câu nói: "Thế giới là tất cả những gì có vị trí".

Như vậy, ngôn ngữ cần phải tuân theo thực tại biểu hiện trong kinh nghiệm.

Nhưng, chúng ta đã nhận thấy những hạn chế của ngôn ngữ đúng y nguyên, đặc biệt là trên bình diện các ý niệm và các cảm xúc tôn giáo. Sau đó, chúng ta đã chuyển sang bàn luận về các kiểu sử dụng ngôn ngữ khác, khi mà ngôn ngữ biểu thị quan điểm, cảm xúc hay sự lựa chọn cá nhân, cũng như hoàn thành một nhiệm vụ hiện thực nào đó. Ngôn ngữ có một tính chất linh hoạt và sáng tạo hơn là những người theo chủ nghĩa thực chứng lôgích quan niệm. Chính bản thân Vítgenstêin cũng đã thừa nhận điều này. Trong các tác phẩm cuối cùng của mình (thí dụ, trong *Nghiên cứu triết học*), ông thừa nhận rằng ngôn ngữ được sử dụng theo các phương thức khác nhau. Biết nghĩa của từ - điều này có nghĩa là biết từ đó được sử dụng như thế nào. Như vậy, nghĩa của từ có được thông qua văn cảnh mà từ đó được sử dụng. Vítgenstêin xem ngôn ngữ chủ yếu là trò chơi mà chúng ta chơi khi tuân thủ một số quy tắc. Trên thực tế có vô số trò chơi khác nhau (chơi bóng, chơi bài, v.v.), nhưng không có những hành động chung cho mọi trò chơi. Tất cả các trò chơi ấy đều trở thành "trò chơi" duy nhất vì người ta tuân theo những quy tắc xác định. Việc học ngôn ngữ là giống như việc học trò chơi; đó là việc làm quen với việc các từ được sử dụng như thế nào.

Nói cách khác

- Đối với Vítgenstêin ban đầu từ giống như bức tranh. Nó biểu thị một cái có quan hệ với thực tại ở bên ngoài.
- Đối với Vítgenstêin về sau, từ giống như công cụ. Con người biết được nghĩa của từ nhờ làm quen với các phương thức sử dụng khác nhau đối với nó.
- Do vậy, bất kỳ biến thể nào của ngôn ngữ cũng là hình thức sinh sống, là trò chơi mà cần chơi theo các quy tắc độc lập của riêng nó.

Vốn có ý nghĩa quan trọng đối với triết học tôn giáo, một đặc điểm khác trong sáng tạo về sau của Vítgenstêin - đó là việc ông thừa nhận rằng "triết học hoàn toàn không thể can thiệp vào việc sử dụng ngôn ngữ; rốt cuộc, nó chỉ có thể mô tả việc sử dụng ấy" (*Nghiên cứu triết học*, các mục 123, 124). Mặt khác, nếu thay đổi sự mô tả của ai đó về trò chơi ngôn ngữ, thì điều đó có thể dẫn tới những hậu quả rất bi đát. Đ.Gi.Philip, nhà thần học, môn đệ của Vítgenstêin, kiên định rằng câu nói "Chúa là tình yêu" - đó không phải là sự mô tả, mà là quy tắc chỉ ra từ "Chúa" được

sử dụng như thế nào. Điều đó có nghĩa rằng các mệnh đề nói về niềm tin tôn giáo trên thực tế là sự mô tả ngữ pháp của trò chơi ngôn ngữ tôn giáo. Mà điều đó giả định rằng một cái gì đó không thể đồng thời vừa là quy tắc ngữ pháp, vừa là sự mô tả hiện thực.

Bình luận

Từ quan điểm như vậy nếu suy luận một cách có lôgích thì ngôn ngữ tôn giáo xoay tròn vô tận trong khuôn khổ trò chơi độc lập của mình, luôn quy định các quy tắc của nó. Người ta rất muốn hỏi: "Điều đó có ý nghĩa gì? Tất cả những điều đó dẫn tới đâu?". Nếu ngôn ngữ tôn giáo không thể vượt ra khỏi giới hạn của bản thân mình bằng một con đường nào đó và nghiên cứu hiện thực, thì nói chung tại sao nó lại xuất hiện?

Và kết luận: các câu, chứ không phải các từ riêng biệt, là tác nhân thứ nhất của nghĩa, - điều này không có ý nghĩa đối với Vítgenstêin (cũng như đối với những người trước ông - I.Bentam và H.Phregơ). *Nếu muốn biết từ "Chúa" có nghĩa là gì, hãy làm quen với các câu mà nó được sử dụng trong đó.*

Ngôn ngữ và kỳ vọng nắm bắt chân lý

Nếu chúng ta không muốn bắt chước Philip xem xét mọi ý nghĩa tôn giáo thông qua ngữ pháp của trò chơi ngôn ngữ tôn giáo, thì chúng ta sớm hay muộn cũng muốn tuyên bố rằng, có một cái gì đó là chân thực hay là sai lầm. Nói cách khác, trong chúng ta có nhu cầu đối chiếu niềm tin tôn giáo với thế giới quan chung của mình.

Khi đó cần phải phân biệt rành mạch giữa các mệnh đề mang tính hiện sinh, có thể được sử dụng để biểu thị các giá trị tôn giáo, thái độ trung thành hay thái độ kinh ngạc (thí dụ, "Giêsu - Chúa Trời của chúng ta"), với các mệnh đề dường như mang tính thực tế (thí dụ, "Giêsu - Đức Chúa Con duy nhất"). Đương nhiên, người ta có thể phản bác lại rằng mệnh đề thứ hai trên thực tế chỉ là một phương thức khác để biểu thị nội dung của mệnh đề thứ nhất. Mặc dù vậy, nếu nội dung của niềm tin được biểu thị dưới hình thức mệnh đề, thì ngôn ngữ sẽ để lại các hạn chế của mình ở nội dung đó, đó là ngôn ngữ được sử dụng cùng với toàn bộ tổ hợp những tiền đề văn hoá. Điều này cản trở cuộc đối thoại giữa các tôn

giáo. Liệu có thể hợp nhất kỳ vọng nắm bắt chân lý mà các tôn giáo khác nhau đưa ra hay không?

Thí dụ

Khi nghiên cứu các tư tưởng Phật giáo, tín đồ Thiên Chúa giáo xuất phát từ kinh nghiệm trung tâm của Thiên Chúa giáo và tín ngưỡng Thiên Chúa giáo. Đương nhiên, nếu xem xét các quan điểm Phật giáo từ lập trường như vậy, thì chúng tất yếu sẽ là một sự vô nghĩa hoàn toàn. Nhưng chính điều đó cũng diễn ra trong bối cảnh ngược lại. Giữ vị trí trung tâm trong quan hệ giữa Chúa và loài người theo quan điểm của tín đồ Thiên Chúa giáo, các quan niệm về tội lỗi và sự tha tội sẽ là không chấp nhận được và đương nhiên là tai hại đối với tín đồ Phật giáo. Điều đó hoàn toàn không có nghĩa rằng, vốn gắn liền với các khái niệm ấy, cảm xúc của tín đồ Thiên Chúa giáo là không đích thực. Kết quả như vậy đơn giản có nghĩa rằng, theo các tín đồ Phật giáo, người có một đời sống tinh thần lành mạnh thì tất yếu phải loại bỏ các phương châm "khô đại" như là tội lỗi.

Nhằm né tránh kết cục như vậy, cần phải thừa nhận rằng, mọi tuyên bố nắm bắt chân lý đều được đưa ra trong một văn cảnh cụ thể, đi liền với việc sử dụng một ngôn ngữ và một tổ hợp tư tưởng cụ thể. Trong văn cảnh khác thì văn cảm xúc hay niềm tin ấy sẽ được biểu thị theo một cách hoàn toàn khác.

Mặc dù vậy, nếu người ta đưa ra các mệnh đề tôn giáo, thì chúng là hoàn toàn cởi mở đối với việc đánh giá được tiến hành dựa trên những tiêu chí mà họ áp dụng để đánh giá các lý thuyết khoa học và các lý thuyết khác. Nói cách khác, chúng ta có quyền đặt ra các vấn đề sau đây về niềm tin tôn giáo:

- Nó có phù hợp với các dữ liệu thực tế không?
- Nếu xem xét niềm tin đó như là lý luận, thì nó có tính nhất quán nội tại không?
- Nó có là lý luận đơn giản nhất (hay là tư duy tinh tảo nhất) trong các lý luận lý giải dữ liệu thực tế không?
- Nó có khả năng tạo ra các tư tưởng mới và đem lại mục đích cho sự sinh tồn cá nhân không?

(Nếu đọc giả muốn nghiên cứu sâu sắc hơn vấn đề này, thì có thể tìm hiểu thêm cuốn sách của A.Picôc *Thần học của thời đại khoa học*).

Cách tiếp cận như vậy không loại trừ việc đặt ra các vấn đề tôn giáo dựa trên cơ sở giáo lý chặt hẹp, nhưng cho phép nghiên cứu chúng song song với các vấn đề do khoa học đặt ra.

NHỮNG HẠN CHẾ CỦA NGÔN NGỮ

Tất cả các tôn giáo lớn đều thừa nhận rằng: những gì mà người ta có thể nói ra bằng lời, đều có những hạn chế căn bản. Bất kỳ thử nghiệm nào nhằm định nghĩa "Chúa", đều bị hạn chế. Nó chỉ có thể đem lại định nghĩa bộ phận chứ không phải là định nghĩa hay sự mô tả đầy đủ. Cũng có thể nói như vậy về khái niệm "vĩnh hằng" của Phật giáo, trong phạm vi của tôn giáo này thì nó được đem đối lập với thế giới của chúng ta, nơi mà tất cả đều cấu thành từ các bộ phận và đều phải biến đổi, suy tàn.

Tín đồ Phật giáo và tín đồ Thiên Chúa giáo có thể trải qua kinh nghiệm thật sự như vậy, nhưng vốn được hình thành trong lòng mỗi tôn giáo ấy, toàn bộ cấu trúc của tư duy và của ngôn ngữ tất yếu sẽ đưa tới chỗ những sự mô tả nhận được sau đó sẽ là khác nhau và có thể là không dung hợp được với nhau. Điều đó nhắc chúng ta nhớ lại sự hạn chế của bất kỳ thử nghiệm nào nhằm biểu thị bản chất của tôn giáo.

Theo quan điểm của các nhà thần bí học (xem chương 1), ngôn ngữ không thể bao chứa cái siêu việt. Ngôn ngữ thích hợp nhất để mô tả ý thức thần bí - đó là ngôn ngữ biểu tượng. Trong cuốn sách *Một cái nhìn mới về hiện thực*, B.Gripphic chỉ ra rằng bán cầu não bên phải điều khiển ý thức trực quan, trong khi bán cầu não bên trái giám sát các chức năng phân tích và suy lý. Chủ nghĩa thần bí đương nhiên là thuộc thẩm quyền của bán cầu não bên phải. B.Gripphic đã trích dẫn M.Ôhactơ - người gọi Chúa là "ánh sáng không biểu thị được", và đã trích dẫn D.Arcôpaghit người theo chủ nghĩa Platôn mới, nhà thần bí học thế kỷ IV, người nói rằng Chúa, nằm ở nơi giáp ranh giữa tên gọi, tư tưởng và sự tưởng tượng. Các nhà thần bí học cho rằng cái thần thánh là cái mà có thể chỉ ra song lại không thể mô tả được.

Tổng kết

Cả việc mô tả đúng y nguyên hoạt động tôn giáo, cả việc biểu thị cảm xúc tôn giáo và hành vi lựa chọn tôn giáo, cả ngôn ngữ kiến tạo của

lễ nghi tôn giáo đều không phải là vấn đề nghiêm trọng đối với triết học. Phương diện tranh luận của ngôn ngữ tôn giáo thể hiện ra trong trường hợp chúng ta vấp phải những mệnh đề mang tính nhận thức, vượt ra ngoài khuôn khổ của kinh nghiệm hàng ngày.

Ngôn ngữ đúng y nguyên chiếm ưu thế trong văn hoá phương Tây, đặc biệt là trong lĩnh vực khoa học. Do đó, người ta đôi khi hiểu niềm tin tôn giáo một cách đúng y nguyên và xem chúng như là các mệnh đề có thể chứng minh được theo lối kinh nghiệm chủ nghĩa, thậm chí cả khi điều đó không nằm trong chủ ý của những người trình bày từ ban đầu những luận điểm ấy của niềm tin.

Trong chương 1, chúng ta đã nhận thấy rằng, kinh nghiệm tôn giáo được thực hiện trong thế giới kinh nghiệm cảm tính và nó đồng thời cũng vượt ra khỏi khuôn khổ của mình. Còn ngôn ngữ được sử dụng để mô tả điều đó, cũng cần phải tự siêu việt hoá, chỉ ra cái vượt ra khỏi khuôn khổ của nó.

Chương III

CHÚA: CÁC QUAN ĐIỂM

Nhiều vấn đề triết học và tôn giáo xoay quanh thuật ngữ "Chúa" đã xuất hiện do có những sự hiểu lầm gắn liền với việc người ta chủ ý đưa nội dung nào vào danh từ này.

Thí dụ, truyền thống các tôn giáo phương Tây quan niệm: nói về Chúa, theo đúng nghĩa của từ, tồn tại ở một vị trí đặc biệt, rằng đây là một loại bản chất "siêu việt", nằm bên ngoài thế giới, - tức là đã hạn chế Chúa; còn bản chất bị giới hạn như vậy thì không thể là Chúa. Do vậy, chúng ta cần phải ý thức rõ ràng bất kỳ cuộc tranh luận nào về Chúa như về một bản chất ở bên ngoài, biệt lập (cũng giống như có thể tranh luận về sự tồn tại của một thiên thể xa xôi nào đó trong hệ mặt trời của chúng ta), là thật sự không có quan hệ với Chúa theo các truyền thống Thiên Chúa giáo, Do Thái giáo và Hồi giáo.

Tôi biết sự tồn tại của các sự vật thông thường, vì tôi có thể định nghĩa chúng, xác định ranh giới của chúng, hiểu được chúng là gì và không phải là gì. Nói cách khác, người ta biết được sự tồn tại của các khách thể vì chúng là hữu hạn - chúng ta có thể giữ một vị trí ở bên ngoài đối với chúng và chỉ ra chúng. Nếu Chúa là vô hạn và vĩnh cửu, thì Chúa hiện diện ở mọi nơi và mọi lúc. Không thể chỉ ra Chúa vì không thể chỉ ra từ bên ngoài! Nhưng nếu Chúa không tồn tại theo nghĩa mà các khách thể riêng biệt tồn tại, thì *lẽ nào có ý nghĩa khi nói rằng Chúa tồn tại nói chung!* Chúng ta sẽ còn quay lại vấn đề này.

Bình luận

Nhiều quan điểm đặt ra cho chúng ta các vấn đề tương tự:

- Không gian hay thời gian có tồn tại không?

(Có thể chỉ ra chúng không?)

- "Thực tại" có tồn tại không?

(Hãy lưu ý rằng các quan điểm này cấu thành khuôn khổ trong đó chúng ta nhận thức các sự vật dựa trên kinh nghiệm. Chúa có thể là một bộ phận của khuôn khổ đó không?).

- "Tình yêu" có tồn tại không?

(Thậm chí trong lĩnh vực cuộc sống riêng tư cũng có các sự vật mà có thể gọi là thực tại (tồn tại) nhưng lại không định nghĩa được. Thí dụ, như tình yêu, nếu đó là một cái lớn hơn so với tính tích cực của hoức môn và biểu hiện của thiện chí, thì nên hiểu "một cái lớn hơn" đó như thế nào? Quy nó về đâu?

Do vậy, trước khi xem xét các cách chứng minh tồn tại của Chúa, chúng ta đã thấy rõ rằng Chúa không phải là một bộ phận của vũ trụ. Chúa cũng không nằm ở ngoài giới hạn của nó; và lại nếu Chúa là vô hạn, thì Chúa không thể nằm ở ngoài giới hạn của bất kỳ một cái gì. Song, chúng ta cần phải thừa nhận: nhiều thứ từ cái được coi là niềm tin vào Chúa trong ý thức đại chúng, theo thước đo của các quan điểm truyền thống và của sự luận chứng truyền thống mà chúng ta sẽ phải xem xét, biến thành điều nhằm nhí với sự lý giải đúng y nguyên.

Chú thích

Đương nhiên, Chúa không thể là cả đàn ông, lẫn đàn bà, nhưng để cho thuận lợi thì chúng ta sẽ nói về Chúa như về một bản chất giống đực.

Điều đó không có nghĩa rằng để biểu thị niềm tin vào Chúa thì không nên sử dụng ngôn ngữ biểu tượng hay thi ca. Song cần phải nhận thức ngôn ngữ như vậy chính với tư cách đích thực của nó và không lĩnh hội nó một cách đúng y nguyên. Chỉ cần bắt đầu hiểu nó theo đúng nghĩa, thì Chúa được nói tới bằng ngôn ngữ ấy, sẽ trở thành một ảo ảnh vô bổ hay thậm chí là nguy hiểm. Để tiến hành cuộc tranh luận về tồn tại của Chúa, chúng ta cần có một định nghĩa nền tảng về cái được biểu thị bằng thuật ngữ "Chúa". Không có định nghĩa như vậy, những người tranh luận có thể sẽ tranh luận mà không hiểu nhau. Đây là một trong các định nghĩa như vậy mà R.Suinbéc đã dẫn ra trong cuốn sách của mình *Tính hài hoà của hữu thần luận*:

"Cá nhân không có thể xác (tức là tinh thần), hiện diện ở khắp nơi, sáng tạo ra và duy trì vũ trụ; lực lượng tự do hành động, có khả năng làm tất cả, tuyệt đối thiện; nguyên nhân đầu tiên của những nghĩa vụ đạo đức, nguyên nhân bất biến, vĩnh cửu; bản chất tất yếu, công bằng và xứng đáng được sùng kính".

MỘT SỐ THUẬT NGỮ ĐƯỢC ÁP DỤNG VÀO NIỀM TIN CHÚA

- Niềm tin vào sự tồn tại của Chúa (theo nghĩa mô tả ở trên), - đó là hữu thần luận.
- Sự tin tưởng rằng không có một bản chất như Chúa, - đó là vô thần luận.
- Quan điểm cho rằng không có những sự chứng minh xác đáng cho phép giải quyết một cách khẳng định hay phủ định vấn đề về sự tồn tại của Chúa, - đó là bất khả tri luận.
- Việc đồng nhất Chúa với vũ trụ vật chất, - đó là phiếm thần luận.
- Niềm tin rằng Chúa hiện diện trong tất cả (nhưng không quy về việc đồng nhất Chúa với thế giới vật chất), - đó cũng là phiếm hữu thần luận.
- Quan niệm về Chúa như người kiến tạo ở bên ngoài, sáng tạo ra thế giới này, song không mang tính nội tại đối với nó, - đó là tự nhiên thần luận.
- Việc đồng nhất đúng y nguyên Chúa với một khách thể hay một ý niệm riêng biệt nào đó, - đó là ngẫu tượng luận.

Dành cho suy ngẫm

Bất kỳ ai tuyên bố Chúa có thể tồn tại thì đều phủ định Chúa.
Chúa có thể có – như thế nói chung không phải là Chúa.

CHÚA VỚI TƯ CÁCH NGƯỜI SÁNG TẠO

Hữu thần luận truyền thống cho rằng Chúa tạo ra thế giới này, hơn nữa là tạo ra nó từ hư vô (exnihilo). Đây là một đặc điểm quan trọng của hữu thần luận: và lại nó hàm ý nói rằng Chúa không phải là lực lượng bên ngoài, làm việc với vật chất hay hạ thấp xuống với vật chất để thức tỉnh sự sống trong vật chất; Chúa không phải là một người hoạt động đứng đối

lập với những người hoạt động khác. Thực ra thì Chúa là bản nguyên tuyệt đối của vạn vật. Không có một vật liệu bên ngoài nào mà từ đó có thể tạo ra các khách thể. Tất cả những gì xuất hiện trên trần gian, đều xuất hiện nhờ hành vi sáng tạo của Chúa - đó chính là điều mà tư tưởng về Chúa - người sáng tạo giả định.

Luận điểm này còn có một phương diện khác (mà chúng ta sẽ quay lại): nếu không có vật chất ở bên ngoài đối với Chúa mà từ đó Chúa sáng tạo, thì Chúa không thể tồn tại biệt lập đối với sự sáng tạo. Bạn không có quyền nói: "Đây là một cái tuyệt mỹ", sau đó chỉ ra một cái khác và tuyên bố: "Còn đây là kẻ sáng tạo ra cái tuyệt mỹ".

Nói cách khác

Lời khẳng định rằng Chúa sáng tạo từ hư vô, giả định rằng tất cả đều sống bằng cuộc sống của Chúa. Đối với Chúa thì không có một "cái khác" nào.

TÍNH VĨNH HẰNG

Giữa các khái niệm "vĩnh hằng" và "vô hạn trong thời gian" có một sự khác biệt quan trọng.

+ Có thể cho rằng tất cả những gì tồn tại trong thời gian, đều có sự bắt đầu và sự kết thúc. Thậm chí nếu có cảm tưởng là nó bất biến ở bên ngoài, thì vẫn có thể khẳng định rằng nó đang lão hoá. Như vậy, có thể mô tả một cái như cái diễn ra trong thời gian, nếu độ dài thời gian của nó trải dài vô hạn về phía trước, về quá khứ, và vô hạn về phía sau, về tương lai. Nó đã rất già cỗi và sẽ lão hoá vô cùng lâu dài.

+ Nếu bạn muốn mô tả một thực tại nằm ngoài thế giới thông thường, nơi có không gian và thời gian, tức là thế giới mà tất cả các khách thể hữu hạn tồn tại trong đó, thì thực tại này sẽ là "vĩnh hằng". Không thể áp dụng vào nó các từ như "cũ", "mới", "quá khứ" và "tương lai". Nó không phải là một bộ phận của thế giới nhận thức được nhờ cảm giác; và lại chỉ có thế giới như vậy mới là một bộ phận của nó, mới nằm trong không gian và thời gian.

Trong truyền thống hữu thần luận cổ điển bắt nguồn từ các tư tưởng của triết học Hy Lạp cổ và được phát triển trong truyền thống Thiên Chúa giáo thông qua các tác phẩm của Ôgustanh và Tômát Đacanh, Chúa được xác định là vĩnh hằng, chứ không phải là vô hạn trong thời gian. Chúa không phải đơn giản là một bộ phận kéo dài nào đó của vũ trụ, mà nói chung là nằm ngoài toàn bộ quá trình biến đổi.

Chú thích

Điều này được phản ánh trong ý thức tôn giáo của Slâyemakhơ, khi ông nói tôn giáo như là về cảm xúc và sở thích về cái vô hạn và nhận thấy cái vĩnh hằng ở mỗi khoảnh khắc.

Trái ngược với điều đó, ngôn ngữ của Thánh kinh và phần lớn ngôn ngữ của thánh lễ nói về Chúa thông qua các câu nói đưa tới tư tưởng cho rằng Chúa thực ra là kéo dài vô hạn, chứ không phải là vĩnh hằng. Chúa được mô tả như là đã tồn tại trong quá khứ, như là người chỉ phối tiến trình của các sự kiện, như là người đã tồn tại, đang tồn tại và sẽ tồn tại. Chúa như vậy bị cuốn hút vào quá trình biến đổi; Chúa được mô tả như là đang hành động ở bên trong thế giới này. Nhưng hành động lại hàm chỉ những sự biến đổi và giới hạn, sự đề cao một hành vi này đối với hành vi khác, và rất khó dung hợp được điều đó với tư tưởng về Chúa vĩnh hằng nằm ở ngoài không gian và thời gian.

Nói cách khác

- Tồn tại có nghĩa là ở trong thời gian và, do vậy, là lão hoá.
- Tồn tại có nghĩa là tạo ra những biến đổi tuần tự cùng với dòng chảy thời gian.
- Do vậy, nếu Chúa tồn tại và hành động, thì Chúa không thể là vĩnh hằng.

Khi coi Chúa là vĩnh hằng, các nhà triết học thường giả định rằng Chúa bao gồm trong mình cấu trúc của hiện thực mà từ đó xuất hiện không gian, thời gian và cái thế giới mà chúng ta gặp phải trong cảm giác của mình. Tư tưởng sáng tạo từ hư vô đặc biệt nhấn mạnh điều này - không phải ở một thời điểm nào đó trong quá khứ, mà như là sự thực hiện vào cuộc sống tất cả những gì đang tồn tại ở đây và bây giờ.

Những người đặt lên hàng đầu tư tưởng về Chúa đã, đang và sẽ luôn luôn là tích cực trong thế giới này, về Chúa triển khai chuỗi những sự kiện, thì cũng hàm ý rằng Chúa thực ra là vô hạn trong thời gian, chứ không phải là vĩnh hằng.

Nói cách khác

- Có thể hình dung Chúa vô hạn trong thời gian là một quả cầu (dù là vô cùng lớn) chuyển động trong khuôn khổ của một "trò chơi trên bàn" khổng lồ, bao trùm toàn bộ vũ trụ.
- Chúa vĩnh hằng vẫn là bản thân cấu trúc của "trò chơi trên bàn" này. Điều này là tuyệt vời, song trong trường hợp như vậy, bạn không thể làm cho Chúa chuyển động được!

Song cũng lưu ý rằng, ở một số tác giả, thuật ngữ "vĩnh hằng" nắm bắt cả tư tưởng về Chúa nằm ngoài thời gian, cũng như tư tưởng về Chúa vô hạn nhưng lại hiện diện trong thời gian.

TOÀN NĂNG

Nếu Chúa sáng tạo từ hư vô, thì quyền lực của Chúa là vô hạn. Nếu hành vi sáng tạo không phải là một sự kiện diễn ra trong quá khứ, mà là đặc điểm cố định của cuộc sống, thì điều đó giả định rằng, vốn không bị hạn chế bởi vật liệu sử dụng, Chúa mang lại tồn tại cho tất cả.

Với nghĩa đó thì tư tưởng cho rằng Chúa có thể làm được tất cả (tức là toàn năng), nằm trong bản thân học thuyết về sáng tạo. Sẽ không lôgic nếu gọi Chúa là "người sáng tạo" với nghĩa tuyệt đối ấy, còn sau đó lại nói rằng có các sự vật mà Chúa không thể làm ra được.

Chỉ có một ngoại lệ từ quy tắc đó: không nên nói rằng Chúa có thể làm được cái không thể về mặt lôgic. Nếu nghĩa của các thuật ngữ là dễ hiểu như $2+2=4$, thì Chúa không thể làm được cái $2+2=5$.

SÁNG LÁNG VÔ CÙNG

Nếu Chúa điều khiển tất cả, thì Chúa cũng hiểu biết tất cả. Có thể xem xét điều đó qua hai phương án:

- Nếu Chúa là vĩnh hằng và tồn tại hoàn toàn ở bên ngoài thời gian, thì sự sáng láng vô cùng (hiểu biết tất cả) của Chúa cũng

Những người đặt lên hàng đầu tư tưởng về Chúa đã, đang và sẽ luôn luôn là tích cực trong thế giới này, về Chúa triển khai chuỗi những sự kiện, thì cũng hàm ý rằng Chúa thực ra là vô hạn trong thời gian, chứ không phải là vĩnh hằng.

Nói cách khác

- Có thể hình dung Chúa vô hạn trong thời gian là một quả cầu (dù là vô cùng lớn) chuyển động trong khuôn khổ của một "trò chơi trên bàn" khổng lồ, bao trùm toàn bộ vũ trụ.
- Chúa vĩnh hằng vẫn là bản thân cấu trúc của "trò chơi trên bàn" này. Điều này là tuyệt vời, song trong trường hợp như vậy, bạn không thể làm cho Chúa chuyển động được!

Song cũng lưu ý rằng, ở một số tác giả, thuật ngữ "vĩnh hằng" nắm bắt cả tư tưởng về Chúa nằm ngoài thời gian, cũng như tư tưởng về Chúa vô hạn nhưng lại hiện diện trong thời gian.

TOÀN NĂNG

Nếu Chúa sáng tạo từ hư vô, thì quyền lực của Chúa là vô hạn. Nếu hành vi sáng tạo không phải là một sự kiện diễn ra trong quá khứ, mà là đặc điểm cố định của cuộc sống, thì điều đó giả định rằng, vốn không bị hạn chế bởi vật liệu sử dụng, Chúa mang lại tồn tại cho tất cả.

Với nghĩa đó thì tư tưởng cho rằng Chúa có thể làm được tất cả (tức là toàn năng), nằm trong bản thân học thuyết về sáng tạo. Sẽ không lôgic nếu gọi Chúa là "người sáng tạo" với nghĩa tuyệt đối ấy, còn sau đó lại nói rằng có các sự vật mà Chúa không thể làm ra được.

Chỉ có một ngoại lệ từ quy tắc đó: không nên nói rằng Chúa có thể làm được cái không thể về mặt lôgic. Nếu nghĩa của các thuật ngữ là dễ hiểu như $2+2=4$, thì Chúa không thể làm được cái $2+2=5$.

SÁNG LÁNG VÔ CÙNG

Nếu Chúa điều khiển tất cả, thì Chúa cũng hiểu biết tất cả. Có thể xem xét điều đó qua hai phương án:

- Nếu Chúa là vĩnh hằng và tồn tại hoàn toàn ở bên ngoài thời gian, thì sự sáng láng vô cùng (hiểu biết tất cả) của Chúa cũng

là nằm ngoài thời gian. Chúa đồng thời hiểu biết quá khứ, hiện tại và tương lai. Chúng tôi không muốn nói rằng Chúa phỏng đoán đúng cái gì sẽ diễn ra trong tương lai, mà muốn nói rằng đơn giản là không có tương lai đối với Chúa. Tri thức của Chúa mãi mãi nằm trong thì hiện tại.

- Nếu Chúa là vô hạn trong thời gian, thì Chúa phải biết cái gì đã diễn ra trong quá khứ và tất cả những gì đang diễn ra trong hiện tại. Chúa cũng cần phải biết những sự vật trong hiện tại mà sẽ quyết định các sự kiện tương lai. Với nghĩa về Chúa thì có thể nói rằng Chúa "biết" tương lai, mặc dù ngài vẫn chưa sống trong nó.

Nhân đây chúng ta cần đề cập vấn đề trung tâm đối với những người hữu thần - đó là vấn đề về tự do và trách nhiệm của con người. Nếu Chúa biết chúng ta sẽ làm chính cái gì theo sự lựa chọn tự do (như chúng ta có cảm tưởng) của mình, thì phải chăng tự do của chúng ta là ảo tưởng? Nếu có ai đó biết rằng, một sự kiện nào đó sẽ diễn ra, thì sự kiện đó đã không còn là ngẫu nhiên, mà là tất nhiên. Nếu sự kiện không phải là tất nhiên, thì Chúa không thể biết nó - trong trường hợp tốt nhất, Chúa có khả năng đưa ra một phỏng đoán đáng tin cậy.

Nói cách khác

- Nếu Chúa điều hành tất cả thì Chúa hiểu biết tất cả.
- Do vậy, Chúa biết rằng, tôi sẽ thực hiện một hành vi cụ thể.
- Do vậy, tôi không có quyền tự do quyết định không thực hiện hành vi ấy.

Song một số nhà tư tưởng (thí dụ, B. Đêvít trong cuốn sách *Nhập môn triết học tôn giáo* của mình) lại đưa ra phản luận cứ sau đây: Chúa có thể biết rằng, tôi sẽ tự do quyết định thực hiện một hành vi xác định ở một thời điểm cụ thể trong tương lai. Trong trường hợp này, tự do của tôi là một bộ phận của cái mà Chúa biết - tức là, tôi giữ lại tự do lựa chọn.

Nhưng ở đây rõ ràng là lại nảy sinh một vấn đề lôgích:

- Tôi có quyền tự do lựa chọn chỉ trong trường hợp nếu ở thời điểm lựa chọn, tôi có ít nhất hai phương án.
- Nếu Chúa biết rằng tôi có quyền tự do lựa chọn, thì Chúa phải giả định có hai kết cục có thể.

- Do vậy, Chúa không thể biết tôi sẽ lựa chọn kết cục nào từ hai kết cục ấy - nếu không thì điều đó sẽ là sự phủ định quyền tự do lựa chọn của tôi.

Có thể dẫn ra một thí dụ như sau: "Bạn có quyền tự do lựa chọn bất kỳ màu sắc nào, chỉ cần đó là màu đỏ!" (không có tự do) hay "Bạn có quyền tự do lựa chọn bất kỳ màu sắc nào" (có tự do, song tôi không thể kiên định để cho bạn lựa chọn màu đỏ).

Một trong các phương thức để giải quyết lưỡng đề này - tuyên bố rằng chúng ta thực hiện sự lựa chọn tự do dựa trên vô số nhân tố, có ý thức cũng như vô ý thức. Chúng ta không hoàn toàn hiểu được chúng và, do vậy, không có khả năng đánh giá đầy đủ sự lựa chọn này hay khác của chúng ta. Mặt khác, Chúa sáng láng vô cùng, tất yếu người biết tất cả về chúng ta; tức là, Chúa biết chính xác mọi nhân tố (kể cả việc chúng ta không mong muốn bị tiên đoán) đưa chúng ta tới sự lựa chọn "tự do" của mình.

Một trong các cách tiếp cận đối lập (được R.Suinbéc trình bày trong tác phẩm *Sự tồn tại của Chúa*) là ở chỗ sự sáng láng vô cùng của Chúa giả định rằng Chúa biết tất cả những gì mà có thể biết được về mặt lôgích. Biết sự kiện tương lai chưa xác định là không thể về mặt lôgích. Từ đó suy ra rằng Chúa sáng láng vô cùng không thể biết về tương lai, cũng như Chúa không thể làm sao đó để $2 + 2 = 5$.

SIÊU VIỆT VÀ NỘI TẠI

Xem xét kinh nghiệm tôn giáo, chúng ta đã nhận xét rằng, mặc dù nó diễn ra ở một vị trí cụ thể, vào một thời gian cụ thể, song ý nghĩa của nó vượt rất xa khỏi khuôn khổ của chúng. Kinh nghiệm trở thành kinh nghiệm "tôn giáo", nếu nó nói một điều gì đó về ý nghĩa và mục đích của toàn bộ chính thể. Điều đó cũng đúng đối với ngôn ngữ tôn giáo: khi có một nghĩa đen xác định, ngôn ngữ tôn giáo không còn nằm trong khuôn khổ của nó nữa. Biểu tượng tôn giáo - cho dù là sự kiện, hình ảnh hay lời nói - chỉ ra giới hạn của bản thân mình và đồng thời cũng tán thành sức mạnh của cái mà nó chỉ ra.

Khi chúng ta mô tả về Chúa, thì cần phải tính đến đặc điểm "tự siêu việt hoá" ấy của kinh nghiệm tôn giáo. Về Chúa người ta có nói rằng,

Chúa nằm ở bên trong và đồng thời cũng ở bên ngoài kinh nghiệm thông thường của chúng ta và các từ ngữ mà chúng ta sử dụng. Để mô tả điều đó, chúng tôi sử dụng một cặp thuật ngữ đặc biệt: *tính siêu việt* và *tính nội tại*.

Tính siêu việt của Chúa chỉ ra rằng Chúa nằm ở bên ngoài bất kỳ khái niệm, ngôn ngữ hay kinh nghiệm nào. Không nên giới hạn hay đưa Chúa vào trong một khuôn khổ nào đó. Định nghĩa đúng y nguyên về Chúa - đó chỉ là ảo ảnh tâm tính, cho dù nó có là phức tạp và tinh vi đến đâu đi chăng nữa. Mặt khác, chúng ta không có phương tiện để nắm bắt cái thực tại mà danh từ "Chúa" có quan hệ với nó, hay nói về Chúa mà không sử dụng các từ có nghĩa đúng y nguyên và phản ánh bối cảnh trong đó chúng ta hội ngộ với Chúa. Vì Chúa được mô tả như là vô hạn, nên không có vị trí nào mà cảm xúc không hiện diện. Cũng hết như vậy, nếu Chúa là vô hạn, thì không có phương thức để nhận thức Chúa dựa vào kinh nghiệm và đồng thời lại không cảm xúc trước bất cứ cái gì đó. Do vậy, người ta gọi Chúa là cái nội tại, có ở tất cả.

HỮU THẦN LUẬN, PHIẾM THẦN LUẬN VÀ PHIẾM HỮU THẦN LUẬN

- Hữu thần luận - đó là niềm tin vào Chúa - người sáng tạo, thể hiện những phẩm chất được phác họa trong chương này, và được mô tả như một bản chất mà chúng ta bắt gặp trong thế giới vật chất, song không bị hạn chế ở thế giới này. Hữu thần luận phản ánh sự cân bằng giữa tính nội tại và tính siêu việt.
- Nếu coi Chúa là có tính nội tại, nhưng không có tính siêu việt, thì cần phải đồng nhất Chúa với bản thân thế giới vật chất. Điều đó được biểu thị bằng thuật ngữ "phiếm thần luận" (theo đúng nghĩa là: tất cả = Chúa).
- Một số nhà triết học và thần học sử dụng thuật ngữ "phiếm hữu thần luận" (theo đúng nghĩa là: Chúa ở trong tất cả). Phiếm hữu thần luận thật sự không bổ sung gì cho nội dung của hữu thần luận, vì hữu thần luận đã coi Chúa là mang tính nội tại đối với tất cả. Như vậy, phiếm hữu thần luận - đó là sự nhắc lại rằng cần có cả tính siêu việt lẫn tính nội tại. Đây là tư tưởng triết học tương đương với tư tưởng Thánh Kinh cho rằng "chúng ta sống, vận động và tồn tại trong Chúa".

Thí dụ

Mặc dù chúng ta chủ yếu xem xét các quan niệm phương Tây về Chúa, song cần nhận thấy rằng sự cân bằng như vậy cũng được duy trì trong truyền thống Ấn Độ giáo. Trong những trường hợp cụ thể, "Brahman" được lý giải như là thuật ngữ biểu thị một Chúa trời phi nhân cách nào đó, một cái gì đó giống như "thực tại tuyệt đối". Song, trên thực tế, trong Ấn Độ giáo có hai thuật ngữ Nirguna Brahman (thực tại vĩnh hằng, tồn tại tự thân của Chúa trời) và Saguna Brahman (phương diện có nhân cách của Chúa trời, quan sát thấy trong quan hệ qua lại giữa Chúa trời và tạo phẩm của mình). Chúa trời cũng được nêu đặc trưng như là Satchitananda (sat - "tuyệt đối" hay "chân thực"; chit - "lý tính" hay "ý thức"; ananda - "hạnh phúc"). Mặc dù giữa triết học Ấn Độ và triết học phương Tây có những sự khác biệt đáng kể, song trong cả hai hệ thống vẫn có những quan niệm cùng cho rằng cái thần thánh được bắt gặp trong khuôn khổ của kinh nghiệm con người và đồng thời cũng vượt lên trên kinh nghiệm này. Để nghiên cứu sâu sắc hơn những sự giống nhau này, có thể dựa vào tác phẩm của Giôn Hik *Chúa và thế giới tín ngưỡng*.

VÔ THẦN LUẬN, BẤT KHẢ TRI LUẬN VÀ THẾ TỤC LUẬN

Vô thần luận - đây là một khái niệm tương đối phức tạp, vì nó được sử dụng để mô tả những sự vật rất khác nhau. Thí dụ, nó có thể được sử dụng với một nghĩa tương đối không xác định, biểu thị tâm thế bác bỏ mọi tôn giáo nói chung.

Thí dụ

Bạn giả định rằng người mộ đạo - đó là những cá nhân bị cảm giác tội lỗi chi phối, là những kẻ hay than vãn, thích xu nịnh, sợ hãi khi phải gánh vác trách nhiệm về cuộc sống của mình hay dửng dưng cảm chấp nhận sự huỷ diệt bản thân ở thời điểm bị chết. Trong trường hợp tốt nhất, bạn coi tôn giáo là tổ hợp những điều hư ảo được tạo ra để cho những người yếu đuối cảm thấy dễ chịu hơn, còn trong trường hợp xấu nhất - nhìn thấy nó là thế lực vô hình làm cho con người què quặt và yếu đuối, cản trở họ phát triển và trưởng thành. Bạn xem Chúa là sự bịa đặt mà các linh mục lẫn trốn ở đằng sau đó. Rốt cuộc, có lẽ bạn sẽ tự gọi mình là người vô thần. Điều đó không có nghĩa là bạn phủ định rằng danh từ "Chúa" có ý nghĩa đối với những người hữu thần (đương nhiên, bạn là người đầu tiên chỉ ra rằng đó là một tư tưởng hùng mạnh nhưng

tai hại); bạn đơn giản muốn nói rằng bạn không chấp nhận cái mà tín đồ gọi là Chúa như một sự lý giải tất yếu, đúng đắn hay mong muốn về hiện thực.

Tình cảnh như vậy là rất khác với bối cảnh của con người hữu thần, con người vấp phải các luận cứ bác bỏ tồn tại của Chúa, và đi tới kết luận rằng Chúa không thể tồn tại. Con người như vậy có thể sẽ xem Chúa như là một tâm thế chủ quan, như là một phương thức lý giải cuộc sống, mặc dù không phù hợp với bất kỳ hiện thực bên ngoài nào. Dầu sao vậy thì vẫn có thể gọi con người như vậy là người vô thần.

Chúng ta thực hiện một bước tiến nữa. Chẳng hạn một nhà thần học nào đó đi tới kết luận rằng, với cách sử dụng thông thường, động từ "tồn tại" hàm ý nói một cái gì đó được định vị ở đâu đó (nó có thể được "tách biệt" như một vật cụ thể) và do vậy, không thể rằng Chúa tồn tại: và lại lời khẳng định như vậy có nghĩa rằng Chúa không phải là vô hạn. Như vậy, hoá ra là nhà thần học của chúng ta phủ định sự tồn tại của Chúa để giữ lại những phẩm chất không tước bỏ được của Chúa.

Nói cách khác

Có hai loại người vô thần: những người phủ định thực tại mà tôn giáo quan tâm tới hay là đứng đối diện với thực tại ấy, và những người nghiên cứu thực tại này, song lại phủ định sự tồn tại độc lập hay khách quan của nó.

Bất khả tri luận là một vấn đề hoàn toàn khác. Đây là lời khẳng định về sự vắng mặt những chứng minh xác đáng mà dựa trên đó con người có thể khẳng định Chúa tồn tại hay không. Đôi khi điều đó chỉ đơn giản nói về thái độ thờ ơ (giống như thái độ thờ ơ của con người khi trả lời "tôi không biết" đối với phần tử cốt cán đang vận động cho ứng cử viên của mình tại cuộc bầu cử). Nhưng, giống như trong trường hợp với vô thần luận, bất khả tri luận có thể là lập trường mà người ta giữ do có các quan điểm tôn giáo. Đa số các trào lưu trong Phật giáo giả định một thế giới quan và con đường tâm linh không phụ thuộc vào Chúa trời hay các thần linh. Nhưng không phải vì Phật giáo kiên quyết phủ định sự tồn tại của chúng - trên thực tế, tín đồ Phật giáo thường viện dẫn vào các thần linh (thậm chí họ rất coi trọng Brahman - phương diện sáng tạo của Chúa trời trong truyền thống Ấn Độ giáo). Song Phật giáo thường coi nhẹ niềm

tin vào các thần linh, và cho rằng các cuộc tranh luận về sự tồn tại của Chúa trời sẽ làm xa rời con đường tâm linh, do vậy Phật giáo thích đứng trên lập trường của bất khả tri luận.

Thế tục luận - hiện tượng tồn tại cùng một dãy với vô thần luận và bất khả tri luận. Quan điểm của thế tục luận được quy về chỗ sự quan tâm thật sự đối với nhân loại phải là thế giới mà chúng ta đang sống trong đó. Thế tục luận có thể tiếp nhận hình thức của sự tin tưởng rằng tìm tòi khoa học rốt cuộc sẽ mở ra tất cả những gì nhân loại muốn biết về mình và về thế giới, nhưng nó cũng có thể phản ánh ý kiến cho rằng tôn giáo - đó là ảo tưởng xa lánh hiện thực cuộc sống. Thuật ngữ " thế tục luận" đơn giản thường biểu thị sự quan tâm tới công việc trần tục.

NITSÊ: CHÚA ĐÃ CHẾT

Trong cuốn sách *Giaratustra nói như vậy* của mình, Ph.Nitsê (1844 - 1900) mô tả nhà tiên tri Giaratustra dời nơi ở của mình xuống núi và lấy làm ngạc nhiên rằng những người gặp ông ở trên đường không biết là Chúa đã chết.

Nitsê nhận thấy rằng thế giới đương thời đã đoạn tuyệt với mọi niềm tin trước kia và mọi cơ cấu tư duy đã hình thành (kể cả tư tưởng về Chúa). Do vậy, nhà triết học tuyên bố cái chết của Chúa như là một sự kiện hiển nhiên. Bây giờ đã không còn Chúa nữa; thế giới tự do trôi dạt về một tương lai không rõ ràng.

Nitsê cũng nhận thấy rằng, một mục đích nào đó cần phải thay thế chỗ của Chúa. Mục đích như vậy đối với nhà triết học này là sự xuất hiện của "siêu nhân", siêu nhân này là bước tiếp theo trong quá trình vận động tiến tới mà kết quả của họ là bước chuyển từ thế giới động vật sang loài người. "Con người là một cái gì đó cần phải vượt lên trên".

Với một nghĩa nào đó thì cần phải xem xét Nitsê trong văn cảnh của thế kỷ XIX. Nhà tư tưởng này phản ánh của những chuyển biến thời đại mà ông từng trải. Vô thần luận của ông một phần là cuộc bạo loạn chống lại cái mà Nitsê coi là sự tác động mang tính làm suy nhược của Thiên Chúa giáo - tôn giáo thích biểu hiện sự quan tâm tới hạnh phúc của

những người ít thành đạt nhất, chứ không phải tạo điều kiện cho phúc lợi của những người mạnh nhất và của các thủ lĩnh.

Với một nghĩa nào đó thì Nitsê đã kêu gọi lòng dũng cảm - dũng cảm nhận thấy thế giới chính như là nó đang tồn tại, và tuyên bố về điều này. Với tư tưởng "sự quay về tính vĩnh cửu" Nitsê đã đặt ra một vấn đề phức tạp: sẵn sàng nói "có" để một lần nữa trải qua bản thân cuộc sống này như là nó đang bộc lộ ra. Theo nhà triết học, điều này là chỉ có thể có đối với "siêu nhân". Ông hiểu tôn giáo như là sự chạy trốn khỏi nhiệm vụ xây dựng tương lai, như là sự không có khả năng chấp nhận hiện thực. Nitsê - một nhà văn phức tạp, nhưng thú vị và hay quấy rối. Trong trường hợp này, chúng ta chỉ có thể nhận xét rằng chạy trốn khỏi Chúa là chưa đủ: cần phải tính đến tất cả những gì đứng ở đằng sau Chúa, kể cả vấn đề con người lấy cái gì thay thế cho Chúa với tư cách là mục đích chung và nhân sinh quan.

LÝ GIẢI THỂ TỤC VỀ CHÚA

Có thể khẳng định: khi tư tưởng về Chúa là quan trọng đối với tôn giáo và thật sự có thể giúp đỡ việc tìm kiếm lẽ sống, thì vẫn có thể giải thích nó thông qua các thuật ngữ thuần túy trần tục (thế tục).

Chú thích

- Đối tượng cơ bản của những bất đồng là như sau: nếu có sự lý giải đầy đủ cho tư tưởng về Chúa nhờ các thuật ngữ thế tục, thì phải chăng lời khẳng định về sự tồn tại của Chúa (khi không có một sự chứng thực nào) là một sự phức tạp hoá không cần thiết?
- Về bất kỳ sự lý giải thế tục nào thì cũng cần đặt ra vấn đề: nếu tư tưởng về Chúa là hữu hiệu (tức là con người coi nó là thoả đáng về mặt tôn giáo, nếu nó đem lại một phương thức hữu ích để lý giải thế giới hay cho phép tín đồ tìm kiếm ý nghĩa và mục đích cuộc đời), thì sự lý giải như vậy có làm sáng tỏ hoàn toàn tính hữu hiệu đó không?

Phoibắc

Trong cuốn sách *Bản chất của Thiên Chúa giáo*, L.Phoibắc (1804 - 1872) đã mô tả Chúa như sau:

"Với tư cách thực thể hoàn hảo về mặt đạo đức, Chúa không phải cái gì khác như là một ý niệm đã được thực hiện, như là quy tắc đạo đức đã thể hiện, như là bản chất đạo đức của bản thân con người đã được biến thành bản chất tuyệt đối".

Nói cách khác, Chúa - đó là sự phóng chiếu các quan niệm đạo đức của con người. Chúa là cái mà con người đạo đức muốn trở thành sau khi đã được giải phóng khỏi mọi khuyết tật của mình:

"Chúa - đó là sự tự cảm giác của con người đã được giải phóng khỏi mọi cái không được chấp nhận".

Cá nhân và xã hội là hữu hạn, chúng hoàn toàn không thể trở thành minh họa cho các lý tưởng mà người ta tìm kiếm trong tôn giáo. Do vậy, Chúa là sự phóng chiếu của các lý tưởng nêu trên; tin vào Chúa - có nghĩa là tin vào một trật tự đạo đức nào đó đã được tẩy rửa khỏi mọi xung đột và khuyết tật. Chúa là phương thức mô tả những khát vọng cao cả của sự tự cảm nhận của bản thân chúng ta.

Mác

Trong đoạn viết nổi tiếng từ tác phẩm *Góp phần phê phán triết học pháp quyền của Hêghen*, Các Mác (1818 - 1883) nói về tôn giáo:

"Tôn giáo - đó là tiếng thở dài của chúng sinh bị áp bức, là trái tim của thế giới không có trái tim, cũng giống như nó là tinh thần của các trật tự không có tinh thần. Tôn giáo là thuốc phiện của nhân dân. Việc thủ tiêu tôn giáo như hạnh phúc hão huyền của nhân dân là yêu cầu về hạnh phúc thật sự của nhân dân. Yêu cầu từ bỏ ảo tưởng về tình cảnh của mình là yêu cầu từ bỏ tình cảnh cần đến ảo tưởng".

Từ lời khẳng định này có thể rút ra các kết luận riêng biệt hơn sau đây:

- Tôn giáo có thể là hữu hiệu, vì nó có thể trở thành sự an ủi;

- Hạnh phúc được tôn giáo tiến cử là hảo huyền, không hiện thực, vì nó không loại bỏ được những điều kiện bắt buộc con người phải chịu đau khổ ra khỏi cuộc sống con người;
- Con người tốt nhất là từ bỏ ảo tưởng, mà điều này chỉ có thể thực hiện được bằng con đường giải phóng khỏi tôn giáo;
- Con người có thể gánh vác lấy trách nhiệm loại bỏ những điều kiện mang lại cho họ đau khổ chỉ sau khi được giải phóng khỏi tôn giáo.

Có thể, bạn lại muốn suy ngẫm về điều này khi chúng ta chuyển sang xem xét vấn đề đau khổ và cái ác. Còn đối với các sự lý giải thế tục về Chúa, thì cần lưu ý rằng, nếu Phoibác đưa ra sự lý giải tích cực về Chúa như sự phóng chiếu, thì Mác đưa ra sự lý giải tiêu cực.

Nó là tiêu cực vì nguyên nhân sau đây: Mác cho rằng hạnh phúc hiện thực là có thể, nếu con người biết cách cải biến những điều kiện gây ra đau khổ của họ, nhưng điều đó chắc gì đã diễn ra khi mà tôn giáo (hạnh phúc hảo huyền) chưa bị thủ tiêu.

Ở điểm này thì Mác đã giống Nitsê là người cũng cho rằng cá nhân có thể tiến một bước quyết định đến sự tự quyết và đi theo con đường của "siêu nhân", con đường chấp nhận và bằng lòng với cuộc sống như là nó đang có, chỉ khi loại bỏ được những hạn chế mang tính làm suy nhược của Thiên Chúa giáo.

Chủ nghĩa nhân đạo

Có thể xem xét lập trường hiện đại của chủ nghĩa nhân đạo đối với tôn giáo như là sự phát triển các quan điểm của Phoibác. Để hình dung chủ nghĩa nhân đạo, chúng tôi nhường lời cho giáo sư R.Phécơ. Trong cuốn sách *Tôn giáo: sự lý giải của chủ nghĩa nhân đạo* (1996), ông viết:

"Các giả thuyết của cá nhân tôi là mang tính nhân đạo chủ nghĩa, căn cứ trên quan điểm cho rằng bộ phận cơ bản của hiện thực đối với mọi người là ở sự tồn tại của những cá nhân con người dưới hình thức xã hội của họ và bộ phận này chỉ đạt được bằng con đường nhận thức của con người, chỉ có thể biểu thị nó bằng ngôn ngữ của con người. Vũ trụ bao hàm trong mình vô số bí ẩn - từ chuyển động của các

thiên thể trong vũ trụ cho tới sự lôi cuốn tình dục giữa hai cá nhân. Nhiều vấn đề của con người vẫn chưa rõ ràng, còn số phận của cá nhân là không tiên đoán được. Song, tôi giả định rằng cho dù bản chất của thế giới bên ngoài có là gì đi chăng nữa, thì ở bên ngoài thế giới này vẫn không có một loại hiện thực khác, không có sự biểu hiện kế hoạch hay các giá trị của Chúa, không có lý tính sáng tạo siêu việt, siêu cảm tính, có khả năng đem lại giá trị và ý nghĩa cho kinh nghiệm và hoài bão của con người".

Đặc trưng cơ bản của quan điểm này là việc phủ định "loại hiện thực khác ở bên ngoài thế giới này". Cho dù cơ sở của kinh nghiệm tôn giáo và của tôn giáo nói chung là cái gì đi chăng nữa, thì vẫn cần phải giải thích nó thông qua các thuật ngữ thế tục. Điều này cho phép giáo sư Phéc tơ nói rằng: "tôn giáo - đó là việc làm của con người". Cũng giống như Phoiobắc, ông nhận thấy các quan niệm về Chúa là sự biểu thị các giá trị của con người:

"Thí dụ, trong các tôn giáo lớn phát triển, các quan điểm về Chúa, về "thực tại tối cao" và các thang bậc tri thức cao nhất, về sự sáng suốt, về đạo đức và quyền lực có liên hệ với Chúa, đơn giản là tổng thể các thang bậc tuyệt đối tồn tại trong trí tưởng tượng của con người. Lời khẳng định rằng Chúa là minh họa cho sai lầm cụ thể hướng người ta đi theo con đường sai lầm, điểm đó có cảm tưởng là một lời khẳng định thô thiển. Nhưng, mặc dù ở trình độ trừu tượng, có hình ảnh, song các quan niệm về Chúa, Ala, Brahma vẫn có thể tạo ra tính biểu cảm hữu hiệu bằng biểu tượng và các tư tưởng sáng suốt về tình cảnh của con người, xét về cơ sở của mình thì chúng vẫn chính là những luận điểm của con người.

Đánh giá chung về tôn giáo mà Phéc tơ đưa ra, vẫn mang tính chất tích cực:

"Đối với tôi với tư cách một nhà nhân học, mỗi tôn giáo, kể cả tôn giáo có cảm tưởng là rất không tinh tế về mặt trí tuệ, đều bao hàm trong mình các tư tưởng xác định lý giải về thế giới, về các lễ nghi định hướng vào một lối ứng xử cụ thể và được sử dụng làm mô hình cho quan hệ qua lại của con người. Do vậy, tôi mạnh dạn khẳng định rằng, trong mỗi tôn giáo đều chứa đựng chân lý. Nhưng đây không

phải là chân lý của Chúa, mà là chân lý của con người. Trong mỗi xã hội, các quan niệm tôn giáo và thực tiễn tôn giáo đều được tạo ra theo khuôn mẫu của các quan niệm, các ước nguyện, các sở thích, các nỗi sợ hãi và lối ứng xử trần tục. Tôn giáo làm tăng cường tất cả những cái đó khi đưa chúng lên một trình độ cao hơn, đem lại cho chúng quyền uy thiêng liêng ở bên ngoài và tính hợp pháp, vì dưới hình thức trừu tượng, có hình ảnh, thường mang tính biểu tượng của mình, chúng rốt cuộc là hệ quả của tình cảnh của con người và là thử nghiệm tìm ra lối thoát khỏi những nỗi gian truân của tình cảnh ấy".

Đoạn trích dẫn này không những vạch ra phương thức lý giải trần tục về Chúa mà cả quan niệm về sự xuất hiện của bản thân tôn giáo từ cuộc sống của con người và khát vọng của họ. R. Phéc tơ minh họa quan niệm của mình bằng cách so sánh chân lý tôn giáo với âm nhạc:

"Người ta nói về tác phẩm âm nhạc không như là về chân lý, - ông viết, - mà như là về cái đẹp, sức mạnh, cái dễ chịu về mặt thẩm mỹ và như là cái bổ sung cho sự thỏa mãn cảm xúc. Điều đó cũng là như vậy đối với những tạo phẩm có hình ảnh của tôn giáo".

Quan điểm nhân đạo chủ nghĩa có thể gây ra hai vấn đề cơ bản:

- Tại sao một cái gì đó lại đem lại sự thỏa mãn thẩm mỹ và cảm xúc?
- Tại sao cần phải lĩnh hội các giá trị nhân đạo chủ nghĩa như là các giá trị chân chính?

Giáo sư Phéc tơ giải thích lập trường nhân đạo chủ nghĩa của mình:

"Nhiều giá trị của các niềm tin tôn giáo ấy là các giá trị chân chính theo nghĩa, nếu thành tâm chấp nhận chúng, thì sẽ thúc đẩy khả năng sinh tồn lớn hơn của xã hội: đó là tinh thần quên mình, là sự quan tâm tới người thân, là khát vọng né tránh sự lừa dối, là sự quan tâm tới các thành viên xã hội dễ bị tổn thương nhất, là vai trò hợp nhất của lễ nghi, là sức mạnh của sự hợp tác".

Nhưng tại sao cần phải chấp nhận chính các giá trị ấy? Tại sao chúng phải là chân chính hơn so với quan điểm về đời sống xã hội của các nhà hoạt động như Nitsê hay Mácchiaveli mà theo đó thì cần phải hạn chế kẻ mạnh một cách có lợi cho người yếu?

Bình luận

- Lập trường nhân đạo chủ nghĩa dưới hình thức mà giáo sư Phécơ phác hoạ thông qua các đặc điểm chung một cách rõ ràng, đáng bắt chước, đã tước mất của tôn giáo một đóng góp lớn khi nhấn mạnh rằng không nên lĩnh hội các quan niệm về Chúa như là cái có quan hệ với một bản chất "siêu việt" thô thiển nào đó. Cảm xúc tôn giáo tinh tế hơn điều đó rất nhiều, và không nên hiểu đúng y nguyên về ngôn ngữ được sử dụng để chuyển tải chúng.
- Với tư cách sự phản ứng đối với bản chất tự siêu việt hoá của kinh nghiệm tôn giáo, tôn giáo đương nhiên là sản phẩm của con người. Đây là thử nghiệm trình bày, tái hiện và thể hiện cái được lĩnh hội như giá trị tối cao.
- Đối với người theo chủ nghĩa nhân đạo thì có các giá trị căn bản, phản ánh sự hiểu biết về cuộc sống con người và vị trí của con người trong vũ trụ. Chúng được mô tả như các giá trị của con người, song chúng mang tính siêu việt đối với bất kỳ bản chất cá biệt nào của con người và đối với bất kỳ xã hội riêng biệt nào. Nếu các giá trị này không phải là như vậy, thì không thể sử dụng chúng để phán xét về các giá trị của con người và của xã hội như là các giá trị chân chính. Các giá trị tự thân chúng không phải là sản phẩm của xã hội (dù cho chúng là như vậy, thì dựa vào chúng cũng không thể phán xét về các tạo phẩm của xã hội như tôn giáo); chúng mang tính siêu việt đối với xã hội.

Song tính siêu việt đối với kinh nghiệm của con người về các giá trị bất gặp trong những tình huống cá biệt nhưng không bị hạn chế ở đây, - đó chính là cái mà tôn giáo quan tâm. Thực chất của các quan niệm về Chúa là ở chỗ chúng biểu thị thử nghiệm diễn tả tính siêu việt đó.

SỰ LÝ GIẢI CỦA CHỦ NGHĨA HẬU HIỆN ĐẠI

Đôn Quypittơ luôn phản nản đối với sự lý giải cấp tiến và trần tục về Thiên Chúa giáo. Khuynh hướng được gọi là chủ nghĩa hậu hiện đại đã có ảnh hưởng tới triết học Quypittơ. Theo những người theo chủ nghĩa hậu hiện đại, không có một thực tại bên ngoài nào mà lời nói của chúng

ta hướng vào và có thể được sử dụng để kiểm tra lời nói đó. Ngược lại, lời nói tự thân nó không tạo thành một hệ thống ký hiệu khép kín. Chúng ta sống trong thế giới những ký hiệu và những ngôn từ và không có khả năng vượt ra khỏi khuôn khổ của chúng, thậm chí cả khi cố phản ánh khách thể của sự sùng kính tôn giáo.

Quypittơ cho rằng quan niệm truyền thống và quan niệm "hiện thực chủ nghĩa" về Chúa như một bản chất, một lực lượng hay một thực tại vô hình mà thật sự tồn tại tự thân, tách biệt với các sự vật thông thường được đem lại cho chúng ta trong kinh nghiệm, hiện nay không còn chấp nhận được đối với những người biết tư duy. Trong cuốn sách *Phái cấp tiến và tương lai của giáo hội*, Quypittơ trình bày điều đó không phải một cách tiêu cực, mà một cách tích cực:

"Con người hiện đại buộc phải là một con người đủ cứng rắn và khoẻ mạnh về mặt tinh thần để sống và chết mà không có những điều mê tín dị đoan và những thiên kiến. Không có gì chúng ta không biết. Tất cả đều có thể cảm thấy và không có một thực tại bí ẩn nào. Thế giới thuộc về chúng ta, và không có ai bí mật chống lại chúng ta. Chỉ tồn tại cái rõ ràng, hiển nhiên, cái thế giới những hiện tượng hữu hình mà tốt hơn là phân tích nó về mặt triết học như thế giớicủa những ký hiệu. Chỉ có dòng chảy vô tận, khởi thủy đó - thế giới những việc làm, những mục đích và những cảm xúc của con người" là đang tồn tại.

Sau khi thừa nhận những quan điểm như vậy, Quypittơ cho rằng tôn giáo nói "đúng" về cuộc sống như là nó đang có, khẳng định cuộc sống một cách trái ngược với tính biến đổi và những nỗi đau khổ của nó: "... tôi bảo vệ tôn giáo của cuộc sống - theo nghĩa một kỷ cương tinh thần, kỷ cương cho phép chúng ta chấp nhận cuộc sống này, nói "đúng" về cuộc sống như nó đang có; không có cơ sở, không toàn vẹn và rất phụ thuộc vào hoàn cảnh - song dấu sao thì trong tính vô dụng của mình, nó vẫn là một cuộc sống tuyệt vời, có đòi hỏi về mặt đạo đức, khả hoàn và chứa đầy mục đích.

Bình luận

Xét về nhiều mặt, điều đó là gắn gũi với các quan niệm Phật giáo cho rằng hạnh phúc tinh thần là đạt được và có thể khắc phục được

những đau khổ một cách trái ngược với việc chủ nghĩa hiện thực thừa nhận tính hữu hạn và ngắn ngủi của cuộc sống.

Quypittơ quay về với Kiêccôga, người mà trong cuốn sách *Các tiểu phẩm triết học* của mình, đã khẳng định rằng tác động của niềm tin tôn giáo thể hiện chính ở các thời điểm khi cuộc sống được nhận thức trong kinh nghiệm và hành vi lựa chọn được thực hiện.

Nói cách khác, Quypittơ cho rằng Kiêccôga tiến cử một niềm tin thật sự trần tục đầu tiên. Nếu Chúa có khả năng thể hiện Chúa Giêsu và hành động thông qua Chúa Thánh Thần, thì điều đó có nghĩa rằng chúng ta đang đụng độ với Chúa trong thế giới con người, đặc biệt là ở các thời điểm chung thủy và lựa chọn, chứ không phải lĩnh hội Chúa đơn giản như là một lý luận hay một giả thuyết triết học. Đ. Quypittơ lên tiếng chống lại nhị nguyên luận - học thuyết đem đối lập giữa vẻ bề ngoài và hiện thực. Ông khẳng định rằng, việc nối tiếp Platon và việc biến sự vật cụ thể, hiện hữu chỉ thành cái bóng nghèo nàn của một "hình thức" vĩnh cửu nào đó - tức là làm mất giá trị của sự vật ấy, và do vậy, của cả toàn bộ thế giới kinh nghiệm của chúng ta; điều này có nghĩa là liên tục hướng nhãn quan ra ngoài giới hạn của nghĩa hiện thực, thay vì phải nhìn vào bên trong và xung quanh nó.

Có thể minh biện cho quan niệm như vậy dựa trên cơ sở coi nó là quan điểm "hoá thân". Nói cách khác, vì Chúa Giêsu trong Thiên Chúa giáo là Đức Chúa Con đã hiện thân của Đức Chúa Trời, là Chúa tiếp nhận bộ mặt của con người, toàn thể Chúa thực sự đã được xem là chuyển vào trong khuôn khổ của thế giới được đem lại trong kinh nghiệm, chứ không phải là tồn tại ở trên và ở ngoài thế giới này.

Quypittơ cũng cho rằng các thần linh - đó chỉ là những thứ thể hiện trong khuôn khổ của tôn giáo. Trong tác phẩm *Thời điểm hiện tại* của mình, ông viết:

"Các thần linh chỉ là cái mà con người sùng bái chúng; các thần linh - đó là niềm tin của chúng ta vào chúng, là cái mà chúng ta nói về chúng, là cái mà chúng ta cảm nhận về chúng, là cái mà chúng ta làm cho chúng. Không có gì ở bên trên điều đó cả. Các thần linh không tồn tại ở bên ngoài niềm tin và thực tiễn của chúng ta".

Bình luận

- Một vấn đề xuất hiện ở đây. Con người sùng kính vì họ cảm giác thấy Chúa là gì, cảm giác thấy có một cái mà họ muốn sùng kính. Khi đó nhà thần học xuất hiện trước mặt họ và nói rằng Chúa chính là cái mà họ sùng kính. Điều đó để lại một vấn đề bỏ ngỏ là tại sao họ lại cảm nhận thấy xung lượng ban đầu để sùng kính.
- "Không có gì ở trên đó" có nghĩa rằng không có cái gì khác mà cần phải chỉ ra, không có một bản chất riêng biệt nào ngoài kinh nghiệm về niềm tin và sùng kính. Nhưng cái siêu việt không thể "ở trên" một cái gì đó; nó không nằm trong không gian và thời gian; đây không phải là "sự vật" mà có thể nhất thể hoá. Nếu Chúa là vĩnh hằng, thì Chúa nằm ngoài tất cả những điều đó.
- Thêm vào đó, cái thể hiện một cách cấp tiến, thì trên thực tế chỉ là sự trình bày giản lược về cái luôn là một bộ phận của hữu thần luận cổ điển. Mỗi nguy hiểm đương nhiên tiềm ẩn ở chỗ điều lỗi bịch thô thiển che đậy mất những điều tinh tế của hữu thần luận - điều lỗi bịch xuất hiện khi ngôn ngữ mà người ta nói về Chúa, bị hiểu một cách đúng y nguyên.
- Mặt khác, quan điểm chung của chủ nghĩa hậu hiện đại phủ định tính thực tại của tất cả những gì nằm "ngoài khuôn khổ" của những ngôn từ thật sự tồn tại hay của các hình ảnh về giả tượng văn hoá. Không có thiên tài sáng tạo - chỉ có các ngôn từ thành văn; không có một bản chất nào mà người hoạ sĩ cố nắm bắt, - chỉ có hình ảnh mà trong đó người nghệ sĩ nắm bắt bản chất.

Đặc điểm quan trọng của quan điểm của Quypittor là ở chỗ đối với ông: "... không có sự hài hoà tiền định giữa tư duy và tồn tại. Không có gì chứng tỏ rằng phải có câu trả lời cho các vấn đề của chúng ta hay các câu trả lời nào đó là đạt tới được đối với chúng ta nói chung. Cuộc sống không nhất thiết phải có ý nghĩa".

Điều đó có nghĩa là một bước ngoặt triệt để đối với triết học tôn giáo, vì nhiều cuộc tranh luận về Chúa tiếp nhận hình thức tìm kiếm một quan điểm thống nhất cho phép nắm bắt toàn bộ hiện thực. Đó chính là

các luận cứ bản thể luận và vũ trụ luận mà chúng ta sẽ xem xét trong chương sau. Chúng là những thử nghiệm chứng minh rằng, khi người ta xuất phát từ ý nghĩa và cấu trúc của vũ trụ, thì có một thực tại thống nhất là cơ sở của vũ trụ. Các luận cứ này xuất phát từ giả thuyết cho rằng tư duy của chúng ta có thể nhận thức được cái nằm ngoài khuôn khổ của kinh nghiệm trực tiếp của chúng ta. Còn Quypittơ đơn giản đã phủ định rằng điều đó tất yếu phải là như vậy.

QUAN ĐIỂM THIÊN CHÚA GIÁO VỀ CHÚA: BA NGÔI

Chúng ta bắt đầu chương này từ việc định nghĩa hữu thần luận. Đa số các luận cứ được triết học tôn giáo đưa ra đều chỉ có hiệu lực với điều kiện là niềm tin vào Chúa đơn giản được đánh ngang bằng với hữu thần luận. Về cơ bản thì điều đó là như vậy, song tất cả không dừng lại ở đó.

Do Thái giáo và Hồi giáo - các tôn giáo hoàn toàn đơn thần. Các tôn giáo này không chấp nhận bất kỳ sự mô tả trực tiếp nào về Chúa Trời, cũng như những hình ảnh có thể được liên hệ trực tiếp với Chúa Trời. Đặc điểm cơ bản của cả hai tôn giáo này là sự không thừa nhận ngẫu tượng luận. Sự không thừa nhận đó được thể hiện thông qua một trong mười điều răn của Do Thái giáo và trong biểu tượng niềm tin cơ bản của Hồi giáo cho rằng không có Chúa Trời nào ngoài Ala.

Học thuyết Thiên Chúa giáo về Chúa có đặc điểm khác biệt là sự phức tạp lớn hơn và bắt nguồn từ niềm tin của những tín đồ Thiên Chúa giáo sơ kỳ cho rằng bản thân Chúa đã thể hiện, đã sống và hành động thông qua hình tượng Chúa Giêsu từ Nadarét và Chúa Thánh Thần đã hiện thân xuống các môn đệ của mình vào ngày lễ Ba Ngôi. Hơn nữa, người ta coi Chúa Giêsu là "thần ngôn" hay là nguyên tắc mà thông qua đó vạn vật được tạo ra.

Sau các cuộc tranh luận tôn giáo phức tạp ở những thế kỷ đầu tiên của Thiên Chúa giáo, trong quá trình đó thì những người thiểu số bị coi là tà giáo, đã xuất hiện một quan niệm phổ biến về Chúa thể hiện trong học thuyết về Ba Ngôi.

Việc chấp nhận thuật ngữ "Ba Ngôi Chúa" cần phải có nghĩa rằng có thể nhận thức Chúa bằng ba phương thức, hay trên ba phương diện:

- Như là Đức Chúa Cha - Người sáng tạo ra thế giới;
- Như là Đức Chúa Con - Người giải thoát hay cứu rỗi thông qua bộ mặt của Chúa Giêsu;
- Như là Đức Chúa Thánh Thần - Tinh thần hiện hữu vĩnh cửu, đem lại cuộc sống mới cho những người trở thành tín đồ Thiên Chúa giáo, và thể hiện với những tư cách và hành động đa dạng.

Mặt khác, Thiên Chúa giáo non trẻ muốn nhấn mạnh rằng nó vẫn là tôn giáo nhất thần và rằng hình ảnh Đức Chúa Con (Chúa Giêsu) và bản chất thần thánh của Chúa Thánh Thần là hoàn toàn dung hợp được với điều đó. Từ đó dẫn tới công thức cho rằng, với tư cách Ba Ngôi, Chúa - đó là ba diện mạo, nhưng là một Chúa. Trong tiếng Hy Lạp cổ, "Ba Ngôi" được thể hiện qua một bản chất (*ousia*) và ba bộ mặt (*prosopa*). Có thể giải thích khái niệm *prosopa* thông qua việc nó được sử dụng để biểu thị mặt nạ trong sân khấu - từ đó là ba hình ảnh mà thông qua đó chúng ta bắt gặp cùng một bản chất. Khi dịch sang tiếng Latinh, "Ba Ngôi" đã trở thành một bản chất (*substantia*) trong ba cá nhân (*persona*). Thuật ngữ "cá nhân" (*persona*) - "bộ mặt", "diện mạo" (và gắn liền với nó là "nhân cách") - hàm chỉ một mức độ cá thể hoá lớn hơn một chút so với mặt nạ trong sân khấu Hy Lạp. Người ta nói về Ba Ngôi rằng chúng hiện hữu như nhau và là vĩnh hằng. Đây là một điều rất quan trọng đối với thần học Thiên Chúa giáo. Nếu khẳng định rằng Đức Chúa Cha là Chúa thật sự, còn Đức Chúa Con và Đức Chúa Thánh Thần được "sáp nhập" với Chúa (Cha) theo một cách nào đó, thì điều đó không phản ánh phương thức, mà theo những người Thiên Chúa giáo, có thể nhận thức được Chúa. Nhận thức dựa trên kinh nghiệm của những người khác với tư cách các bộ phận của "thể xác Chúa Giêsu" và nhận thức bằng kinh nghiệm về Chúa Thánh Thần diễn ra trong cuộc sống của tín đồ Thiên Chúa giáo, giả định rằng nếu Đức Chúa Con và Đức Chúa Thánh Thần là hiện hữu như nhau, thì có thể nhận thức và thể nghiệm toàn thể Chúa dựa trên kinh nghiệm trực tiếp trong cuộc sống của bản thân mình và trong cuộc sống của những người khác.

Nói cách khác

Thiên Chúa giáo không quy về chỗ cho rằng Chúa tồn tại, còn Đức Chúa Thánh Thần là sự chứng minh cho tồn tại của Chúa. Sự thể

nh nghiệm Chúa Thánh Thần bằng kinh nghiệm - đó thực ra là sự thể nghiệm toàn bộ Chúa, Chúa đang hành động ở một vị trí cụ thể và ở một thời gian cụ thể. Một cách tương tự thì những người Thiên Chúa giáo tuyên bố rằng họ là các bộ phận của Thể xác Chúa Giêsu và Chúa Giêsu đã phục sinh đang sống trong họ và thông qua họ. Từ học thuyết về Ba Ngôi suy ra kết luận rằng đối với người Thiên Chúa giáo thì cuộc gặp gỡ với Chúa phải diễn ra trong khuôn khổ của kinh nghiệm và quan hệ hiện đang tồn tại.

Vì thần học Thiên Chúa giáo và triết học tôn giáo thường được xem xét một cách tách biệt nhau, nên dễ dàng hiểu được tại sao kinh nghiệm tôn giáo (nói cách khác, hành động của Chúa Thánh Thần) chỉ được lý giải như một luận cứ nữa chứng tỏ tồn tại của Chúa - Chúa được định nghĩa thông qua các thuật ngữ triết học. Trên thực tế, theo quan điểm Thiên Chúa giáo, sự tác động của Chúa Thánh Thần đương nhiên làm cho mọi luận cứ bảo vệ hay phản đối tồn tại của Chúa đều trở nên vô dụng. (Hay, thực ra, có thể nói rằng các luận cứ ấy cho phép mang tư tưởng về Chúa đến với ý thức của người vô thần, nhưng không cần thiết cho những người đã thể nghiệm tác động của Chúa Thánh Thần).

Bình luận

"Môda có tồn tại không?" - đây không phải là một câu hỏi quá đúng lúc trong buổi hoà nhạc Môda. Có thể có một số luận cứ lịch sử bảo vệ hay bác bỏ tính đích thực của một tác phẩm cụ thể nào đó; song buổi hoà nhạc này, kinh nghiệm đang được thể nghiệm ở thời điểm này, chính là Môda. Nếu bạn đang thưởng thức nhạc nhạc Môda, thì các cuộc tranh luận về sự tồn tại của ông không hơn gì là một trò giải trí trí tuệ đối với bạn. Có nhạc cụ mà các nhạc công đang chơi; có các nốt nhạc in trên giấy; có người chỉ huy dàn nhạc đang đưa cái que đi lại; có khán giả mà màng nhĩ cho phép cải biến dao động âm thanh thành xung lượng điện trường; có làn sóng biết ơn của khán giả, có vô số ký ức và hoạt động tinh thần tiếp diễn vững chắc. Nhưng khi đó Môda ở đâu? Môda chính là tất cả những thứ đó cộng lại. Môda - đó là những rung động ở màng nhĩ và là âm thanh của các sợi dây nhạc cụ; Môda - đó là bản nốt nhạc và là truyền thống thể hiện. Bạn có thể tranh luận về Môda và phân tích sự nghiệp sáng tạo của ông, song rất

cuộc bạn vẫn phải hỏi người đối thoại là bản thân họ đã nghe bản giao hưởng đó chưa. Nếu có, tức là họ biết một điều gì đó về Môda. Luận cứ tương tự cũng áp dụng được vào Chúa. Hệ quả của học thuyết Thiên Chúa giáo về Ba Ngôi là sự định vị cuộc gặp gỡ với Chúa hoàn toàn ở trong phòng hoà nhạc của cuộc đời.

NIỀM TIN, NGÔN NGỮ VÀ TÔN GIÁO

Cho tới bây giờ, trong chương này, chúng ta đã xem xét các quan điểm mà thông qua đó con người cố gắng biểu thị quan niệm của mình về Chúa. Không nên hiểu đúng y nguyên thứ ngôn ngữ mô tả Chúa; do vậy, vấn đề là ở chỗ tìm ra sự cân bằng giữa các quan điểm đủ linh động cho phù hợp với tổ hợp tư tưởng độc đáo được nghiên cứu thông qua các khái niệm về Chúa, và tìm ra phương thức nắm bắt được niềm tin bằng ngôn từ - ít nhất là ở mức độ mà mọi người có thể nhất trí về đối tượng bàn luận của mình.

Nói cách khác

Chúa có thể có nghĩa là gì đó mà không cần có bất kỳ một quan điểm nào. Còn nếu lĩnh hội các quan điểm một cách đúng y nguyên hay áp dụng chúng vào Chúa một cách quá nghiêm ngặt, thì bản chất sống động của kinh nghiệm tôn giáo sẽ mất đi.

Trong triết học tôn giáo (thí dụ, so với lý luận nhận thức) có một vấn đề bổ sung. Con người thường trải qua những cảm xúc sâu sắc nhân có các vấn đề tôn giáo và không phải bao giờ cũng muốn, cũng có thể nghiên cứu các vấn đề triết học khác nhau một cách vô tư và khách quan. Việc đặt ra các vấn đề triết học có quan hệ như thế nào với nhu cầu của những người đang thực sự hoạt động tôn giáo?

Thí dụ

Vào năm 1994, E. Phriman khả kính, linh mục xứ đạo Anh giáo ở bang Sasseco (Anh), đã bị giám mục tước mất chức do công bố cuốn sách khẳng định rằng Chúa không có tồn tại độc lập, mà là tạo phẩm của lý tính con người. Tác giả cũng tuyên bố không chấp nhận tư tưởng về cuộc sống ở thế giới bên kia. Vị linh mục này đã chống lại các quan niệm về Chúa toàn năng can thiệp vào tiến trình của các sự vật (nói cách khác, về hy vọng rằng Chúa sẽ xuống trần gian và can thiệp vào tiến trình quen thuộc của cuộc sống).

chứng minh rằng không có một cái gì "xa lạ", còn thậm chí nếu có thì đâu sao chúng ta cũng không thể biết gì về nó. E. Phriman đã phát biểu như sau trên các trang tờ *Bưu điện* (ngày 29 tháng 7 năm 1994):

"Tôi tự coi mình không phải là người vô thần, mà chủ yếu là người theo chủ nghĩa nhân đạo Thiên Chúa giáo. Chúa không phải là cá nhân, nói chung, không phải là bản chất, mà là tổng thể các đánh giá và kinh nghiệm tinh thần của chúng ta, tức là lý tưởng".

Việc tước bỏ chức vị của linh mục đã tạo ra một sự phản ứng hỗn hợp. Những người Thiên Chúa giáo theo chủ nghĩa tự do tuyên bố rằng không nên loại trừ ông ta vì cần phải hoan nghênh tính cởi mở như vậy. Những người khác khẳng định rằng con người không chấp nhận cái được coi là cơ sở của niềm tin Thiên Chúa giáo, thì cũng không nên giữ một địa vị nào trong giáo hội.

Bối cảnh này đặt ra một vấn đề căn bản: việc nghiên cứu triết học tôn giáo có dung hợp được với lòng mộ đạo không?

Trong thí dụ nêu trên, vị linh mục đã biểu thị ý kiến của mình về nghĩa của từ "Chúa", điều này là hoàn toàn chấp nhận được trong khuôn khổ các cuộc tranh luận đề cập triết học tôn giáo. Song vấn đề của E. Phriman lại mang tính hai mặt:

- Các quan điểm nhất định có dung hợp được với kỷ cương của giáo hội không? Nói cách khác, nếu bạn thuộc về giáo hội căn cứ trên một biểu tượng niềm tin này hay biểu tượng niềm tin khác, thì liệu bạn có thể vẫn là thành viên của giáo hội không, nếu bạn không chấp nhận các giáo lý của nó dưới hình thức mà đa số tín đồ làm thì sao?
- Có một vấn đề chung hơn mà bây giờ có một ý nghĩa đặc biệt đối với chúng ta, đó chính là: các quan điểm xác định về Chúa có dung hợp được hay không với các hình thức thờ cúng và mộ đạo có trong giáo hội cụ thể?

Để cụ thể hoá hơn thì cần phải đặt vấn đề như sau: lẽ nào tư tưởng về Chúa như "Tổng thể các giá trị và kinh nghiệm tinh thần của chúng ta" lại có thể trở thành đối tượng thờ cúng?

Vấn đề này giả định rằng cần phải có một tiêu chí thực tế về ngôn ngữ và niềm tin tôn giáo. Chúng có là hữu hiệu không? Con người có thể nghĩ về Chúa một cách tương tự và tìm ra phương thức thích hợp và thoả đáng về mặt cảm xúc để say mê niềm tin đó không?

Bình luận

Tình thế lưỡng nan trước tổ chức tôn giáo là như sau: làm thế nào tìm ra được phương thức cho phép biểu thị và truyền đạt chân lý tôn giáo mà lại không hạn chế ý nghĩa của nó? Làm thế nào nắm bắt được thực chất của kinh nghiệm này hay kinh nghiệm khác, biểu thị nó bằng lời hay hành vi lễ nghi mà không làm khô cứng nó?

TỒN TẠI?

Chúng ta đã xem xét nhiều quan điểm mà nhờ đó người ta lý giải cái ngầm hiểu khi sử dụng từ "Chúa". Nhưng có một điều phân biệt tín đồ với người vô thần (nếu sử dụng cách phân chia hết sức đơn giản như vậy cho mọi người) là: con người có tin rằng có một cái gì đó tồn tại và phù hợp với từ đó, hay là không tin. Dù có nói gì đi chăng nữa thì tín đồ nói chung vẫn thừa nhận rằng có Chúa, còn người vô thần thì tuyên bố không có Chúa.

Chương tiếp theo sẽ đề cập các luận cứ khác nhau có nhiệm vụ chứng minh Chúa có tồn tại hay không. Nhưng trước khi chuyển sang đề tài ấy, cần phải trình bày rõ ràng nhất chúng ta hiểu từ "tồn tại" là gì khi nhắc tới những thuật ngữ khác nhau được sử dụng đối với Chúa.

Nếu Chúa là vô hạn, thì Chúa không thể tồn tại bằng phương thức như mọi thứ còn lại. Những sự vật khác có thể tồn tại vì chúng ta có khả năng tách biệt và xác định chúng. Chúng ta có khả năng xác lập giới hạn đối với chúng. Về thực chất, chúng ta có thể nói: "Hãy đi tới đó, hãy xem - và bạn sẽ hiểu là tôi nói gì".

Thí dụ

Bạn có thể nói: "Sự sống tồn tại" - vì bạn có thể hình dung ra vũ trụ mà không có sự sống. Nhưng liệu bạn có thể hình dung được sự vắng mặt của vũ trụ không? Thậm chí cái "hư vô" mà bạn cố phác hoạ trong tư duy, cũng nằm trong một không gian và thời gian tưởng tượng nào đó. (Điều đó cũng xảy ra

với những người cố suy ngẫm về điều gì đã xảy ra trước Vụ nổ lớn). Do vậy, sẽ là vô nghĩa nếu nói: "Vũ trụ không tồn tại". Điều này không những là không hình dung được mà còn là không thể về mặt lôgic - và lại bản thân hành vi nói ra các từ ấy đã là hành động của con người đang tồn tại. Bất kỳ lời khẳng định nào cũng hàm ý chỉ sự tồn tại của vũ trụ. Thật tuyệt vời là điều đó chứng tỏ rằng vũ trụ tồn tại. Nhưng thế thì sao? Điều đó đơn giản có nghĩa rằng lời khẳng định về sự không tồn tại của vũ trụ là mâu thuẫn một cách nội tại. Còn lời khẳng định "Vũ trụ tồn tại" là thừa, xét về mọi phương diện. Câu hỏi tiếp theo: vũ trụ có tồn tại độc lập với ý thức của chúng ta hay không? Đương nhiên, ý thức của chúng ta là một bộ phận của vũ trụ. Vũ trụ sẽ không còn là vũ trụ, nếu nó tồn tại ở đâu đó "ở bên ngoài", một cách tách biệt với ý thức của chúng ta mà đang nghĩ về nó. Nhưng vì đây không phải là vấn đề của kinh nghiệm cảm tính (chúng ta không thể nhìn thấy hay sờ mó "vũ trụ" mà đồng thời lại không nhìn thấy và sờ mó một cái gì nữa), nên tri thức của chúng ta về sự vật được gọi là "vũ trụ" thực ra phải sinh ra trong ý thức của chúng ta, chứ không phải là trong cảm giác của chúng ta. Đây là thuật ngữ mà chúng ta sử dụng để biểu thị toàn bộ kinh nghiệm có thể có, tất cả những gì đang tồn tại, cho dù chúng ta có ý thức được điều đó hay không.

Từ điều nói trên, chúng ta có thể kết luận rằng **"vũ trụ"** - đó là thuật ngữ mà ý thức của chúng ta sử dụng để đem lại tính thống nhất chung cho kinh nghiệm.

Bây giờ bạn hãy chuyển luận cứ đó vào các quan niệm về Chúa:

- Chúa được gọi là cái vô hạn.
- Do vậy, Chúa nằm trong ý thức của mỗi người.
- Ngay sau khi chúng ta chấp nhận định nghĩa về Chúa như cái vô hạn, thì sự tồn tại hay không tồn tại của Chúa không còn có thể là đối tượng của các cuộc tranh luận: và lại, đối tượng của mọi cuộc tranh luận tương tự là các khách thể hữu hạn mà có thể tự do tồn tại hay không tồn tại. Xét về định nghĩa, Chúa không thể là một khách thể không nhất thiết như vậy.
- Với nghĩa đó thì lời khẳng định rằng Chúa tồn tại là một lời khẳng định mang tính hạn chế, như vậy, cũng giống như lời khẳng định rằng Chúa không tồn tại.

Hãy suy nghĩ về các hình thức của kinh nghiệm tôn giáo được mô tả ở chương 1. Hãy suy nghĩ về cảm giác xâm chiếm chúng ta về sự hèn mọn của "cái tôi" chúng ta, về cảm giác về sự vô hạn của vũ trụ. Nếu từ "Chúa" được sử dụng để mô tả cảm giác không kiểm chế được do quy mô vô hạn gây ra, thì lẽ nào còn cần phải nói về sự tồn tại hay không tồn tại của Chúa, dường như Chúa là đối tượng của "bối cảnh" vũ trụ?

Dành cho suy ngẫm

- Từ "Chúa" bắt nguồn từ quy mô và đặc điểm của cái được thể nghiệm trong kinh nghiệm.
- Từ "Chúa" bắt nguồn từ sự hài hoà của vũ trụ và từ cảm giác về mục đích.
- Từ "Chúa" bắt nguồn từ các nghĩa vụ và giá trị tối cao.
- Từ "Chúa" thực ra bắt nguồn từ "tồn tại như là tồn tại", chứ không phải từ các bản chất đơn nhất.
- "Chúa" - đó đồng thời vừa là một cái riêng tư sâu sắc, vừa là một cái thuộc về vũ trụ.
- "Chúa" - đó là cảm xúc về thực tại tuyệt đối, là thời điểm an tâm và thanh thản, là thời điểm tin tưởng tìm lại được, là thời điểm nhận thấy những cái không vượt qua được của nhiều sự vật trong cuộc sống của chúng ta, là thời điểm bỗng dưng hiểu được bản chất của các sự vật, là thời điểm quan trọng về mặt đạo đức, là thời điểm lựa chọn một phương hướng mới, là thời điểm nghị lực lấp đầy thể xác.

Những lời khẳng định nêu trên là thử nghiệm tổng hợp các phương thức phiên dịch kinh nghiệm tôn giáo sang ngôn ngữ mà người ta nói về Chúa. Tuy nhiên, hãy lưu ý rằng trong mọi lời khẳng định ấy đều không thấy có ý định xác định Chúa như một bản chất tách biệt với chúng ta. Liệu chúng có biểu thị một cái gì mà nhờ đó có thể nói rằng nó "tồn tại" hay không?

SỰ ĐỐI LẬP TÔN GIÁO ĐỐI VỚI HỮU THẦN LUẬN

Sau khi chúng ta sử dụng khái niệm tiêu chí thực tế về niềm tin, tiêu chí xác định niềm tin có thể được sử dụng hay không trong văn cảnh thờ

cúng tôn giáo, thì sẽ là thừa nếu nhắc lại rằng không phải mọi tôn giáo đều đòi hỏi niềm tin vào sự tồn tại của Chúa và có các hình thức tôn thờ hoàn toàn bỏ qua được điều đó.

- Bốn tôn giáo lớn trên thế giới (Thiên Chúa giáo, Hồi giáo, Do Thái giáo và đạo Sít) là các tôn giáo hữu thần.
- Ấn Độ giáo là đa thần giáo. Nói cách khác, tín đồ Ấn Độ giáo thừa nhận tính thực tại của vô số thần và nữ thần khác nhau; mỗi một thần đều phản ánh một phương diện xác định của cuộc sống. Ấn Độ giáo thể hiện như vậy theo quan điểm của người quan sát bên ngoài và cả ở trình độ đại chúng. Song, ở trình độ sâu sắc hơn, còn có một thực tại tối cao là cơ sở của những thần linh cá biệt. Thực tại tối cao này được biểu thị bằng khái niệm "Brahman".
- Trong các tôn giáo hữu thần, các phương diện nhân cách của thần linh được quy về cùng với nhau và được trình bày dưới hình thức một bản chất thống nhất, thì Ấn Độ giáo giữ lại sự khác nhau giữa hai cấp độ ấy. Ở một cấp độ có vô số thần linh cá biệt, còn ở cấp độ sâu xa hơn - một thực tại thống nhất mà tất cả các thần linh đều có liên can.
- Phật giáo - tôn giáo thế giới duy nhất là tôn giáo phi hữu thần theo nghĩa không đòi hỏi niềm tin vào Chúa hay các thần linh. Phật giáo không phủ định tồn tại của Chúa, song lại cho rằng các cuộc tranh luận về tồn tại của thần linh không có quan hệ với nhiệm vụ tiến lên theo con đường tinh thần dẫn tới sự sáng tâm. Trong Phật giáo có sự thờ cúng và sùng bái, nhưng chúng được lý giải như là việc bày tỏ thái độ tôn trọng và biết ơn đối với lý tưởng tinh thần, chứ không phải như là phương thức chứng tỏ thái độ tôn kính thần linh.
- Trong lễ nghi Phật giáo thông thường, có vô số hình ảnh của Phật và các bản chất đã hồi tỉnh, còn trong sách kinh của Phật giáo có không ít sự viển vông vào các thần linh. Phật giáo rất thành công trong việc chia sẻ nhu cầu tình cảm của tín đồ về các hình ảnh mà có thể trở thành đối tượng sùng bái, và trong việc tán thành luận cứ triết học về bản chất của thực tại.

Những luận điểm dẫn ra ở đây là bị đơn giản hoá tối đa do cần thiết, và không nên lĩnh hội chúng như là phán đoán dứt khoát về các quan niệm của Ấn Độ giáo và Phật giáo về Chúa. Chúng ta nhắc lại chúng ở đây để nhấn mạnh hai điểm quan trọng là:

- Có các hình thức tôn giáo không đòi hỏi niềm tin vào Chúa. Do vậy, niềm tin vào Chúa không phải là đặc điểm bắt buộc của tôn giáo như là tôn giáo, thậm chí cả khi đây là đặc điểm cơ bản đối với ba tôn giáo phương Tây;
- Trong Ấn Độ giáo, cũng như trong Phật giáo, có xu hướng phân biệt giữa sự thờ phụng chung và các quan điểm triết học. Thờ phụng - đó là phương tiện động chạm tới tình cảm trong quá trình cúng bái, song tiếng nói quyết định lại không thuộc về nó. Con người có thể muốn đi xa hơn việc sử dụng các hình ảnh như vậy và trực tiếp nghiên cứu thực tại.

CÁC NIỀM TIN CƠ BẢN

Một số trong những người tin vào Chúa sẵn sàng thảo luận các quan điểm tôn giáo; những người này cố gắng chứng minh rằng có thể biện minh được niềm tin vào Chúa nhờ các luận cứ của lý tính. Tình hình như vậy không làm vừa lòng mọi nhà triết học. Thí dụ, trong bài viết "Niềm tin vào Chúa có hợp lý hay không?" được công bố năm 1979, O. Platina khẳng định rằng niềm tin vào Chúa hoàn toàn vượt ra khỏi khuôn khổ của sự luận chứng lôgích và là niềm tin cơ bản.

Các chứng minh cho tồn tại của Chúa có thể là hữu ích, vì chúng chỉ ra rằng niềm tin vào Chúa vừa không phải là không thể, lẫn phi lôgích. Song các chứng minh ấy không thể xác lập, lựa chọn niềm tin cơ bản, vì niềm tin như vậy biểu thị một sự trung thành mang tính nền tảng nào đó.

Cách tiếp cận này đôi khi được gọi là tri thức luận cách tân, vì nó có những điểm tương đồng với tri thức luận (lý luận nhận thức) mà căn cứ trên đó là các luận cứ về niềm tin về lý tính và tri thức về Chúa được các nhà Cải cách tôn giáo, trước hết là Canvanh, đưa ra.

Có một khuynh hướng triết học của Đạo Tin Lành cho rằng nhân loại đã suy thoái và có tội lỗi, lý tính con người không thể vượt lên trên

trạng thái ấy để nhận thức Chúa. Tri thức về Chúa chỉ có thể đạt được nhờ hành động của bản thân Chúa (lòng nhân từ). Những người giữ quan điểm như vậy chắc gì đã coi trọng các cuộc tranh luận về bản chất hay về sự tồn tại của Chúa. Nếu lý tính con người bị suy thoái, thì tất cả các cuộc tranh luận tương tự phải mang lại nhiều tai hại hơn là lợi ích. "Tri thức luận cách tân" củng cố luận cứ được trình bày trong cuốn sách này, cho rằng, con người cần phải bắt đầu từ kinh nghiệm tôn giáo và từ thử nghiệm phân tích nó. Logic học chỉ có hiệu lực muộn hơn; nó có thể được đưa ra với tư cách là sự minh biện, nhưng không phải với tư cách là sự lý giải đầy đủ về niềm tin xuất hiện do có kinh nghiệm tôn giáo.

Đó là lý do tại sao các cuộc tranh luận với tín đồ rất làm thất vọng các nhà triết học đứng trên lập trường của vô thần luận. Họ biết rằng cho dù họ có dẫn ra các luận cứ nào đi chăng nữa, thì tín đồ vẫn né tránh chúng và vẫn sẽ tin như đã từng tin. Các căn cứ luôn thay đổi, nhưng niềm tin cơ bản vẫn còn lại. Điều đó không có nghĩa rằng tín đồ là bướng bỉnh hay không có lôgic, việc động chạm tới kinh nghiệm không phụ thuộc vào sự lý giải sau đó.

Tổng kết

Nhiệm vụ của chương này là chỉ ra rằng, khi được sử dụng để mô tả cái mà từ "Chúa" biểu thị, các quan điểm đã biến một vấn đề đơn giản "Chúa có tồn tại không?" thành một vấn đề hoàn toàn không đơn giản như vậy. Có thể chờ đợi như vậy ở cách tiếp cận triết học, còn câu trả lời mà bạn đem lại cho câu hỏi đó, sẽ phụ thuộc vào việc bạn hiểu từ "Chúa" là gì và bạn đưa nghĩa nào vào từ "tồn tại".

Chúng ta cần phải thường xuyên nhớ rằng nghĩa của hai từ ấy là vô cùng tinh tế khi chúng ta quay lại đánh giá các chứng minh truyền thống về tồn tại của Chúa mà bây giờ chúng ta sẽ nghiên cứu.

Chương IV

CHÚA: CÁC CHỨNG MINH

Trong cuốn *Phê phán lý tính thuần túy*, I.Cantơ (1729-1804) đã khẳng định rằng có ba kiểu chứng minh cho tồn tại của Chúa:

- Hoàn toàn căn cứ trên lý tính;
- Căn cứ trên sự kiện tồn tại chung của thế giới;
- Căn cứ trên các đặc điểm cụ thể vốn có của thế giới.

Ba kiểu chứng minh này được gọi theo thứ tự là bản thể luận, vũ trụ luận và mục đích luận. Cantơ đã phê phán mỗi chứng minh đó. Song, sau đó ông đã đưa ra cách chứng minh thứ tư, đó là chứng minh đạo đức.

Trong chương này, chúng ta sẽ xem xét cả bốn chứng minh nêu trên và bổ sung vào đó cách chứng minh thứ năm có thể có, căn cứ trên kinh nghiệm tôn giáo.

Chú thích

Nghiên cứu các chứng minh này, chúng ta cần phải lưu ý tới các quan điểm về Chúa mà chúng ta đã phác họa ra ở chương trước. Vấn đề "Luận cứ này có chứng minh sự tồn tại của Chúa không?" là không thích hợp trong trường hợp này; cách đặt vấn đề đúng đắn sẽ là: "Cách chứng minh này bắt nguồn từ kiểu "Chúa" nào? Luận cứ này có hướng hay không hướng vào cái được hiểu về từ "Chúa" trong kinh nghiệm tôn giáo hay trong tổ chức tôn giáo? Thí dụ, cách chứng minh tồn tại của Chúa ở những người phiếm thần không gây ra trở ngại. Theo họ:

- Chúa - đó là tất cả những cái đang tồn tại.
- Tất cả những gì đang tồn tại thì tồn tại.
- Do vậy, Chúa tồn tại.

Nhưng các luận cứ như vậy đem lại cho chúng ta điều gì? Chúng chỉ nói rằng, khi sử dụng từ "Chúa", người phiếm thần luận hàm ý chỉ "tất cả những gì đang tồn tại trong hiện thực". Những luận cứ như vậy chỉ minh họa cho nghĩa của từ, nhưng không thể được sử dụng như là sự chứng minh nhằm khẳng định hay bác bỏ sự tồn tại thật sự của bất kỳ một cái gì.

CHỨNG MINH BẢN THỂ LUẬN

Chứng minh bản thể luận căn cứ không phải trên việc quan sát thế giới, không phải trên các sự kiện bên ngoài có tính chất kinh nghiệm nào đó, mà đơn giản là căn cứ trên bản thân định nghĩa về từ "Chúa". Về thực chất, nó nói về con người: "Nếu bạn hiểu Chúa là gì, bạn cũng hiểu rằng Chúa cần phải tồn tại".

Anxenmơ (1033 -1109) đã trình bày chứng minh này trong các chương đầu của tác phẩm *Bổ sung cho sự suy luận*. Ông đưa ra luận cứ này không phải để hoàn toàn tin chắc vào Chúa - Anxenmơ hoàn toàn không hoài nghi tồn tại của Chúa (về thực chất, luận cứ của ông được dành chính cho Chúa), mà vì niềm tin vào Chúa đã đưa Anxenmơ đến quan niệm về tồn tại của Chúa chính bằng phương thức cụ thể ấy - phương thức dẫn tới kết luận rằng Chúa cần phải tồn tại.

Cơ sở của chứng minh là quan niệm cho rằng Chúa là *aliquid quo nihil maius cogitari possit* - "cái không thể tư duy về một cái gì đó lớn hơn thế".

Chú thích

Lời nói đó hoàn toàn không đưa chúng ta tới một khách thể thật sự lớn hơn tất cả những thứ còn lại. Không nên nghĩ rằng Anxenmơ tập hợp tất cả sự vật đang tồn tại và rồi cuộc phát hiện ra rằng Chúa lớn hơn bất kỳ sự vật nào trong số đó. Câu nói "cái mà không thể tư duy về một cái gì đó lớn hơn thế" thực ra biểu hiện quan niệm của ông về "sự hoàn hảo" hay về "cái tuyệt đối", về sự vật thực tại nhất (*ens reallissimum*).

Trong chương 2 của *Bổ sung cho sự suy luận*, chứng minh được trình bày như sau:

"Như vậy, chúng ta giả định rằng Chúa là cái mà người ta không thể tư duy về một cái gì lớn hơn thế. Liệu có thể là không có một thực thể

như vậy không, vì kẻ ngu xuẩn nói trong thâm tâm của mình: "Không có Chúa"? Nhưng nếu kẻ ngu xuẩn nào nghe thấy điều tôi nói - "cái mà không thể tư duy về một cái gì đó lớn hơn thế", - thì sẽ thấu hiểu những gì nghe được, còn cái mà con người thấu hiểu, sẽ hiện diện trong tư duy của nó, thậm chí cả khi nó không nhận thấy rằng cái ấy đang tồn tại. Do vậy, một vấn đề là sự vật hiện diện trong tư duy, còn một vấn đề khác là khi chúng ta nhận thấy rằng sự vật đó đang tồn tại... Nhưng rõ ràng là cái mà không thể tư duy về một cái gì đó lớn hơn thế, không thể chỉ tồn tại trong tư duy. Vì, nếu nó chỉ thực tại trong tư duy, thì chúng ta có thể tư duy nó là cái tồn tại cả trong hiện thực, mà đây chính là một cái lớn hơn. Từ đó suy ra rằng, nếu sự vật mà không thể tư duy về một cái gì đó lớn hơn thế, chỉ tồn tại trong tư duy, thì bản thân sự vật này là sự vật mà có thể tư duy về một cái gì đó lớn hơn thế. Nhưng đương nhiên điều này là không thể. Do vậy, không còn nghi ngờ gì rằng cái mà không thể tư duy về một cái gì đó lớn hơn thế, tồn tại cả trong tư duy lẫn trong hiện thực".

Nói cách khác

- Khi nói về sức mua, đồng phuntơ hay đồng đôla hiện thực có trong ví bạn, luôn là một cái gì đó lớn hơn năm giấy bạc tượng tượng!
- Do vậy, khi sự vật đang tồn tại, nó lớn hơn là khi nó không tồn tại.
- Nếu Chúa là sự vật mà không thể tư duy về một cái gì đó lớn hơn thế, thì Chúa tất yếu phải tồn tại. Vì nếu Chúa không tồn tại, bạn có thể hình dung ra một cái gì lớn hơn thế - một cái có mọi đặc điểm của Chúa và đang tồn tại hiện thực.

Trong cuốn *Phê phán lý tính thuần túy* của mình, Cantơ đã tiến hành phân tích có phê phán rõ ràng nhất về luận cứ này có trong giả thuyết được Đécácơ (1596 - 1650) trình bày.

Có thể trình bày các luận cứ của Cantơ như sau:

- Nếu chúng ta có tam giác,
- Khi đó nó phải có ba góc (tức là sự hiện diện của tam giác mà không có ba góc, bao hàm trong mình mâu thuẫn),
- Nhưng, nếu chúng ta không có tam giác, thì chúng ta cũng không có cả ba góc lẫn ba cạnh của nó.

Cantor đã chứng minh một cách tương tự:

- Nếu bạn thừa nhận tồn tại của Chúa, thì cũng là hợp logic nếu thừa nhận sự tồn tại tất yếu của Chúa (trái ngược với ngẫu nhiên).
- Nhưng bạn không bắt buộc phải thừa nhận rằng Chúa tồn tại.

Để đánh giá sức mạnh có ở các luận cứ của Cantor, cần phải tính rằng ông phân chia tất cả mọi phán đoán ra thành hai loại - phân tích và tổng hợp:

- *Phán đoán phân tích* là đúng nhờ định nghĩa;
- Chỉ có thể chứng minh tính chân thực hay sai lầm của *phán đoán tổng hợp* nhờ dựa vào sự kiện kinh nghiệm.

Theo Cantor, phán đoán về tồn tại là phán đoán tổng hợp, trong khi các định nghĩa là mang tính phân tích. Do vậy, gốc và cạnh của tam giác là tất yếu vì chúng nằm trong định nghĩa về tam giác. Nhưng điều đó không nói gì với chúng ta về tồn tại hiện thực của tam giác.

Nói cách khác

Theo Cantor, tất yếu là đặc điểm của logic học và của định nghĩa ($2 + 2$ bao giờ cũng tất yếu bằng 4). Nhưng, nếu đề cập việc mô tả một cái gì đó đang tồn tại, thì chúng ta sẽ xuất phát từ kinh nghiệm (có thể, chúng ta có bốn vật, song về nguyên tắc cũng có thể có năm vật).

Tư tưởng này của Cantor được diễn đạt theo một cách khác. Ông nói rằng "tồn tại không phải là vị từ". Nói cách khác, nếu bạn mô tả đầy đủ một sự vật nào đó, bạn không bổ sung cho sự mô tả ấy một thông tin nào kiểu "và nó còn đang tồn tại". Tồn tại không phải là đặc tính bổ sung - đây đơn giản là phương thức nói rằng bản thân sự vật đang tồn tại cùng với mọi đặc điểm đã định trước của nó.

Trong cuốn *Tổng quan triết học* (tháng 1 năm 1969), N.Mancôm đã chỉ ra rằng sự phê phán của Cantor là vô căn cứ ở một phương diện quan trọng. Bạn có thể có hay không có tam giác, nhưng khi xuất phát từ định nghĩa của Anxenmơ, bạn không thể không có Chúa, vì hai bối cảnh này không hoàn toàn giống nhau.

Bản thân Anxenmơ cũng đã vấp phải sự phê phán tương tự và ông đã đáp lại nó. Một trong các chiến hữu của ông, thầy tu Haurilon, đã bác

bỏ quan điểm của ông khi đưa ra tư tưởng về hòn đảo hoàn hảo. Haurilon tuyên bố rằng nếu chứng minh của Anxenmơ là đúng, thì hòn đảo hoàn hảo cần phải tồn tại. Anxenmơ đã bác bỏ luận điểm này. Hòn đảo là một sự vật hữu hạn; có thể hình dung ra các hòn đảo ngày càng tuyệt vời hơn. Nhưng Anxenmơ giả định rằng "cái mà không thể tư duy một cái gì lớn hơn thế" là độc nhất vô nhị. Nếu có thể tư duy nó là không tồn tại, thì cũng có thể tư duy nó là cái có sự bắt đầu và sự kết thúc, nhưng khi đó nó sẽ không phải là cái lớn nhất mà người ta có thể nghĩ ra được.

Suy luận này dẫn tới một giả thuyết khác của chứng minh bản thể luận được Anxenmơ trình bày ở chương 3 phần "Bổ sung cho sự suy luận" như sau:

"Cái mà không thể tư duy là không tồn tại... là lớn hơn cái có thể tư duy là không tồn tại". Do vậy, nếu "cái mà không thể tư duy một cái gì lớn hơn thế" thì có thể tư duy là cái không tồn tại, có nghĩa là, cái sự vật lớn hơn nó người ta không thể tư duy, sẽ không phải là sự vật vì người ta không thể tư duy một cái gì lớn hơn thế. Nhưng đây là mâu thuẫn. Khi đó suy ra rằng, thực thể mà không thể tư duy một cái gì lớn hơn thế, là đang tồn tại thật sự - thật sự tới mức thậm chí không thể tư duy nó là không tồn tại".

Nói cách khác, Anxenmơ tuyên bố rằng tồn tại là một bộ phận tất yếu của tư tưởng về Chúa.

Chú thích

Cần phân biệt tất yếu lôgic và tất yếu thực tế.

- Nếu luận điểm "Chúa tồn tại" là tất yếu lôgic (tức là nếu nó có quan hệ với phán đoán phân tích), thì luận điểm "Chúa không tồn tại" là mâu thuẫn nội tại.
- Nếu luận điểm "Chúa tồn tại" là tất yếu thực tế, điều đó có nghĩa rằng thiếu tồn tại của Chúa thì các vật không thể là như chúng đang tồn tại, từ đó suy ra rằng Chúa thật sự không thể không tồn tại.

Lời bình luận của N.Mancôm căn cứ trên sự khác biệt đó. Sự tất yếu của việc tam giác có ba góc, là tất yếu lôgic; nhưng bản thân tồn tại của

tam giác không phải là tứ yếu thực tế. (Lời bình luận này giống với nhận xét có phê phán của Cantor về chứng minh bản thể luận).

Tuy nhiên, Anxenmơ đương nhiên đã cho rằng ông kiên định tất yếu thực tế. Trong chương bốn của cuốn *Bổ sung cho sự suy lý*, sau khi đặt ra vấn đề tại sao kẻ ngu xuẩn dẫu thế nào thì cũng vẫn khẳng định rằng không có Chúa, Anxenmơ kết luận:

"Vì chúng ta nghĩ về sự vật theo một nghĩa khi nghĩ về từ biểu thị nó, và theo một nghĩa khác - khi hiểu ngầm bản thân sự vật đó. Do vậy, theo nghĩa thứ nhất, có thể tư duy Chúa là không tồn tại, nhưng theo nghĩa thứ hai thì điều đó là hoàn toàn không thể. Vì không có ai hiểu Chúa là gì, lại có thể tư duy rằng Chúa không tồn tại... Vì Chúa là cái mà không thể tư duy một cái gì lớn hơn thế, mà mỗi người đều hiểu đúng điều đó, tất yếu cũng sẽ hiểu rằng Chúa tồn tại như sao đó để không thể không tồn tại cả trong tư duy. Do vậy, ai hiểu rằng Chúa tồn tại như vậy, thì không thể tư duy Chúa không tồn tại".

Theo Anxenmơ, không thể tư duy Chúa như một khách thể đứng cùng một dãy với những khách thể khác; từ "Chúa" không được sử dụng như là tên gọi của một sự vật nào đó. Trên thực tế, nếu Chúa đơn giản là một khách thể, thì sự sùng bái Chúa sẽ là ngẫu tượng giáo.

Vậy Anxenmơ hàm ý gì khi nói rằng Chúa là "cái mà không thể tư duy một cái gì lớn hơn thế"? Trong một tác phẩm khác của mình (*Độc thoại*), Anxenmơ nói về các cấp độ của cái thiện và của sự hoàn hảo hiện diện trong thế giới, nói rằng cần phải tồn tại một cái thể hiện là cái thiện hoàn hảo mà ông gọi là "Chúa" và là cái đóng vai trò nguyên nhân của cái thiện trong mọi cái khác. Quan niệm về các cấp độ của sự hoàn hảo không phải là mới. Aristot đã sử dụng nó trong tác phẩm *Về triết học* của mình; ngoài ra, nó có liên quan mật thiết với quan niệm về hình thức của Platon. Quan niệm về Chúa của Anxenmơ là gắn gũi với "hình thức cái thiện" của Platon (xem ở dưới).

Tất cả những điều đó có ảnh hưởng đến luận cứ bản thể luận như thế nào?

- Hãy hình dung rằng bạn có một số lượng táo nào đó. Bạn có thể phân loại chúng về chất lượng và kích thước, mà không quan tâm

tới những hư hỏng và màu sắc của táo. Bạn có thể sắp xếp chúng theo thứ bậc, nhưng khi đó bạn luôn có thể hình dung ra quả táo nào tốt hơn một chút so với bất kỳ quả táo nào đang tồn tại.

- Bây giờ ta hãy hình dung quả táo "hoàn hảo". Những chất lượng mà nó có, là vượt lên trên các chất lượng của bất kỳ một quả táo nào đang tồn tại - do vậy, với nghĩa đó thì quả táo "hoàn hảo" không tồn tại. Nhưng lẽ nào bạn có thể đánh giá chất lượng của những quả táo đang tồn tại mà bạn lại không có quan niệm về quả táo "hoàn hảo"?
- Nếu bạn cố chứng minh rằng quả táo "hoàn hảo" cũng tồn tại như những quả táo khác, thì bạn sẽ đi theo con đường của Haunilon là người kiên định sự tồn tại của hòn đảo hoàn hảo.
- Ngược lại, sự chứng minh trong chương 4 "Bổ sung cho sự suy lý" lại nhấn mạnh một thực tế là, theo Anxenmơ, Chúa không tồn tại như những sự vật khác. Chúa - đó là một biểu tượng độc đáo, nhưng cần thiết. Có thể không sử dụng từ "Chúa", nhưng thực tại mà từ ấy biểu thị, là một cái không thể phủ định được đối với Anxenmơ.

Như vậy:

- quả táo, hòn đảo, v.v., hoàn hảo có quan hệ với phạm trù khác so với các sự vật cá biệt.
- "Cái hoàn thiện..." - đó không đơn giản là đỉnh điểm của nhóm các sự vật cá biệt.
- Quan niệm của Anxenmơ về Chúa bắt nguồn từ ý thức về các cấp độ của cái thiện có mặt trong thế giới.

Cái hang của Platon

Trong tác phẩm *Nền cộng hoà* của Platon, chúng ta thấy có một ví dụ mô tả cái hang giam giữ những người tù, họ chỉ nhìn thấy cái bóng in trên vách hang. Nguồn ánh sáng nằm ở sau lưng tù nhân. Họ coi cái bóng là hiện thực, do vậy, họ không bao giờ nhìn thấy cái gì ngoài chúng. Được giải phóng khỏi cái gông, một tù nhân quay lại được và lúc đầu nhìn thấy các vật chiếu bóng xuống tường, sau đó là bản thân nguồn ánh

sáng. Từ nhân cố vượt ra khỏi cái hang; nguồn ánh sáng lúc đầu làm cho mắt của nó nhức nhối. Sau khi nhìn thấy hiện thực, người chạy trốn hiểu rằng tất cả những gì mình nhìn thấy trước kia, trên thực tế chỉ là cái bóng.

Hình ảnh này phản ánh đặc điểm cơ bản của quan niệm của Platon về hiện thực - quan niệm cho rằng, giống như cái bóng trên vách hang, các sự vật cá thể chỉ là sự sao chụp không hoàn hảo "hình thức" của mình. Thí dụ, chúng ta biết một số vật xác định là cây cối, chỉ vì chúng bộc lộ những đặc điểm vốn có ở "hình thức của cây cối" - biểu tượng lý tưởng mà thông qua đó chúng ta nhận thức được các cây cối riêng biệt. "Hình thức của cái thiện" là hình thức chủ yếu trong số đó.

Chú thích

Một cuộc tranh luận trong lịch sử triết học đã đề cập tới việc các sự vật cá thể có là "thực tại" không, còn biểu tượng lý tưởng của chúng đơn giản là các sự trừu tượng của trí tuệ, là các "tên gọi" mà chúng ta đặt cho các nhóm sự vật giống nhau, hay cần phải coi chính các lý tưởng, các "hình thức" ấy là "thực tại", còn những sự vật cá thể là sinh ra từ chúng.

- Trái ngược với Platon, lẽ phải sẽ lựa chọn một cách có lợi cho lý luận thứ nhất. Người ta thường gọi nó là duy danh luận, vì các thuật ngữ trừu tượng theo quan điểm này - đơn giản là tên gọi (nomina - tiếng Latinh).
- Di truyền học có thể hướng cuộc tranh luận theo một con đường khác: và chẳng các sự vật riêng biệt thuộc về loài của mình vì chúng là đại diện của mã di truyền chung (với những đột biến xác định do các nhiễm sắc thể cụ thể quy định). Mã di truyền là mang tính thứ nhất; chỉ nhờ nó thì cá thể mới phát triển và là thành viên của loài.

Đối với Anxenmơ thì "sự vật lớn nhất" là trực giác, nhưng chỉ một khi được nhận thức, nó được xem như là tất yếu vì, theo ông, tất cả mọi đặc tính không quan trọng hơn là phái sinh.

Trong cuốn sách của mình *Siêu hình học như là sự chỉ đạo về đạo đức*, A.Mecđốc khẳng định rằng chỉ có thể tiến hành cuộc tranh luận về tồn tại tất yếu trong quan niệm văn cảnh của Platon về các cấp độ của thực tại. Mecđốc nhận xét rằng chứng minh bản thể luận - đó không đơn giản là suy luận

lògích, mà là một cái chỉ ra cho chúng ta thấy một thực tại tinh thần mang tính siêu việt đối với bất kỳ tư tưởng hữu hạn nào về Chúa. Hơn nữa, đây là một cái vượt ra khỏi khuôn khổ của những tôn tại riêng biệt:

"Quan niệm tôn giáo hữu hạn là ở chỗ, nếu thậm chí mọi tôn giáo biến mất giống như làn khói, thì tính tất yếu của đức hạnh và tính thực tại của cái thiện vẫn còn lại là cái bất biến. Luận cứ bản thể luận cố gắng "chứng minh chính điều đó nhờ một sự trình bày độc đáo".

Theo Mécđóc, đây là một bộ phận tất yếu trong quan niệm của chúng ta về cuộc sống, bà viết: "Cái hoàn hảo cần phải tồn tại; cái mà chúng ta tư duy như là cái thiện và sự hoàn hảo, cái là "đối tượng" của những tư tưởng tốt nhất của chúng ta, thì phải là một cái gì đó thực tại, thực tại hoàn toàn và nhiều nhất - không phải là thực tại ngẫu nhiên, mà là một cái gì đó mang tính nền tảng, bản chất và tất yếu. Cái mà chúng ta thể nghiệm trong cuộc sống của mình như là cái thực tại nhiều nhất, gần liền với giá trị chỉ ra giới hạn của cuộc sống. Ý thức về thất bại mà chúng ta gặp phải, - đó là nguồn gốc của tri thức. Chúng ta liên tục nằm trong quá trình ý thức rằng quan niệm của chúng ta về cái thiện là rất sai lầm, rằng cái mà chúng ta có ảo tưởng là quan trọng thì lại rất không quan trọng. Nghệ thuật cao cả dạy cho chúng ta sự cảm nhận thực tại, cuộc sống hàng ngày và tình yêu cũng làm chính điều như vậy với chúng ta".

Bình luận

- Nếu chúng ta xem xét chứng minh bản thể luận đơn giản thông qua luận điểm "tồn tại là vị từ", thì khi đó Cantor đã có lý, còn Anxenmơ đã sai lầm vì nói rằng một sự vật nào đó "tồn tại", - đây hoàn toàn không phải là việc thông báo một điều gì đó nữa về sự vật ấy.
- Song cũng có thể sử dụng luận cứ của Anxenmơ để minh họa cho ý kiến cho rằng tư tưởng về "cái mà không thể tư duy một cái gì lớn hơn thế" là một bộ phận cần thiết trong thế giới quan của chúng ta.
- Chứng minh bản thể luận cho thấy chúng ta đối chiếu các sự vật thông thường, có điều kiện, hữu hạn, được đem lại cho chúng ta trong kinh nghiệm, với tư tưởng về cái hoàn hảo, tuyệt đối và vô điều kiện như thế nào.

Tất cả những cái đó nói gì với chúng ta về Chúa?

+ Sự tồn tại của Chúa, nếu Chúa tồn tại, không thể là ngẫu nhiên: nó hoặc là tất yếu, hoặc là không thể.

+ Chúng ta cũng hoàn toàn có quyền khẳng định rằng "cái mà không thể hình dung ra một cái gì lớn hơn thế" là một quan niệm tất yếu (thậm chí cho dù chúng ta có thể không ý thức được "cái đó" hay không gọi nó là Chúa).

+ Một điều hiển nhiên là Chúa không tồn tại theo nghĩa mà các vật thể ngẫu nhiên tồn tại. Cho dù Chúa có là gì đi chăng nữa thì Chúa vẫn không phải là một bộ phận của thế giới theo nghĩa đó. Nhưng điều đó cũng sinh ra từ các đặc tính được gán cho Chúa mà chúng ta đã liệt kê ở chương 3; Chúa đơn giản không có quan hệ với loại sự vật như vậy.

LUẬN CỨ VŨ TRỤ LUẬN

Trong *Nghiên cứu về nhận thức của con người*, Hium viết: "... chúng ta hoàn toàn không thể gán cho nguyên nhân các đặc điểm nào đó ngoài các đặc điểm chính xác và đầy đủ để tạo ra kết quả".

Cần phải lưu ý tới nguyên tắc này khi xem xét chứng minh cho vũ trụ luận. Luận cứ này - thử nghiệm chứng minh sự tồn tại của kẻ sáng tạo siêu việt nhờ xuất phát từ sự kiện tồn tại của thế giới. Tìm kiếm lời giải thích tại sao thế giới tồn tại (nếu lời giải thích như vậy đòi hỏi phải có), chúng ta không có quyền gán cho Chúa các đặc điểm khác nào đó ngoài các đặc điểm cần thiết cho hành vi sáng tạo.

Dương nhiên, cần phải tiếp cận với vấn đề về sự tồn tại của thế giới dưới một góc độ hoàn toàn khác. Thí dụ, trong tác phẩm "Chúa có tồn tại không" của mình, R.Suinebéc đã bắt đầu từ tư tưởng về Chúa như một cá nhân, sau đó đặt ra vấn đề Chúa như vậy có hay không có nguyên nhân để làm cho thế giới trở nên như là nó đang tồn tại. Xem xét khả năng lựa chọn của con người giữa hành động và nhận thức thế giới, Suinebéc rút ra kết luận: "Vì Chúa đem lại cho con người những khả năng như vậy, nên

Chúa có căn cứ để tạo ra thế giới được điều khiển bởi chính các quy luật tự nhiên mà chúng ta đang có".

Nhà triết học tiếp tục: "Chúa có căn cứ để tạo ra thế giới có trật tự, vì cái đẹp - đó là cái thiện".

Những lời giải thích của Suinbéc không phải bao giờ cũng gắn liền với sự quan tâm của nhân loại: thí dụ, ông khẳng định rằng Chúa tạo ra động vật để chiêm ngưỡng vẻ đẹp của chúng.

Nếu xuất phát từ quan niệm như vậy về Chúa như cá nhân tán thành quan điểm của chúng ta về trách nhiệm cá nhân, về các vấn đề đạo đức gắn liền với đau khổ, cũng như về cảm xúc thẩm mỹ của chúng ta, thì đương nhiên có thể lý giải thế giới một cách tương ứng với quan niệm đó.

Một nhiệm vụ phức tạp hơn rất nhiều - bắt đầu từ những sự kiện thô thiển của thế giới được đem lại cho chúng ta trong kinh nghiệm, và phân tích xem sự tồn tại của thế giới đó có đòi hỏi niềm tin vào Đấng sáng thế không. Khi đó chúng ta cũng có thể đi tới kết luận rằng vũ trụ "đơn giản tồn tại" như một sự kiện không đòi hỏi những lời lý giải tiếp theo, hay bất kỳ lời lý giải nào cũng vượt ra khỏi sự hiểu biết của con người, vì toàn bộ lối tư duy của chúng ta tự thân nó là một bộ phận của vũ trụ và không thể vượt ra khỏi giới hạn của nó và mở ra cho chúng ta một viễn cảnh khác nào đó.

Luận cứ Calam

Chứng minh bản thể luận tồn tại dưới hai hình thức. Nổi tiếng hơn cả là luận điểm của Tô-mát Đacanh (1225 hay 1226 - 1274) mà ông trình bày trong ba con đường đầu tiên từ *Năm con đường* nổi tiếng của mình. Một luận điểm khác được biết tới như là luận cứ Calam, được các nhà triết học Hồi giáo, An - Kindi (thế kỷ IX) và An - Gadali (1058-1111) trình bày.

Chú thích

Việc thảo luận thứ vị về chứng minh cho vũ trụ luận và về luận cứ Calam được trình bày trong cuốn sách của U.L.Krây-gơ *Luận cứ vũ trụ luận Calam* (1979).

Luận cứ Calam là vũ trụ phải có nguyên nhân đầu tiên trong quá khứ. Chứng minh là như sau:

- Tất cả những gì bắt đầu tồn tại, đều có nguyên nhân tồn tại của mình.
- Vũ trụ đã bắt đầu tồn tại một khi nào đó.
- Do vậy, vũ trụ phải có nguyên nhân.

Luận cứ này đặt ra cho chúng ta một vấn đề rất quan trọng: nếu có một tính tuần tự nào đó của các sự kiện, mỗi sự kiện đều do sự kiện trước đó gây ra, - tính tuần tự đó có thể là vô hạn không?

Mặc dù khái niệm "tính vô hạn" trong lý luận dưới dạng nó được sử dụng trong toán học, có thể có cảm tưởng là đơn giản, song tính vô hạn thực tế đặt ra cho chúng ta những vấn đề đa dạng nhất. Cái vô hạn cộng với một đem lại tổng số là cái vô hạn; đại lượng vô hạn không thể tăng lên. Từ thời Aristot, các nhà triết học đã chứng minh rằng sự tồn tại của cái vô hạn thực tế là không thể. Thậm chí nếu nó tồn tại, thì làm sao biết được một cái thật sự là cái vô hạn? Và lại cái vô hạn - đó không phải là sự không có ranh giới phân biệt được.

Như vậy, chúng ta có quyền trình bày luận cứ Calam như sau:

- Sự tồn tại của tập hợp vô hạn hiện thực là không thể.
- Tính tuần tự của các nguyên nhân quy định sự tồn tại của thế giới như nó đang có bây giờ, không thể là tính tuần tự vô hạn về thời gian.
- Nói cách khác, tính tuần tự của các nguyên nhân phải là hữu hạn.
- Do vậy, sự tồn tại của thế giới đã bắt đầu ở một thời điểm nào đó trong quá khứ.
- Từ đó suy ra rằng trong quá khứ đã có thời gian mà có thể có một trong hai trạng thái - tồn tại hay không tồn tại của vũ trụ.

An - Gadali chứng minh rằng, nếu cả hai trạng thái là có thể ở một mức độ như nhau, thì trạng thái xuất hiện cuối cùng phải do sự can thiệp của lực lượng cá nhân gây ra.

Bình luận

+ Có thể đi vô tận theo một vòng tròn. Có thể vận động theo bề mặt của hình cầu theo bất kỳ phương hướng nào một cách vô tận.

+ Do vậy, có thể hình dung vũ trụ hữu hạn cả trong thời gian lẫn trong không gian, vũ trụ, mặc dù vậy, vẫn thể hiện là vô hạn đối với những người nằm ở bên trong nó.

+ Nếu đi tương đối xa, bạn sẽ quay về nhà. Bây giờ điều này là bình thường, nhưng đối với những người coi trái đất là bằng phẳng và không đoán được cái gì nằm ngoài ranh giới của nó, thì điều đó là không thể. Có thể, sự chứng minh Calam là ý định kết luận về cái nằm ở ngoài vũ trụ?

Quan điểm của Tômat Đacanh

Từ lúc lên 5 tuổi, Tômat Đacanh đã được giáo dục tại tu viện dòng thánh Bénédictô ở Môngtơ - Cassinô; cuộc chiến tranh bùng nổ giữa Phridrich II và Giáo hoàng Grigori IX đã buộc cậu bé 14 tuổi phải chuyển sang học tập Đại học tổng hợp thể tục ở Napolí. Việc di chuyển này đã đóng vai trò quyết định trong cuộc đời của Tômat Đacanh, vì triết học Aristot đã được giảng dạy ở Trường đại học tổng hợp Napolí. Rốt cuộc, Tômat đã có thể sử dụng các tư tưởng của nhà triết học cổ đại như một công cụ tinh thần để xây dựng triết học tôn giáo của riêng mình.

Tômat hình thành "năm con đường" mà ông coi là minh chứng cho tồn tại của Chúa. Đó là:

- 1) Luận cứ xuất phát từ động cơ bất động;
- 2) Luận cứ xuất phát từ nguyên nhân không có nguyên nhân;
- 3) Luận cứ xuất phát từ khả năng và tất yếu;
- 4) Luận cứ xuất phát từ các cấp độ của đặc tính;
- 5) Luận cứ xuất phát từ chủ ý.

Chúng ta thực tế đã xem xét con đường thứ tư - biến thể của luận cứ này được trình bày trong *Độc thoại* của Anxenmơ. Nó động chạm tới quan niệm của chúng ta về cái thiện và sự hoàn hảo, và chuyển từ nó sang quan niệm về nguồn gốc của cái thiện. Trong *Tổng số thần học* (Quyển 1, chương 1, mục 5. 1), Tômat Đacanh nói về cái thiện như thực tại đã đạt tới. Nói cách khác, "trở thành thiện" cũng chính là "tồn tại". Song ông

còn bổ sung rằng, trong từ "cái thiện" còn có nghĩa của giá trị mà không có trong thuật ngữ "tồn tại".

"Chúa... biểu thị khái niệm giá trị về sự hoàn hảo, khái niệm về sự kết thúc cũng là như vậy. Để được gọi là thiện mà không có những hạn chế, sự vật phải là hoàn toàn hoàn hảo... là thiện mà không có những hạn chế, tức là đạt tới tính thực tại đầy đủ".

Nếu cái thiện là sự kết thúc, thì nó không có trong thế giới các sự vật hữu hạn, phù du. Không có một cái gì là hoàn hảo. (Điều này được nhắc tới trong quan niệm Phật giáo cho rằng, tất cả đều "không thoả đáng"; chúng ta bao giờ cũng hướng tới một cái tốt đẹp hơn là cái đang tồn tại, nguyện vọng của chúng ta có được sự hoàn hảo trong những sự vật cụ thể sẽ đưa tới sự thất vọng). Đối với Tô-mát thì cái thiện và sự hoàn hảo là các đặc tính vốn có của Chúa, song cũng có quan hệ với các sự vật cụ thể.

Căn cứ trên tư tưởng về chủ ý, luận cứ thứ năm sẽ được chúng ta xem xét trong thiên thứ năm, còn bây giờ chúng ta sẽ nghiên cứu ba con đường đầu tiên mà thể hiện là các biến thể của chứng minh cho vũ trụ luận. Khác với chứng minh bản thể luận căn cứ trên lôgic học, các chứng minh vũ trụ luận của Tô-mát còn căn cứ trên sự quan sát thế giới.

Có thể trình bày chứng minh đầu tiên như sau:

- Tất cả những gì vận động, đều do một cái gì đó làm cho vận động.
- Mỗi động cơ, đến lượt mình, đều do một cái gì đó nữa làm cho vận động.
- Song dãy động cơ này không thể là vô hạn - nếu không thì vận động đã không thể bắt đầu.
- Do vậy, phải tồn tại một động cơ bất động, đó là nguyên nhân tạo ra vận động của tất cả, nhưng bản thân thì lại không vận động.
- Động cơ bất động này chính là cái mà con người hiểu về từ "Chúa".

Mặc dù ở đây có nói tới động cơ bất động, song cần phải hiểu vận động mà Tô-mát nói tới như là sự biến đổi, chứ không phải như sự dịch chuyển cơ học. Tất cả những gì biến đổi thì đều chịu ảnh hưởng của một cái khác nào đó. Tô-mát dẫn ra ví dụ với lửa: lửa là nguyên nhân của việc một vật có tiềm năng cháy trở thành một vật cháy thật sự. Nhưng, khi gây ra sự biến

đổi, bản thân vật cũng cần phải biến đổi dưới tác động của một vật khác nào đó, nguyên nhân đầu tiên chính là cái mà chúng ta gọi là Chúa.

Luận cứ thứ hai cũng được xây dựng tương tự:

- Tất cả đều có nguyên nhân;
- Bản thân mỗi nguyên nhân đều có nguyên nhân;
- Song, số lượng nguyên nhân không thể là vô hạn;
- Do vậy, phải có một nguyên nhân không có nguyên nhân, buộc những gì đang diễn ra phải diễn ra, nhưng bản thân nó lại không do một cái gì gây ra;
- Nguyên nhân không có nguyên nhân này chính là cái mà con người hiểu về từ "Chúa"!

Có thể phản bác lại sự chứng minh này rằng số lượng nguyên nhân và động cơ thật sự có thể là vô hạn. Thay vì quay về quá khứ, tạo thành một đường thẳng (và khi tạo ra những vấn đề mới mà chỉ có tư tưởng về đại lượng vô hạn hiện thực có thể tạo ra), tính tuần tự của các nguyên nhân có thể hình thành đường tròn hay cuộn lại thành hình con số 8, do vậy sẽ không thể tìm ra nguyên nhân đầu tiên. Khi đó có thể giải thích đúng mỗi hiện tượng nhờ trực tiếp căn cứ vào nguyên nhân tồn tại trước nó. Nhưng hình ảnh vòng tròn này chắc gì giúp đỡ được chúng ta, vì Tômat Đacanh không có ý nói tới tính tuần tự của các nguyên nhân (hay các động cơ) đi vào quá khứ. Trên thực tế, sự chứng minh của ông gờa định sự phân cấp các nguyên nhân đang tồn tại ở đây và bây giờ. Đó cũng là sự khác nhau căn bản giữa luận cứ Calam và luận cứ của Tômat Đacanh.

Thí dụ

Từ hai biến thể của luận cứ vũ trụ luận thì luận cứ của Tômat phản ánh đầy đủ hơn bản chất đích thực của nguyên nhân của một sự kiện cụ thể. Thí dụ, tôi ngồi bên máy vi tính và đánh máy những từ ngữ này. Nguyên nhân của hành động đó là gì?

- Có thể cẩn thận vạch ra mối liên hệ giữa các xung lượng điện trong bộ não của mình và các chuyển động của cơ bắp. Đến lượt mình, cả bộ não lẫn cơ bắp đều phụ thuộc vào ôxy, thức ăn và thức uống mà tôi tiêu thụ để nuôi dưỡng thể xác của mình.

- Ngoài ra, có một chuỗi các nguyên nhân mà theo đó thì cái máy vi tính này nằm ở trên bàn của tôi, kể cả các nguyên nhân mà theo đó người ta sản xuất ra thiết bị máy tính và lập trình. Các nguyên nhân ấy động chạm tới cuộc sống của vô số người mà tôi không bao giờ biết được.
- Tiếp theo là người xuất bản loại sách này và nói chung là toàn bộ truyền thống đọc và mua sách...
- ... đó là chưa nói tới một chuỗi các nguyên nhân khác gắn liền các nhà tư tưởng thế kỷ XIII, cụ thể là Tô-mát Đacanh, với các tác giả viết ở thế kỷ XX.
- Ngoài ra, còn có các nguyên nhân mang tính chất cá nhân, tiểu sử, đã đưa tôi tới việc quyết định viết chính cuốn sách cụ thể này.
- cũng như là lực hút của trái đất giữ tôi lại trên cái ghế, là độ ẩm sinh ra mặt trời, v.v....

Sự tích lũy nguyên nhân này là rất điển hình: và lại số lượng nguyên nhân sinh ra mỗi hiện tượng là vô hạn xét về mặt lý luận. Cũng hết như vậy, bất kỳ hành động nào cũng có thể sinh ra vô số hậu quả. Ở bất kỳ thời điểm nào, chúng ta cũng vận động ở bên trong mạng lưới nhân quả vô hạn, trải ra trong thời gian về phía trước và về quá khứ, còn trong không gian - vào bên trong.

Bình luận

Có thể hiểu được đầy đủ mọi thứ thông qua chính thế. Nhưng hiểu chính thế như thế nào? Đây chính là vấn đề vũ trụ luận.

Luận cứ thứ ba suy ra một cách có lôgic từ hai luận cứ đầu tiên.

- Sự tồn tại của các sự vật riêng biệt có sự bắt đầu, còn sau đó chúng sẽ chấm dứt tồn tại.
- Do vậy, đã có thời gian khi chưa có một sự vật riêng biệt nào.
- Nhưng sự tồn tại của mỗi sự vật đều chỉ bắt đầu nhờ một sự vật khác nào đó đã tồn tại.
- Do vậy, cần phải có một bản chất mà sự tồn tại là tất yếu và được người ta hiểu về danh từ "Chúa".

Suy luận này tiếp tục làm sáng tỏ đề tài do sự chứng minh thứ hai đặt ra. Trong vũ trụ không có một sự vật nào mà lý giải được toàn bộ vũ trụ, vì mọi sự vật đều là hữu hạn trong thời gian và không gian. Do vậy, để lý giải toàn bộ vũ trụ, cần phải đặt một cái gì đó ở bên ngoài nó.

Bình luận

Vấn đề mà chúng ta vấp phải ở đây, có liên quan tới trí tưởng tượng của chúng ta và tới nghĩa của từ "ở bên ngoài". Vũ trụ là vô hạn xét về mặt lý luận: cho dù chúng ta có tưởng tượng nó lớn tới đâu, thì chúng ta vẫn luôn có thể tưởng tượng một cái gì đó lớn hơn. Do vậy, tưởng tượng (theo nghĩa tạo ra hình ảnh tưởng tượng) ra nguyên nhân nằm "ở bên ngoài" vũ trụ, - tức là đơn giản mở rộng vũ trụ tới mức để nó bao hàm cả nguyên nhân đó trong mình. Năng lực tư duy trừu tượng của chúng ta bị hạn chế ở việc phản ánh cái thực sự tồn tại. Chúng ta có thể xây dựng các quan điểm vượt ra khỏi khuôn khổ của sự hạn chế ấy (thí dụ, quan điểm về cái vô hạn lý luận), nhưng khi cố tích hợp chúng vào tư duy còn lại của mình, chúng ta cần phải rất thận trọng.

"Chúa" - đó là một quan điểm bị thiệt hại do bị khái niệm hoá bằng lời, do đó Chúa bị "xếp đặt" một cách hoàn toàn không thích hợp vào bên trong vũ trụ.

Có thể, ý thức của chúng ta không phải đơn giản được tạo ra để xem xét nguyên nhân không có nguyên nhân nằm ở bên ngoài thế giới. Nhà triết học Cantor khẳng định rằng bản thân quan niệm về nguyên nhân và hậu quả - bên cạnh quan niệm về không gian và thời gian, - thì đó là một trong các phương thức mà ý thức của chúng ta lý giải thế giới, - chúng ta không thể gán tính nhân quả cho kinh nghiệm của chúng ta. Nếu Cantor có lý, thì nguyên nhân không có nguyên nhân - đó là cái không thể của tâm tính.

Đ.Hium (1711 - 1776) đã đưa ra một lời phản bác hoàn toàn khác đối với chứng minh vũ trụ luận. Ông coi quan sát là cơ sở của bất kỳ tri thức nào. Con người gọi một hiện tượng là nguyên nhân vì họ nhận thấy rằng nó xảy ra trực tiếp trước hiện tượng mà sau đó gọi là kết quả; việc kết hợp nguyên nhân với kết quả căn cứ trên việc con người quan sát chúng với tư cách là hai sự vật khác nhau.

Tuy nhiên, khi nói về toàn bộ thế giới, thì trước chúng ta là một kết quả duy nhất kiểu này; do vậy chúng ta không thể quan sát thấy nguyên nhân của nó. Chúng ta không thể vượt "ra khỏi giới hạn" của thế

giới để nhận thấy cả thế giới lẫn nguyên nhân của nó và qua đó xác lập được mối liên hệ giữa chúng.

Vì đây là thế giới duy nhất mà chúng ta biết đến, nên chúng ta không thể nói rằng nguyên nhân cũng quan sát được trong trường hợp ở mọi thế giới khác và do vậy nó, có thể, tồn tại trong thế giới này.

Giống như Hium, nếu bạn cho rằng bất kỳ tri thức nào cũng căn cứ trên ấn tượng cảm tính, thì khi đó không thể nghĩ rằng các luận cứ vũ trụ luận sẽ chứng minh sự tồn tại của Chúa ở bên ngoài giới hạn của thế giới mà chúng ta biết được nhờ cảm giác.

Hạn chế quan trọng

Tômát Đacanh ý thức rõ ràng các luận cứ như vậy có thể bị lý giải một cách thô thiển. Do vậy, ông cố gắng sử dụng các biện pháp thận trọng nhằm ngăn chặn việc sử dụng sự chứng minh này để luận chứng cho một quan niệm sơ lược về Chúa. Trong *Tổng số thần học* (phần I, vấn đề 1.2. 2), ngay trước khi trực tiếp chuyển sang "năm con đường", ông nói như sau về các luận cứ mà ông có ý định trình bày:

"... bất kỳ kết quả nào sinh ra từ nguyên nhân đều chứng minh cho chúng ta thấy rõ ràng nguyên nhân của nó tồn tại; và lại kết quả không thể sinh ra, nếu trước nó không tồn tại nguyên nhân. Khâu trung tâm của những chứng minh như vậy - không phải nguyên nhân chính là cái gì (vì chúng ta thậm chí không thể đặt ra vấn đề sự vật là gì, khi chúng ta chưa biết rằng nó tồn tại), mà là nghĩa thường có của từ biểu thị nguyên nhân đó; như chúng ta sẽ thấy, nghĩa của từ "Chúa" cũng được rút ra từ những kết quả của Chúa. Khi đó các kết quả sinh ra từ Chúa, là đầy đủ để chứng minh sự tồn tại của Chúa, thậm chí cả khi chúng là không đầy đủ để chúng ta có thể nhận thức Chúa là gì".

Điều đó có nghĩa là Tômát Đacanh không bao giờ cho rằng có thể đưa ra định nghĩa về Chúa dựa trên những sự chứng minh của ông; mục đích của các luận cứ của ông chỉ là minh họa cho sự tồn tại của cái mà có thể đặt tên bằng từ "Chúa".

Tổng kết

Thực ra, nhận xét nêu trên của Tômat vạch ra cách tiếp cận thận trọng nhất đối với các luận cứ vũ trụ luận. Chúng không chứng minh sự tồn tại của Chúa là nguyên nhân không có nguyên nhân hay là động cơ bất động vì, như Hium và Cantor sẽ nói, điều đó vượt qua các khả năng của lý tính con người. Các luận cứ vũ trụ luận chỉ ra rằng con người tôn giáo hàm ý nói tới thực tại nào khi sử dụng từ "Chúa". Đây không phải là một sự vật cụ thể ở bên trong vũ trụ (hay là, nếu chúng ta có thể hình dung điều đó ở bên ngoài vũ trụ), mà là thực tại đóng vai trò cơ sở của tất cả và duy trì tất cả; không phải là một nguyên nhân trong dãy vô số nguyên nhân khác quyết định mỗi sự kiện, mà là nguyên nhân nằm ở bên trong và dẫn dắt tất cả ở bên ngoài mỗi một nguyên nhân trong số đó.

LUẬN CỨ MỤC ĐÍCH LUẬN

Luận cứ mục đích luận gắn liền với sự hiện diện của từ "telôto" (mục đích) trong thế giới của chúng ta (tiếng Hi Lạp từ "telôto" nghĩa là "mục đích"). Theo luận cứ này, dự định hợp mục đích mà chúng ta nhận thấy trong tự nhiên chứng minh rằng vũ trụ có "người thiết kế" - đó là Chúa.

Trong *Tổng số thần học*, Tômat Đacanh gắn liền tư tưởng về tính nhân quả với tư tưởng về mục đích. Trước hết ông chứng minh luận điểm cho rằng tính nhân quả đem lại cho các sự vật sự hoàn hảo của chúng như sau:

"Do đó, ở mọi sự vật khác đều có một cái gì đó sinh ra sự tồn tại, cái tốt và mọi sự hoàn hảo nói chung mà chúng có. Đó chính là cái mà chúng ta gọi là "Chúa"."

Tiếp theo Tômat gắn liền điều đó với tư tưởng về mục đích:

"Lỗi ứng xử hợp mục đích có trong mọi vật thể phục tùng các quy luật của tự nhiên, thậm chí cả khi những vật ấy không có ý thức... Nhưng một vật không có ý thức thì không thể hướng tới mục đích, nếu không có một ai đó có ý thức và lý tính hướng nó; thí dụ, mũi tên cần có xạ thủ. Do vậy, một ai đó có lý tính hướng mọi vật tới mục đích; chúng ta gọi người đó là Chúa".

Thí dụ nổi tiếng nhất, minh họa cho sự chứng minh này, là thuộc về U. Pâyli (1743- 1805). Theo ông nói, nếu ông tìm thấy một cái đồng hồ,

xem xét các bộ phận máy móc của nó tương tác với nhau như thế nào, ông giả định rằng chúng do một người thiết kế nào đó chế tạo ra. Trên thực tế, nếu một bộ phận được sắp đặt theo cách khác, toàn bộ cỗ máy sẽ ngừng hoạt động. Pâyli tuyên bố rằng thế giới giống như chiếc đồng hồ ấy, mỗi bộ phận của nó được thiết kế sao cho mỗi bộ phận của mình giữ đúng vị trí của mình trong khuôn khổ một chỉnh thể. Nếu thế giới được tổ chức như vậy, tức là nó phải có một người xây dựng, một "người thiết kế".

Trước đó không lâu, Hium đã trình bày sự chứng minh mục đích luận trong tác phẩm *Đối thoại về tôn giáo tự nhiên* của mình và đã đưa ra hàng loạt lời phản bác có tính phê phán chống lại nó. Trong đối thoại của Hium, Clêăng đã trình bày chứng minh mục đích luận như sau:

"Hãy quan sát thế giới, hay xem xét toàn bộ nó và các bộ phận của nó. Bạn sẽ thấy rằng nó không phải cái gì khác như là một cỗ máy khổng lồ thống nhất, cấu thành từ vô số cỗ máy nhỏ bé mà, đến lượt mình, lại cho phép có sự chia nhỏ tiếp theo tới mức cả cảm tính lẫn năng lực của con người đều không thể quan sát và giải thích được chúng. Tất cả những cỗ máy đa dạng ấy và thậm chí những bộ phận nhỏ bé nhất của chúng đều phù hợp với nhau một cách chính xác tới mức làm kinh ngạc bất kỳ ai khi quan sát chúng. Bộc lộ ra trong toàn bộ giới tự nhiên là sự phù hợp kỳ lạ của phương tiện với mục đích, là giống hệt với sản phẩm phát minh của con người, với sản phẩm chủ ý, tư duy, sáng suốt, lý tính của con người. Nhưng vì hành động là giống nhau, nên theo mọi quy tắc so sánh, chúng ta đi tới kết luận rằng nguyên nhân là cũng giống nhau và do vậy, người sáng tạo ra tự nhiên có một điểm giống nhau nào đó với tinh thần con người, mặc dù nó có các năng lực lớn hơn rất nhiều, tỉ lệ thuận với những tạo phẩm vĩ đại của mình. Nhờ luận cứ luận nghiệm ấy, và chỉ nhờ nó, chúng ta đồng thời chứng minh được cả sự tồn tại của Chúa, lẫn sự giống nhau của Chúa với tinh thần con người, với trí tuệ con người".

Thông qua miệng của Philông là người tổng kết những lời nói của Clêăng, Hium chứng minh một luận điểm then chốt cho rằng vật chất không thể tự tổ chức bản thân mình như sau:

"Các tảng đá, vôi vữa và cột gỗ không bao giờ hình thành nên ngôi nhà mà thiếu tác động của kiến trúc sư. Nhưng, do một sự thích nghi

không biết được, không giải thích được nào đó, các tư tưởng được bố trí trong tinh thần con người như sao đó để, như chúng ta thấy, tạo thành kết cấu của chiếc đồng hồ hay của ngôi nhà. Như vậy, kinh nghiệm chứng minh rằng, nguyên tắc khởi thủy về trật tự nằm trong tinh thần, chứ không phải nằm trong vật chất".

Trước khi chuyển sang xem xét sự phê phán đối với chứng minh mục đích luận mà Hium đưa ra, chúng ta dừng lại và xem xét luận điểm của ông cho rằng vật chất không thể tự tổ chức bản thân mình một cách phù hợp với kế hoạch hay mục đích, là có đúng hay không.

Tiến hoá

Học thuyết chọn lọc tự nhiên của Đacuyn đem lại một lời giải thích khác về chủ ý và tính có tổ chức có mặt trong thế giới, lời giải thích không đòi hỏi sự giúp đỡ từ phía một người thiết kế ở bên ngoài nào đó. Ch.Đacuyn đã khẳng định rằng các thành viên của loài mà những đặc trưng bảo đảm năng lực sống sót lớn nhất trong môi trường bao quanh, sẽ kế tục giống của mình, trong khi những thành viên ít thích nghi nhất thường bị diệt vong mà không kịp sinh sôi nảy nở. Quá trình chọn lọc máy móc này có nghĩa rằng, cùng với sự xuất hiện của đặc trưng thuận lợi thì các cá thể có được đặc trưng ấy, sẽ nhận được lợi thế tự nhiên mà chúng có thể sẽ truyền lại cho một số lượng lớn con cháu. Nhờ quá trình đó mà các loài có thể phát triển dần dần, không cần tới một sự can thiệp ở bên ngoài nào đó cho sự phát triển của mình.

- Như vậy, Đacuyn đưa ra lời giải thích cơ học cho cái mà trước đó người ta coi là chỉ có thể nhờ sự can thiệp của lý tính (trong trường hợp này là lý tính của Chúa).
- Do vậy, chọn lọc tự nhiên bác bỏ luận điểm của Tômát Đacanh và của Clêăng cho rằng mỗi tên cần tới xạ thủ, còn đồng gạch không thể tự tổ chức thành ngôi nhà theo sáng kiến của bản thân mình.

Di truyền học

Trong cơ thể sống thường xuyên diễn ra sự làm thiệt hại ngẫu nhiên đối với thông tin di truyền được mã hoá trong các phân tử ADN. Điều này tạo ra các đột biến ngẫu nhiên. Nếu chúng là hữu ích, tức là nếu cá thể

đột biến thích nghi tốt hơn với môi trường bao quanh so với các cá thể không có đột biến, thì sẽ xuất hiện khả năng ra đời hình thức mới của sự sống. Sự sống được hoàn thiện, vì cái xuất hiện ngẫu nhiên sau đó lại có được những ưu thế nhờ trạng thái của mình. Đây là giả thuyết hiện đại hơn về luận cứ của Đácuy-n, song cần lưu ý rằng toàn bộ cấu trúc của biến đổi căn cứ trên những sự làm hại gen ngẫu nhiên.

Toàn bộ hệ vấn đề đột biến ngẫu nhiên và những cái có liên can với nó đã trở thành đối tượng của một cuộc tranh luận nghiêm túc, trở nên đặc biệt sôi động sau khi cuốn sách *Ngẫu nhiên và tất nhiên* của Gi.Mônô được công bố vào năm 1970. Tác giả của nó cho rằng sự phát triển sáng tạo trở nên có thể là nhờ tác động của tính ngẫu nhiên hỗn loạn.

Vấn đề này được nghiên cứu triệt để nhất trong cuốn sách của R. Đôikin-xơ *Người thợ đồng hồ mù* (1986). Đôikin-xơ chứng minh biến đổi ngẫu nhiên có khả năng sinh ra những hình thức vô cùng đa dạng, tạo ra ấn tượng được kiến tạo có ý thức như thế nào. Trong những năm gần đây, năng lực tự tổ chức của các hệ thống "mở" phức tạp đang gây ra một sự quan tâm đáng kể.

Lời phản bác của Hium

Thông qua Philông, Hium chứng minh rằng các quan điểm của chúng ta về chủ ý là hạn chế và không áp dụng được vào thế giới với tư cách một chỉnh thể. Ông hỏi:

"Lẽ nào các thế giới một khi nào đó đã hình thành trước mắt bạn?".

Nói cách khác, việc so sánh giữa khách thể được thiết kế và người thiết kế nó với sự hiện diện tượng tượng của chủ ý trong thế giới và Chúa là vô căn cứ. Và lại, chúng ta không biết rằng "thiết kế" thế giới có nghĩa là gì. Vì sao chúng ta lại có thể tin tưởng vào sự tồn tại của người thiết kế?

Song Clêăng phản bác:

"Hãy nghiên cứu, hãy giải phẫu mắt, hãy nghiên cứu cấu tạo và tổ chức của nó và hãy nói với tôi nhờ dựa vào cảm giác của bản thân, lẽ nào trong bạn lại không xuất hiện tư tưởng về người sáng tạo với sức mạnh bằng với sức mạnh cảm giác?".

Nói cách khác, lẽ phải sẽ đưa tới tư tưởng về sự tồn tại của người thiết kế, cho dù có một sự thật là không ai có khả năng quan sát hành vi thiết kế thế giới từ bên ngoài.

Hium khẳng định rằng nguyên nhân được giả định chỉ bắt buộc phải tương hợp với kết quả của mình. Thế giới là hữu hạn, do vậy, không thể có căn cứ để chứng minh được sự tồn tại của Chúa vô hạn hay hoàn hảo. Ngoài ra, khi quan sát thế giới, "... từ quan điểm hạn chế của mình, chúng ta không thể khẳng định hệ thống thế giới có các khiếm khuyết lớn nào đó không, hay là nó có những ưu điểm lớn so với các hệ thống có thể hoặc thực tại khác... Có thể, vô số thế giới đã suy tàn và tiêu vong trong một thời gian vô tận cho tới khi hệ thống hiện nay ra đời; có thể, khi đó nhiều lao động đã được bỏ ra, nhiều thử nghiệm vô bổ đã được thực hiện và nghệ thuật sáng tạo ra thế giới đã hoàn thiện chậm chạp và dần dần trong vòng vô số thế kỷ".

Thực chất nhận xét thứ nhất của Hium được quy về chỗ, thậm chí nếu bạn phát hiện ra rằng trong thế giới có trật tự, thì điều đó chỉ đem lại cho bạn quyền nói rằng... trong thế giới có trật tự. Thực tế này không cho phép chuyển từ cảm giác về trật tự sang quan điểm về Chúa. Gi.L.Maki trình bày rất rõ luận điểm này trong cuốn sách *Phép màu của hữu thần luận*: "Việc tiếp tục đưa ra định đề về Chúa... là sự bổ sung hoàn toàn vô căn cứ cho lời giải thích ấy, là sự tạo ra giá đỡ hoàn toàn thừa, hoàn toàn không hiểu được".

H.Cungơ, tác giả của cuốn sách *Chúa có tồn tại không?*, ngược lại, lại xem xét Chúa như là "cơ sở và chỗ dựa của hiện thực" khi tuyên bố rằng "khi khẳng định sự tồn tại của Chúa, con người biết tại sao có thể tin tưởng hiện thực".

Cungơ đem cảm giác tin tưởng cơ bản này đối lập với chủ nghĩa hư vô vô thần luận. Ngược lại, Maki nói rằng sự tin tưởng cơ bản đối với hiện thực là có thể trên cơ sở trí tuệ và, rằng con người sáng tạo ra các giá trị của riêng mình. Như vậy, giống như Hium, ông chứng minh sự vô bổ của bước đi tiếp theo, vượt quá cái mà sự lý giải về thế giới có trật tự, được đem lại trong kinh nghiệm hiện thực của chúng ta đòi hỏi.

Dành cho suy ngẫm

+ Cũng có thể dễ dàng nhận thấy chủ ý và sự thiết kế trong quá khứ khi xem xét các sự kiện một cách có chọn lọc.

+ Bạn cũng dễ dàng nhận thấy chủ ý hợp mục đích trong thế giới, nếu bạn giả định sự tồn tại của bản thân mình là trung tâm và mục đích tồn tại của vũ trụ. Phát hiện ra tính hợp mục đích sẽ khó khăn hơn nhiều nếu bạn thuộc về loài đang tiêu vong, buộc phải nhường chỗ cho các loài khác.

Hium còn kiến định ba luận điểm quan trọng:

"Rõ ràng là thế giới giống với động vật hay thực vật hơn là so với đồng hồ hay máy dệt; do vậy rất có thể là nguyên nhân của nó cũng giống với nguyên nhân của động vật hay thực vật".

"... chúng ta không có dữ liệu để xác lập một hệ thống nguồn gốc vũ trụ luận nào đó. Kinh nghiệm tự nó của chúng ta là không hoàn hảo và hạn chế đối với quảng tính, cũng như đối với độ dài thời gian tới mức không thể cung cấp cho chúng ta giả thuyết gần đúng về tổng thể các sự vật".

"Tôi rất muốn biết động vật có thể tồn tại như thế nào, nếu các cơ quan của nó không thích hợp với nhau?".

Dành cho suy ngẫm

Hãy suy ngẫm vấn đề cuối cùng của Hium. Để bạn có thể sống, tất cả các bộ phận khác nhau của cơ thể bạn phải hoạt động một cách nhịp nhàng. Nếu bạn không có phổi, bạn không thể thở và toàn bộ cơ thể bạn sẽ ngừng hoạt động do thiếu oxy. Không có hệ thống tiêu hoá, bạn sẽ không nhận được chất dinh dưỡng đem lại nguồn năng lượng để nuôi dưỡng mọi cơ quan của bạn. Điều đó có giả định sự tồn tại của một người thiết kế chu đáo không?

Bạn có thể trả lời rằng bất kỳ sinh vật nào cần tới oxy và chất dinh dưỡng, cũng sẽ nhanh chóng bị chết nếu sinh ra thiếu phổi hay hệ thống tiêu hoá. Do vậy, các sinh vật như vậy không thể tồn tại. Luận cứ này can cứ trên logic học đơn giản. Nói cách khác, bạn có thể rút ra điều gì từ suy ngẫm về việc các vật tương tác với nhau như thế nào:

- Tất cả đều như là chúng đang tồn tại.
- Nếu một vật nào đó là vật khác, thì tất cả đều là vật khác.
- Tất cả đều tạo điều kiện cho mọi cái còn lại.
- Nếu tất cả đều là cái khác, thì tất cả đều tạo điều kiện theo một cách khác.

Chủ ý được thiết kế

I. Cantor khẳng định rằng ý thức của chúng ta gán các quan điểm về thời gian, không gian và tính nhân quả cho kinh nghiệm của chúng ta. Đây là các quan điểm mang tính điều tiết. Chúng ta lĩnh hội mọi hiện tượng như là cái có nguyên nhân, tồn tại trong không gian và thời gian, do vậy cách thức nhìn nhận thế giới của chúng ta là như vậy.

Điều đó có liên can tới cả luận cứ vũ trụ luận, lẫn luận cứ mục đích luận. Chúng ta có thể tuyên bố rằng nếu vũ trụ thể hiện ra với chúng ta là có trật tự, thì điều đó diễn ra vì ý thức của chúng ta có thiên hướng lý giải các sự kiện một cách có trật tự. Và trên thực tế, khi đứng trên lập trường của chủ nghĩa hậu hiện đại, các nhà triết học hiện đại có thiên hướng xem xét bản thân hành vi nói hay viết về thế giới như là quá trình tạo ra trật tự. Trật tự và tính có tổ chức - đó là đặc điểm của vũ trụ, là đặc điểm mà chúng ta tạo ra nhờ ngôn từ.

Tổng kết

- Lễ phải của con người hữu thần có thiên hướng xem xét cấu tạo phức tạp của tự nhiên như là đặc điểm chỉ ra người sáng tạo làm việc tổ chức và hướng vào mục đích - Chúa.
- Chúng ta không có các dữ liệu kinh nghiệm hay thời gian cùng cố sự giống nhau giữa sự sáng tạo của con người và tư tưởng về Chúa sáng tạo. Với tư cách luận cứ lôgic, cách tiếp cận mục đích luận đã không tự mình biện được bản thân mình.
- Điều lớn nhất mà chúng ta có thể nói - thế giới có cảm tưởng là có trật tự và có nghĩa. Nhưng thậm chí cũng có thể bác bỏ điều đó từ hai lập trường cơ bản:

1. Khi quan sát các hệ thống mở phức tạp tự tổ chức như thế nào, chúng ta có thể xây dựng một quan điểm đối lập về "chủ ý" giả định.
2. Có thể xem xét bản thân các tư tưởng về chủ ý và mục đích như là phóng chiếu các phương diện sáng tạo của con người ra thế giới bên ngoài.
- Nếu con người tin vào Chúa, thì các luận cứ vũ trụ luận và mục đích luận có thể củng cố niềm tin ấy. Nhưng chúng là không xác đáng về mặt lôgic đối với con người không có niềm tin như vậy.

LUẬN CỨ ĐẠO ĐỨC

Nếu lôgic học dưới dạng thuần túy (luận cứ bản thể luận), bản thân sự kiện tồn tại của thế giới (luận cứ vũ trụ luận), cũng như sự hiện diện của chủ ý và mục đích mà có thể nhận thấy trong thế giới (luận cứ mục đích luận) không thể chứng minh một cách vô điều kiện sự tồn tại của Chúa, thì chúng ta phải tìm sự chứng minh như vậy ở đâu?

Với tư cách bước đi tiếp theo, sẽ là hợp lý nếu xem xét các phương diện của tồn tại người mà gắn liền với tôn giáo. Nói cách khác, cách thức con người phản ứng đối với tư tưởng về Chúa có thể được sử dụng để chứng minh cho tồn tại của Chúa hay không?

Có hai khả năng mở ra ở đây:

- Kinh nghiệm đạo đức - với tư cách cảm xúc cho rằng có những sự vật xác định mà cần phải làm ra, cũng như cảm giác tội lỗi có thể xuất hiện, nếu con người ý thức được rằng mình đã làm không được phép.
- Bản thân kinh nghiệm tôn giáo.

Sau khi xem xét bản chất của kinh nghiệm tôn giáo, chúng ta ngay lập tức quay lại với nó và cố gắng hiểu có thể sử dụng kinh nghiệm này ở chừng mực nào như là cơ sở để chứng minh cho sự tồn tại của Chúa. Hiện tại chúng ta cần phải xem xét luận cứ về sự tồn tại của Chúa mà căn cứ trên đạo đức, là có cơ sở ở mức độ nào.

Các quy tắc đạo đức sinh ra từ đâu? Có thể có ba câu trả lời cho vấn đề này:

- Chúng có thể là mệnh lệnh của Chúa (nhưng trong trường hợp này, với mọi thử nghiệm chứng minh sự tồn tại của Chúa nhờ xuất phát từ đạo đức, chúng ta bị rơi vào một vòng luẩn quẩn, do vậy, bây giờ chúng ta sẽ không xem xét phương án này).
- Nguồn gốc của các quy tắc đạo đức có thể là nhận thức khách quan về bản tính con người và về cấu tạo của thế giới mà con người sống trong đó. Nếu các quy tắc như vậy tồn tại, thì chúng cần phải là tuyệt đối, vì chúng được áp dụng đối với mọi người ở bất kỳ thời gian nào. Các quy tắc như vậy hoặc có thể cần tới một chỗ dựa là niềm tin vào Chúa, hoặc có thể không cần tới nó.
- Các quy tắc đạo đức có thể là sản phẩm của xã hội loài người và của sự lựa chọn của con người; thí dụ, mục đích của nó có thể là phúc lợi chung và sự hợp tác của con người. Không nên xem xét các quy tắc như vậy là tuyệt đối. Chúng được tạo ra để đáp ứng những nhu cầu xuất hiện trong bối cảnh cụ thể.

Chúng ta sẽ bắt đầu từ phương án thứ hai. Aristot gắn liền đạo đức với tư tưởng về nguyên nhân hữu hạn (chúng ta sẽ xem xét quan điểm này ở chương 8). Về thực chất, ông bảo vệ ý kiến cho rằng con người cần phải làm những gì dẫn tới sự tự hiện thực hoá tối đa. Nếu con người hiểu được bản chất chân thực của mình, nó sẽ hành động phù hợp với bản chất ấy.

Nói cách khác

Đạo đức là mang tính duy lý và khách quan: nó phụ thuộc vào việc chúng ta hiểu bản chất riêng và mục đích của mình như thế nào, chứ không phải căn cứ trên các quy tắc do một thần linh nào đó gán ép.

Trong lịch sử triết học Hy Lạp cổ đại đã diễn ra cuộc tranh luận giữa phái khắc kỷ và phái Êpiqueya về mối quan hệ giữa đạo đức với hạnh phúc. Một số kiên định rằng việc hoàn thành bốn phận - đó là con đường dẫn tới hạnh phúc đích thực, số khác bảo vệ tư tưởng cho rằng việc đạt tới hạnh phúc chính là bốn phận của con người. Như vậy, cả hai bên đều phát hiện ra một mối liên hệ xác định giữa bốn phận và hạnh phúc; thế giới là hợp lý, do vậy, từ một cái này tất yếu phải nảy sinh cái khác theo một cách nào đó.

Cantor tiếp cận với thử nghiệm tìm ra cơ sở khách quan của đạo đức từ một phương diện hoàn toàn khác. Ông cho rằng, các luận cứ vũ trụ luận không thể được sử dụng làm chứng minh cho tồn tại của Chúa, và sau khi loại bỏ chúng, có thể tìm ra con đường thấu hiểu được Chúa mà căn cứ không phải trên lý tính, mà là trên niềm tin. Cantor đã làm điều đó sau khi xem xét tư tưởng về kinh nghiệm đạo đức, cụ thể là các tư tưởng về đức hạnh và hạnh phúc mà người Hy Lạp vốn đặc biệt quan tâm. Ông khẳng định rằng chúng cần phải nối tiếp nhau trong thế giới lý tưởng, do vậy, lối ứng xử đúng đắn (đức hạnh) rốt cuộc phải dẫn tới hạnh phúc. Song, khi nhìn vào thế giới bao quanh chúng ta, thì hoàn toàn không còn tin tưởng rằng đức hạnh dẫn tới hạnh phúc. Vậy khi đó con người phải có đức hạnh để làm gì?

Cantor đã bắt đầu từ một thực tế là con người thật sự có cảm giác về bốn phạm đạo đức - cảm giác rằng một hành vi nào đó là đúng và cần phải thực hiện nó một cách không phụ thuộc vào những hậu quả. Ông gọi cảm giác về bốn phạm đạo đức này là mệnh lệnh tuyệt đối một cách có phân biệt với mệnh lệnh giả thiết (khi mà vấn đề được đặt ra như sau: "Nếu muốn đạt tới một cái gì đó thì cần phải hành động như vậy").

Trong *Phê phán lý tính thực tiễn*, khi nghiên cứu các giả thuyết đi liền với mệnh lệnh tuyệt đối Cantor hỏi: "Tôi thật sự nghĩ gì về cuộc sống, nếu tôi phản ứng lại nhu cầu đạo đức tuyệt đối?" (Ông hàm ý nói tới không phải cái mà tôi coi là đúng xét từ lập trường duy lý trước khi tôi tán thành giả thuyết đạo đức, mà tới cái mà tôi thật sự cảm nhận thấy, một cách duy lý hay phi duy lý, như là cái chân thực ở thời điểm tôi phản ứng lại mệnh lệnh đạo đức). Cantor đã đi tới kết luận rằng có ba sự vật được giả định ở đây mà ông gọi là các định đề của lý tính thực tiễn:

- tự do,
- sự bất tử,
- Chúa.

Kinh nghiệm về bốn phạm đạo đức giả định rằng bạn hành động tự do (thậm chí có ai đó quan sát bạn, tuyên bố rằng điều đó không phải là như vậy): vốn dĩ có đức hạnh, bạn rốt cuộc sẽ hưởng thụ hạnh phúc, thậm chí cả khi nó không đến trong cuộc đời này (thí dụ, khi con người hy sinh cuộc đời của mình vì người khác), và có một nguyên tắc chấn chỉnh

chúng mà nhờ đó tất cả những điều đó là có thể - nguyên tắc ban tặng hạnh phúc cho đức hạnh có thể gọi là "Chúa".

Nói cách khác, Cantor tuyên bố: chúng ta không thể chứng minh được sự tồn tại của Chúa, nhưng cảm xúc đạo đức của chúng ta lại giả định rằng thế giới có trật tự theo nguyên tắc đạo đức - mà điều này, đến lượt mình, lại giả định niềm tin vào Chúa.

Chú thích

Mối liên hệ giữa đạo đức và niềm tin vào Chúa cũng tạo ra những trở ngại của mình. Một số người khẳng định rằng sự trưởng thành đích thực của con người đòi hỏi phải khước từ tôn giáo (thí dụ, B.Raxen kiên định quan điểm như vậy trong cuốn sách *Tại sao tôi lại không là tín đồ Thiên Chúa giáo?*). Những người bảo vệ quan điểm như vậy chỉ ra rằng sự lựa chọn hợp lý, đích thực tự do là không dung hợp được với quan điểm tôn giáo về tội lỗi và với tư tưởng về ban thưởng và trừng phạt. Phức tạp do sợ hãi hay vì hy vọng nhận được phần thưởng không có nghĩa là thực hiện một sự lựa chọn đạo đức tự do.

Vấn đề được đối chiếu với luận cứ của Cantor, lập trường này làm sáng tỏ vấn đề luôn được đặt ra trước triết học tôn giáo. Được nhà triết học nghiên cứu và hoàn thiện, quan điểm về Chúa thường rất xa lạ với thực tiễn tôn giáo hiện thực và xa lạ với việc tín đồ lĩnh hội hình ảnh của Chúa như thế nào.

Chúa của Cantor - đó là quan điểm duy lý dựa vào vũ trụ, là định đề của lý tính thực tiễn thuần túy. Chúa được sử dụng làm chỗ dựa cho trí tuệ duy lý. Nhưng, như chúng ta đã được thuyết phục trong chương đề cập kinh nghiệm tôn giáo, trong tôn giáo có nhiều thứ hoàn toàn không phải là hợp lý. Tôn giáo hiện thực không xếp đặt được vào cái hòm ngăn nắp mà triết học muốn đưa nó vào.

Xem xét cơ sở khách quan của đạo đức, chúng ta quay lại một chút với luận cứ của Cantor. Nếu tư tưởng cho rằng một vật này là nguyên nhân của vật khác - quan điểm mà ý thức của chúng ta gán cho hiện thực bên ngoài, thì không thể sử dụng nó để chứng minh cho tồn tại của Chúa. Vì lý do đó mà Cantor bác bỏ luận cứ vũ trụ luận. Như vậy:

- Nếu ý thức của chúng ta gán các tư tưởng về không gian, thời gian và tính nhân quả cho thế giới quan của chúng ta, thì các sự

vật ấy không được sử dụng để chứng minh cho một cái gì đó tồn tại ở thế giới bên ngoài.

- Chúa, tự do và sự bất tử không thể hiện diện như nhau trong thế giới được đem lại cho chúng ta trong kinh nghiệm, nhưng chúng lại gắn liền với việc chúng ta lĩnh hội thế giới như thế nào.
- Do vậy, Chúa - đó là một quan điểm mang tính điều tiết (tức là một bộ phận trong lối tư duy của chúng ta), chứ không phải là một quan điểm mang tính kiến tạo (một trong các sự vật bên ngoài mà cần phải phát hiện ra).

Luận cứ đạo đức của Cantor được quy về điều sau đây

Nếu chúng ta biết hành vi có đạo đức (tức là làm cái mà chúng ta coi là đúng đắn, thậm chí cả khi điều đó mâu thuẫn với lợi ích trực tiếp của bản thân chúng ta) có nghĩa là gì, thì với bản thân hành vi ứng xử có đạo đức, chúng ta đã giả định tư tưởng về Chúa. Đó không phải là Chúa nằm ở bên trong thế giới hiện tượng, mà là một quan điểm mang tính điều tiết, là tư tưởng chung về trật tự đạo đức được Chúa bảo đảm như một phương thức cần thiết để lý giải và suy xét cuộc sống.

Chúng ta làm sáng tỏ nguồn gốc thứ hai có thể có của đạo đức - tư tưởng cho rằng trong thế giới có một trật tự đạo đức khách quan nào đó. Có thể sử dụng điều này để hình dung Chúa là chỗ dựa cho trật tự đạo đức, như Cantor đã làm điều đó; nhưng người vô thần cũng có thể dựa vào tư tưởng ấy khi nhờ nó để chứng minh khả năng tồn tại một cơ sở hợp lý của đạo đức mà không phụ thuộc vào Chúa.

Phương án thứ ba - đạo đức với tư cách là tạo phẩm của con người, là sản phẩm của nhu cầu cá nhân hay nhu cầu xã hội về việc bảo vệ và điều tiết. Đây là quan điểm "tự nhiên chủ nghĩa", không đòi hỏi niềm tin vào Chúa. Chính Hume đã giữ một quan điểm như vậy; trong thế giới hiện đại, quan điểm này cũng được phổ biến rộng rãi. Nó đặc biệt là thích hợp trong bối cảnh tiếp biến giữa các hệ thống quy tắc đạo đức khác nhau, cạnh tranh với nhau - thí dụ, trong bối cảnh giao tiếp giữa các tộc người khác nhau hay giữa đại diện của các tôn giáo khác nhau. Quan điểm này xem xét các nguyên tắc đạo đức như là tạo phẩm của các nhóm xã hội cụ thể, tạo phẩm mà có thể cải biến theo sự đồng thuận chung.

Tổng kết

- Nếu bạn tin vào sự tồn tại của một trật tự đạo đức khách quan, thì có thể sử dụng nó hoặc để khẳng định rằng thế giới do một thực thể đạo đức (tức là Chúa) tạo ra, hoặc để chứng minh rằng đạo đức tồn tại trên một cơ sở luân lý khách quan, còn tư tưởng về Chúa là không cần thiết.
- Mặt khác, nếu đạo đức do con người tạo ra, thì không đòi hỏi có Chúa để lý giải kinh nghiệm đạo đức.
- Rốt cuộc thì luận cứ đạo đức không thể chứng minh được sự tồn tại của Chúa. Nó chỉ có thể được dùng làm minh hoạ cho tư tưởng về Chúa được sử dụng như thế nào trong bối cảnh áp dụng đạo đức trên thực tế.

LUẬN CỨ XUẤT PHÁT TỪ KINH NGHIỆM TÔN GIÁO

Trong chương thứ nhất, chúng ta đã xem xét hàng loạt đặc điểm vốn có của kinh nghiệm tôn giáo. Chúng ta đã nhận thấy rằng đặc điểm cơ bản của kinh nghiệm đó là đặc tính tự siêu việt hoá vốn có của nó. Nói cách khác, các sự vật và hiện tượng có thể lĩnh hội một cách quen thuộc nhất về mặt lý luận và gán cho một sự lý giải duy lý, chỉ ra giới hạn của riêng mình khi mở ra cho chúng ta các chân lý nào đó về lẽ sống nói chung.

Cái phản ánh đặc tính tự siêu việt hoá này là các hình thức ngôn ngữ khác nhau đã được đề cập trong chương hai: ngôn ngữ có nghĩa đen, ngôn ngữ đúng y nguyên, có thể vượt ra ngoài giới hạn của nó khi biểu thị các chiều cạnh tôn giáo.

Nhưng kinh nghiệm tôn giáo như vậy có thích hợp cho việc chứng minh tồn tại của Chúa không?

Sau khi thể nghiệm kinh nghiệm tôn giáo, con người đơn giản có thể nói: "Tôi đã nhận thức Chúa thông qua kinh nghiệm". Với một nghĩa nào đó thì luận điểm này là không bác bỏ được, vì bạn không thể chứng minh rằng ai đó không trải qua những cảm xúc mà theo lời khẳng định của bản thân người ấy, người ấy đã trải qua. Nếu người ấy gọi điều đó là Chúa và nếu người ấy trải qua chính điều ấy trong kinh nghiệm của mình, thì không đòi hỏi những chứng minh tiếp theo.

Nhưng có thể lý giải kinh nghiệm trải qua theo các cách khác nhau. Một người gọi cái đã trải qua là Chúa, còn người khác - đơn giản là cảm giác về cái đẹp và hùng vĩ. Một người cảm nhận thấy đã tiếp xúc với thực

tại "bên ngoài" theo một nghĩa nào đó, còn người khác lại tuyên rằng tất cả chỉ là tác động tâm lý nào đó, là ảnh hưởng của rượu hay của ma túy.

Trong *Nhập môn triết học tôn giáo*, B.Đêvít đặt ra câu hỏi: Con người có nhầm lẫn hay không về cái mà nó trải qua trong kinh nghiệm? Nếu có thì phải có một khả năng độc lập, khi mà kinh nghiệm sẽ được đánh giá đúng đắn. Tức là, nếu con người có thể mắc sai lầm trong việc lý giải cảm xúc kinh nghiệm về Chúa, thì điều đó giả định rằng nó cũng có thể đúng một cách hết như vậy. Từ đó, theo Đêvít, suy ra rằng nhận thức về Chúa thông qua kinh nghiệm ít nhất là có thể.

Song cũng cần phải nhận thấy cả tiền đề xuất phát của luận cứ như vậy: nó đòi hỏi tri thức trước đó về Chúa là gì. Nếu bạn không biết Chúa là gì, khi đó bạn không có cơ sở để nói cảm xúc về Chúa trong kinh nghiệm là đúng hay sai.

Nói cách khác, nếu bạn chấp nhận niềm tin vào Chúa do có các nguyên nhân khác nào đó, thì kinh nghiệm tôn giáo có thể cho phép khẳng định niềm tin ấy. Nếu không thì kinh nghiệm tôn giáo chỉ chỉ ra rằng chính con người ấy hiểu gì về từ "Chúa", và chỉ có vậy.

Ở đây Đêvít còn đặt ra một vấn đề nữa: Tại sao chúng ta lại biết con người nhận thức Chúa hay một cái gì khác trong kinh nghiệm của mình. Nhưng cách đặt vấn đề như vậy làm nảy sinh các trở ngại. Lẽ nào nhận thức Chúa thông qua kinh nghiệm lại là khác với nhận thức một cái gì đó thông qua kinh nghiệm? Nếu Chúa là vô hạn, thì Chúa không ở một vị trí cụ thể nào và không có giới hạn. Thông tin cảm tính - đó là kết quả phân chia hiện thực ra thành các bộ phận: đây là một vật, kia là vật khác.

Tức là, tất cả mọi chứng minh cho thấy con người có nhận thức Chúa trong kinh nghiệm hay không đều đòi hỏi tri thức về Chúa phải tồn tại trước chúng. Điều này sinh ra từ một luận điểm chung cho rằng bất kỳ kinh nghiệm nào cũng bao hàm trong mình sự lý giải (chúng ta thể nghiệm tất cả "với tư cách một cái gì đó"). Quan niệm có trước sẽ ảnh hưởng tới việc chúng ta thể nghiệm. Tín đồ nhận thức Chúa dựa vào kinh nghiệm - nhưng điều đó có quan hệ với dữ liệu thông tin cảm tính hay với sự lý giải? Nếu nói về các phạm trù lôgích học, thì còn nảy sinh một vấn đề nữa:

- Để nói rằng con người này nhận thức hay không nhận thức X dựa vào kinh nghiệm, thì cần phải biết X là gì (tức là phải có thông tin về X mà không phụ thuộc vào kinh nghiệm ấy).
- Nhưng, nếu nói về Chúa, thì không có thông tin nhất quán, độc lập và khách quan như vậy. Nếu có, thì cuộc tranh luận xem có Chúa hay không sẽ là vô bổ!
- Bạn có thể nói rằng Chúa là cái mà con người này quyết định gọi là Chúa. Trong trường hợp như vậy, kinh nghiệm tôn giáo thật sự là nguồn gốc của tri thức về Chúa, song nguồn gốc ấy chỉ là xác đáng đối với cá nhân hay những cá nhân có kinh nghiệm ấy hay tán thành nó.
- Nhưng sự lý giải như vậy không làm thoả mãn nhà triết học đang cố hiểu các từ "Chúa" và "tồn tại" như sao đó để có thể chứng minh tính đúng đắn, sai lầm hay vô nghĩa của mệnh đề "Chúa tồn tại".
- Do vậy, kinh nghiệm tôn giáo có thể trở thành cơ sở để chứng minh cho sự tồn tại của Chúa chỉ trong trường hợp đạt được một sự đồng thuận về nghĩa của từ "Chúa".
- Nếu các định nghĩa đạt tới một sự đồng thuận nào đó, thì người này hay người khác có thể nói: "Tôi đã thể nghiệm một cái mà, cho dù bản thân nó không mô tả được, song vẫn phù hợp với cái mà tôi hiểu về từ "Chúa"".

Có vô số mô tả về kinh nghiệm tôn giáo mà tác giả thuộc về các nền văn hoá rất khác nhau. Nếu trong những mô tả ấy, bạn nhận thấy được một hạt nhân chung của cảm xúc, một thực tại mà tất cả chúng chỉ ra, thì bạn có quyền nói rằng kinh nghiệm tôn giáo làm phong phú sự hiểu biết của bạn về thuật ngữ "Chúa", tức là, về thực tại mà từ đó bắt nguồn.

Nhưng nếu bạn cảm nhận thấy rằng những cảm xúc ấy, cho dù chúng là thú vị đến đâu đi chăng nữa đối với những người trải qua chúng, dấu sao vẫn không chỉ ra cấp độ thực tại mà mỗi người đều đạt tới được về mặt lý luận, thì không một luận cứ nào căn cứ trên kinh nghiệm tôn giáo có thể thuyết phục được bạn.

Chú thích

Khi xem xét các luận cứ vũ trụ luận và đạo đức, chúng ta đã bắt đầu từ các sự kiện (bản chất của vũ trụ, cảm xúc về mệnh lệnh đạo đức), sau đó quyết

định sự tồn tại của Chúa là kết luận có thể hay tất yếu suy ra từ các sự kiện ấy. Chúng ta đã nhận xét rằng bản thân các chứng minh tạo ra những định nghĩa riêng của mình về Chúa, do vậy, thậm chí cả khi các chứng minh này là nhất quán nội tại, thì chúng vẫn không nhất thiết phải là thoả đáng về mặt bên ngoài (tức là, con người có thể đáp lại: "Đúng, nếu cách thức nhìn nhận thế giới của bạn là như vậy, thì tôi hiểu tại sao bạn lại tin vào Chúa", song ở bản thân người ấy lại không xuất hiện nguyện vọng suy nghĩ về Chúa).

Điều như vậy cũng có quan hệ với kinh nghiệm tôn giáo, chỉ với một sự khác biệt là các sự kiện tạo thành cơ sở của chứng minh ấy, là đa dạng hơn nhiều; khó có thể khẳng định dứt khoát rằng một người chưa bao giờ trải qua đủ là một số cảm xúc đa dạng mà được gọi là cảm xúc tôn giáo. Song sự phong phú của kinh nghiệm tôn giáo cũng sinh ra các trở ngại của mình: sự dư thừa những lời lý giải có thể có, và cùng với đó - sự dư thừa những phương thức mà có thể nói về Chúa.

U.Giêmxơ đi tới kết luận rằng kinh nghiệm tôn giáo không thể được dùng làm cơ sở cho niềm tin vào Chúa vô hạn, nhưng nhờ nó thì con người có thể thể nghiệm "... sự liên kết với một cái gì đó lớn hơn bản thân chúng ta, và có được sự an tâm lớn nhất mà chúng ta có thể có được trong sự liên kết ấy".

Tổng kết

Chứng minh căn cứ trên kinh nghiệm tôn giáo, có thể là có tính chất giáo huấn và xác đáng, nhưng nó không phải là không bác bỏ được về mặt lôgích. Chính vì lý do đó mà các nhà triết học không ưa thích nó. Mặc dù vậy vẫn cần phải thừa nhận rằng đối với những người hữu thần thì chứng minh này vẫn là xác đáng nhất, vì nó trực tiếp gắn liền Chúa với tất cả những gì mà tín đồ đã ý thức rất rõ.

KẾT LUẬN

Khi thảo luận mọi chứng minh về tồn tại của Chúa, cần đưa ra suy luận của chúng ta theo một viễn cảnh đúng đắn, phải ghi nhớ rằng Chúa không có quan hệ với loại sự vật mà có thể tùy tiện tồn tại hay không tồn tại. Đương nhiên, đây là một đặc điểm quan trọng của chứng minh bản thể luận, song cần phải tính đến điều đó đối với chứng minh nói chung. Trong cuốn sách *Thần học có hệ thống* của mình, P.Tillich viết: "... không thể đặt vấn đề về sự tồn tại của Chúa, cũng như không thể trả lời cho nó.

Vốn dĩ được đặt ra, nó là vấn đề về cái mà, xét về bản chất của mình, đứng trên sự tồn tại; do vậy, câu trả lời phủ định cũng như khẳng định, đã ngầm phủ định bản chất của Chúa. Cả việc khẳng định, lẫn việc phủ định sự tồn tại của Chúa đều là chủ nghĩa vô thần. Chúa - đó không phải là một thực thể cụ thể nào, mà là tồn tại như là tồn tại".

Củng cố lập trường như vậy là cái mà người ta ngầm hiểu về các luận cứ bản thể luận và vũ trụ luận. Các luận cứ này không đề cập sự tồn tại của một bản chất nào đó bên cạnh các bản chất khác, mà là đề cập một phương thức căn bản để xem xét toàn bộ vũ trụ; tới các cấu trúc của tồn tại như là tồn tại (nếu sử dụng thuật ngữ của Tillich), chứ không phải tới sự hiện diện giả định của một thực thể riêng biệt nào đó.

Đương nhiên, bao giờ cũng có thể định nghĩa Chúa dưới ánh sáng của trực giác về mục đích và giá trị mà kinh nghiệm tôn giáo mang theo mình. Trong trường hợp này, bạn có thể nói rằng không tin vào Chúa có nghĩa là giả định cuộc sống không có một sự hài hoà chung, một mục đích, một điểm tối hậu mà các giá trị bắt nguồn từ đó, một đạo đức tuyệt đối, một phương hướng.

Do vậy, để hiểu con người có tin vào Chúa hay không, thì sẽ là hữu ích hơn nếu làm sáng tỏ nó nói như thế nào về lẽ sống, nó hy vọng vào cái gì, nó coi trọng cái gì trong cuộc đời.

Thực ra, nếu bạn chấp nhận sự lý giải rất riêng tư, căn cứ trên kinh nghiệm về Chúa, thì bạn dường như sẽ chắc chắn xung đột với những người cho rằng sự tồn tại của Chúa không thể phụ thuộc vào trực giác và các giá trị của con người.

Đánh cuộc chẵn?

Tiếng nói quyết định trong bất kỳ cuộc tranh luận nào về các chứng minh cho tồn tại của Chúa phải thuộc về B.Paxcan. Trong *Những suy tưởng* (thiên III, mục 233), ông đưa ra một sự đánh cuộc nổi tiếng của mình khi chỉ ra rằng nếu bạn không có khả năng giải quyết vấn đề về sự tồn tại của Chúa, thì hãy xem xét thận trọng chúng ta có thể có lợi hay có hại gì nhờ niềm tin hay không có niềm tin.

- Nếu bạn tin vào Chúa và Chúa tồn tại, thì cái lợi của bạn sẽ là hạnh phúc vĩnh cửu.

- Nếu bạn tin vào Chúa, còn Chúa không tồn tại, thì bạn không mất gì.
- Nếu bạn phủ định sự tồn tại của Chúa, còn Chúa thật sự tồn tại, thì bạn đánh mất khả năng của hạnh phúc vĩnh cửu.
- Nếu bạn phủ định sự tồn tại của Chúa và Chúa không tồn tại, bạn không có lợi gì.

Theo Paxcan, với những điều kiện như vậy thì hy vọng Chúa tồn tại là thực tế hơn nhiều!

Các chứng minh dẫn tới đâu?

- Luận cứ bàn thế luận đặt lên hàng đầu các vấn đề lôgic học khi nói về Chúa như về "cái mà không thể tư duy một cái gì lớn hơn thế" và phân biệt giữa tất yếu lôgic với tất yếu thực tế.
- Luận cứ vũ trụ luận và luận cứ xuất phát từ chủ ý nói rằng thế giới có các đặc điểm xác định đưa ý thức tới chỗ vượt ra khỏi khuôn khổ của kinh nghiệm. Cái gì là nguyên nhân của tất cả? Tại sao thế giới lại là như nó đang tồn tại?
- Luận cứ đạo đức nói rằng mỗi lần chúng ta trải qua ý thức về bốn phận đạo đức, ở chúng ta lại xuất hiện linh cảm về Chúa (cùng với linh cảm về tự do và sự bất tử).
- Không nên coi luận cứ xuất phát từ kinh nghiệm tôn giáo là xác đáng, vì có thể lý giải bất kỳ kinh nghiệm nào theo các cách khác nhau. Song luận cứ này hướng sự quan tâm của chúng ta vào một thực tế là hạt nhân của tôn giáo là ý thức đang cố gắng được biểu thị thông qua những biểu tượng và tín ngưỡng, kể cả niềm tin vào Chúa. Các chứng minh cho tồn tại của Chúa ra đời trong một văn cảnh xác định; được sử dụng làm văn cảnh này là kinh nghiệm tôn giáo và các phản ứng mà nó gây ra ở con người.

Thậm chí các chứng minh này không có sức mạnh tối đa, thì chúng vẫn có giá trị vì đã chỉ ra con người tôn giáo hàm ý nói tới loại thực tại nào khi sử dụng từ "Chúa". Chúng có thể củng cố niềm tin của tín đồ, mặc dù chắc gì đã thuyết phục được người vô thần hay người theo bất khả tri luận. Mặc dù vậy ít nhất các chứng minh đó vẫn có thể minh họa cho sự biến đổi hiện thực về viễn cảnh mà niềm tin vào sự tồn tại của Chúa tạo ra.

Chương V

CÁ NHÂN

Về câu hỏi cái gì là đối tượng của tôn giáo, đa số người ta trả lời: "Chúa". Nhưng nếu không dừng lại ở đó và đào sâu hơn, bạn sẽ phát hiện ra rằng vấn đề còn bao gồm các sự phản ứng của con người đối với Chúa, tức là đạo đức, sự sùng bái, các lập trường sống mới, các phương thức mới để thấu hiểu và đánh giá quan hệ của con người với những người khác. Trên thực tế, nếu tư tưởng về Chúa không gây ra sự phản ứng của cá nhân, thì đã không có tôn giáo - chỉ có triết học; và lại tôn giáo không quan tâm tới sự phân tích các khái niệm, mà quan tâm tới sự phản ứng đối với những trực giác sâu xa nhất về ý nghĩa và mục đích.

Trong trường hợp như vậy, cá nhân là đối tượng của tôn giáo ở một mức độ chính như Chúa: và lại quan hệ qua lại giữa Chúa và con người làm cho tôn giáo quan tâm.

Do vậy, trong chương này, chúng ta xem xét ba vấn đề:

- + Tôi là ai và là cái gì? (Chúng ta sẽ xem xét hàng loạt lý luận về quan hệ giữa trí tuệ, thể xác và tâm thần để nhận thấy loại "cá nhân" nào làm cho tôn giáo quan tâm).
- + Chúng ta lệ thuộc hay tự do? Cái gì đã hình thành chúng ta và chúng ta có khả năng làm gì để biến đổi theo phương hướng mong muốn đối với chúng ta? Tự do của chúng ta có quan hệ như thế nào với tính nhất thể của cá nhân?
- + Có cuộc sống sau cái chết không?

THỂ XÁC, TRÍ TUỆ VÀ TÂM THẦN

Tâm lý học ý thức hay tâm lý học triết học nghiên cứu mối quan hệ qua lại giữa ý thức và thể xác nói chung. Trong chương này, chúng ta thảo luận hàng loạt lý luận để hiểu những vấn đề đó có những mối quan hệ nào với tôn giáo. Khi xem xét mối liên hệ qua lại giữa thể xác và ý thức, ba phương án có thể có sẽ mở ra trước chúng ta:

- ý thức không thực tại; chỉ có thể xác thực tại;
- thể xác không thực tại, chỉ có ý thức thực tại;
- cả thể xác lẫn ý thức đều tồn tại; chúng khác nhau, nhưng có liên hệ với nhau một cách xác định.

Quan điểm thứ nhất - quan điểm duy vật; quan điểm thứ hai - quan điểm duy tâm; còn quan điểm thứ ba - quan điểm nhị nguyên. Trong đây này, chính quan điểm nhị nguyên có thể phổ biến nhiều sự lý giải đa dạng nhất. Quan điểm này là quan điểm chiếm ưu thế trong tư tưởng phương Tây. Các học thuyết duy vật và thuần túy duy tâm thường được đưa ra nhằm đáp lại những vấn đề do nhị nguyên luận đặt ra.

NHỊ NGUYÊN LUẬN

Platôn và Aristot

Theo Platôn, thể xác là khách thể vật lý và, do vậy, có quảng tính (tức là được định vị trong không gian), trong khi cá nhân - đó là cái biết tư duy và, do vậy, không có quảng tính. Platôn lý giải cá nhân như là một thực thể biết tư duy và, do vậy, ông cho rằng cá nhân là một cái khác với thể xác và có thể tồn tại thiếu thể xác. Như vậy, chúng ta tìm thấy ở Platôn tính nhị nguyên triệt để giữa cá nhân biết tư duy và thể xác vật chất.

Aristot đứng trên lập trường khác. Ông cho rằng tâm thần - đó là "hình thức" của thể xác; chính tâm thần biến thịt, xương và mọi bộ phận còn lại của cơ thể thành một cá thể sống. Theo luận cứ này, chó có tâm thần chó, và chính điều đó biến nó thành con chó. Vật chất nhận được hình thức, tức là tâm thần, và trở nên vật chất sống.

Nhưng tâm thần là một cái, còn trí tuệ duy lý là một cái hoàn toàn khác. Con người có tâm thần (nhân cách) có khả năng đối với đời sống trí

tuệ; động vật cũng trải qua cảm xúc và cảm giác, nhưng chỉ có con người mới có khả năng phản tư về chúng nhờ nắm bắt các nguyên tắc chung như là kết quả của cảm giác và cảm xúc.

Cũng giống như đối với Platôn, cái có ý nghĩa quyết định đối với Aristot là năng lực đạt tới các "khái niệm phổ biến" (thí dụ, "cái thiện" như là một cái khác riêng biệt với các sự vật tốt). Theo người Hy Lạp, chính trí tuệ có lý tính là cái phân biệt loài người với loài vật.

Nói cách khác

Con người nhận thức được các chân lý chung thông qua các khái niệm phổ biến mà trong đó các sự vật riêng biệt được tổng hợp và lý giải. Nhờ năng lực đạt tới các khái niệm phổ biến, con người tiếp xúc được với các chân lý vĩnh cửu; thiếu điều đó thì con người sẽ mãi mãi bị rơi vào chàm bầy của thế giới được đem lại cho họ trong kinh nghiệm trực tiếp.

Các thuật ngữ của người Hy Lạp

- *Sarks* - thể xác vật chất (xương thịt và máu);
- *Soma* - thể xác sống cùng với các chức năng và các đặc trưng của nó;
- *Psyche* - cảm giác và cảm xúc (cũng có ở động vật);
- *Pneuma* - phương diện lý tính, tinh thần của con người hoạt động trí tuệ;
- *Nus* - tinh thần biết tư duy.

Triết học Hy Lạp không phân định trạng thái bên trong của ý thức và sự vật được ý thức. Nói cách khác, nếu bạn lĩnh hội một khách thể nào đó như là khách thể lạnh thông qua kinh nghiệm, thì bạn sẽ thể nghiệm chính cái lạnh của khách thể đó. Không có một khách thể riêng biệt nào được gọi là "cảm giác lạnh", hiện hữu một cách không nhận thấy trong ý thức của bạn. Khác với Đêcátơ và các nhà triết học sau đó, người Hy Lạp cổ không hỏi: "Cảm giác lạnh của tôi có quan hệ như thế nào với cái lạnh mà tôi thể nghiệm?". Đối với họ thì đặc điểm nổi bật của con người là khả năng suy ngẫm về "cái lạnh" như về một khái niệm phổ biến, chứ không phải là việc phát hiện ra một "cái lạnh" tương tượng nào đó diễn ra ở trong đầu!

Chú thích

Ở đây rất cần phải lưu ý tới việc phân định giữa Psyche (theo nghĩa là cuộc sống của động vật, ý thức, cảm giác, v.v.) và pneuma (hoạt động trí tuệ).

+ Người Hy Lạp coi trực giác cảm tính là thuộc về phương diện "thể xác" của sự đối lập thể xác/tinh thần.

+ Muộn hơn, vào thế kỷ XVII, Đécácơ quy tất cả mọi cảm giác và cảm xúc mà ông có thể mô tả, song không thể định vị về mặt thể xác, về lĩnh vực "tinh thần".

Như vậy, nói về nhị nguyên luận, chúng ta cần phải lưu ý rằng nó có hai hình thức khác nhau trong triết học phương Tây - hình thức trước Đécácơ, nơi mà hoạt động trí tuệ là một cái khác với thể xác và các cảm xúc của nó, và hình thức Đécácơ nơi mà mọi cái phi vật chất đều trở thành bộ phận của "tinh thần".

Tô-mát Đacanh

Nối tiếp con đường của Arixtốt, Tô-mát Đacanh xem tâm thần như là cái làm thể xác sống lại nhờ ban tặng cho nó hình thức và sự sống.

"Cái có tâm thần - tức là cái sống, còn cái không có tâm thần - cái vô sinh, do vậy tâm thần có nghĩa là cái ngay từ đầu đã đem lại tâm thần hay sự sống cho các vật sống mà chúng ta biết" (*Tổng số thần học*, Phần II, 75:1).

"Như vậy, chính tâm thần đem lại sự sống cho thể xác; do vậy, tâm thần là nguồn gốc thứ nhất của mọi chức năng phân hoá các cấp độ của sự sống: tăng trưởng, cảm giác, vận động, hiểu biết. Tức là, cho dù chúng ta có gọi tinh thần hay tâm thần là nguồn gốc thứ nhất của sự hiểu biết ở chúng ta, thì điều đó đâu sao cũng là hình thức của thể xác chúng ta" (*Tổng số thần học*, Phần II, 76:1).

Như vậy, chúng ta có hai tư tưởng khác nhau nhưng dung hợp được với nhau:

- tâm thần - đó là cái làm thể xác sống lại và đem lại cho nó hình thức;
- lý tính - đó là cái phân biệt con người với các loài.

Chú thích

Trong các sách kinh Do Thái giáo (Cựu ước), "tâm thần" được biểu thị bằng thuật ngữ "ruah". Có thể phiên dịch chính xác nhất từ này là "thờ". Chúa

thờ sự sống vào thể xác không có tâm thần; Chúa ban tặng cho nó hơi thở. Do vậy, trong quan niệm của các tác giả Cựu ước, chính tâm thần của bạn biến bạn thành một thực thể sống.

Trong các bộ phận sau hơn của Cựu ước, trọng tâm được đặt vào số phận chờ đợi "tâm thần" trong thế giới khác (các cuộc truy nã và đau khổ hiện thực là đòn bẩy để phát triển đề tài tôn giáo này). Song ở giai đoạn sớm hơn, trọng tâm được đặt vào thế giới trần tục. Có thể, việc chuyển trọng tâm như vậy là do ảnh hưởng của triết học Hy Lạp mà, như chúng ta đã thấy, quan tâm nhiều tới việc phân chia con người ra thành thể xác và tinh thần (thêm vào đó người ta còn cho rằng tinh thần có khả năng tồn tại tách biệt thể xác).

Trong Tân ước, các thuật ngữ của người Hy Lạp được sử dụng để biểu thị mọi mặt của thực thể con người, là phù hợp với các thuật ngữ nêu trên. Điều quan trọng là hiểu được sự khác nhau giữa *sarks* - cái gây ra nghĩa mờ rộng về thể xác và trần tục - với *sôma* - cái biểu thị thể xác có tổ chức, có trật tự.

Sự ảnh hưởng của người Hy Lạp thể hiện rõ nhất trong các mô tả của thuyết ngộ đạo, nơi mà con người được phân chia tùy thuộc vào mức độ phát triển tinh thần của họ; những người cao cả nhất được coi là những người *pneuma*, tức là giới tăng lữ.

Đề tài này là rất rộng và phức tạp; việc thảo luận nó vượt ra khỏi khuôn khổ của cuốn sách này. Chúng tôi chỉ có thể chỉ ra sự phân chia thể xác/tâm thần diễn ra ở đâu. Đối với phần lớn các tác giả của Kinh thánh thì tâm thần không đơn giản là trí tuệ có lý tính; nó gắn liền với tình cảm và hành động, tức là với toàn bộ quá trình sống.

Đêcácto

Xuất phát điểm của Đêcácto trên con đường tìm kiếm tri thức - luận điểm "Tôi tư duy, do vậy tôi tồn tại" - giả định một sự phân biệt triệt để giữa thế giới vật chất do cảm giác nhận thức một cách trực tiếp với thế giới tư tưởng (ít nhất là khi nói tới tư duy của bản thân chủ thể). Đây là hai lĩnh vực khác nhau, biệt lập, nhưng lại tác động qua lại.

Đêcácto thừa nhận rằng trí tuệ có khả năng giám sát hoạt động cơ học của thể xác. Do vậy, cần phải tìm ra một điểm tương tác nào đó giữa

trí tuệ và thể xác, vì xét về mọi mặt còn lại, các lực lượng thuần túy cơ học điều khiển thể xác.

Nói cách khác

Tôi quyết định giơ tay lên (hành vi của ý thức), và rút cuộc tay tôi thật sự cử động (hành động cơ học). Lẽ nào điều này có thể xảy ra, nếu thế giới tinh thần và thế giới vật chất hoàn toàn khác nhau?

Đêcátơ đưa ra giả thuyết cho rằng mối liên hệ giữa thể xác và ý thức được thực hiện nhờ tuyến tủy - một bộ phận của não được phân bố tiện lợi giữa các bán cầu não phải và bán cầu não trái (nhà triết học không thể gán một chức năng nào khác cho cơ quan này).

Người ta có thể quan niệm "tinh thần" của Đêcátơ và của các nhà nhị nguyên luận khác như là một kiểu thể xác nhỏ bé, vô hình, tồn tại trong không gian và thời gian, nhưng không phục tùng các quy luật nhân quả bình thường của nó. Đương nhiên, quan niệm như vậy không hơn gì sự chế nhạo thô thiển đối với quan điểm đích thực của Đêcátơ. (Nhưng đây là một sự chế nhạo rất nổi tiếng: H. Rain đã sử dụng nó trong tác phẩm của mình *Khái niệm về tinh thần* (1949) - cuốn sách có ảnh hưởng mạnh mẽ nhất đến quan niệm về mối liên hệ qua lại giữa ý thức và thể xác. Trong tác phẩm này, sau khi tuyên bố quan điểm của Đêcátơ là "chính thống", Rain gọi tinh thần là "bóng ma trong cỗ máy").

Theo Đêcátơ, điều quan trọng là ở chỗ thực tại tinh thần không mang tính kinh nghiệm và, do vậy, không thuộc về thế giới không gian. Tinh thần không được định vị trong thể xác (nó không đồng nhất với bộ não vật chất). Đêcátơ đi tới tính nhị nguyên tuyệt đối giữa thế giới vật chất và thực thể biết tư duy - đơn giản vì hành vi tư duy của bản thân nó là cái duy nhất mà nó không thể hoài nghi.

Hãy lưu ý hệ thống triết học Đêcátơ đã đánh dấu các chuyển biến triết để như thế nào:

+ Các "hình thức" của Platon nằm trong thế giới bên ngoài, mặc dù nhận thức được bằng lý tính. Theo tiếng Hy Lạp thì "hình thức" được biểu thị bằng danh từ "ý niệm".

+ Đặc điểm nổi bật của lý tính con người là ở chỗ nó có khả năng nhận thức các ý niệm, chứ không đơn giản phản ứng lại các sự vật cụ thể mà nó vấp phải trong cuộc sống.

+ Ngược lại, đối với Đêcátô thì các ý niệm nằm ở trong ý thức, chứ không hiện diện đâu đó ở thế giới bên ngoài, chờ đợi để được nhận thức. Đêcátô xem xét ý niệm như là nội dung của ý thức.

Như vậy, Đêcátô đã sử dụng tính nhị nguyên triệt để giữa ý thức và thể xác, gạt mọi cảm xúc, cảm giác và tư tưởng (tức là các sự vật mà chỉ có chủ thể thể nghiệm chúng mới biết được) sang một bên, thể xác vật chất (tức là quan sát bên ngoài đạt tới được) - sang bên khác.

Đây không phải là tính nhị nguyên giữa tinh thần và thể xác mà chúng ta bắt gặp ở người Hy Lạp, trong Kinh thánh hay trong Thiên Chúa giáo. Song chính nhị nguyên luận triệt để này của Đêcátô đã đóng vai trò quyết định trong luận chiến triết học.

Nhận xét có tính phòng ngừa

Được trình bày trong triết học ý thức, các hình thức nhị nguyên luận, chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm là quan trọng đối với chúng ta vì chúng cũng có ảnh hưởng tới triết học tôn giáo; đương nhiên, những biến thể xác định của các học thuyết ấy là không dung hợp được, thí dụ, với các tư tưởng về sự bất tử hay tự do ý chí là cần thiết đối với thái độ tôn giáo và đạo đức trong cuộc sống. Song khi đó không nên quên rằng vấn đề mối liên hệ qua lại giữa tâm thần và thể xác (hay vấn đề tâm vật lý) chủ yếu là sự phản ứng đối với triết học Đêcátô; nó là không cấp bách trong giai đoạn hình thành bất kỳ một tôn giáo lớn nào trên thế giới.

Các hình thức khác nhau của nhị nguyên luận

Lý luận tương tác (tương tác luận)

Đêcátô cho rằng thể xác của con người có thể tác động đến trạng thái của ý thức, còn ý thức, đến lượt mình, lại có khả năng tác động đến thể xác. Minh họa rõ ràng nhất cho điều đó là nhịp tim đập lên do lo lắng hay sợ hãi. Ở đây, cảm xúc gây ra biến đổi của thể xác. Một cách tương tự, nếu cơ thể thiếu oxy, trí tuệ trở nên giảm sút và nhầm lẫn, còn khi cơ

thể bị làm hại thì ý thức có thể lĩnh hội sự đau đớn, tức giận hay nỗi sợ hãi một cách gay gắt tới mức loại trừ tư duy duy lý.

Do vậy, sự tương tác là hiển nhiên ở một cấp độ: phải có một phương thức nào đó mà thể xác và tâm thần tương tác với nhau, nếu không thì không thể lý giải được kinh nghiệm của chúng ta.

Như đã nhận xét, Đécácơ cho rằng tuyến tủy là cơ quan mà trong đó tâm thần và thể xác tương tác với nhau. Song sự tương tác như vậy tự thân nó thể hiện ra rất kỳ lạ, nếu thừa nhận một thực tế là bản chất của thể xác và của tinh thần khác nhau triệt để. Tuyến tủy đương nhiên là một bộ phận của cơ thể, cho dù, theo Đécácơ, là một bộ phận rất nhạy cảm và bí ẩn. Bản chất vật chất có thể có phản ứng như thế nào đối với cái mà nói chung không thuộc về lĩnh vực vật chất?

Sau khi phân định ý thức và thể xác bởi một cái hố không vượt qua được, Đécácơ đã bỏ ra nhiều nỗ lực để xác định điểm tiếp xúc của chúng, khi đó ông hiểu rõ rằng nhị nguyên luận triệt để không thể lý giải sự tương tác bình thường giữa các phương diện vật chất và tinh thần của kinh nghiệm chúng ta.

Nhưng những sự tương tác như vậy diễn ra cụ thể như thế nào? Chúng tôi xin dẫn ra một số lý luận để cố gắng lý giải điều đó.

Thuyết duy cơ

Khi một viên sỏi rơi vào đầu tôi, ở tôi xuất hiện cảm giác đau đớn. Trùng hợp về thời gian với việc viên sỏi rơi vào đầu, song cảm giác này vẫn là không có nguyên nhân! Giữa hai hệ thống, thể xác và tâm tính, không có một mối liên hệ nhân quả trực tiếp nào. Nhà triết học Mabo-răng đưa ra tư tưởng cho rằng bất kỳ khi nào ông quyết định giơ tay lên, thì Chúa làm cho nó cử động trên thực tế.

Sự hài hòa tiền định

Lĩnh vực thể xác và tâm tính - đó là các quá trình riêng biệt, độc lập. Chúng ta có cảm tưởng rằng chúng có ảnh hưởng lẫn nhau; nhưng chúng tác động một cách hài hoà. Nhà triết học người Hà Lan, Haylinco, môn đệ của Đécácơ, đã hình thành quan điểm này. Chúng ta cũng tìm

thấy quan điểm này ở H.Lépniét. Ông cho rằng có thể phân chia nhiều lần tất cả các vật tồn tại trên trần gian, cho tới khi chỉ còn những đơn tử - các thực thể đơn giản, không có quảng tính và, do vậy, có bản-chất tinh thần. Các đơn tử này không thể tác động với nhau, vì mỗi đơn tử đều phát triển phù hợp với bản chất của mình, song bất kỳ thực thể phức tạp nào cũng bao hàm trong mình vô số đơn tử. Nhưng chúng có thể tác động một cách hài hoà như thế nào khi tạo ra hoạt động trí tuệ? Lépniét khẳng định rằng có một sự hài hoà tiền định tổ chức các đơn tử mà, xét về mọi phương diện khác, là độc lập với nhau. Còn đối với con người thì Lépniét cho rằng trong con người có một đơn tử thống trị (tâm thần), theo quy định trước của Chúa, tất cả mọi đơn tử còn lại đều tác động một cách hài hoà với nó khi cấu thành cá nhân con người phức tạp.

Chú thích

Hài hoà tiền định có thể là một trong các giải pháp kỳ quặc nhất cho vấn đề tâm vật lý. Song, ở Lépniét, điều này phục vụ cho một mục đích rất xác định, hơn nữa, mục đích này có sự liên can mật thiết với siêu hình học, cũng như với triết học tôn giáo. Lépniét cố giữ lại tư tưởng mục đích luận (tức là tư tưởng cho rằng thế giới được tổ chức một cách có mục đích rõ ràng) trước cơ học và triết học thời đại mình.

Nếu tất cả những gì diễn ra trong thế giới đều khép kín trong một chuỗi nguyên nhân tuần tự, thì ở đây có chỗ cho mục đích và Chúa hay không? Câu trả lời của Lépniét là ở chỗ, các đơn tử cá biệt cấu thành tất cả, thực sự không tương tác với nhau. Chúa đã định trước sự hài hoà mà nhờ đó các đơn tử có thể tác động một cách thống nhất.

Thuyết hiện tượng phụ

Nếu tinh thần và thể xác không phải là các hiện tượng riêng biệt mà tương tác với nhau, tức là, một trong chúng phải là sản phẩm của cái kia. Thuyết hiện tượng phụ là học thuyết cho rằng bộ não và hệ thống thần kinh phức tạp tới mức tạo ra ấn tượng về cá tính và tự do lựa chọn. Mặc dù các quy luật vật lý hoàn toàn điều khiển chúng ta, song chúng ta vẫn là thực thể có ý thức độc lập. Học thuyết này - sự tiếp cận có cơ sở nhất với chủ nghĩa duy vật từ phía nhị nguyên luận. Thực chất của nó là ở chỗ ý thức không ảnh hưởng đến thể xác: cái mà chúng ta có cảm tưởng là ý

thức, thì trên thực tế lại không hơn gì như là sản phẩm của tổ chức phức tạp của các hệ thống cấu thành thể xác.

Tất cả những sự vật đa dạng mà tôi suy nghĩ, hình dung, phản ánh trong ý thức của mình - đó là những hiện tượng phụ. Nguồn gốc và nguyên nhân của chúng là xung lượng điện chạy giữa các tế bào trong não, mặc dù không nên đồng nhất những biểu hiện vật chất này với những hiện tượng phụ (tức hiện tượng phụ không phải là xung lượng điện). Các hiện tượng phụ tồn tại "ở trên" các hiện tượng ấy và do chúng sinh ra.

Thí dụ

Hãy hình dung một người máy hoạt động do máy vi tính lập trình. Tái hiện hành vi của con người, thiết bị đơn giản như vậy có thể phục vụ cho tiêu khiển và giải trí. Nhưng nếu trí nhớ của máy vi tính tăng lên, thì quá trình thông qua quyết định mà chương trình bảo đảm, sẽ dần dần trở nên phức tạp tới mức cá tính thậm chí xuất hiện ở máy vi tính.

Trong trường hợp này, có thể cho rằng cá tính là sản phẩm của trí nhớ vi tính. Điều này minh họa rõ cho thuyết hiện tượng phụ.

Thuyết hai phương diện

Nếu tinh thần và thể xác không phải là hai bản nguyên riêng biệt, tương tác với nhau, và nếu cái này không phải là sản phẩm của cái kia, thì chỉ còn cách giả định rằng chúng là hai phương thức khác nhau để xem xét cùng một sự vật. B. Spinoza đưa ra thuyết hai phương diện; đôi khi nó còn được gọi là giả thuyết về đồng nhất. Theo học thuyết này, tư duy và hoạt động của não - đó đơn giản là hai phương diện của cùng một hiện tượng. (Tức tư duy là phương diện bên trong, còn hoạt động của não - phương diện bên ngoài).

Bình luận

Có nhiều sự vật có thể áp dụng được thuyết hai phương diện. Thí dụ, có thể xem âm nhạc như phương diện văn hoá, bên trong của hiện tượng mà phương diện vật chất bên ngoài là sóng âm thanh với một tần số nào đó. Không có sóng âm thanh thì không có âm nhạc. Nhưng âm nhạc không phải là một cái khác với sóng âm thanh, là

một cái mà nguyên nhân là sóng âm thanh. Âm nhạc chính là sóng âm thanh được mô tả và lĩnh hội theo một cách khác.

Spinôda khẳng định rằng tất cả đều có cả ý thức lẫn quảng tính; toàn bộ hiện thực có cả phương diện tâm lý, lẫn phương diện vật lý. Không thể tách biệt tinh thần và thể xác với nhau; do vậy, cuộc sống là không thể ở bên ngoài ranh giới của tồn tại thể xác. Spinôda cũng cho rằng tự do là ảo tưởng sinh ra do chúng ta đơn giản không biết tới mọi nguyên nhân đích thực quy định giải pháp của chúng ta.

Nhưng thuyết hai phương diện là vấn đề của hiện thực hay là vấn đề của mô tả? Trong cuốn sách *Triết học và chiếc gútong của giới tự nhiên* (sẽ là rất thú vị đối với những ai muốn nghiên cứu sâu hơn đề tài này), R. Roócti đặt ra vấn đề: "Làm thế nào để hiểu được trong trường hợp nào thì chúng ta có quan hệ với hai phương thức khác nhau để mô tả cùng một sự vật (con người hay bộ não của nó), còn trong trường hợp nào - với việc mô tả hai sự vật khác nhau?"

Tất cả những điều đó đưa chúng ta tới một vấn đề cơ bản, nảy sinh khi chúng ta bắt đầu nói tới cảm giác riêng tư mà con người "có". Roócti viết: "Người theo nhị nguyên luận mới đã không nói tới cái mà con người cảm nhận thấy, mà nói tới các cảm xúc như các bản chất" nhỏ bé, tồn tại một cách biệt lập, độc lập với con người, giống như các khái niệm phổ biến tồn tại độc lập với những thí dụ minh họa cho chúng.

Bình luận

Roócti đề cập một vấn đề chủ yếu là: nếu mô tả cảm xúc từ lập trường của nhị nguyên luận, thì phương diện cảm xúc của kinh nghiệm con người sẽ được tách biệt khỏi hành vi thể nghiệm cảm xúc ấy, và tồn tại độc lập. Thí dụ, trong một số trường hợp, tôi cảm thấy mình là người hạnh phúc, nhưng khi đó người ta lại mô tả tôi như người đang thể nghiệm "hạnh phúc", dường như hạnh phúc là một cái khác cái mà tôi thật sự cảm thấy. Nếu chúng ta thừa nhận rằng cảm xúc có tồn tại độc lập, thì sẽ nảy sinh một vấn đề là gắn nó với thể xác và với bối cảnh ban đầu như thế nào. Đây là một minh họa nữa cho đề tài "ý niệm" của Platôn: "ý niệm" cái cây có tồn tại, đứng "trên" hay "cạnh" các cái cây cụ thể không? Có hay

không cảm xúc (thí dụ, hạnh phúc) mà sự tồn tại không phụ thuộc vào việc đôi khi tôi cảm thấy mình hạnh phúc?

CHỦ NGHĨA DUY VẬT

Có thể hoàn toàn né tránh vấn đề mối liên hệ qua lại giữa tinh thần và thể xác, nếu tuyên bố tất cả là các khách thể vật chất. Theo quan điểm của người duy vật, ý thức hay "nhân cách" - đó chỉ là phương thức để mô tả các vật thể vật chất và tính tích cực vốn có ở chúng, kể cả hoạt động của não. Cái mà chúng ta thể nghiệm như là tư tưởng hay cảm xúc, trên thực tế chỉ là các xung lượng điện trong não hay là các phản ứng hoá học hay phản ứng khác diễn ra trong cơ thể.

Xét tổng thể, hàng loạt tình huống khẳng định quan điểm duy vật. Nếu con người bị chấn thương não, thì tính cách của nó có thể sẽ biến đổi. Trong các trường hợp khó khăn, con người đã không còn là một nhân cách, mà đơn giản là thể xác sống, không có mọi biểu hiện quen thuộc của ý thức.

Lập trường của chủ nghĩa duy vật đối với hoạt động tâm lý được gọi là chủ nghĩa quy giản. Nếu nhân cách không là gì ngoài bộ não gắn liền với thể xác nhờ hệ thống thần kinh, thì nó, do vậy, được "quy giản" về các sự vật ấy, hoàn toàn về bộ não, thể xác và bộ hệ thống thần kinh.

Bình luận

Chính cái "không là gì" ấy phân biệt chủ nghĩa duy vật với các học thuyết khác, vì không có ai lại phủ định rằng nhân cách với một nghĩa nào đó gắn liền với bộ não của mình - cũng hết như khúc giao hưởng gắn liền với những rung động của không khí. Vấn đề cơ bản là ở chỗ chúng ta có thể chỉ ra được "một cái gì đó ngoài ra" không, nếu quan điểm duy vật là sai lầm.

Nếu bạn nhận thấy rằng người nào đó đưa tay cho bạn, thì bạn thật sự chỉ nhìn thấy chuyển động của tay do cơ bắp co lại, cơ bắp co lại là do các phản ứng hoá học gây ra mà, đến lượt mình, lại do xung lượng điện trong não tạo ra... Điều đó có phải là dấu hiệu chứng tỏ rằng người đưa tay có quan hệ tốt với bạn hay không? Rằng người đó là quen thuộc với bạn hay không? Rằng người ấy ngay từ đầu đã nhận ra bạn, nghĩ về bạn với một tình cảm thân hữu và, do vậy đã quyết định đưa tay về phía bạn hay không?

Hành vi đưa tay ở đây được lý giải thông qua chuỗi quan hệ nhân quả vật chất. Với nghĩa thực tế thì chuỗi này là vô hạn - nó gắn liền với toàn bộ cấu tạo của vũ trụ. Trong chuỗi này không có một khâu mà ảnh hưởng của tinh thần nào đó có thể bộc lộ ở đây. Thế giới kinh nghiệm cảm tính - đó là một hệ thống khép kín, trong đó tất cả đều được quyết định hoàn toàn. Quan điểm duy vật là như vậy.

Chủ nghĩa hành vi (tiếng Anh là behaviour - hành vi) là một khuynh hướng trong tâm lý học, dựa vào học thuyết duy vật tầm thường, theo đó các hiện tượng của ý thức trên thực tế chỉ là các hiện tượng vật lý. Cầu hay bóp một bộ phận nào đó của cơ thể - đấy là sự đau đớn. Tiếng kêu cảm tức hay vung nắm đấm - đó là sự tức giận. Những người theo chủ nghĩa hành vi quy mọi trạng thái tâm thần về những biểu hiện của chúng mà có thể quan sát và đo.

Bình luận

Trước khi nói hay viết một cái gì đó, tôi có thể suy ngẫm trước; nhưng đối với người theo chủ nghĩa hành vi thì không tồn tại một cái gì ngoài lời nói của tôi hay bản viết của tôi. Theo người đó, để hiểu được cảm xúc thì cần phải quan sát hành vi.

RAIN

Có ảnh hưởng đặc biệt lớn là một hình thức của chủ nghĩa hành vi đó là chủ nghĩa hành vi logic, nó căn cứ trên cách thức chúng ta sử dụng ngôn ngữ. Học thuyết này được H.Rain trình bày trong cuốn sách *Khái niệm về tinh thần* (1949). Ông đưa ra tư tưởng cho rằng nói về ý thức và thể xác như thể là các sự vật cùng loại, tức là vấp phải "sai lầm về khái niệm". Lý giải là ông muốn nói gì, Rain dẫn ra ví dụ, con người đi đến trường đại học tổng hợp và nhìn thấy nhiều phòng học, thư viện và phòng nghiên cứu khác nhau. Sau đó, người tham quan hỏi: "Nhưng trường đại học tổng hợp đâu?". Đương nhiên, câu trả lời là ở chỗ không có một trường đại học tổng hợp nào ở bên ngoài và bên trên các bộ phận cấu thành nó mà người khách đã viếng thăm. Thuật ngữ "trường đại học tổng hợp" - đó là phương thức mô tả tất cả những sự vật ấy cộng lại; thuật ngữ này thuộc về một loại khác so với loại có quan hệ với những thành tố riêng biệt.

Rain chứng minh một cách tương tự rằng chúng ta không nên hy vọng phát hiện ra "tinh thần" ở bên ngoài và bên trong mọi bộ phận đa dạng của thể xác và những hành vi của nó, vì "tinh thần" - đó là thuật ngữ loại khác, là phương thức mô tả các cơ thể và việc chúng hành động như thế nào. Rain tuyên bố rằng đó là khiếm khuyết cơ bản của cách tiếp cận nhị nguyên luận truyền thống với ý thức và thể xác (ông gán cách tiếp cận này cho Đécácơ khi gọi ý thức là "bóng ma trong cỗ máy").

"Nếu hai thuật ngữ thuộc về một loại, thì cần phải xây dựng một mệnh đề liên kết bao hàm chúng trong mình, - ông viết. Thí dụ, người mua có thể nói rằng người ấy mua cái gang tay cho tay trái và cái gang tay cho tay phải, nhưng không thể nói rằng đã mua gang tay cho tay trái, gang tay cho tay phải và một cặp gang tay... Song chính luận điểm về bóng ma trong cỗ máy đã làm như vậy. Nó khẳng định rằng cả thể xác lẫn ý thức đều tồn tại; rằng các quá trình vật lý và các quá trình tâm lý đang diễn ra; rằng chuyển động của thể xác cũng là do các nguyên nhân cơ học gây ra và rằng chuyển động của thể xác do các nguyên nhân tâm lý gây ra. Tôi khẳng định rằng những sự liên kết như vậy là vô nghĩa; nhưng cũng cần lưu ý rằng sự chứng minh này hoàn toàn không cho thấy tính vô nghĩa của mỗi một mệnh đề được liên kết một cách sai lầm ấy, nếu xem xét tự thân nó. Thí dụ, tôi không phủ định rằng các quá trình tâm lý diễn ra. Tiến hành một sự phân định kéo dài - đó là quá trình tâm lý, cũng giống như việc trêu chọc. Nhưng tôi nói rằng mệnh đề "các quá trình tâm lý diễn ra" không biểu thị loại sự vật như mệnh đề "các quá trình vật lý diễn ra", và do vậy, liên kết hay tách biệt các mệnh đề này là vô nghĩa".

Rain trước hết quan tâm tới ngôn ngữ; trong cuốn sách được trích dẫn, ông phân tích chúng ta ngụ ý gì khi nói về "ý thức". Nói về ý thức của người khác, chúng ta không có kỳ vọng nắm bắt thông tin về các quá trình tâm lý bên trong của nó - thông tin độc quyền, những người khác không tiếp cận được; trên thực tế, chúng ta chỉ mô tả những hành động do thể xác của người ấy tạo ra.

Thí dụ

Nếu tôi nói rằng một người nào đó thông minh, thì tôi làm điều đó dựa trên lời nói và hành động của người ấy. Việc mô tả các trạng thái tâm lý căn

cứ trên thông tin mà thể xác, hành động và các hình thức giao tiếp bên ngoài đem lại cho chúng ta.

- Hãy nghĩ về người quen của mình.
- Hãy phân tích kỹ lưỡng bạn muốn nói gì khi mô tả nhân cách hay ý thức của người ấy. Hãy nghĩ về các đặc tính cụ thể mà bạn có quyền gán cho người ấy.
- Hãy nghĩ bạn có thể dẫn ra những chứng minh nào để bảo vệ ý kiến của mình về các đặc tính ấy.
- Hãy xác định cái gì cần phải diễn ra để bạn tin tưởng vào tính sai lầm của ý kiến của bạn về con người ấy.

Đương nhiên, chúng ta có thể biết được các đặc tính của người khác, nhưng nếu Rain có lý, và không thể phát hiện ra được một bản chất "bên trong" nào, thì nhân cách khi đó là gì? Rain đưa ra câu trả lời dưới ánh sáng của hệ thống "tổ bẩm". Đây là những đặc tính làm cho tôi trở thành như là tôi đang tồn tại; là thiên hướng hành động một cách xác định trong các tình huống xác định; là kiểu ý kiến và tri thức mà không kích lệ hành động và lời nói của tôi. Gọi một người nào đó là người hay tức giận, tôi hoàn toàn không ngụ ý rằng tôi có một sự tiếp cận độc quyền nào đó với nhân tố tức giận trong ý thức của người ấy. Tôi đơn giản muốn nói rằng, khi bị rơi vào tình huống khó chịu, người ấy có lẽ sẽ bắt đầu kêu ca, nổi nóng, v.v.. Nói cách khác, tính tức giận - đó đơn giản là phương thức mô tả thiên hướng hành động một cách xác định trong các hoàn cảnh xác định.

Như vậy, theo Rain, để gán các đặc điểm tâm tính (thông minh, v.v.) cho ai đó, thì hoàn toàn không đòi hỏi phải có sự tồn tại của một sự vật riêng biệt, vô hình, được gọi là tinh thần. Sự mô tả "thông minh" thật sự có quan hệ với phương thức làm một cái gì đó, nhưng không nên xác định sự thông minh chỉ đối với hành động ấy. Cái là thông minh đối với người này, có thể không phải là thông minh đối với người khác, và mô tả tâm tính thực ra có liên can tới phương thức quan hệ thông thường với thế giới vốn có của một cá nhân cụ thể, tới cái mà người ta chờ đợi ở con người này, chứ không phải liên can tới một đặc tính đặc biệt nào đó của hành động làm cho cá nhân ấy trở nên "thông minh".

Bình luận

Đứa trẻ vẫn là thông minh, dù nó học được cách *đứng không vững* trên đôi chân và có thể đi vài bước trước khi lại bị ngã. Song không ai gọi kẻ say rượu là người thông minh, mặc dù nó cũng thực hiện những hành động như vậy. Nếu Rain muốn né tránh "bóng ma trong cổ máy", thì hết như vậy, ông cũng phải né tránh "bóng ma trong hành vi", vì các đặc điểm tâm tính bắt nguồn từ những hành vi cụ thể, song không phải do chúng quy định.

Với nghĩa đó thì diễn viên cũng là vấn đề. Tôi có thể gào thét, khóc lóc, vì bộ phận của cơ thể bị tổn thương: tôi có thể gào khóc và lăn ra đất, mặt trắng bệch, và khi đó người ta sẽ nói rằng sự đau đớn hành hạ tôi. Nhưng không một biểu hiện nào trong số đó trên thực tế là sự đau đớn mà tôi đã trải qua. Tôi có thể xem diễn viên làm tất cả những việc ấy; song, vì diễn viên diễn vai, nên tôi không nghĩ rằng diễn viên trải qua sự đau đớn thật sự. Song, nếu sự đau đớn thật sự đồng nhất với những biểu hiện ấy, như Rain giả định, thì tức là diễn viên thật sự đau đớn.

Còn nếu bạn, trái ngược với diễn viên, che giấu trạng thái tâm lý của mình, khước từ hành động một cách quen thuộc, theo chuẩn tắc, thì sao? Nếu bạn tức giận, song vẫn tiếp tục mỉm cười thì sao?

Theo quan điểm của chủ nghĩa hành vi, từ "tức giận" không mô tả một dấu hiệu nào đó đặc trưng cho trạng thái của ý thức, mà mô tả tính tuần tự của những hành vi - cau có mặt, gờn nắm đấm, v.v.. Nếu một người không thực hiện các hành vi ấy, mặc dù vẫn thật sự tức giận, thì những người theo chủ nghĩa hành vi nói rằng người ấy có tổ bằm thực hiện các hành vi đó. Trở nên tức giận - có nghĩa là bạn muốn thực hiện các hành vi ấy, thậm chí bạn không thực hiện chúng trên thực tế.

Nhưng chúng ta xác định thuật ngữ "tức giận" như thế nào? Một điều dễ hiểu là để làm điều đó thì cần phải liệt kê vô số hành vi có thể có. Còn có một vấn đề khác: nếu bạn nói về "tổ bằm hành động", thì cần phải lý giải tổ bằm là gì và có thể cản trở nó trong những trường hợp nào?

Bình luận

Có thể lý giải sự ngứa ngáy như là tổ bằm gãi, song nếu tôi chống lại tổ bằm ấy, tức là tôi có khả năng nghĩ ra cái đối lập và lựa

chọn - còn kiểu ngôn ngữ như vậy tất nhiên sẽ giả định chính loại hoạt động tâm lý độc lập mà chủ nghĩa hành vi cố loại bỏ.

CHỦ NGHĨA DUY TÂM

Chủ nghĩa duy tâm là lý luận nói rằng tất cả những gì mà chúng ta biết, đều tồn tại trong tinh thần, còn hiện thực bao hàm trong mình những ý niệm. Đécácơ đi tới sự tin tưởng rằng một sự vật duy nhất mà ông không thể hoài nghi - đó là tồn tại của bản thân ông với tư cách thực thể biết tư duy. Nhưng phải nói gì về thế giới bên ngoài? Bạn biết các tư tưởng của mình một cách trực tiếp, còn thế giới bên ngoài - đây không hơn gì giả thuyết mà chúng ta đưa ra dựa trên cái cảm xúc của chúng ta thông báo cho chúng ta.

Cantơ đem lại một cơ sở khoa học vững chắc cho triết học sau khi biến thế giới không gian và thời gian "bên ngoài" thành một bộ phận của thế giới tinh thần "bên trong", vì ông khẳng định rằng ý thức gán ép các quan điểm ấy cho kinh nghiệm. Toàn bộ thế giới nhận thức được là thế giới hiện tượng (cái mà chúng ta thể nghiệm trong kinh nghiệm) đối với Cantơ; chúng ta không thể nhận thức các đối tượng một cách thuần túy tiên nghiệm, tức là không có kinh nghiệm.

Thí dụ

Tôi có thể nghĩ rằng tôi in cuốn sách này trên máy vi tính hiện thực, thật sự đang tồn tại. Tôi cảm nhận thấy các ngón tay của tôi tiếp xúc với phím máy như thế nào. Nhưng máy vi tính có tồn tại trên thực tế không? Tôi biết cảm giác của ngón tay mình và cảm giác của mắt từ hình ảnh trên màn hình; nói cách khác, tất cả những gì mà tôi biết - đó là các ý niệm, là các lý giải về kinh nghiệm mà tinh thần của tôi hợp nhất lại và gọi là máy vi tính của tôi.

Chủ nghĩa duy tâm có thể có cảm tưởng là một điều nhảm nhí. Nhưng toàn bộ trở ngại là ở chỗ (nếu thừa nhận các tham số tranh luận được Đécácơ và Cantơ định trước là thực tại) xác định làm sao chúng ta có thể chứng minh điều đó là điều nhảm nhí.

Ở trên, chúng ta đã nhắc tới một nhà triết học duy tâm - Lépniét. Ông khẳng định rằng tất cả đều quy về được các đơn tử nhỏ bé tới mức không thể gán cho chúng một quảng tính vật lý nào và, do vậy, được xem

như là cái có bản chất tinh thần. Linh mục Béccoli (1685 - 1753) cũng là một nhà duy tâm.

Một vấn đề tự nảy sinh về chủ nghĩa duy tâm: "Nếu tất cả chỉ tồn tại trong ý thức, thì tại sao chúng ta lại phát hiện ra tính có điều tiết và có trật tự trong thế giới? Một số người có thể đồng thời nhìn thấy chính xác cùng một vật như thế nào? Nếu các vật thật sự chỉ tồn tại trong trực giác của tôi, thì chúng có biến mất khi tôi ngoảnh mặt đi hay không? Béccoli trả lời cho vấn đề đó rằng "các vật hiện ra trong kinh nghiệm của chúng ta một cách có liên hệ với nhau và liên tục là nhờ sự tồn tại của Chúa không ngừng trực giác chúng".

Nói cách khác

Tôi chỉ biết khách thể tồn tại khi tôi lĩnh hội nó. Nếu khách thể tiếp tục tồn tại một cách độc lập với người quan sát, tức là một người quan sát ở khắp mọi nơi nào đó - Chúa - cần phải tồn tại.

Tổng kết

Như vậy, chúng ta có thể tổng kết các cuộc tranh luận triết học rộng rãi về tinh thần và thể xác. Các giải pháp có thể có được quy về các phương án sau đây:

- tất cả đều là vật chất, còn tinh thần là ảo tưởng;
- tất cả đều có bản chất tinh thần, vật thể vật chất là ảo tưởng;
- cả tinh thần lẫn thể xác đều tồn tại, phân biệt với nhau khi tác động đến nhau;
- một sai lầm nghiêm trọng bắt nguồn từ phương thức xem xét như vậy về tinh thần và thể xác (trong trường hợp này, lối tư duy của bạn có thể phù hợp nhất với quan điểm của Rain).

NHẬN THỨC TINH THẦN CỦA MÌNH

Chúng ta xác định "cái tâm lý" như thế nào? Đương nhiên, đối với Rain thì "cái tâm lý" - đó đơn giản là phương thức mô tả một hình thức ứng xử xác định; nhưng định nghĩa này có đúng hay không? Nếu tôi nói về ý thức của bản thân mình, thì tôi không cần phải quan sát lối ứng xử của mình. Vậy tôi biết cái gì?

Một trong các quan điểm về vấn đề này là ở chỗ mỗi chúng ta đều có sự tiếp xúc độc quyền với ý thức của mình. Nếu ở tôi xuất hiện một tư tưởng, một cảm giác hay cảm xúc nào đó, thì tôi đơn giản sẽ biết chúng là gì. Không một ai khác có quyền chỉ cho tôi thấy tôi trải qua cái gì, thí dụ, cảm giác đau đớn hay là tôi thật sự không cảm nhận thấy hạnh phúc.

Thí dụ

Nếu tôi hạnh phúc, thì tức là tôi hạnh phúc. Người khác có thể đưa ra ý kiến của mình về vấn đề này: "Trên thực tế, bạn không hạnh phúc, bạn đơn giản bị say rượu". Nhưng điều đó không giải thích được cái gì. Thậm chí nếu người nói là người làm chứng cho tình huống mà trong đó tôi tuyên bố tôi hạnh phúc, thì dấu sao tình huống đó cũng chỉ là nguyên nhân hạnh phúc của tôi, chứ không phải là bản thân hạnh phúc. Người ta có thể nói với tôi: "Bạn đơn giản giả bộ là hạnh phúc!". Lời phản bác này cũng không thoả đáng. Ở đây chỉ ngụ ý rằng tôi nói dối khi kể về cảm xúc của mình. Nếu tôi đơn giản cảm thấy mình hạnh phúc, thì tức là, "hạnh phúc - đó không phải là cái mà tôi thể nghiệm trên thực tế", đương nhiên là nếu loại bỏ phương án chính sự giả bộ tạo ra cảm giác hạnh phúc ở tôi. Trong trường hợp cuối cùng, hạnh phúc của tôi có thể có động cơ là sự rối loạn chức năng thần kinh và sẽ là rất bị xuyên tạc, song dấu sao vẫn là hạnh phúc. Rốt cuộc, tất cả đều quy về một điều: tôi biết là tôi suy nghĩ và cảm nhận thấy được chính cái gì, tôi có khả năng tiếp xúc trực tiếp với thông tin đó mà không có ai có được.

Thực ra, công cụ hữu ích về cái tâm lý được định nghĩa là: "cái trong bản thân tôi mà tôi có khả năng độc quyền tiếp xúc". Tôi có thể tuyên bố rằng tôi có khả năng độc quyền tiếp xúc với các bộ phận của cơ thể tôi; thí dụ, tôi không muốn để ai đó nhìn móng ngón chân cái của tôi hay thùy não của tôi. Nhưng chân lý là ở chỗ cả não của tôi, lẫn móng ngón chân của tôi - đó là các khách thể quan sát được. Tôi có thể cho phép hay không cho phép điều đó, song xét về mặt lý luận, chúng dấu sao vẫn có quan hệ với lĩnh vực quan sát được ở bên ngoài.

Ngược lại, các sự kiện tâm lý là không quan sát được. Có thể, người ta phản bác lại tôi rằng sự mô tả của tôi về cảm giác hạnh phúc mà tôi thể nghiệm, phù hợp với hoạt tính điện trong các bộ phận xác định của não tôi;

nhưng hoạt tính này thậm chí chính là nguyên nhân vật lý của cái được tôi thể nghiệm như hạnh phúc, thì nó vẫn không phải là bản thân hạnh phúc.

Các nhà triết học ở những thời đại khác nhau đã mô tả cái tâm lý theo các phương thức khác nhau. Chúng ta đã xem xét các đặc điểm quan trọng của lĩnh vực tâm lý như tính không quan sát được và tính độc quyền tiếp xúc với ý thức của bản thân mình mà mỗi người đều có. Cái tâm lý cũng có các đặc điểm khác. Trong cuốn sách *Triết học và chiếc gương của giới tự nhiên*, Roócti dẫn ra danh sách đặc điểm như sau:

- 1) Khả năng tri thức bản thân mình mà không chịu sự điều chỉnh từ bên ngoài (sự độc quyền tiếp xúc);
- 2) Khả năng tồn tại tách biệt với thể xác;
- 3) Tính nằm ngoài thời gian (sự hiện diện của bộ phận hay yếu tố nằm ngoài thời gian);
- 4) Khả năng đạt tới các khái niệm phổ biến;
- 5) Khả năng duy trì mối quan hệ với cái không tồn tại (tính có ý hướng);
- 6) Khả năng sử dụng ngôn ngữ;
- 7) Khả năng tự do hành động;
- 8) Khả năng tạo thành một bộ phận của nhóm xã hội của chúng ta, là "một trong chúng ta";
- 9) Không có khả năng đồng nhất với một khách thể nào đó "trong thế giới".

Hãy lưu ý rằng một số trong các dấu hiệu ấy có ý nghĩa gì đối với tôn giáo. Điểm 2 gắn liền với các quan niệm về cuộc sống âm phủ, các điểm 3 và 9 có nghĩa rằng cái tâm lý không phải là một bộ phận của "thế giới này", nơi tồn tại những hạn chế vật lý; điểm 4 có nghĩa rằng cái tâm lý có thể đạt tới các khái niệm phổ biến, như tình yêu, công bằng, chân lý, những yếu tố tạo thành một bộ phận quan trọng của tôn giáo. (Hãy chỉ hình dung việc biểu thị các tư tưởng tôn giáo là phức tạp như thế nào khi không sử dụng các khái niệm phổ biến!). Dấu hiệu thứ 5 (tính có ý hướng) là năng lực hình dung ra một cái không tồn tại, suy ngẫm về nó, có thể, và tạo ra nó. Chúng ta có mối liên hệ với các tư tưởng, các hy

vọng và các mơ ước của chúng ta. Nếu không có khả năng ấy, hy vọng và niềm tin sẽ không có nghĩa gì.

HỢP NHẤT TÂM THẦN VÀ THỂ XÁC?

Xem xét vấn đề liên hệ qua lại giữa các hoạt động của bộ não và các sự kiện tâm lý trong cuốn sách *Chúa có tồn tại không?*, R.Suinbéc phác hoạ giải pháp mà ông coi là câu trả lời hữu thần cho vấn đề ấy:

"Song hữu thần luận có khả năng lý giải tất cả những điều đó. Vốn dĩ là toàn năng, Chúa có khả năng hợp nhất tâm thần với thể xác... Chúa có thể lúc đầu tạo ra tâm thần, song để thực hiện sự lựa chọn cần phải hợp nhất mỗi tâm thần với bộ não (và với thể xác nào) khi các sự kiện hoạt động của bộ não thai nhi đòi hỏi tâm thần hợp nhất với bộ não".

Cách tiếp cận như vậy là đặc trưng cho Suinbéc. Sau khi phát hiện ra rằng không thể giải quyết vấn đề bằng các phương pháp khoa học, về thực chất, ông nói đơn giản: "Vậy nếu Chúa toàn năng tồn tại thì sao? Chúa có khả năng làm điều đó!". Tức lời lý giải như vậy là chấp nhận được vì không có lời giải thích tốt hơn hay đơn giản hơn.

Nhưng lời giải thích này làm nảy sinh vô số vấn đề. "Đầu tiên tạo ra tâm thần" - điều này có nghĩa là gì? Khi chưa hợp nhất với thể xác thì tâm thần là gì? Lời tuyên bố rằng chúng hợp nhất với nhau, có thể có nghĩa là gì?

Cũng cần lưu ý rằng Suinbéc giữ một quan điểm hoàn toàn nhị nguyên luận về tâm thần và thể xác, quan điểm chỉ trở thành tài sản của triết học tôn giáo từ thời Đécácơ.

Sớm hơn, như chúng ta đã nhận thấy ở trên, theo Tô-mát Đacanh (mà đi theo con đường của Arix-tôt), tâm thần được coi là phương diện tạo ra sự sống của thể xác. Thể xác sống, có tâm thần - đó là thể xác có tâm thần; nhưng khẳng định, điều đó dường như có nghĩa là tồn tại một sự vật riêng biệt nào đó được gọi là tâm thần mà cần phải hợp nhất với thể xác, tức là tạo ra một bản chất bổ sung không cần thiết, tách biệt với thể xác sống. (Điều này nhắc lại chứng minh đã mô tả của Rain với các phòng học và đại học tổng hợp). Thể xác biết tư duy, có cảm xúc và biết hành động - đó là thể xác mà trong đó đã có tâm thần; thể xác đã sống và có tâm thần.

CÁ TÍNH VÀ TỰ DO

Cảm xúc mới về bản thân mình là đặc điểm phổ biến của kinh nghiệm tôn giáo; sự di đạo gắn liền với việc cải biến và chuyển biến cuộc sống của con người. Cho dù là thông qua các quy tắc đạo đức hay thông qua lời răn và sự nới lỏng, thì lễ nghi của tôn giáo có tổ chức vẫn luôn tính toán để cá nhân tự do lựa chọn cách phản ứng đối với Chúa hay con đường tinh thần mà nhờ đó cuộc sống của họ có thể được cải biến.

Không muốn có tác động đến bất kỳ cái gì, cải biến bất kỳ cái gì, tôn giáo sẽ không thể tồn tại lâu dài. Con người muốn hiểu mục đích sống của họ là gì, muốn cải biến nó theo chiều hướng tốt hơn, và sự kích thích này chủ yếu là động lực của sinh hoạt tôn giáo. Phương diện này của tôn giáo đòi hỏi chúng ta phải nghiên cứu bản chất của cá nhân, năng lực tự do lựa chọn và hành động của nó trên cơ sở sự lựa chọn đã thực hiện. Nếu loại bỏ tư tưởng về cá nhân tự do, thì đạo đức sẽ mất đi ý nghĩa. Nếu chúng ta đơn giản là con rối có bản tính định trước, thì sự phản ứng tôn giáo cũng trở nên vô nghĩa. Ở trên, trong chương này, chúng ta đã trình bày một số phương án lý giải cá nhân thông qua thể xác và tinh thần. Trước khi đánh giá sự liên can của các học thuyết đó với tự do, chúng ta xem xét một cách tiếp cận hoàn toàn khác với vấn đề tính nhất thể của cá nhân.

Cá nhân hậu hiện đại chủ nghĩa

Triết học của khuynh hướng hậu hiện đại chủ nghĩa khẳng định rằng không thể vượt ra khỏi giới hạn của ngôn ngữ và các ký hiệu mà nhờ đó con người tiếp xúc với nhau: không có các nghĩa ẩn náu - tất cả đều như là chúng được lĩnh hội. Chúng ta sống và thể hiện mình trong thế giới ngôn từ và hình ảnh, chúng ta không thể vượt ra khỏi giới hạn của chúng. Đ. Quypittơ, nhà thần học Thiên Chúa giáo cấp tiến, đã nghiên cứu bản chất của cá nhân xuất phát từ viễn cảnh tôn giáo, song đồng thời vẫn dừng lại trong khuôn khổ của quan niệm hậu hiện đại chủ nghĩa chung về thế giới. Trong cuốn sách *Thời điểm hiện tại*, Quypittơ viết: "Con người là cái mà họ thể hiện ra và nói ra; con người thực chất là văn bản về cuộc đời của mình".

Nói cách khác, chúng ta hoàn toàn sống trên bề mặt cuộc đời của mình và các ký hiệu giao tiếp gắn liền chúng ta với thế giới còn lại.

Trong trường hợp như vậy, có thể nhận thấy ở cá nhân một cái gì đó ngoài những biểu hiện hiện tại không? Có một chỉnh thể nào đó hợp nhất tất cả những sự vật đa dạng mà con người nói và làm trong suốt cuộc đời mình không? Cái gì làm cho tôi là tôi? Theo Quypittơ, tính cách nổi bật của tôi là mạng lưới những sự giao tiếp mà tôi sống và hành động trong đó. Cái có ý nghĩa quyết định bộc lộ ra không phải trong quá trình phân tích cá nhân (phân tích giống như đã mô tả ở trên), mà thực ra là ở chỗ cá nhân gắn liền với thế giới còn lại như thế nào:

"Khi đó vấn đề về cá nhân sẽ được giải quyết như sau: bạn đã sống một cuộc đời xứng đáng, nếu vào một ngày tuyệt vời, bạn có thể kể lại một câu chuyện thật về việc bạn đã cống hiến cuộc đời mình cho một công việc nào đó như thế nào".

Mặc dù thoát nhìn thì lời khẳng định của Quypittơ là ít có thể xảy ra, song thực tế, con người thường được mô tả chính như vậy. Thí dụ, chúng ta xem xét một bộ phim. Nó giới thiệu một nhân vật nào đó, và khán giả có thể tự đồng nhất mình với nhân vật ấy - có thể bị lôi cuốn, trải qua cơn xúc động đối với những gì diễn ra trên màn ảnh. Nhưng tất cả những gì mà chúng ta biết về cá nhân hành động trong phim, - đó là lời nói và hình ảnh của nó. Không có một phương thức khác để nhận thức nhân vật. Nhưng cách thức mà chúng ta nhận thức nhân vật của phim, là không khác gì cách thức mà chúng ta nhận thức những người khác. Không phải ngẫu nhiên mà đối với khán giả các diễn viên diễn xuất trong các "vở kịch đời thường", trở thành một bộ phận của cuộc sống hàng ngày và có cảm tưởng là hiện thực như bất kỳ một người thông thường nào khác.

Cũng có thể nói như vậy về việc tổng kết cuộc đời của con người. Bài điều vẫn nói về mối liên hệ của cá nhân với thế giới còn lại - họ hàng và bạn bè, các tổ chức, công việc mà người ấy để lại. Các phẩm chất của người quá cố được mô tả thông qua những hành vi tiêu biểu: đó là con người mà có thể tin tưởng hay là con người đã giúp đỡ người khác trong bối cảnh khó khăn với một tấm lòng cao thượng.

Việc giới thiệu cá nhân như vậy (tư liệu để viết mọi tiểu sử) không đòi hỏi một thông tin mở rộng nào. Đây đơn giản là việc xem xét và trình bày bề mặt của các sự vật, của các sự kiện kinh nghiệm. Câu nói "anh ta

là một con người hiền hậu" không giả định sự tồn tại của một tinh thần bí ẩn riêng biệt nào đó vốn có của con người mà ở đó người ta nhận thấy đặc điểm hiền hậu; lời nói này đơn giản có nghĩa rằng những hành động của người ấy mà người khác quan sát thấy, xứng đáng được xác định như vậy. Không phải do trước tiên là người hiền hậu, nên sau đó người ấy mới thực hiện được các hành vi hiền hậu xác định. Không phải như vậy, đầu tiên cá nhân thực hiện các hành vi ấy, và điều đó trở thành nguyên nhân để người ta gọi nó là người hiền hậu. Xét về nhiều phương diện, suy luận này (mặc dù xuất phát của nó là chủ nghĩa hậu hiện đại, là việc tập trung vào bề mặt sự vật, vào các ký hiệu kiến tạo nên sự sống) là không quá xa lạ với việc Rain thủ tiêu "bóng ma trong cổ máy".

Sự khác biệt cơ bản giữa Rain và Quypitto là ở chỗ truyền thống mà Rain dựa vào, về thực chất, là chủ nghĩa quy giản và xem xét thế giới vật chất như là thực tại duy nhất, trong khi Quypitto và các đại diện khác của chủ nghĩa hậu hiện đại coi cơ sở của thực tại là ngôn ngữ và âm nhạc. Do vậy, cá nhân, đối với họ, được quy về tổ hợp các sự kiện, các hành vi giao tiếp mà có được sự liên kết và sự thống nhất chỉ nhờ được truyền đạt trong một phức hợp. Nhưng, dĩ nhiên, sự truyền đạt như vậy luôn mở cửa cho những vấn đề, vì cũng có thể trình bày tất cả theo một cách khác.

"Cá nhân chỉ là một câu chuyện, còn đặc điểm không tách rời được của các câu chuyện là tính nhị nghĩa", - Quypitto viết.

Do vậy, theo quan điểm của chủ nghĩa hậu hiện đại, cá nhân chỉ là tính tuần tự của các sự kiện trong thời gian; không thể đánh giá nó như một bản chất bất biến bên ngoài nào đó. Quan điểm như vậy không phải là mới. Hium giữ một quan điểm rất giống như vậy về vấn đề cá nhân khi xuất phát từ lập trường của chủ nghĩa kinh nghiệm. Theo Hium, con người "không phải cái gì khác như là một chuỗi hay một bó những trực giác khác nhau, nối tiếp nhau với một tốc độ không nắm bắt được và nằm trong dòng chảy liên tục, trong vận động không ngừng. Tinh thần là một cái giống như rap hát, trong đó những trực giác khác nhau thể hiện nối tiếp nhau; chúng đi qua, quay lại, biến mất và đan xen với nhau ở những vị trí và theo những cách kết hợp vô cùng đa dạng (*Lược khảo về bản chất con người*, cuốn I, phần IV, chương 6).

Tuy vậy, trên thực tế, ý kiến này còn cổ xưa hơn: nó tạo thành đặc điểm cơ bản của quan điểm Phật giáo về cá nhân. Những người Phật giáo cho rằng vạn vật đều có liên hệ với nhau, do vậy con người là trung tâm của một mạng lưới nguyên nhân và điều kiện khổng lồ, trải rộng khắp vũ trụ. Ở mỗi giây, bạn hoàn toàn phụ thuộc vào các sự vật không phải là bạn. Không thể phát hiện ra trong con người một "cái tôi" (bản ngã) bất biến, có khả năng tồn tại độc lập.

Quan điểm về cá nhân này không mang tính tiêu cực. Trên thực tế, Phật giáo khẳng định rằng quan niệm sai lầm về "cái tôi" bất biến là nguyên nhân của những đau khổ to lớn trên trần gian. Theo triết học Phật giáo, vạn vật liên tục biến đổi và con người có sự lựa chọn: hoặc là ý thức được dòng chuyển biến đó và thích nghi với chúng nhờ ứng xử trong mỗi tình huống một cách sáng tạo, hoặc là tiến hành một cuộc đấu tranh vô vọng để giữ gìn cá nhân mình trong tính toàn vẹn và không bị xâm phạm - cuộc đấu tranh tất yếu bị thất bại ở thời điểm chết. Nhờ tập trung vào thời điểm hiện tại và kinh nghiệm hiện tại, nên thực tại đối với tín đồ Phật giáo là cái vĩnh hằng, cái không chịu sự chi phối của những biến đổi trong thế giới hữu hình - cái vượt lên cấp độ thanh tịnh, siêu thoát và hạnh phúc, được gọi là Niết bàn.

Bình luận

Đương nhiên là có thể nói nhiều hơn tới quan điểm về cá nhân của Phật giáo. Ở đây, chúng ta chỉ nhắc lại để xếp quan điểm hậu hiện đại chủ nghĩa về cá nhân vào một truyền thống nào đó. Mặc dù quan điểm hậu hiện đại chủ nghĩa tạo ra các vấn đề nhất định cho các tôn giáo phương Tây, song nó không phải là tuyệt đối mới, dung hợp được với kinh nghiệm tôn giáo căn bản.

TỰ DO?

Cái gì bắt chúng ta phải làm cái mà chúng ta đang làm, và điều đó có quan hệ với thể xác và tinh thần của con người như thế nào? Chúng ta biết hai điều:

- Ở mỗi thời điểm, các bộ phận khác nhau của cơ thể chúng ta, kể cả bộ não, hoạt động phù hợp với các quy luật của tự nhiên. Ngoài ra,

đối với mỗi hành động do cơ thể thực hiện thì có thể vạch ra một chuỗi dài những nguyên nhân tồn tại trước nó mà là vô tận xét về mặt lý luận. Nếu, xét theo nghĩa vật lý, tôi làm cái mà tôi đang làm, thì nguyên nhân của điều đó là tất cả những gì đang và đã được làm trong toàn bộ vũ trụ còn lại.

- Tôi ý thức được rằng, ở mỗi khoảnh khắc, tôi đều thông qua quyết định, đều thực hiện chuyển động thể xác, đều nói ra lời mà sẽ có ảnh hưởng tới hành động của người khác. Vốn là một cá nhân biết tư duy, đang sống, đang hành động, tôi tạo ra các chuỗi nguyên nhân trải dài vô tận theo mọi hướng xét về mặt lý luận. Nếu thế giới còn lại trở nên như là nó trở nên, thì điều đó diễn ra một phần là nhờ hành động của tôi (thậm chí ảnh hưởng này là vô cùng nhỏ).

Không thể phủ định cả luận điểm thứ nhất lẫn luận điểm thứ hai: luận điểm thứ nhất - vì nó là cơ sở của toàn bộ khoa học và lẽ phải, còn luận điểm thứ hai - vì nó là cơ sở của mọi kinh nghiệm của con người. Không tính đến hai điểm đó, bất kỳ thế giới quan nào cũng tất yếu bị hạn chế.

Vấn đề tự do và quyết định luận nảy sinh trước triết học tôn giáo nhân có nhiều thứ: tự do và bản chất của cá nhân; các phép màu; khoa học và tôn giáo. Cá nhân được quyết định như thế nào?

Trước hết, cần ý thức rõ rằng, khi xem xét các mối quan hệ nhân quả, khoa học bao giờ cũng cố tìm kiếm lời giải thích tận cùng cho mỗi sự kiện (nhưng không bao giờ tìm thấy nó trên thực tế). Nói cách khác, khoa học luôn chỉ ra nguyên nhân của tất cả những gì đang diễn ra; nếu nguyên nhân không rõ, thì khoa học ít nhất cũng giả định rằng nó sẽ được phát hiện ra dần dần.

Do vậy, theo quan điểm khoa học và quan điểm duy vật, tự do bao giờ cũng là ảo tưởng. Tự do là yếu tố không được quyết định, trong khi nhiệm vụ của khoa học - loại bỏ yếu tố đó nhờ những lời giải thích chính xác có tuân tự.

Còn đối với cá nhân thì có hai lĩnh vực khoa học đều quan tâm tới việc lý giải hoạt động của nó: tâm lý học và xã hội học. Tâm lý học cố gắng hình thành các nguyên tắc đóng vai trò cơ sở cho hành động và quan hệ của con người. Vấp phải hành động của cá nhân được thực hiện dựa

trên sự lựa chọn tự do, tâm lý học cố vạch ra các nguyên nhân tâm lý cho phép lý giải sự lựa chọn này. Mục đích tối hậu của tâm lý học là lời giải thích toàn diện; khoa học này căn cứ vào việc con người hành động phù hợp với các động cơ tâm lý sâu xa.

Cũng suy luận theo hướng ấy, xã hội học gắn liền nhiều đặc điểm của tôn giáo (kể cả sự lựa chọn tự do đưa cá nhân đến với tôn giáo) với các nhu cầu xã hội, tức là với ý muốn tự giác hay tự phát thích nghi với các chuẩn tắc xã hội.

Bình luận

Cái có ý nghĩa quyết định ở đây là vấn đề tâm lý học có loại bỏ tự do của cá nhân không khi lý giải lối ứng xử và tổ chức của con người. Nếu bạn cho rằng khoa học này đem lại cho chúng ta lời giải thích tận cùng về mọi hành vi lựa chọn mà con người thực hiện, thì khi đó tôn giáo đương nhiên không có khả năng đóng một vai trò nào đó trong cuộc sống của chúng ta. Trong khi đó cần xem tôn giáo (chúng loạn thần kinh do ám ảnh phổ biến - theo định nghĩa của Phrớt) như sản phẩm của các nhu cầu mà tâm lý học có khả năng lý giải cội nguồn. Còn nếu bạn cho rằng các lý thuyết tâm lý học cũng lý giải những tác động mà cá nhân và nhóm xã hội chịu đựng, nhưng tác động ấy chỉ hạn chế một phần tự do của con người (rốt cuộc, chúng ta luôn hành động trong điều kiện có các hạn chế), thì tôn giáo vẫn còn có chỗ mà nó "có một ý nghĩa nào đó".

Đương nhiên, nếu thuyết hai phương diện mà chúng ta đã xem xét, là đúng, thì không có tự do. Giống như các quá trình vật lý, hoạt động của bộ não bị giới hạn bởi các quy luật vật lý và tiên đoán được về mặt lý luận. Còn nếu các sự kiện tâm lý chỉ là một phương diện khác của các sự kiện vật lý ấy, thì tức là các sự kiện tâm lý cũng tất yếu bị hạn chế bởi tác động của các quy luật vật lý. Nếu có thể tiên đoán được mọi hành động của tôi về mặt lý luận, thì tôi có thể có được tự do như thế nào?

Song Cantor lại cho rằng, chúng ta có thể được quyết định về mặt hiện tượng và có tự do về mặt bản chất: vì chúng ta tồn tại tự thân mình, nên chúng ta thể nghiệm tự do, nhưng theo người quan sát bên ngoài (mà các hành động của chúng ta là hiện tượng) thì tất cả những gì mà chúng ta làm, đều có nguyên nhân quyết định và do vậy là tiên đoán được.

Nói cách khác

Tôi biết là tôi tự do; bạn thấy điều đó không phải là như vậy. Tôi có thể thực hiện bất kỳ sự lựa chọn nào mà tôi nghĩ ra; bạn càng hiểu rõ tôi hơn thì bạn càng có thể tiên đoán được kết quả lựa chọn của tôi.

Tự do: phương Tây và phương Đông

Đối với các tôn giáo phương Tây thì tự do của con người có một ý nghĩa đặc biệt, vì nó là điều kiện cần thiết cho trách nhiệm đạo đức. Cho dù Chúa được xem là toàn năng và sáng láng vô cùng, song người ta vẫn khẳng định rằng Chúa đem lại cho con người tự do, mặc dù có thể thủ tiêu nó nếu muốn. Dĩ nhiên, nếu Chúa thật sự thủ tiêu tự do, con người sẽ không khác gì con rối, và bản thân tôn giáo, với tư cách sự lựa chọn cá nhân, sự sáng tâm và sự phản ứng đối với tồn tại của Chúa, sẽ trở nên vô nghĩa.

Trong triết học phương Đông, vấn đề tự do được đặt ra theo một cách hoàn toàn khác. Quan điểm về Karma (định mệnh) trong triết học Ấn Độ bắt nguồn từ kết quả của các hành vi có giá trị đạo đức. Hành vi được thực hiện hôm nay sẽ có ảnh hưởng tới cái xảy ra vào ngày mai. Với nghĩa đó thì tự do bị hạn chế bởi Karma được tạo ra trong quá khứ, do vậy quan niệm về Karma đôi khi còn được lý giải như là thuyết định mệnh. Song để bất kỳ hành động nào được thực hiện ở hiện tại có thể sinh ra Karma thì phải có một mức độ tự do xác định. Điều cuối cùng (đặc biệt là trong Phật giáo) dẫn tới ý thức sáng tạo về tự do trong khuôn khổ các điều kiện tồn tại ở mỗi thời điểm cụ thể - thêm vào đó, nhân tố có ảnh hưởng đến các điều kiện ấy (cũng như đến khả năng của cá nhân phản ứng lại chúng) là kết quả hành động của con người đã thực hiện trong quá khứ, tức là Karma của nó.

CUỘC SỐNG SAU CÁI CHẾT

Trong đối thoại *Phêđông*, Platôn chứng minh sự bất tử của linh hồn nhờ hai luận cứ:

- Thể xác cấu thành từ các bộ phận và, do vậy, phải bị huỷ diệt, tinh thần là đơn giản và, do đó, không bị huỷ diệt.

- Tinh thần có tri thức về các khái niệm phổ biến, các hình thức vĩnh cửu (như "cái thiện"), chứ không phải về các sự kiện và các khách thể đơn nhất. Vì nó gắn liền với lĩnh vực cái vĩnh hằng (các hình thức là bất tử, vì chúng không bị hạn chế ở những trường hợp cụ thể), nên bản thân linh hồn là bất tử và có khả năng sống lâu hơn thể xác. Nói cách khác, các chân lý của lý tính không biến đổi và không tiêu vong, vì lý tính là khâu liên kết giữa cuộc sống con người và cái vĩnh cửu.

Hiện nay chỉ có ít người chấp nhận các chứng minh ấy dưới hình thức mà Platon đã trình bày. Song sự luận chứng của Platon đã biến thành hai phương diện phổ biến của vấn đề tâm vật lý:

- Ý thức nằm ngoài không gian và thời gian, không phải là cái vật chất, vì nó không đồng nhất với cơ sở vật chất của mình - bộ não.
- Ý thức hoạt động thông qua giao tiếp và không bị hạn chế bởi những hành động của một thể xác cụ thể, tức ý thức không phục tùng những hạn chế của thể xác và gắn liền với sự giao tiếp giữa các cá nhân.

Người duy vật khó có thể hiểu được cuộc sống sau cái chết có thể tồn tại như thế nào. Điều tối đa có thể xảy ra là vật chất cấu thành cá nhân thứ nhất, lại hợp nhất và cấu thành một cá nhân khác. Nhưng, trong trường hợp như vậy, xác định tính nhất thể của hai cá nhân ấy như thế nào?

Dĩ nhiên, tư tưởng về cuộc sống sau cái chết là chấp nhận được hơn cả đối với các hình thức khác nhau của nhị nguyên luận, song ở đây lại có một vấn đề chung: loại continuum nào được giả định ở đây? Linh hồn không có thể xác có nghĩa là gì?

Suy ngẫm về các vấn đề này, chúng ta cần phải tính đến hai sự khác biệt quan trọng. Thứ nhất - đó là sự phân định giữa cái vĩnh hằng và cái vô hạn đối với cá nhân, sự khác biệt thứ hai liên quan tới sự khác nhau giữa sự bất tử và sự hồi sinh. Để so sánh, chúng tôi xem xét sơ bộ các quan điểm phương Đông.

"Cái vĩnh hằng" và "cái vô hạn"

Xem xét các quan điểm về Chúa, chúng ta sẽ khảo cứu hai nghĩa của từ "vĩnh hằng". Một mặt, nó có thể bắt nguồn từ cái nằm ở ngoài thời

gian, mặt khác, có thể sử dụng từ "vĩnh hằng" theo nghĩa "vô hạn", tức là tồn tại trong thời gian, nhưng kéo dài vô hạn.

Xem xét vấn đề "cuộc sống sau cái chết", chúng ta lại vấp phải vấn đề này:

+ "Cuộc sống vĩnh hằng" có nằm ngoài thời gian không? Nếu có, thì từ đó suy ra rằng cá nhân con người có một phương diện xác định nằm ngoài không gian và thời gian. Slâyemakhơ đã giữ chính quan điểm như vậy khi mô tả sự bất tử như là sự hợp nhất với cái Vĩnh hằng. Với nghĩa đó thì cuộc sống vĩnh hằng không phải là một cái gì đó mà con người có được muộn hơn; nó là cái mà bạn đang có bây giờ. Sự khác nhau giữa cuộc sống vĩnh hằng và tất cả những gì bạn đang có là ở chỗ cuộc sống vĩnh hằng không biến đổi.

+ Có thể, "cuộc sống vĩnh hằng" là cuộc sống kéo dài vô hạn? Nếu đúng, thì nảy sinh vấn đề: Nó có trước thời điểm chúng ta ra đời không, trước khi đi vào cuộc sống này không? Được thừa nhận trong Ấn Độ giáo, quan điểm về luân hồi giả định rằng "cái tôi" không sinh ra và không chết, do vậy, sau khi giết chết thể xác, thì vẫn không thể giết chết được "cái tôi" đích thực.

+ Nếu hiểu sự kéo dài vô hạn là sự kế tục vô hạn cái đã xuất hiện ở một thời điểm nào đó (khi ra đời), thì quan niệm về cá nhân trở nên rất kỳ quặc. Trong trường hợp này, cá nhân là một cái có thể bắt đầu sự tồn tại của mình, song không thể chấm dứt nó. Cá nhân chịu những biến đổi (ít nhất là trong khuôn khổ cuộc sống trần tục), song không thể biến đổi tới mức không còn là mình nữa.

Phương án cuối cùng kéo theo các vấn đề có liên quan tới bản chất của tính nhất thể cá nhân và cuộc sống vĩnh hằng. Có thể chuyển sang cuộc sống vô hạn khi kết thúc cuộc sống này, "cái tôi" phải chăng là sự biểu hiện trạng thái cuối cùng mà cá nhân trần tục đạt tới? Nếu đúng, thì cuộc sống vĩnh hằng phải là một nơi rất buồn tẻ, chỉ có người già và người hấp hối cư trú. Hay trong cuộc sống còn có một yếu tố nào đó là "cái tôi" tối hậu kế tục cuộc sống vĩnh hằng? Nếu đúng, thì tách biệt nó như thế nào, khi giữa sự sống và cái chết không có một khoảnh khắc duy nhất, khi đó con người sẽ không biến đổi chẳng?

Người ta thường gắn liền cuộc sống vĩnh hằng với các mối quan hệ - theo nghĩa con người hợp nhất với người họ yêu quý ở trên trời. Song đứa trẻ vô tội như ông nội của tôi đã từng là như vậy - đó chính là người mà con trai tôi biết như một ông già! Các khái niệm tính nhất thể và quan hệ có nghĩa gì trong văn cảnh của cuộc sống vĩnh hằng?

Chịu sự biến đổi liên tục, cá nhân tiếp nhận vô số hình thức. Mỗi người mà cá nhân có quan hệ trong suốt cuộc đời này, cũng có vô số trạng thái. Chúng ta làm quen với những người khác, hiểu biết họ và có những quan hệ đa dạng liên tục biến đổi với họ. Chúng ta có thể có quan hệ với ai và như thế nào, nếu các biến đổi không diễn ra?

Điều này đưa chúng ta quay lại với vấn đề về bản chất của cá nhân, tới một thực tế là tất cả những gì mà chúng ta hiểu về từ "cái tôi", đều phụ thuộc vào thể xác và bối cảnh xung quanh.

Bình luận riêng

Chúng ta hình dung cuộc sống vĩnh hằng như thế nào?

Cơn ác mộng lặp lại đã dày vò tôi từ thời thơ ấu. Tôi mơ thấy rằng tôi đã chết và đang đau khổ ở trên bề mặt của thế giới tuyệt đối có tính nhục dục, không có đặc điểm đặc trưng nào. Tôi vẫn bay và bay, thế giới đơn điệu, âm ảm vẫn bao quanh tôi từ tứ phía. Sau đó tôi bỗng dưng hiểu được rằng sự vận động đó là vô hạn, rằng nó không bao giờ kết thúc. Lúc đó tôi thường bừng tỉnh khỏi cơn ác mộng. (Đương nhiên, vấn đề của tôi một phần là ở quan niệm ngây thơ về "cái tôi" của mình như về cá nhân cấu thành từ xác thịt, máu và có các đặc điểm xác định, cá nhân mà tôi chuyển vào môi trường tồn tại ở bên ngoài thời gian và không có phương hướng).

Cơn ác mộng chỉ chấm dứt sau khi suy ngẫm về bản chất của cái vĩnh hằng, tôi hiểu được rằng, theo quan điểm lôgic học, thế giới không có bản sắc này cần phải tồn tại trước khi tôi ra đời. Tôi cố hình dung mình là đứa trẻ bay qua khoảng không này, song tại sao sau đó nỗi sợ hãi lại biến mất: và lại trạng thái này khi nào đó đã có mặt. Vậy sợ nó để làm gì?

Khi tôi lên gần 11 tuổi, tôi có quá nhiều nỗi sợ hãi ở trường học, nên không hề lo lắng về cái vĩnh hằng. Nhưng khi đó tôi ít nhất cũng không cố quy cái vĩnh hằng về việc giả vờ kể tục kinh nghiệm hiện tại cùng với tất cả những cảm giác bối rối và cô độc vốn có ở nó. Để cái vĩnh hằng hiện ra, nó tất yếu phải là quen thuộc đối với chúng ta. Có thể, chính vì vậy khi trải qua những cảm xúc kể bên cái chết, con người thường cảm nhận thấy rằng họ đến một nơi sáng sủa, ấm áp, có các cảm giác tích cực thống trị.

Hồi sinh?

Một trong các vấn đề này sinh nhân có tư tưởng về cuộc sống sau cái chết, - đó là vấn đề về tính nhất thể cá nhân khi vắng mặt thể xác. Rốt cuộc, trở thành cá nhân có nghĩa là gì? Nếu bạn hiểu "cá nhân" là một ai đó mà có thể có những quan hệ xác định, là ai đó đang nói và hành động, thì sẽ khó hiểu nội dung của luận điểm cho rằng cá nhân tiếp tục tồn tại sau cái chết của thể xác: và lại thể xác cần thiết cho phần lớn những biểu hiện hình thành nên cá nhân con người.

Để giải quyết vấn đề này, có thể sử dụng tư tưởng hồi sinh. Hồi sinh có nghĩa rằng một cuộc sống khác có thể bắt đầu ở một thời điểm xác định sau cái chết, khi mà hoặc là thể xác trước đây của con người được phục hồi, hoặc là con người sẽ nhận được một thể xác mới. Dĩ nhiên, vấn đề tính nhất thể không xuất hiện ở đây - và lại người hồi sinh có thể xác biểu hiện nó. Và có thể, dẫu sao vẫn có vấn đề? Hik nêu ra vấn đề này trong cuốn sách của mình *Cái chết và cuộc sống vĩnh hằng*, trong đó ông kể một câu chuyện về con người đột nhiên bị chết ở Luân Đôn, nhưng ở thời điểm chết lại xuất hiện ở Niu Oóc với thể xác đồng nhất với thể xác trước đây, có mọi ký ức mà người quá cố ở Luân Đôn đã tích lũy được cho tới thời điểm chết. Tác giả đặt ra vấn đề ở kết luận: đó có phải bản thân cá nhân ấy không?

Cũng có thể mở rộng vấn đề này sau khi xem xét nó từ lập trường hướng xuống dưới. Vậy, nếu có thể tạo ra thể xác đồng nhất với thể xác của bạn trước đây sau cái chết thì sao? Đây là thể xác có bộ não sống động nhất, có các đặc trưng và ký ức mà nguyên mẫu ban đầu đã có. Nhưng lẽ nào nó vẫn là con người ấy? Có thể, bạn phân thân chẳng? Nếu đúng, thì từ

tương thay thế y nguyên thể xác đã chết, sự thay thế chờ đợi con người trong tương lai (như điều này được biểu thị trong quan niệm về hồi sinh), sẽ có nghĩa. Nếu không, thì sau khi hồi sinh, chúng ta đã không còn là mình nữa. Nếu tiếp tục phát triển đề tài này, sẽ nảy sinh vấn đề: cá nhân gắn liền với những người bao quanh mình ở chừng mực nào? Lẽ nào cần phải cho rằng, thậm chí sau khi nhận được thể xác y nguyên, nhưng bị tách biệt với những người xung quanh, con người đã là một cá nhân khác?

Sau khi tổng hợp các vấn đề này trong *Nhập môn triết học tôn giáo* của mình, B. Đêvít kết luận rằng cái chết mà sau đó là sự hồi sinh, là có thể về mặt lôgích. Đây là một bước tiến quan trọng trong lĩnh vực triết học tôn giáo: và lại nếu một cái gì đó là không thể về mặt lôgích, thì sẽ không có nghĩa nếu hỏi cái đó có thể có trên thực tế hay không. Song, từ chỗ một cái là có thể về mặt lôgích, hoàn toàn không suy ra được rằng điều đó phù hợp với hiện thực. Thí dụ, có thể khẳng định rằng việc tái tạo thể xác đồng nhất là không đủ, và để con người thật sự là bản thân mình sau sự hồi sinh, cần phải có một thế giới đồng nhất, trong đó cá nhân sẽ thể hiện mình.

Nhưng tất cả những điều đó sẽ dẫn tới đâu? Từ đó suy ra một điều như: "Nếu tôi ở trong thế giới đồng nhất với thế giới này, trong đó tôi có thể xác và ký ức đồng nhất, thì tôi sẽ là cá nhân như bây giờ". Nhưng đây chỉ là sự diễn đạt nhiều lời của luận điểm "Tôi là cá nhân như bây giờ". Tôi sẽ là cá nhân đồng nhất trong thế giới đồng nhất. Luận điểm này là đúng, nhưng nó chỉ là sự trùng ý, vì quan niệm về thế giới đồng nhất và thể xác đồng nhất giả định tôi đồng nhất. Do vậy, luận điểm này không thông báo gì về cái có thể hay không thể trên thực tế.

Thí dụ

Nếu tôi có người em sinh đôi, tôi là một trong cặp song sinh. Nghiên cứu tôi, không thể phát hiện ra nguyên nhân mà vì đó tôi không thể là một trong cặp song sinh. Song, tôi không phải là như vậy trên thực tế. Khả năng lôgích hoàn thành chức năng thuần túy phủ định. Nó xác định cái gì không thể có, nhưng không thể chỉ ra chính cái gì có trên thực tế.

Cũng còn lại một vấn đề căn bản khác: cá nhân cần phải nhận được thể xác nào sau cái chết để là chính mình? Và lại, xét đến cùng, thể xác vật

chất liên tục biến đổi. Nếu cá nhân giả định các mối quan hệ, thì ở độ tuổi nào có thể coi tôi là "tôi" sau cùng mà cần phải phục sinh trong xương thịt?

Bình luận

Quan hệ chỉ là có thể giữa các thực thể có kích thước và trình độ tổ chức như nhau. Chúng ta giả định rằng tôi đứng và vẫy tay. Một người khác có thể lý giải điều đó như là cử chỉ vẫy chào. Động vật không hiểu được nghĩa của cử chỉ, nhưng chúng ít nhất cũng nhận thấy sự hiện diện của tôi, và nếu tôi làm cho chúng sợ hãi, chúng sẽ thực hiện hành động chạy trốn tương ứng. Mặt khác, tôi có thể vẫy tay với dải Ngân hà. Nó không phản ứng gì vì thuộc về một loại đại lượng hoàn toàn khác.

Cũng ít phản ứng như vậy là hàng nghìn cơ thể vi sinh vật sống và tìm kiếm dinh dưỡng ở miệng tôi. Chúng không ý thức được rằng chúng là một bộ phận của tôi. Vì lẽ nào mà nên coi chúng là một bộ phận của tôi trên thực tế? Phải chăng nghĩ về chúng như về các thực thể độc lập, có lẽ là đúng hơn?

Các tế bào đơn nhất lớn lên và phân chia, sao chụp mình một cách lý tưởng (tôi hy vọng!), chế biến thức ăn mà máu đem lại cho chúng. Bữa ăn của tôi đem lại cho chúng ích lợi, chúng phụ thuộc vào nó, song chúng vẫn không ý thức được sự tồn tại của tôi, và tôi nói chung cũng không ý thức được chúng.

Thời gian cũng có ý nghĩa. Một số sự vật sống và chết với một tốc độ nhanh tới mức chúng ta không kịp than khóc chúng. Ở thời điểm này, dải Ngân hà của chúng ta hấp thụ một dải khác bé hơn, nhưng sự hấp thụ ấy diễn ra chậm tới mức bản thân sự tồn tại của loài người là hoàn toàn khó nhận thấy trong văn cảnh của nó.

Mục đích của tất cả các suy luận này - nhấn mạnh rằng tính đồng nhất và quan hệ là các đặc tính vốn có của những thực thể có một trình độ tổ chức xác định, tồn tại trong một không gian và thời gian cụ thể. Nếu "tinh thần" thật sự tách biệt được với hình thức vật chất của mình, nếu nó đánh mất cảm giác về thời gian và không gian đã nuôi dưỡng nó cả đời mà chúng ta biết, thì chúng ta có ít cơ sở để cho rằng tinh thần là một cái mà chúng ta có thể tiếp xúc một khi nào đó.

Hóa kiếp trong Ấn Độ giáo

Như đã nhắc lại, người Hy Lạp cổ cho rằng có cuộc sống cả trước sự ra đời, lẫn sau cái chết. Nếu sự tồn tại của linh hồn là vô hạn (như là cái đối lập với cái hữu hạn), thì không có một cơ sở nào để cho rằng linh hồn không thể thể hiện hơn một lần, hoàn toàn đánh mất trí nhớ giữa hai lần thể hiện.

Trong triết học Ấn Độ, Atman ("cái tôi") có tồn tại vĩnh hằng, nhưng kéo dài vô hạn, do vậy có thể thể hiện nhiều lần. Trong Bhagavadhit, sách kinh nổi tiếng của Ấn Độ giáo, Krishna nói với hoàng tử Arđgiun đang chuẩn bị cho trận chiến rằng hoàng tử không thể giết ai, không thể bị giết. Tất cả những gì mà hoàng tử có thể làm, - đó là thủ tiêu thể xác. Nếu hiểu điều đó đúng nguyên văn, thì có thể hình dung tính tuần tự của các thể xác mà mỗi một trong số đó đều trở thành đại diện của linh hồn. Mặt khác, trong truyền thống có tính triết học của Ấn Độ giáo, bản chất vĩnh hằng của "cái tôi" giả định rằng "cái tôi" có thể tự đồng nhất mình với mọi cái đang tồn tại.

"Thật ra, ai nhìn thấy mọi thực thể trong Atman, và Atman - trong mọi thực thể, thì người đó không còn sợ hãi nữa".

"Isha Upanishada", 6.

Điều quan trọng ở đây là phải giữ lại sự cân bằng giữa nội dung đúng nguyên văn của quan niệm về linh hồn trải qua một chuỗi hoá kiếp với nội dung chung của khái niệm "cái tôi" (Atman) có trong Upanishada (các sách kinh trình bày truyền thống triết học, chứ không phải truyền thống lễ nghi, thờ cúng hay thần thuật của Ấn Độ giáo), cái tôi thống nhất với toàn bộ hiện thực (Brahman). Việc thừa nhận sự thống nhất này có nghĩa rằng thế giới, nơi mà cuộc sống sôi sục, dẫu sao vẫn là "ngôi nhà" của cá nhân, thậm chí cả sau khi thể xác tan rã. Chúng ta hiểu sự hoá kiếp một cách đúng nguyên văn hay là dưới ánh sáng của viễn cảnh tinh thần và cảm xúc, thì dẫu sao vẫn là sự kéo dài "cái tôi" và giả định rằng cá nhân gắn liền với thể xác mà nó thể hiện thông qua đó.

Hóa kiếp trong Phật giáo

Quan niệm Phật giáo về hoá kiếp khác với quan niệm Ấn Độ giáo ở chỗ nó không giả định sự tồn tại của Atman là bất biến, vĩnh hằng.

Không có một "sự vật" nào có thể chuyển từ cuộc sống sang cuộc sống. Cách tiếp cận như vậy được quy định bởi quan niệm Phật giáo về cá nhân là gì trong suốt cuộc đời này. Cá nhân không có cá tính bất biến và liên tục biến đổi do tác động của nhiều điều kiện. Khi các đặc tính cá nhân và cá tính được mô tả bằng ngôn ngữ hàng ngày, có cảm tưởng là chúng bất biến, song rốt cuộc, tất cả đều phục tùng các điều kiện và, do vậy, phải biến đổi. Trong văn cảnh chung của quan điểm Phật giáo, tư tưởng cho rằng "cái tôi" có thể tách biệt những người xung quanh và tiến hành một sự tồn tại độc lập, là không có nghĩa.

Theo quan điểm Phật giáo, sự ảnh hưởng mà mỗi cuộc sống này có đối với cuộc sống sau đó, là căn cứ trên các Karma - hoàn thiện, kiện toàn kết quả của các hành vi có giá trị đạo đức. Để minh họa tình huống này, người Phật giáo sử dụng hình ảnh cái đèn này đốt cháy cái đèn khác. Không có một sự dịch chuyển vật chất nào từ ngọn lửa thứ nhất, nhưng sự hiện diện của nó đã đốt cháy ngọn đèn thứ hai.

Một số Phật tử lĩnh hội tư tưởng hoá kiếp theo đúng nghĩa - như sự kế tục quá trình sau cái chết dưới dạng một chuỗi tuần tự các cuộc sống, điều này là giống với quan niệm Ấn Độ giáo về hoá kiếp. Bản thân Phật đã khước từ thông báo cái gì diễn ra với con người sáng tâm sau cái chết, do vậy về các chi tiết của quá trình này thì người Phật giáo có thể dừng lại ở lập trường của bất khả tri luận.

Cảm xúc ở bên bờ cái chết

Có vô số bằng chứng về cảm xúc mà con người ném trái ở trạng thái đánh mất ý thức hay kể bên cái chết. Những người trải qua tình huống như vậy, thường mô tả nó như chuyển động bò trườn theo đường hầm tối tăm ra nơi có ánh sáng chiếu ở cuối đường hầm. Khi đó, ở nhiều người xuất hiện cảm giác rằng ngay sau khi họ bước ra ánh sáng, thì mọi thứ sẽ trở nên tốt đẹp. Cũng vào thời điểm đó người hấp hối thường trải qua các cảm xúc tích cực, nhìn thấy những người đã biết trong cuộc đời. hay các hình tượng tôn giáo như Chúa Giêsu hoặc Krishnu. Con người có thể có cảm giác rằng họ bay lượn trên thể xác của mình, nhìn thấy nó nằm trên chiến trận hay trên bàn mổ. Họ hiểu những điều đang diễn ra, nhưng vẫn hoàn toàn bình tâm và yên lặng.

Nếu con người tin vào cuộc sống sau cái chết và vào việc tinh thần có thể tách rời thể xác, thì những cảm xúc "nằm ngoài thể xác" như vậy sẽ phục vụ cho việc khẳng định niềm tin ấy. Còn đối với những cảm xúc trải qua, thì sự biến mất nỗi sợ hãi trở thành phản ứng của con người trải qua kinh nghiệm nêu trên: Cái chết có cảm tưởng không còn là sợ hãi nữa.

Có các giả thuyết y học lý giải một số phương diện của cảm xúc ấy. Trạng thái, khi mà trong con người xuất hiện vòng tròn hay ánh sáng đang mở rộng ra, tạo ra cảm giác chuyển động theo đường hầm tối tăm, có thể được lý giải là do thiếu ôxy trong não. Các nhà y học cũng khẳng định rằng nếu con người đánh mất ý thức, thì do có ảnh hưởng của sự thiếu các kích thích thông thường, não có thể sinh ra tổ hợp ấn tượng của riêng mình - một cái không có quan hệ gì với trạng thái bên ngoài, mặc dù chúng có cảm tưởng là tuyệt đối thực tại đối với con người đang trải qua cảm giác ấy.

Do vậy, cần phải xem cảm xúc ở bên bờ cái chết là cảm xúc trung lập đối với tôn giáo. Bất kỳ ai, kể hữu thần lẫn vô thần, đều có thể trải qua cảm xúc đó. Con người trải qua những cảm xúc như vậy không nhất thiết phải trở thành con người hữu thần, mặc dù hậu quả của chúng là thật sự biến mất nỗi sợ hãi về cái chết. Có thể đánh giá cảm xúc này hoặc như là sự chứng minh rằng có cuộc sống sau cái chết, hoặc như là các hiện tượng do não sinh ra ở giai đoạn cuối cuộc sống của nó, trong điều kiện thiếu ôxy và các kích thích bên ngoài.

Bình luận

Sự lý giải mà bạn dành cho cảm xúc ở bên bờ cái chết, nhìn chung là phụ thuộc vào giả thuyết của riêng bạn. Trong mọi trường hợp, cho dù cảm xúc ấy có là hấp dẫn tới đâu đi chăng nữa, thì chúng vẫn không thể chứng minh được về mặt lôgic để khẳng định quan điểm này hay quan điểm khác.

MỘT SỐ KẾT LUẬN

Nhiều luận điểm của tôn giáo căn cứ trên việc thừa nhận quyền tự do lựa chọn vốn có của cá nhân. Đạo đức giả định tự do, và bất kỳ quan

điểm nào về cá nhân mà không dung hợp được với tự do, thì đều biến tư tưởng về đời sống đạo đức thành điều nhảm nhí.

Một cách tương tự, học thuyết mà hoàn toàn đồng nhất cá nhân với một mảnh cụ thể của thế giới vật chất (thí dụ, với não), thì sẽ giả định rằng "cá nhân" ấy không thể tồn tại dưới bất kỳ hình thức nào sau khi giai đoạn tồn tại trong không gian và thời gian của thể xác kết thúc. Trong trường hợp này, cuộc sống sau cái chết là một điều vô nghĩa.

Song, giá trị của kiểu nhị nguyên luận mà Đécácơ xây dựng, không phải là rất hiển nhiên và gây ra rất nhiều cuộc tranh luận triết học. Có thể, sẽ là không quá đúng nếu coi tinh thần có bao hàm cả cảm giác xuất hiện ở chúng ta, lẫn tư tưởng ra đời ở chúng ta do có cảm giác ấy. Phương diện cảm giác của cá nhân có liên quan rất mật thiết với thể xác và môi trường bao quanh nó, còn năng lực suy luận phân biệt chính con người (như điều này được trình bày trong truyền thống trước Đécácơ) là quá trình không bị giới hạn bởi thể giới xung quanh.

Cần lưu ý rằng nhiều vấn đề có liên quan tới nghĩa của từ "Chúa", lại nảy sinh khi xem xét cá nhân. "Chúa" và "cái tôi" hoạt động như một cặp quan niệm: sự lý giải này hay khác về một trong các khái niệm ấy có ảnh hưởng đến sự lý giải về khái niệm khác.

Chương VI

TÍNH NHÂN QUẢ, Ý CHÚA VÀ PHÉP MÀU

TÍNH NHÂN QUẢ

Để hiểu được các vấn đề tôn giáo gắn liền với ý Chúa và phép màu, cần phải suy ngẫm về bản chất của sự biến đổi và tính nhân quả.

Phân tích các cách chứng minh cho tồn tại của Chúa của Tômát Đacanh, chúng ta nhận thấy rằng ông coi Chúa là "nguyên nhân không có nguyên nhân". Nói cách khác, ông ngụ ý nói tới cái nằm ở bên ngoài vạn vật và là nguyên nhân của tất cả những gì đang tồn tại, bao hàm cả vô số nguyên nhân nhỏ bé hơn. Theo lời của Tômát Đacanh, "nguyên nhân không có nguyên nhân" này chính là việc Chúa duy trì thế giới thông qua những nguyên nhân nhỏ bé hơn.

Tômat Đacanh cũng đưa ra một luận cứ tương tự khác để chứng minh nhờ có sự so sánh với những người thiết kế rằng, Chúa là "Người thiết kế" vũ trụ (như đã chỉ ra ở chương 4, sự so sánh này đã bị Đ.Hium phê phán). Luận cứ của ông tập trung vào các dấu hiệu trật tự và mục đích mà có thể phát hiện ra trong thế giới và được đánh giá như là cái chỉ ra sự tồn tại của người thiết kế.

Giống như nhiều nhà tư tưởng khác, Tômat xem nguyên nhân và mục đích là những cái tồn tại "ở bên trong" vũ trụ - nói cách khác, như là một bộ phận của thế giới được đem lại cho chúng ta trong kinh nghiệm. I.Cantor đã bác bỏ quan điểm này. Trong "Phê phán lý tính thuần túy" mà có thể là một trong các bước ngoặt quan trọng nhất của toàn bộ lịch sử triết học phương Tây, Cantor khẳng định rằng không gian, thời gian và tính nhân quả không phải là các đặc tính của thế giới "bên ngoài", mà là các đặc điểm cần thiết để ý thức của chúng ta nhận thức thế giới. Nói cách khác, chúng ta gán tư tưởng về tính nhân quả cho kinh nghiệm của

mình. Tất cả đều có nguyên nhân, vì chúng ta nhận thức được nó - cũng hết như việc, tất cả mọi thứ đều tồn tại trong không gian và thời gian, chính vì chúng ta thường lĩnh hội các sự vật chính là bằng cách như vậy.

Sự kiện và lý giải

Suy ngẫm, một mặt, về Tô-mát, còn mặt khác - về Cantor, chúng ta nhận thấy hai quan điểm khác nhau:

- Theo Tô-mát và các môn đệ của ông, tính nhân quả là phổ biến, tất cả đều có nguyên nhân mà, đến lượt mình những nguyên nhân đó, lại do những nguyên nhân khác gây ra. Do vậy, sẽ là hoàn toàn tự nhiên nếu bắt tay vào việc tìm tòi một nguyên nhân chung nào đó không những đã khởi xướng toàn bộ quá trình mà còn duy trì nó.
- Trong hành vi thể nghiệm thế giới, ý thức của chúng ta đóng một vai trò tích cực và sáng tạo. Cái mà chúng ta nhận thức, là phụ thuộc vào việc ý thức của chúng ta làm việc như thế nào và nó phân tích kinh nghiệm nhận được như thế nào. Bàn luận về nguyên nhân và mục đích, chúng ta thật sự nói về việc chúng ta thể nghiệm các sự vật như thế nào trong quá trình kinh nghiệm, nhưng không nhất thiết phải nói các sự vật ấy tự thân chúng là gì.
- Hai quan điểm này cùng nhau chứng minh rằng cho dù chúng ta có biết những sự kiện nào về thế giới, thì chúng ta cũng chỉ nhận thức được chúng thông qua những thao tác trí tuệ, còn những thao tác này buộc chúng ta phải tìm tòi nguyên nhân, đồng thời cũng buộc chúng ta phải thừa nhận rằng chúng ta không có khả năng xác định được hoàn toàn và tuyệt đối cái là nguyên nhân của một sự vật cụ thể nào đó. Chúng ta không bao giờ có thể giải thích triệt để nguyên nhân của bất kỳ sự vật nào, vì xét về mặt lý luận chuỗi nguyên nhân liên kết với nhau là vô hạn.

Dành cho suy ngẫm

Hãy ném một viên đá xuống hồ và quan sát vòng tròn hiện trên mặt nước phẳng. Sau đó hãy ném viên thứ hai, viên thứ ba. Những vòng tròn đầu tiên tiếp tục lan rộng ra mặt trên nước, song những vòng tròn mới khác đã cắt chúng, trở nên ngày một lớn hơn... Rốt cuộc, toàn bộ mặt hồ sẽ được bao phủ bởi những vòng tròn giao nhau nhiều lần và đập vào bờ.

Hãy tiếp tục ném đá. Bây giờ, mặt hồ đã không còn là phẳng nữa; các viên đá của bạn rơi xuống nước thành từng dải, cắt xén các sóng nước vòng tròn mà trước đó cũng cắt xén các sóng khác. Bây giờ, các vòng tròn do những viên đá mới tạo ra, bị bóp méo và biến mất ngay lập tức.

Bây giờ, ta hãy lấy một sợi dây chất dẻo nhỏ và thả nó xuống nước. Hãy xem nó chuyển động như thế nào trên sóng, sau đó hãy nghĩ: hòn đá nào quăng xuống nước là nguyên nhân chuyển động của sợi dây? Đương nhiên, mỗi hòn đá đều có ảnh hưởng xác định đến chuyển động đó. Trong quá trình tranh luận logic luôn nảy sinh ý muốn quan niệm tính nhân quả dưới dạng một chuỗi duy nhất các hiện tượng, mỗi một trong số đó đều sinh ra hiện tượng tiếp theo một cách rõ ràng và tuyệt đối. Điều như vậy không bao giờ có trong hiện thực. Chỉ có toàn bộ cái hồ cùng với mỗi hòn đá quăng xuống nó mới có thể trở thành lời lý giải cho chuyển động của sợi dây. Những nguyên nhân chuyển động của nó là vô hạn xét về mặt lý luận.

Ngẫu nhiên và tất nhiên

Khi một sự kiện nào đó diễn ra, lý tính phân tích các nhân tố sinh ra nó, sau đó tuyên bố rằng nó mang tính tất nhiên. Việc sự kiện ấy không được tiên đoán từ trước là không quan trọng, điều chủ yếu là chúng ta (nhờ các ưu điểm mà việc xem xét hậu sự kiện đem lại) có thể xác định các nguyên nhân đã có tác động khi đó, và qua đó có thể tin tưởng rằng không thể có một kết cục nào khác. Với nghĩa đó thì tất cả đều được xem là cái tất nhiên, hay là cái được quyết định.

Song, trên thực tế, chúng ta không bao giờ có thể vạch ra mọi nhân tố - nguyên nhân đã tác động trong mỗi trường hợp. Do vậy, chúng ta không thể khẳng định rằng chúng ta có bằng chứng cho thấy tất cả đều mang tính tất nhiên. Có thể, hệ thống ngẫu nhiên vô trật tự (và điều này thực sự diễn ra ở cấp độ dưới hạt nhân) luôn tồn tại theo một nghĩa nào đó, phổ biến tính ngẫu nhiên vào vũ trụ còn phần vũ trụ không tiếp nhận tính ngẫu nhiên ấy thì mang tính tất nhiên.

Nhờ kinh nghiệm, chúng ta đã quen với bối cảnh lựa chọn; chúng ta có thể đánh cuộc tại cuộc đua ngựa hay mua xổ số. Chúng ta giả định rằng kết quả vẫn chưa được định trước, và do vậy, chúng ta có quyền tự

do lựa chọn. Nếu không có cả tự do lẫn ngẫu nhiên (phụ thuộc vào việc chúng ta sử dụng tự do của mình như thế nào), thì nhiều đặc điểm quen thuộc của thế giới sẽ trở nên vô lý, vì tính không tiên đoán được là cơ sở cho nhiều hành động của chúng ta.

Thí dụ

Tôi chơi cờ. Chiến lược đã được hoạch định, kế hoạch tác chiến đã được lựa chọn, và cả hai đối thủ đều có quyền tự do quyết định xem xét trước kế hoạch của đối thủ và cách cản trở đối thủ thực hiện nó như thế nào là tốt nhất. Mỗi người đều có quyền tự do chơi cờ, thắng hay là thua; chính sự tự do này (cũng như khả năng sử dụng nó) tạo ra một đối thủ giỏi. Nhưng khi đó, mỗi bước đi của quân cờ trên bàn cờ đều được ước định trước một cách tỉ mỉ. Tôi có thể đi con tượng theo đường chéo, song hoàn toàn không thể theo đường thẳng. Tôi chỉ có quyền đi quân cờ của mình, chứ không phải quân cờ của đối thủ. Quân tốt chỉ đi lên, chứ không được lùi.

Có thể, một người quan sát để ý tới mỗi bước đi của ván cờ, sẽ đi tới kết luận rằng trong trò chơi này không có cả tài nghệ, cả tự do, lẫn lựa chọn cá nhân, vì mỗi bước đi đều được thực hiện cẩn thận theo các luật định trước. Trong thời gian chơi cờ không được vi phạm luật, tức là không có tự do. Có thể phản bác lại điều đó rằng không có hai ván cờ hoàn toàn giống nhau. Quan tâm tới sự tồn tại của luật chơi, người quan sát có nhận xét hoàn toàn xác đáng rằng sự khác biệt ở đây không phụ thuộc vào việc vi phạm luật, mà chỉ phụ thuộc vào tính tuân thủ của những bước đi được thực hiện phù hợp với luật đó.

Tôi có quyền tự do chiến thắng không, hay là kết cục của ván bài đã được định trước?

Trong trường hợp với cờ vua thì câu trả lời là khá đơn giản. Chúng ta có quyền tự do đi các nước đi của mình, song chỉ tuân thủ các luật chơi đã định trước. Các luật này hạn chế chúng ta, nhưng chúng cũng tạo ra cơ cấu mà trong đó chúng ta có thể bộc lộ bản chất sáng tạo và tự do của mình.

Khi tình hình có liên quan tới các sự kiện sinh hoạt hàng ngày thì vấn đề trở nên phức tạp hơn vì, khác với trò chơi, ở đây, chúng ta không biết toàn bộ tổ hợp các quy tắc mà theo đó trò chơi diễn ra. Chúng ta

thường ngạc nhiên phát hiện ra rằng chúng ta có thể hoặc không có thể làm một điều gì đó, vì một nhân tố mới nào đó tham gia vào trò chơi.

Thí dụ

Tôi đang chuẩn bị đi dạo. Một cơn mưa rào bắt đầu. Tôi quyết định rằng hoàn cảnh thay đổi sẽ không thể tước mất của tôi quyền tự do đi dạo, và tôi đi ra khỏi nhà dưới trời mưa. Sau một phút, tôi bị đâm bởi một chiếc ô tô đang chạy rất nhanh trong điều kiện tầm nhìn hạn chế, vì người lái xe muốn..., v.v..

Tôi hành động khi tôi nằm trong mạng lưới những hoàn cảnh do các nhân tố gây ra mà tôi không biết, và một số trong các nhân tố ấy - có sự "tự do" của người khác. Mặc dù vậy tôi vẫn nghĩ rằng tôi có quyền tự do hành động.

Khoa học và tính nhân quả

Theo các dữ liệu khoa học hiện đại, tính có trật tự hữu hình mà chúng ta nhận thấy trong giới tự nhiên là (ít nhất là một phần) sản phẩm của tính ngẫu nhiên ở cấp độ dưới nguyên tử. Sự phức tạp và trật tự xuất hiện ở một cấp độ cao hơn, nảy sinh từ hàng loạt sự kiện ngẫu nhiên ở cấp độ thấp hơn. Điều này làm xuất hiện tư tưởng cho rằng để lý giải trật tự đó thì không cần đến tồn tại của một Thực thể Duy nhất xác lập các quy luật của giới tự nhiên, và chúng ta không có cơ sở để xem xét các trường hợp, khi mà quy luật bị thủ tiêu vì một mục đích cao hơn nào đó. Trật tự và hỗn loạn xuất hiện đồng thời, và các khách thể phức tạp xuất hiện mỗi khi các sự kiện hoàn toàn ngẫu nhiên tạo ra những điều kiện cần thiết cho điều đó.

Dĩ nhiên, nếu chúng ta có thể lý giải nguyên nhân của một hiện tượng nào đó, thì điều đó không có nghĩa rằng hoạt động của Chúa không thể xuất hiện trong nó. Tư tưởng cho rằng tính nhân quả của Chúa loại trừ tính nhân quả vật chất thông thường, sẽ giả định rằng Chúa - đó chỉ là một trong các nguyên nhân tác động trong cơ cấu không gian, thời gian của vũ trụ bên cạnh tất cả những nguyên nhân khác. Nhưng, nếu giả định rằng hoạt động của Chúa hiện diện ở khắp mọi nơi, thì khi đó sự vắng mặt hay sự hiện diện của hoạt động ấy phải là không nhận thấy được, vì nó không thể có các đặc trưng nào của riêng mình. Nói rằng Chúa là nguyên nhân của một hiện tượng nào đó, tức cũng chính là nói rằng hiện tượng ấy đơn giản hiện hữu.

Trong cuốn sách "Người thợ chữa đồng hồ mù" (1986), R.Đoukinxo kể lại những biến đổi ngẫu nhiên sinh ra các hình thức vô cùng đa dạng, có cảm tưởng là được thiết kế một cách có ý thức, như thế nào. Từ đó có thể rút ra các kết luận riêng hơn cho sự chứng minh mục đích luận truyền thống về tồn tại của Chúa, cũng như về bất kỳ hệ thống nào xem xét các cơ cấu quan sát thấy trong giới tự nhiên như là kết quả tác động của các "quy luật" bất biến.

Lý thuyết lượng tử cũng có đóng góp của mình cho cuộc tranh luận này: nó chỉ ra rằng, những chuyển biến vật lý nhỏ bé nhất ở một nơi này có thể dẫn tới những chuyển biến khổng lồ ở một nơi khác trong vũ trụ. Tất cả có liên hệ với tất cả. Do vậy, tất cả do tất cả quy định.

Từ đó suy ra rằng, nếu tôi có tự do, từ các hành vi lựa chọn do tôi tự do thực hiện, sẽ nằm trong tổng số những điều kiện tồn tại trong vũ trụ, đến lượt mình, điều này lại sẽ có ảnh hưởng tới tất cả những gì diễn ra trong tương lai. Do vậy, tự do của tôi hoá ra là một bộ phận của mạng lưới nguyên nhân ngay sau khi tôi sử dụng tự do này.

Nhận xét

Chúng ta sẽ còn quay lại một số trong các vấn đề ấy ở chương 8 "Tôn giáo và khoa học".

Ý CHÚA

Định nghĩa về các từ "provide", "providence" và "providential" được đưa ra trong Từ điển Ôxpho vắn tắt, bắt nguồn từ các vấn đề tôn giáo có liên quan với các từ ấy:

+ Động từ "provide"^(*) bắt nguồn từ tiếng Latinh (được cấu thành từ động từ "providere", có nghĩa là "lo lắng về một cái gì đó") và còn có nghĩa là "chuẩn bị" cho một phúc lợi nào đó. Do vậy, "God provides" for people" (Chúa "lo lắng" về con người) có nghĩa rằng Chúa nhận thấy nhu cầu của con người và chuẩn bị để giúp đỡ họ.

+ "Providence" (ý Chúa) - đó là "sự tiên đoán, sự quan tâm kịp thời"; là sự chăm sóc; là sự quan tâm hữu ích của Chúa hay của giới

^(*) Quan tâm, lo lắng về ai đó.

tự nhiên. Theo quan điểm của triết học tôn giáo, vấn đề ở đây là giữa hai điều phải chọn một "Chúa hay giới tự nhiên". Làm sao xác định được ai bộc lộ sự quan tâm? Có thể, việc làm từ thiện từ phía Chúa và từ giới tự nhiên loại trừ lẫn nhau? Nếu giới tự nhiên quan tâm, thì tín đồ gán ý muốn như vậy là của Chúa. Nếu Chúa quan tâm, thì liệu điều đó có thể diễn ra thiếu sự môi giới của giới tự nhiên không?

+ "Providential" (do ý Chúa,) được xác định như là cái "gắn liền với sự tiên đoán hay sự can thiệp của Chúa hoặc như là cái do chúng sinh ra; là cái thuận lợi, thành công". Nếu một cái gì đó xảy ra ở thời điểm thuận lợi, thì điều đó được gọi là thành công, vận may. Con người tin vào Chúa sẽ nói rằng đó hoàn toàn không phải là vận may, mà là ý Chúa.

Trong trường hợp như vậy, ý Chúa - niềm tin rằng Chúa quan tâm tới nhu cầu của chúng ta, xuất hiện trên cơ sở tâm thế chung cho rằng giới tự nhiên biểu thị mục đích của Chúa (hãy so sánh sự chứng minh của thuyết mục đích luận). Nếu Chúa là toàn năng và có tình yêu, thì cần hy vọng rằng Chúa sẽ bộc lộ sự quan tâm tới tạo phẩm của mình. Nhưng Hium đã trình bày vấn đề cơ bản có liên quan tới quan niệm về ý Chúa trong cuốn "Đối thoại" của mình như sau:

"Sức khỏe và bệnh tật, sự yên bình và giông tố, cũng như vô số sự ngẫu nhiên khác mà nguyên nhân không rõ và luôn biến đổi, có ảnh hưởng lớn cả đến số phận của những cá nhân riêng biệt, lẫn phúc lợi của xã hội; toàn bộ cuộc sống của con người thật sự phụ thuộc vào những sự ngẫu nhiên như vậy ở một mức độ xác định. Do vậy, vốn quen thuộc với những động lực bí ẩn của vũ trụ, nhờ những biểu hiện riêng biệt của ý chí thì xã hội dễ dàng có thể hướng tất cả những sự ngẫu nhiên ấy vào phúc lợi của nhân loại và làm cho toàn bộ thế giới trở nên hạnh phúc mà hoàn toàn không bộc lộ mình trong một hành động nào. Đội thuyền mà chức năng của nó là có ích cho xã hội, có thể luôn gặp thuận buồm xuôi gió; các quốc vương tốt bụng có thể tận hưởng sức khỏe mạnh mẽ và cuộc sống kéo dài... Song con sóng cũng dễ dàng vùi dập những người khác, có thể chôn cất Xêda và những chiến tích của ông ta dưới đáy biển,

trả lại tự do cho phần lớn nhân loại. Như chúng ta biết, có thể có những cơ sở xác đáng mà nhờ đó ý Chúa tránh được sự can thiệp như vậy, song chúng ta không biết được chúng. Và mặc dù một giả thuyết cho rằng có các cơ sở như vậy, cũng có thể là đủ để cứu thoát kết luận về các đặc tính của Chúa, song nó là không đủ để luận chúng cho kết luận ấy".

Nói cách khác, chúng ta không có cơ sở để giả định rằng Chúa (thông qua giới tự nhiên) che chở cho cái thiện và ngăn chặn cái ác. "Nếu Chúa hành động một cách có chủ ý trước, vậy tại sao Chúa lại không...?" - Đây là vấn đề mà chúng ta sẽ phải thảo luận trong chương đề cập tới cái ác và đau khổ.

Ý Chúa: đây là tính phổ biến hay lựa chọn?

Như chúng ta đã nhận thấy và sẽ còn nhận thấy trong chương "Tôn giáo và khoa học" rằng, có thể lý giải thế giới như là cái có mục đích và được chủ ý kiến tạo để hình thức sống có lý tính của con người xuất hiện trong nó. Nếu các đặc điểm nào đó của vũ trụ không phải là như bây giờ, thì sẽ không có chúng ta ở đây (điều này đôi khi còn được gọi là nguyên tắc sáng tạo).

Do vậy, nhìn chung có thể khẳng định rằng: Ý Chúa thể hiện trong mọi quy luật của giới tự nhiên và trong các hằng số phổ biến quy định trước phương thức triển khai của vũ trụ.

Không cần phải đứng trên quan điểm tôn giáo để nhận thấy rằng các loài nào đó có cơ hội tốt hơn để sống sót so với các loài khác. Sự lý giải trần tục về các khả năng xuất hiện ngẫu nhiên giả định rằng sự sống sót có thể không phải là ngẫu nhiên, rằng sự sống có thể "thuần hoá" tính ngẫu nhiên nhờ làm tan rã cái ít có thể ra thành cái ít có thể hơn. (Nói cách khác, chúng ta biết cách sử dụng các ngẫu nhiên may mắn khi chúng xuất hiện, và rút ra ích lợi từ chúng, qua đó làm tăng khả năng thắng lợi tiến hoá của mình). R.Đônkinxơ đã trình bày sự "thuần hoá" tính ngẫu nhiên trong cuốn "Người thợ đồng hồ mù".

Tín đồ còn muốn tiến một bước nữa theo hướng này. Bình luận quan điểm của Đônkinxơ về tính ngẫu nhiên được "thuần hóa". Gi.Pônkinghoóc viết trong cuốn sách "Khoa học và ý Chúa":

"Đônkinxơ đã bộc lộ tính kiên định như vậy một phần để chống lại lời tuyên bố của những người theo thuyết sáng tạo cho rằng sự tiến hoá của sự sống là ít có thể tới mức chỉ có thể lý giải nó bằng sự can thiệp của Chúa (tức là bởi cái mâu thuẫn với các xu hướng của giới tự nhiên). Ở điểm này thì chúng ta đứng trên cùng một lập trường với ông ta. Nhưng cái gây ấn tượng sâu sắc cho tôi là tiềm năng sáng tạo của các quy luật tự nhiên mà nhờ đó các hệ thống vô cùng phức tạp, như chúng ta, xuất hiện do có những biểu hiện nhỏ bé của tính ngẫu nhiên được thuần hoá luôn diễn ra. Điều đó đã không xảy ra trong "thế giới già nua nào đó". Việc vũ trụ có khả năng sáng tạo như vậy, tạo ra ở tôi ấn tượng về mục đích của Chúa được thể hiện qua các cơ cấu định trước của thế giới".

Như vậy, chính các cơ cấu chung của thế giới là mang tính có ý Chúa đối với Pônkinghoóc. Nhưng, ở đây, chúng ta vấp phải lưỡng đề đã có trong định nghĩa của các từ điển. Lẽ nào người ta cần cho rằng, các cơ cấu của thế giới là biểu thị ý Chúa? Hay các cơ cấu do ý Chúa này tạo ra ở chúng ta ảo tưởng rằng có ý Chúa đứng ở đằng sau chúng? Nói cách khác, chúng ta vẫn đứng trước sự lựa chọn trước kia: Chúa hay là giới tự nhiên?

Có lẽ, không có một phương thức nào để chứng minh rằng các sự kiện cho phép chúng ta nói ra một điều quan trọng hơn là: nếu vũ trụ là như vậy, chúng ta xuất hiện trong nó nhờ quá trình tiến hoá, thì các quy luật của nó thúc đẩy sự tiến hoá ấy. Nhưng đây là một sự trùng ý hiển nhiên!

Nói cách khác

Nếu thế giới là không thuận lợi cho sự tiến hoá của loài chúng ta, thì chúng ta đã không có trong nó, do vậy, chúng ta không có tư tưởng nào về ý Chúa! Ở đây không có những người mà thế giới là không thuận lợi đối với họ, và tương lai của họ (và việc vũ trụ đã không quan tâm tới họ) không được tính đến.

Chúng ta là những người trúng xổ số, là những người mà các con số ngẫu nhiên đã đem lại cho sự giàu có bất ngờ. Chúng ta nhìn thấy kết quả toàn bộ sự tồn tại của sự sống trong sự kiện tuyệt vời,

rất khó tin là có thật và đó là do ý Chúa này. Song hàng triệu người thua cuộc chắc gì nhìn nhận được điều đó như chúng ta.

Tuy vậy, quan niệm về ý Chúa chung như vậy chắc gì đã làm thoả mãn con người tin vào Chúa có nhận cách. Chính trong cuộc sống có những thời điểm, khi mà ý Chúa cần phải trở nên hoàn toàn cụ thể - những thời điểm mà các sự vật dường như bắt đầu tương tác với nhau một cách có mục đích rõ ràng kỳ lạ, hoàn toàn trái ngược với cách mà thế giới thường tồn tại.

Lịch sử của các tôn giáo khác nhau chứa đầy thông tin về những sự kiện mà trong đó có thể nhận thấy sự can thiệp cụ thể của ý Chúa. Những sự kiện như vậy thường được gọi là phép màu.

PHÉP MÀU

Theo định nghĩa của Hium, phép màu - đó là sự vi phạm quy luật của giới tự nhiên; ở dưới, chúng ta sẽ thấy định nghĩa ấy đưa nhà triết học như thế nào đến với kết luận cho rằng về nguyên tắc là không thể có được các chứng minh đầy đủ để khẳng định phép màu đã xảy ra.

Chú thích

Cần xem xét lập trường của Hium trong văn cảnh của triết học và khoa học thời ông. Hium giả định rằng có thể xác định các quy luật của giới tự nhiên bằng cách đánh giá những sự kiện kinh nghiệm, và nếu quy luật được xác định, thì một sự kiện riêng biệt mâu thuẫn với nó, đã không thể bác bỏ được nó.

Hiện nay, thái độ đối với quá trình nghiên cứu và hoàn thiện các quy luật khoa học trở nên tinh tế hơn.

Tính bất ngờ là đặc điểm hiển nhiên nhất của phép màu. Phép màu dường như mâu thuẫn với tiến trình tự nhiên của các sự kiện. Nếu chúng ta có thể né tránh quan niệm hời hợt về phép màu như sự "vi phạm" quy luật của giới tự nhiên mà có thể tìm thấy ở Hium, thì chúng ta còn lại hai phương án quan niệm về nó:

- phép màu giống như sự đẩy nhanh hay làm chậm một cách bất ngờ quá trình tự nhiên;
- hiện tượng tự nhiên được lĩnh hội như phép màu do tính đồng bộ của nó, hay vì nó diễn ra chính xác vào thời điểm cần thiết.

Phương án thứ nhất (thí dụ, việc làm chậm chuyển động của mặt trời kéo theo việc làm thời gian dừng lại trong một "phép màu" của Cựu ước) chắc gì được những người khắc kỷ tán thành: vả lại tốc độ biến đổi - đó là một bộ phận không tách rời được của bản thân hiện tượng. Nếu người ta nói với tôi rằng một cái mầm nào đó rụng xuống đất và biến thành cái cây lớn sau vài phút, thì tôi cảm thấy điều đó là có thể tin được vì các mầm thông thường trong tự nhiên cũng có thói quen dần dần lớn lên và biến thành cây. Sự kiện này nói chung vẫn mâu thuẫn với mọi chờ đợi đang có.

Ở phương án thứ hai (tính đồng bộ), chuyện kỳ lạ có thể xảy ra mà không thể hiện như là sự vi phạm một quy luật nào đó của giới tự nhiên. Nói cách khác, nếu thậm chí sự kiện tự thân nó không vượt ra khỏi khuôn khổ của cái thông thường, thì có thể xem nó là phép màu, nếu nó diễn ra ở thời điểm cần thiết. Thí dụ, nếu chúng ta nhận được gia tài từ một người họ hàng từ lâu đã quên ở thời điểm có đòi hỏi khẩn khao của chủ nợ bất chúng ta phải trả một khoản nợ rất lớn, thì chúng ta có cảm tưởng điều đó là một phép màu. Điều tuyệt diệu ở đây không phải là sự kiện đã diễn ra, mà là sự kiện diễn ra chính lúc cần thiết.

Dành cho suy ngẫm

Mỗi sự kiện đều là sự kết hợp độc đáo giữa những điều kiện. Bản thân tính độc đáo vẫn chưa làm cho sự kiện trở thành phép màu.

Ý kiến này được đưa ra nhiều thế kỷ trước Hium. Tô-mát Đacanh đã phân định giữa các sự vật được gọi là phép màu, vì chúng là không thể có được đối với các quy luật của giới tự nhiên, và các sự vật diễn ra ngẫu nhiên trong giới tự nhiên liệu có diễn ra trong trường hợp cụ thể và ở thời điểm cụ thể nào đó hay không. Thí dụ, bị mắc bệnh nặng, một người có thể trở nên khoẻ mạnh, và sự trở nên khoẻ mạnh tức thì có thể được xem là phép màu.

Các điều kiện tôn giáo cần thiết?

Chúng ta hãy tạm thời vượt ra khỏi khuôn khổ của định nghĩa do Hium đưa ra và thảo luận các điều kiện tôn giáo biến sự kiện tuyệt đối bất ngờ và không tiên đoán được thành phép màu. Ở đây cần phải ý

thức rõ một điểm quan trọng - việc gọi sự kiện là phép màu có nghĩa là lý giải nó. Người tin vào Chúa gọi sự kiện là phép màu, chỉ nếu như mục đích đạt tới nhờ sự kiện ấy là phù hợp với quan niệm của tín đồ đó về tính chất của Chúa.

Nói cách khác

Chắc gì người ta gọi sự kiện tai hại là phép màu, cho dù nó có độc đáo và kỳ lạ đến đâu đi chăng nữa. Song hoàn toàn có thể gọi hiện tượng khỏi bệnh (thậm chí có thể lý giải nó một cách duy lý) là phép màu.

Như vậy, phép màu phụ thuộc vào sự lý giải. Bây giờ, chúng ta xem xét tình huống có thể gọi là phép màu, và cũng có thể không gọi là phép màu.

- Một thảm họa hàng không diễn ra. Khi đó 399 người bị chết, còn người thứ bốn trăm sống sót. Họ hàng và người thân của người may mắn duy nhất ấy mô tả sự sống sót của người ấy như là phép màu. Song toàn bộ sự kiện đó là một bi kịch.
- Song làm sao chúng ta biết được người ấy sẽ làm gì sau đó? Chúng ta giả định rằng hành khách thoát chết đó biến thành kẻ giết người hàng loạt. Khi đó có cần xem sự giải thoát người ấy là phép màu hay là nỗi bất hạnh bổ sung? Nếu người ấy bị chết trong thảm họa, thì những người hy sinh sau đó, do tội ác tương lai của anh ta, sẽ sống sót và khỏe mạnh.
- Chúng ta biết gì về những người hy sinh đó? Chúng ta giả định rằng cứ thế cho tới vô hạn.

Chúng ta cần phải nhận thấy một yếu tố quan trọng nữa ở đây, đó chính là: nếu người ta gọi một sự kiện nào đó là phép màu, thì điều đó giả định sự lý giải và phán đoán có tính chất đánh giá. Điều này, đến lượt mình, lại đòi hỏi xem xét một cách có chọn lọc các sự kiện (và lại chúng ta không bao giờ biết được toàn bộ chuỗi những sự kiện gắn liền với nhau).

Con người tin vào Chúa và Ý Chúa hoàn toàn có thể tuyên bố rằng nếu chúng ta biết toàn bộ chuỗi những sự kiện, thì chúng ta sẽ tin tưởng rằng mọi thứ rốt cuộc sẽ tốt đẹp hơn. Trong trường hợp như vậy, phép

màu - đó là thời điểm khi mà một cái có ý nghĩa lớn diễn ra ở đây và bây giờ, một cách bất chợt và bất ngờ trông khuôn khổ của tính tuần tự chung của các sự kiện, ngăn chặn cái mà cần phải chờ đợi từ quan điểm duy lý, dưới ánh sáng của nghiên cứu bộ phận về các sự kiện.

Khi nghiên cứu phép màu (thêm vào đó, cũng như mọi thứ khác), B.Đévít quan tâm tới vấn đề thông báo về cái đã diễn ra có là hợp logic và nhất quán không. Đévít khẳng định rằng thông báo về phép màu có các đặc điểm ấy trong nhiều trường hợp. Nhưng vấn đề là ở chỗ nếu con người không mong muốn nhận thấy phép màu trong sự kiện này hay sự kiện khác, thì nó đơn giản khẳng định rằng sự kiện này có thể có lời lý giải tự nhiên, thậm chí cả khi chúng ta không có được lời lý giải như vậy ở thời điểm hiện tại.

Chúng ta xem xét hai thí dụ về các sự kiện mới đây mà người ta gọi là phép màu, và xem xét các đặc điểm cơ bản của chúng là gì.

Thí dụ 1

Vào tháng 7 năm 1995, một linh mục của nhà thờ Cơ Đốc giáo La Mã bị con cấp phát nặng mà có cảm tưởng không còn một hy vọng sống sót nào. Một linh mục - đồng nghiệp đem vào bệnh viện một cánh tay ướp xác của một người tử vì đạo Thiên Chúa giáo và đặt nó lên trán vị linh mục đang hấp hối. Cánh tay này được chặt ra vào năm 1679, khi người tử vì đạo bị treo cổ, moi ruột và chặt làm tư do niềm tin. Từ lâu người ta đã gán cho thánh vật này khả năng tạo ra phép màu. Vị linh mục bị ốm đã khỏi bệnh.

- Không ai đưa ra lời khẳng định nhất quyết rằng điều xảy ra chính là phép màu hay thánh vật có một tác động ma quái nào đó đến người bệnh. Hướng vào việc chữa bệnh cho linh mục, công việc của nhân viên y tế nhận được sự thừa nhận thoả đáng. Đặt thánh vật lên trán người anh em bị bệnh của mình, vị linh mục gọi nó là "khâu liên kết với con người có tính thần thánh cao cả, con người đã cống hiến cuộc đời của mình cho niềm tin Cơ Đốc giáo". Một thực tế cũng được nêu ra là sự khỏi bệnh tức thì diễn ra sau con cấp phát.
- Sự phản ứng của vị linh mục thứ hai là như sau: vốn là một tín đồ, ông sẽ không ngạc nhiên, nếu phép màu thật sự diễn ra, song lại

không vội vàng với kết luận ấy. Ở cùng mức độ đó, nhiều người có thể khẳng định rằng việc hướng vào vị thánh trong tình huống sống khó khăn có thể cho phép chữa khỏi bệnh, một số người có thiên hướng gắn liền điều đó với tác động của thánh vật.

- Một điều dễ hiểu là tình huống hiện đại rất khác với tình hình ở thời trung cổ, khi mà thánh vật là rất phổ biến và được xem như là nơi chứa ẩn lực lượng tinh thần mà quen được gọi là ma quái.

Cần phải lưu ý tới ba nhân tố bổ sung:

- Chúng ta không thể tiên đoán một cách hoàn toàn tin tưởng kết cục của một ca chữa bệnh sẽ là như thế nào. Sự khỏi bệnh bất ngờ thường thật sự diễn ra.
- Cần phải tính đến cả sự giúp đỡ của bác sĩ. Nói cách khác, sự giúp đỡ tinh thần không được xem như là cái đối lập với sự tác động y học; chúng thực ra bổ sung cho nhau nhằm đạt tới một hiệu quả chung.
- Yếu tố phản ứng tâm lý, hay cá nhân, đối với thánh vật - nói cách khác, bản thân thực tế thánh vật là đáng tôn trọng nhờ thái độ đối với nó của người khỏi bệnh hay của người cầu nguyện cho người bệnh, - có thể có đóng góp cho kết quả chung. Đây hoàn toàn không phải là một quá trình cơ học.

Sau những điều đã nói ở trên, thực chất của vấn đề vẫn là ở chỗ chúng ta không có một chứng minh nào khẳng định mối liên hệ trực tiếp của sự khỏi bệnh với thánh vật. Trên thực tế, càng có nhiều ca khỏi bệnh được liên hệ với thánh vật ấy, thì càng xuất hiện nhiều sự khẳng định kinh nghiệm rằng có một lực lượng nào đó tác động thông qua nó, vì người ta bắt đầu lĩnh hội sự liên hệ là bằng chứng của người chứng kiến, mặc dù một điều hoàn toàn không hiểu được là các cơ chế nào sinh ra sự liên hệ ấy. (Có nhiều trường hợp, các nhà khoa học nói: "Cái đó có tác động, mặc dù chúng ta không biết là tại sao").

Thí dụ 2

Tại Napoli, mỗi năm tín đồ tập trung 3 lần ở đền thờ Nữ thánh Clara để làm một nghi lễ đặc biệt. Người ta hy vọng rằng, trong thời gian tiến hành nghi lễ, dường như dành cho Thánh Gienarô, máu đông tụ nó sẽ chảy

ra. "Phép màu" này được chờ đợi dựa trên một cơ sở đều đặn; người ta coi nó là một dấu hiệu tốt đẹp. Người ta đã quan sát thấy điều này lần đầu tiên vào năm 1389. Thực ra phép màu đôi khi cũng không xảy ra, điều này làm cho tâm trạng của những người tham gia nghi lễ trở nên rất ảm đạm.

Việc làm loãng máu không nhận được một sự lý giải nào, mặc dù sự phân tích quang phổ về chất nhận được khẳng định rằng nó thật sự có thành phần và các đặc tính vốn có của máu. Sự làm loãng tự tiện mâu thuẫn với các quy luật tự nhiên được khoa học biết tới và, do vậy, phù hợp với định nghĩa hẹp về phép màu. Vấn đề còn ở chỗ là, khác với thí dụ thứ nhất là sự khỏi bệnh, ở đây không thể phát hiện ra cả mục đích cụ thể minh biện cho hiện tượng ấy, lẫn nguyên nhân đem lại một ý nghĩa tôn giáo nào đó cho sự làm loãng máu.

Chúng ta so sánh thí dụ thứ hai với các tình huống bất thường khác. Theo các quan điểm về cấu tạo của vũ trụ, "lỗ đen" là sự vi phạm các quy luật của giới tự nhiên, các quy luật có hiệu lực trên Trái Đất, trong một phạm vi điều kiện hạn chế hơn. Nếu sử dụng định nghĩa về phép màu của Hium, thì có thể phân loại "lỗ đen" như là phép màu. Mặc dù vậy các "lỗ đen" không phải là một bộ phận cấu thành của thế giới quan tôn giáo và có lẽ không có ai coi chúng là một hiện tượng siêu nhiên.

Tức là, nếu một sự kiện nào đó mâu thuẫn với các dự đoán khoa học nổi tiếng, thì điều đó tự thân nó vẫn chưa phải là cơ sở đầy đủ để gọi sự kiện ấy là phép màu. Để làm điều đó thì cần có một cảm giác cơ bản của ý Chúa hay của sự tin tưởng tinh thần.

Trong trường hợp với sự khỏi bệnh, ý nghĩa tôn giáo của sự kiện là hiển nhiên. Việc làm loãng máu của Thánh Giennarô chuẩn y niềm tin rằng Thánh tích cực và sẵn sàng giúp đỡ người dân Napôli. Người ta nói rằng, khi đội bóng đá địa phương bắt đầu thua trận, các đám cổ động viên kêu cứu vị Thánh giúp đỡ!

Bình luận

Các nhà triết học và các nhà thần học có đưa ra những luận cứ nào đi chăng nữa, thì vẫn không nên hoài nghi rằng phép màu đối với ý thức tôn giáo đại chúng - đó là các sự kiện không có lời giải thích khoa học hay hợp lý. Sự say mê cái bí ẩn và huyền bí là một điều rất phổ biến, hơn nữa là

hoàn toàn không phụ thuộc vào ý nghĩa tôn giáo mà cái vô hình có thể có. Các nhà điện ảnh, các nhà truyền hình và các tiểu thuyết gia hiểu rất rõ sức mạnh và sự quyến rũ của cái bí ẩn có tác động đến con người như thế nào.

Bằng chứng về phép màu

Tri thức về việc một sự kiện nào đó diễn ra hay không diễn ra, giả định phải có sự thu thập sơ bộ và sự đánh giá các dữ liệu thực tế. Nếu người ta nói với bạn rằng một cái gì đó rất khó tin đã diễn ra, thì điều tối đa mà bạn có quyền nói để biểu thị sự hoài nghi của mình - đó là câu nói: "Tôi cảm thấy bạn đã sai lầm". Nguyên nhân hoài nghi của bạn là sự kiện ấy không dung hợp được với quan niệm của bạn về thế giới.

Sự kiện càng khó tin, thì bạn càng cần nhiều bằng chứng để nhất trí rằng nó thật sự đã diễn ra. Ngoài ra, bạn càng coi người thông báo về sự kiện bất thường là ít tin cậy, thì bạn càng quyết định rằng người ấy sai lầm.

Đây là cơ sở của luận cứ nổi tiếng về phép màu mà Đ.Hium đã đưa ra trong cuốn thứ mười của "Nghiên cứu về nhận thức của con người". Hium bắt đầu từ luận điểm cho rằng, khi đánh giá tính chân thực của thông tin, người sáng suốt cân nhắc các bằng chứng được đưa ra để khẳng định. Nếu tất cả bằng chứng đều chỉ theo một hướng, thì người ấy có thiên hướng tin tưởng điều đó. Nếu các bằng chứng "đồng ý" và "phản đối" là cân bằng, người sáng suốt sẽ coi phán đoán của mình về vấn đề này là tạm thời, không dứt khoát. Ngoài ra, người sáng suốt cũng tính đến mức độ đáng tin cậy của mỗi người làm chứng. Như vậy, cách đặt vấn đề ở Hium rất giống với việc đánh giá bằng chứng tại toà án.

Hium định nghĩa phép màu như là sự kiện mâu thuẫn với các quy luật của giới tự nhiên, khi ông viện cứ rằng chắc gì có ai gọi phép màu là sự kiện phù hợp với các quy luật ấy, khi có thể đem lại lời giải thích tự nhiên cho cái đã diễn ra. Nhưng vấn đề có liên quan tới mọi bằng chứng về phép màu, là ở chỗ các bằng chứng mà dựa trên đó các quy luật của giới tự nhiên được tách biệt, luôn chiếm ưu thế đối với chúng.

Do vậy Hium khẳng định:

"Phép màu là sự vi phạm các quy luật của giới tự nhiên, vì kinh nghiệm vững chắc và bất biến xác định các quy luật này, nên sự chứng

minh chống lại phép màu, xét về thực chất của nó, là đầy đủ bao nhiêu thì luận cứ dựa trên kinh nghiệm là đầy đủ bấy nhiêu. Vậy tại sao nhất định mọi người phải chết, viên đạn tự mình không thể treo trong không khí, lửa đốt cháy gỗ và bị nước dập tắt? Chỉ vì các hiện tượng ấy phù hợp với các quy luật của giới tự nhiên và đòi hỏi phải vi phạm các quy luật ấy, nói cách khác, đòi hỏi phải có phép màu để ngăn chặn chúng. Những gì diễn ra phù hợp với diễn biến chung của giới tự nhiên, thì không được coi là phép màu. Kết luận hiển nhiên rút ra từ tất cả những điều đã nói là điều sau đây (quy tắc chung này hoàn toàn không xứng đáng với sự quan tâm của bạn): không một bằng chứng nào là đầy đủ để xác định phép màu, ngoài bằng chứng mà tính giả dối là một phép màu lớn hơn so với sự kiện mà nó cố xác định".

Theo Hium, có thể thừa nhận phép màu như là phép màu, nếu tính giả dối của mọi bằng chứng hiện có có lợi cho nó hoá ra là một phép màu lớn hơn nữa. Hãy lưu ý: Hium không nói rằng phép màu về nguyên tắc là không có, mà chỉ khẳng định rằng không một bằng chứng thực tế nào có thể là đầy đủ để chứng minh phép màu đã diễn ra.

Nói cách khác

Khả năng dễ thông báo về phép màu là sai lầm, luôn lớn hơn so với khả năng thật sự vi phạm các quy luật của giới tự nhiên, vì các bằng chứng chống lại phép màu luôn nhiều hơn các bằng chứng có lợi cho nó.

Tính thường xuyên và phép màu

Hium cho rằng thế giới là ổn định và thường xuyên; có thể biểu thị tính ổn định đó qua khái niệm "các quy luật của tự nhiên". Chúng không mang tính tất nhiên (tức các quy luật của tự nhiên không phải là mệnh lệnh dành cho tự nhiên). Đây đơn giản là các kết luận rút ra từ việc mô tả những quan sát. Nếu bạn cho rằng thế giới chính là như vậy, thì tất cả những gì diễn ra trong nó, sẽ tất yếu có lời giải thích của mình, thậm chí cả khi chúng ta vẫn chưa biết chúng ở thời điểm hiện tại.

Tính thường xuyên là cơ sở của khoa học. Nếu không có nó, thì tư tưởng tiến hành thí nghiệm sẽ trở nên vô nghĩa: và lại bạn không thể tiên đoán vũ trụ có hoạt động như nhau trong hai trường hợp khác nhau hay

không. Tính ổn định và tính thường xuyên cũng là cơ sở cho cuộc sống hàng ngày của chúng ta. Hãy hình dung bạn điều khiển một chiếc xe và không biết các quy luật vật lý sau một phút sẽ có tác động hết như bây giờ không! Cánh tay lái có thay đổi hướng ô tô đang đi không? Điều đó đã xảy ra ở lần trước, một cái gì khác có thể sẽ xảy ra ở lần tiếp theo. Cái gì sẽ xảy ra, nếu tôi nhảy xuống từ vách đứng: tôi sẽ bay, hay trọng lực buộc tôi phải rơi xuống phía dưới? Những người tâm thần bình thường không sống trong một thế giới bất ổn định như vậy, còn nếu sống trong đó, thì sẽ là người bình thường không được lâu!

Tin vào phép màu được hiểu như sự vi phạm quy luật của tự nhiên, tức là đứng trên quan điểm cho rằng thế giới là bất ổn định một cách có chọn lọc. Nhưng đây là một quan điểm rất cổ hủ về thế giới, chủ yếu đặc trưng cho thế kỷ XVII - XIX. Hiện nay chỉ có một ít người xem thế giới như là một cỗ máy đơn giản. Nếu một cái gì đó bất thường diễn ra, người ta có thiên hướng cho rằng một nhân tố khác nào đó có hiệu lực ở đây. Chờ đợi sự làm loãng máu của Thánh Giennarô, các tín đồ ở Napoli tin vào sự tồn tại của các lực lượng mà khoa học vẫn chưa biết tới, - các lực lượng mà tôn giáo thừa nhận sự tồn tại của chúng.

Nói cách khác

Tín đồ có thể chấp nhận quan niệm về tính ổn định và tính thường xuyên của thế giới, nhưng với điều kiện là quan niệm đó phải cho phép hiểu rộng rãi hơn về tính nhân quả - chẳng hạn quan niệm cho rằng các lực lượng tinh thần (Chúa, quỷ dữ, thiên thần, thần linh) có thể có tác động đến những quá trình hiện thực.

Trong cuộc tranh luận tôn giáo nghiêm túc, định nghĩa về phép màu như sự vi phạm quy luật của tự nhiên rõ ràng là không thích hợp, vì những người bảo vệ phép màu sẽ chỉ ra rằng nguyên nhân của sự vi phạm ấy nằm trong lĩnh vực tinh thần, còn những người không tin vào phép màu thì lại tuyên bố rằng mọi hiện tượng đều có nguyên nhân của mình, song đơn giản là chúng ta không biết được mọi nguyên nhân ở thời điểm này.

Theo quan điểm của triết học tôn giáo thì ở đây còn có một vấn đề căn bản nữa. Tư tưởng về tính có chọn lọc của ý Chúa thể hiện ra trong phép màu là không dung hợp được với chứng minh vũ trụ luận về tồn tại của Chúa và với chứng minh xuất phát từ chủ ý. Các chứng minh này giả

định rằng thế giới có cấu trúc mà một mục đích chung nào đó thể hiện trong ấy. Tính thường xuyên là cơ sở cho tính xác đáng của các chứng minh ấy, vì chủ ý và mục đích chỉ có thể bộc lộ trong điều kiện có tính thường xuyên. Nhưng quan niệm về một tác động có chọn lọc nào đó của ý Chúa hay về một sự kiện có phép màu không có liên quan tới mọi người, sẽ đưa yếu tố tùy tiện và không tiên đoán được vào quan niệm của chúng ta về thế giới.

Bình luận

Sẽ phải lựa chọn một trong hai: hoặc là Chúa tồn tại vì thế giới là một nơi tuyệt trần, mọi thứ đều được sắp xếp, hoặc là ý Chúa bộc lộ trong những sự kiện đơn nhất vì thế giới có phép màu và không tiên đoán được. Bảo vệ cả hai luận điểm cùng một lúc sẽ là không hợp lý - và lại chúng loại trừ lẫn nhau!

Có tình có chọn lọc tích cực không?

Phép màu thường được coi là như vậy, nếu chúng là hợp mục đích một cách tích cực. Người ta không coi một sự kiện nào là phép màu, nếu nó không kéo theo một phúc lợi này hay phúc lợi khác. Có thể nói rằng phép màu đã cứu thoát một ai đó, song chắc gì đã có ai đó nói rằng phép màu giết chết một ai đó (chỉ loại trừ trường hợp cái chết cản trở người ấy thực hiện một hành vi khủng khiếp nào đó).

Như đã nói ở chương 1, cảm xúc được coi là cảm xúc tôn giáo, nếu nó có những đặc tính xác định đem lại sự sáng tâm hay tính toàn vẹn; sự kiện có thể được gọi là phép màu cũng trên cơ sở đó. Và giống như cảm xúc có thể là cảm xúc tôn giáo, thậm chí cả khi nó có một nguyên nhân hoàn toàn hợp lý, thì cũng có thể coi sự kiện là phép màu cả trong trường hợp có thể lý giải đầy đủ về nó.

Bình luận

Tôn giáo - đó là một phương thức lý giải thế giới; phép màu - đó là một phương thức lý giải sự kiện. Cho dù sự lý giải ấy có mang tính khích lệ đến đâu đi chăng nữa, thì nó vẫn luôn là không bắt buộc.

Một truyền thuyết Phật giáo kể về một phật tử ở Tibê có ý định đi hành hương ở các địa danh thiêng liêng của Ấn Độ. Người mẹ yêu cầu phật tử mang về cho bà một thánh tích gắn liền với Phật hay với một

trong các môn đệ của Phật. Người đàn bà muốn đặt nó trên bàn thờ gia đình để thờ cúng. Trên con đường quay về từ Ấn Độ, người con bỗng dừng nhớ lại rằng đã hoàn toàn lãng quên yêu cầu đó. Để không làm cho mẹ đau khổ, anh ra nhặt một chiếc xương chó bên lề đường, gói lại cẩn thận và đem về nhà. Người mẹ tin tưởng rằng đây là thánh tích đích thực, và bắt đầu thờ cúng nó một cách thành tâm. Nhờ bà cầu nguyện, thánh vật (xương chó) này đã thực hiện vô số lần chữa khỏi bệnh kỳ lạ và có những phép màu khác.

Ý nghĩa của toàn bộ truyền thuyết này và mục đích của nó là nhấn mạnh rằng (theo quan điểm của các Phật tử) không sự vật nào bao hàm trong mình một lực lượng ma quái tự động tác động, mọi hành động từ thiện đều sinh ra từ tâm thể và nỗ lực của con người. Chiếc xương chó chỉ làm được phép màu vì nó trở thành vật dẫn các khát vọng tốt đẹp; xuất hiện do các khát vọng ấy, cảm xúc và năng lượng tích cực có thể chữa khỏi bệnh. Thực chất là ở chỗ, ở cấp độ vật lý, cơ giới, không một thánh tích nào có ý nghĩa. Chiếc xương của vị thánh và chiếc xương chó tác động có hiệu quả như nhau. Chỉ thái độ mộ đạo của người cầu nguyện là có ý nghĩa. Đây là thái độ mộ đạo mà người ta nói rằng nó sinh ra Karma hạnh phúc.

Chú thích

Cả khoa học phương Tây, lẫn Phật giáo đều coi tính nhân quả là một nguyên tắc phổ biến. "Tất cả những gì xuất hiện thì đều xuất hiện tùy thuộc vào các điều kiện" - đây là cơ sở của Phật giáo, song cũng có thể xem tâm thể này là biểu tượng niềm tin của khoa học phương Tây. Ở phương Tây, cuộc tranh luận về phép màu đã xuất hiện chính do có lời khẳng định của những người theo chủ nghĩa duy lý rằng bất kỳ sự kiện nào (thậm chí cả sự kiện được tuyên bố là phép màu) tất yếu xuất hiện cũng tùy thuộc vào một tổ hợp những điều kiện cụ thể về nhân quả, mặc dù những điều kiện này có thể là chúng ta chưa biết. Lời khẳng định này sẽ không bị các Phật tử phản đối.

Hium nói về phép màu trong các tôn giáo khác nhau

Trong cuốn "Nghiên cứu về nhận thức của con người", Hium đã hình thành luận cứ mà có lẽ những người đương thời muốn xem xét một cách nghiêm túc. Hium cho rằng tất cả các tôn giáo đều sử dụng các câu chuyện về phép màu với tư cách bằng chứng về tính chân thực của niềm tin của

mình. Khi đó ông chứng minh rằng nếu một trong các tôn giáo là chân thực, thì mọi tôn giáo khác tất yếu là giả dối. Các phép màu của mỗi tôn giáo, nếu thừa nhận tính chân thực của chúng, bác bỏ tính chân thực của các tôn giáo còn lại và do vậy, bác bỏ tính xác thực của phép màu của chúng.

Nói cách khác, **nếu coi phép màu là cơ sở cho tính chân thực của niềm tin tôn giáo, thì điều đó có tác động mang tính phá huỷ lẫn nhau của mọi tôn giáo.**

Nếu bạn giữ ý kiến cho rằng chỉ có một chân lý tuyệt đối và một sự lý giải đúng đắn về chân lý này, thì bạn có thể cố chứng minh rằng phép màu của các tôn giáo "sai lầm" không thể diễn ra hay, nếu các sự kiện nêu trên dấu sao cũng đã diễn ra, thì tôn giáo "sai lầm" lý giải chúng không đúng. Ý kiến của Hium đặt cho chúng ta một vấn đề gắn liền với ý định sử dụng phép màu như cơ sở để luận chứng cho niềm tin tôn giáo. Sự kiện được gọi là phép màu chính vì nó được lý giải theo quan điểm của niềm tin tôn giáo. Khi đó nó không thể được sử dụng với tư cách bằng chứng độc lập về niềm tin ấy.

Tổng kết về vấn đề phép màu

+ Nếu phép màu không hơn gì việc vi phạm quy luật của tự nhiên, thì (theo Hium) chúng ta hoàn toàn không thể có được bằng chứng đủ để tin vào tính chất có phép màu của sự kiện.

+ Phép màu - đó là sự lý giải sự kiện: nếu sự kiện không có ý nghĩa, nó không thể là phép màu.

+ Bản thân quan điểm về phép màu chứa đựng mâu thuẫn với chứng minh vũ trụ luận và chứng minh mục đích luận về tồn tại của Chúa: các chứng minh này giả định tính thường xuyên, trong khi tiền đề của phép màu là sự chấm dứt tác động của bản thân các quy luật quy định tính thường xuyên ấy.

Tổng kết

Trong chương này, chúng ta xem xét các vấn đề về tính nhân quả, ý Chúa và phép màu. Chúng ta khảo cứu lưỡng đề mà khoa học và logic học đặt ra cho chúng ta khi tuyên bố rằng thế giới chúng ta sống trong đó, được quy định bởi các quy luật lý giải tất cả. Khó có thể tìm ra chỗ cho Chúa, cho ý Chúa và cho phép màu trong thế giới như vậy.

Trong thế giới này cũng không có chỗ cho kinh nghiệm của con người gắn liền với cảm xúc tự do. Đây là thế giới phủ định các đặc điểm chủ yếu nhất của cuộc sống sáng tạo của con người: hoá ra là chúng ta không có khả năng hành động theo sự lựa chọn của riêng mình và chỉ có thể quan sát thế giới tác động thông qua chúng ta như thế nào. Song tôn giáo chỉ có nghĩa trong lĩnh vực có tự do và lựa chọn của con người, có hy vọng và hành vi có giá trị đạo đức của con người.

Trong văn cảnh luận chiến đặc thù của mình, Hium đương nhiên là hoàn toàn có lý. Không một bằng chứng nào là đầy đủ để chứng minh cho việc đã vi phạm các quy luật của tự nhiên. Nhưng điều đó không nên làm cho chúng ta quá lo lắng. Và lại, rõ ràng là thuật ngữ "phép màu" giả định một điều quan trọng hơn so với tính không lý giải được của sự kiện cụ thể; nó cũng giả định rằng sự kiện trở thành vật dẫn sự sáng tâm và lòng mộ đạo. Chờ đợi sự làm loãng máu của Thánh Giennarò, tín đồ Napòli không nghĩ tới các quy luật khoa học; cái thúc đẩy họ là hy vọng, cảm xúc về lòng tự hào tôn giáo và công dân.

Trong cuốn "Lịch sử tự nhiên của tôn giáo", khi đi tới kết luận rằng không có phương thức chứng minh duy lý cho tính chân thực của niềm tin tôn giáo, Hium bình luận điều đó như sau:

"Chúng ta có thể kết luận rằng Thiên Chúa giáo không những đi liền với các phép màu trong buổi đầu tồn tại của mình mà hiện nay chỉ có phép màu mới cho phép con người có lý tính tin vào Thiên Chúa giáo. Một mình lý tính là không đủ để thuyết phục chúng ta về tính chân thực của Thiên Chúa giáo; bất kỳ ai chấp nhận tính chân thực này, đều ý thức được rằng trong bản thân Thiên Chúa giáo đang diễn ra phép màu không chấm dứt - phép màu bác bỏ mọi quy luật của lý tính con người và đem lại cho con người sự quyết tâm tin vào cái mâu thuẫn tối đa với thói quen và kinh nghiệm".

Nói cách khác, Hium kết luận (như tôi cảm thấy, không thiếu nụ cười): phép màu đích thực là ở chỗ con người nhất trí loại bỏ lý tính của mình để giữ lại sự chung thủy với tôn giáo như thế nào. Có thể, ông cũng có lý ở điểm đó. Nhưng khi đó chúng ta cần phải đặt ra vấn đề tại sao con người vẫn mộ đạo và qua đó cần phải đánh giá như thế nào về vai trò hữu hạn của lý tính trong hệ thống kinh nghiệm toàn vẹn của con người.

Chương VII

ĐAU KHỔ VÀ CÁI ÁC

Con người là một sinh vật yếu ớt và có cuộc sống ngắn ngủi. Họ phải chịu đựng bệnh tật và những bất hạnh; nếu con người né tránh được chúng, thì nó đâu sao vẫn phải đối mặt với triển vọng tất yếu của sự già nua và cái chết. Thế giới là một nơi khá nguy hiểm nhưng vẫn là duy nhất có thể dành cho sự sống.

Con người làm tăng đau khổ của mình do có quan hệ với nhau. Từ chiến tranh thế giới đến xích mích trong gia đình - ở đâu con người cũng mang lại cho nhau đau khổ, hoặc là một cách ngẫu nhiên, hoặc là một cách có chủ ý.

Hai đặc điểm vốn có của cuộc sống này có quan hệ với cái ác - một là với cái ác tự nhiên (hay siêu hình), hai là - với cái ác đạo đức. Tất cả các tôn giáo đều phải quan tâm và lý giải thực tế tồn tại của đau khổ và cái ác, vì đau khổ và cái ác là thuộc tính tất yếu của cuộc sống, và không một thử nghiệm nào nhằm xác định ý nghĩa và mục đích của cuộc sống đáng được tin cậy, nếu bỏ qua các vấn đề này.

Đau khổ và cái ác - đó đồng thời vừa là sự kiện mà các tôn giáo cần phải phản ứng, vừa là vấn đề mà chúng cần phải lý giải.

SỰ KIẾN VÀ SỰ PHẢN ỨNG ĐỐI VỚI NÓ

Khi mô tả kinh nghiệm tôn giáo, người ta thường nhắc tới một đặc điểm của nó như là cảm giác thống nhất với thế giới còn lại, ý thức rằng thế giới rất dễ đổ vỡ và có đầy rẫy đau khổ, điều này tạo ra lòng trắc ẩn chung. Một số tôn giáo biểu thị điều đó trong quan niệm về Chúa có tình thương, hay về Chúa từ bi và khoan dung đối với mọi người. Hoàn toàn không có thiên hướng bàn luận về Chúa hay các thần linh, thậm chí Phật giáo cũng khẳng định điều đó qua các phạm trù "tứ diệu đế" - Các phẩm chất này hợp nhất con người với Brahman, hay bản nguyên thần thánh.

Mỗi tôn giáo đều đứng trước vấn đề: phản ứng như thế nào đối với sự tồn tại của đau khổ và cái ác để qua đó biểu thị cảm giác yêu thương và trắc ẩn căn bản. Nhìn chung, các tôn giáo giải quyết vấn đề này theo hai cách:

- Với tư cách cái đối lập với đau khổ tự nhiên, các tôn giáo khuyến khích lòng trắc ẩn đối với những người đang gặp nạn. Bằng những phương thức khác nhau, tất cả các tôn giáo lớn đều tạo ra các tổ chức, các cơ cấu và các quy tắc có nhiệm vụ phát triển thái độ quan tâm tới những người đang đau khổ. Nói cách khác, mỗi tôn giáo đều thừa nhận các hệ quả tự nhiên sinh ra từ sự yếu ớt của con người, nhưng cố gắng làm giảm bớt chúng.
- Để chống lại thói tàn ác của con người, tôn giáo đưa ra các nguyên tắc đạo đức. Các nguyên tắc này có thể được biểu thị hoặc dưới hình thức những quy tắc kiểm chế các tín đồ thực hiện những hành vi có khả năng đem lại cho người khác sự đau đớn, hoặc dưới hình thức những sự rèn luyện tinh thần, như cầu nguyện hay thiền định, mà mục đích là củng cố quan niệm về cuộc sống không cho phép có cái ác cố ý.

Thí dụ

- Ở tín đồ đạo Sít - đó là việc cùng nhau ăn uống trong đền, tập tục chia xẻ thức ăn với người khác như người bình đẳng.
- Trong Ấn Độ giáo - đó là nguyên tắc chống sát sinh, một trong các khái niệm đạo đức quan trọng nhất - khước từ làm hại, làm hư hỏng hay làm tổn thất bất kỳ sinh linh nào.
- Trong Hồi giáo - thực tiễn cầu nguyện và ăn kiêng: tương ứng là làm từ thiện và nguyên tắc thống nhất, bình đẳng của các thành viên thuộc cộng đồng Hồi giáo.
- Trong Do Thái giáo - Ngũ kinh bao gồm những lời răn cấm bóc lột con người và thể hiện thói tàn ác.
- Trong Thiên Chúa giáo - quan điểm yêu thương bao hàm tư tưởng yêu thương mà thậm chí thể hiện thông qua đau khổ, như tình yêu Chúa Giêsu bị đóng đinh.
- Trong Phật giáo - nguyên tắc trắc ẩn - trắc ẩn đối với mọi sinh linh.

Tất cả những điều đó - các phương án đáp lại của tôn giáo đối với sự kiện tồn tại của đau khổ và cái ác tạo ra một cái nền chung mà trên đó chúng ta sẽ xem xét vấn đề đặc thù về cái ác.

Nghiên cứu phản ứng này để làm gì?

Trong khuôn khổ của triết học tôn giáo, cái ác và đau khổ thường được xem hoàn toàn như là vấn đề của những ai tin vào Chúa. Nhưng nếu luận điểm đúng là luận điểm của Vítgenstein hậu kỳ cho rằng chỉ có thể phát hiện ra nghĩa trong văn cảnh mà các từ được sử dụng, thì để hiểu được nghĩa vốn có của đau khổ và cái ác trong trò chơi ngôn ngữ tôn giáo, chúng ta cần phải xem xét văn cảnh của chúng. Văn cảnh này bao gồm những phản ứng được mô tả ở trên, vì tín đồ thường tự xem mình như những người tham gia việc hoàn thành nhiệm vụ khắc phục đau khổ và cái ác. (Thắng lợi có đi cùng với họ hay không - đây đã là một vấn đề khác, song cũng không có quan hệ với mục đích bàn luận của chúng ta).

Trong các tôn giáo hữu thần chủ yếu, nhiệm vụ khắc phục cái ác - đó là lĩnh vực bộc lộ tính tích cực của Chúa. Chúa thường sử dụng con người với tư cách là công cụ của mình, nhưng đôi khi cũng trực tiếp hành động (như chúng ta đã thấy khi bàn luận tư tưởng về ý Chúa và phép màu).

Nhìn chung, xét một cách toàn diện, vấn đề đau khổ chỉ xuất hiện trong trường hợp mức độ cái ác tăng lên tới mức đe dọa bản thân tư tưởng về Chúa có tình thương. Ở thời điểm này, một bước ngoặt diễn ra trong cơ cấu chung của tư duy - chuyển từ sự hợp tác quyến rũ, hoàn toàn tin tưởng vào Chúa trong việc khắc phục đau khổ, sang trạng thái hoài nghi niềm tin vào Chúa có tình thương.

Nhưng bước ngoặt này hàm ý chỉ cái gì? Đương nhiên, khi Chúa còn được xem là người giúp đỡ và động viên trong công việc khắc phục đau khổ đầy trở ngại, thì điều đó giả định rằng Chúa không phải là người có tội có ý gây đau khổ. Ngược lại, nếu thừa nhận đặc tính của thế giới là sự tồn tại của đau khổ trong nó, thì hành động của Chúa hướng vào việc làm giảm bớt đau khổ đó. Bước ngoặt diễn ra ở thời điểm con người không còn cảm thấy rằng Chúa thành tâm tham gia vào việc hoàn thành nhiệm vụ ấy - ở thời điểm người ta xem Chúa như người hành động tách biệt với con người,

như người hành động thành công một cách tiềm tàng (nếu gán cho Chúa sức mạnh toàn năng) nhưng vẫn cho phép có sự tồn tại tiếp theo của đau khổ. Để đạt tới thời điểm này thì chỉ còn lại hai lối thoát có thể:

- Từ bỏ quan điểm về Chúa như người hành động ở bên ngoài và biệt lập;
- Cố gắng hiểu tại sao Chúa toàn năng có thể ưa thích không sử dụng quyền lực của mình để thủ tiêu đau khổ và cái ác, tại sao (nếu Chúa là Đấng sáng thế) lại cho phép chúng tồn tại ngay từ ban đầu.

Nếu lựa chọn phương án thứ nhất, thì từ "Chúa" sẽ biểu thị nguồn gốc của sự cổ vũ đối với những cá nhân đang cố gắng khắc phục đau khổ. Nếu lựa chọn phương án thứ hai thì vấn đề cái ác sẽ được đặt ra cho chúng ta.

VẤN ĐỀ ĐẶT RA

Nếu tôn giáo dạy rằng thế giới có ý nghĩa và mục đích chung, rằng Chúa biết tất cả những gì diễn ra trong nó và tuyệt đối giám sát nó, thì điều đó giả định rằng Chúa phải chịu trách nhiệm về đau khổ tự nhiên và thói tàn ác của con người.

Có thể trình bày vấn đề này dưới hình thức giản đơn nhất như sau:

- Nếu Chúa thương yêu tất cả, thì Chúa sẽ muốn hành động ra sao đó để loại bỏ đau khổ và cái ác.
- Nếu Chúa là toàn năng, thì không có cái gì mà Chúa không làm được. Do vậy, Chúa có khả năng chiến thắng đau khổ và cái ác.
- Song đau khổ và cái ác vẫn tồn tại trong thế giới.

Có thể chờ đợi cách tiếp cận trực tiếp với vấn đề ở một nhà triết học như Hium. Chúng ta trích dẫn cuốn thứ chín trong "Đối thoại..." của ông. Đây là chỗ Hium lật ngược chứng minh cho tồn tại của Chúa xuất phát từ chú ý và mô tả thế giới hoàn toàn không giống với một cỗ máy thuận tiện, được thiết kế vững chắc:

"Hãy chiêm ngưỡng vũ trụ! Có biết bao sinh vật có linh hồn và có tổ chức, có cảm giác và đang hành động! Bạn có thần phục tính đa dạng huyền diệu và tính sinh sản nhiều đó không? Nhưng, hãy xem xét kỹ hơn

các sinh vật quan sát được. Chúng thù địch và tai hại đối với nhau biết nhường nào! Chúng không có khả năng tạo ra hạnh phúc của riêng mình như thế nào! Chúng gây ra cho người quan sát sự khinh rẻ và kinh tởm như thế nào! Tất cả những điều đó chỉ tạo ra ở bạn tư tưởng về tự nhiên mù quáng do bản nguyên thú vật sinh ra và sinh ra từ lòng mình những đứa trẻ tàn tật và thiếu thốn cùng với thái độ thờ ơ hoàn toàn đối với chúng và không có một sự quan tâm mầu tử nào đến chúng".

Các vấn đề sau đây toát ra từ vấn đề thật sự đang tồn tại về cái ác:

- + hoặc Chúa không phải là toàn năng;
- + hoặc Chúa không nhân từ đối với mọi người;
- + hoặc đau khổ là không có thực;
- hoặc đau khổ là phương tiện để đạt tới một hạnh phúc lớn lao hơn nào đó;
- hoặc tư tưởng về Chúa - Đấng sáng thế toàn năng và nhân từ đối với mọi người-là sai lầm ngay từ đầu.

Chú thích

Có thể phản bác lại rằng mọi đau khổ và cái ác đạo đức hoàn toàn do các quá trình tự nhiên gây ra và, do vậy, không có sự cần thiết nào phải lôi kéo Chúa vào đây. Song lời phản bác này không thích hợp vì Chúa đã không can thiệp vào diễn biến của các sự kiện để ngăn chặn cái ác (cho dù cái gì có là nguyên nhân của cái ác đi chăng nữa), mặc dù cần phải chờ đợi chính sự can thiệp như vậy ở Chúa (đương nhiên, nếu Chúa là toàn năng). Ngoài ra, có thể cho rằng, khi sáng tạo từ hư vô, Chúa phải tuyệt đối chịu trách nhiệm về tạo phẩm và việc duy trì các quy luật của tự nhiên, đồng thời là về mọi sự hạn chế trở thành nguồn gốc của đau khổ. Do vậy, xét từ góc độ của luận cứ này, điều quan trọng không phải là cái ác diễn ra cụ thể như thế nào; nó nói chung đã diễn ra là đủ.

Chúng ta sẽ bắt đầu từ phương án cuối cùng. Vấn đề cái ác hoàn toàn căn cứ trên hàng loạt luận điểm cơ bản của tôn giáo:

- thế giới là nhận thức được bằng lý tính;
- tất cả những gì diễn ra trong thế giới, đều có ý nghĩa và mục đích chung;

- có một thực tại duy nhất (Chúa) là cơ sở của tất cả, chứ không phải có hai hay nhiều hơn thực tại xung đột với nhau;
- có thể mô tả thực tại là cơ sở của tất cả một cách cụ thể (thậm chí không đúng y nguyên - xem chương 2) như thực tại "thiện ý" và "có tình thương";
- thực tại này có sự giám sát trực tiếp và tuyệt đối đối với những sự kiện đơn nhất.

Như vậy, vấn đề cái ác chỉ thật sự là cấp bách đối với hữu thần luận, tức đối với niềm tin vào một Chúa là Đấng sáng thế, là toàn năng, hoàn hảo, vô hạn và có mặt ở khắp mọi nơi. Do vậy, đầu tiên chúng ta sẽ xem xét chúng ta liệu có khả năng né tránh vấn đề này nhờ hạn chế quyền lực của Chúa hay không.

Thí dụ, có thể cho rằng, vốn là Đấng sáng thế, Chúa chỉ đặt cơ sở cho thế giới và, sau khi tạo ra các cơ cấu của vũ trụ, không còn có ảnh hưởng tiếp theo đến vũ trụ (quan điểm này được gọi là tự nhiên thần luận). Cũng có thể chấp nhận một phương diện của quan điểm nhị nguyên luận cho rằng Chúa bị hạn chế ở vật chất mà từ đó Chúa sáng tạo ra thế giới. Một số tôn giáo (thí dụ, đạo Giôrôát) còn tiến xa hơn nữa trong nhị nguyên luận của mình khi khẳng định thế giới là chiến trường giữa các lực lượng chống lại nhau - Thiện và Ác.

Nếu Chúa bị hạn chế như vậy - hoặc ở lực lượng độc lập và đối kháng, hoặc ở vật liệu mà Chúa sử dụng, - thì đau khổ và cái ác, ít nhất là một phần, thật sự nằm ngoài sự kiểm soát của Chúa.

Nói cách khác

Nếu bạn kiên định sự tồn tại của Chúa có tự do và đồng thời có khả năng làm tất cả, là nguyên nhân duy nhất của những gì đang diễn ra trong thế giới, thì vấn đề sẽ không bị loại bỏ. Song, nếu Chúa không phải là vĩ đại và hùng mạnh như vậy, thì cái biện minh cho Chúa sẽ là mọi sự hạn chế do các lực lượng độc lập nào đó hay do vật chất đặt ra cho Chúa.

Nếu chúng ta tiếp tục giữ quan niệm về Chúa có tình thương, toàn năng, thì buộc phải lý giải đau khổ và cái ác như một phần chủ ý của Chúa đối với thế giới. Các đặc điểm tiêu cực này của thế giới cần có được

vị trí của mình trong lược đồ chung mà có thể xem như là chủ ý của Chúa toàn năng và có tình yêu.

Thử nghiệm tìm ra vị trí đó được gọi là biện thần luận - chứng minh Chúa là đúng đắn và công bằng.

Trong suốt chương này, chúng ta cần phải phân biệt hai điều:

- Đau khổ được quy định bởi bản chất của vũ trụ trong đó chúng ta đang sống, và sự tác động của đau khổ đến cuộc sống yếu ớt của con người. Có thể kể tới trong số đó là bệnh tật, động đất và mọi hình thức "cái ác tự nhiên" tương tự như chúng. Đôi khi người ta gọi đó là cái ác siêu hình, vì nó là hình thức cái ác ăn nhập với quan niệm toàn vẹn của chúng ta về thế giới.
- Cái ác đạo đức - hậu quả của việc cá nhân tự do lựa chọn gây ra cái ác. Chiến tranh, tra tấn, sự bất công tạo ra đau khổ, tổn thương về tình cảm - tất cả chúng đều là cái ác đạo đức.

Song cũng cần phải nhớ rằng không có sự cân bằng hoàn toàn giữa hai hình thức cái ác ấy, và đây là lý do:

- Nếu ai đó sẽ xử sự một cách lý tưởng, cái ác tự nhiên dẫu sao vẫn giữ lại các quyền của mình đối với người đó. Bệnh tật và cái chết không phụ thuộc vào đạo đức, chúng là kết quả sinh ra từ cấu tạo của thế giới.
- Nhưng, nếu không có cái ác tự nhiên - tức mọi thứ đều là lý tưởng và hoàn hảo, - thì có thể khẳng định rằng cũng không có cái ác đạo đức, vì cái ác đạo đức sinh ra từ sự hiểu biết sai lầm hay không đầy đủ về cá nhân và thế giới. Kẻ giết người không phải là một sinh vật hoàn hảo, tự ý quyết định giết hại một người hoàn toàn vô tội; kẻ giết người - đó là cá nhân quyết định giết người do sự không hoàn hảo của mình hay do sự không hoàn hảo vốn có của một người khác nữa.

Do vậy, cái ác tự nhiên hay cái ác siêu hình là một vấn đề nghiêm trọng hơn đối với hữu thần luận. Nếu đau khổ là kết quả của hành vi chủ ý độc ác từ phía cá nhân, thì việc buộc tội cá nhân ấy về đau khổ là hợp logic. Nhưng còn có một vấn đề căn bản hơn: tại sao thế giới được kiến tạo như vậy để con người có thể lựa chọn hành vi cố ý sai lầm?

Có hai cách tiếp cận truyền thống đối với vấn đề cái ác - của Ôgustanh và của Irinê. Gi.Hik trình bày chúng trong cuốn sách "Cái ác và Chúa có tình thương"; nhiều tác giả cũng đã bàn luận hai quan điểm này, thí dụ như P.Vacdi trong cuốn sách "Điều bí ẩn của cái ác". Trong các tác phẩm này, đề tài cái ác và đau khổ được xem xét sâu sắc hơn so với khuôn khổ của cuốn sách này cho phép.

Truyền thống Ôgustanh

Truyền thống Ôgustanh được gọi theo tên của Thánh Ôgustanh (354 -430) và phản ánh sự ảnh hưởng của Platôn đối với ông. Platôn khẳng định rằng các sự vật riêng biệt là sự sao chép không hoàn hảo "hình thức" của mình. Sự không hoàn hảo là đặc điểm của thế giới các sự vật thông thường.

Ôgustanh khẳng định rằng cái ác không phải là một lực lượng độc lập, chống lại cái thiện, mà chỉ là sự thiếu hụt cái thiện (*privatio boni*). Vốn có ở con người, tố tính dễ mắc phải sai lầm và ý chí tự do có thể dẫn tới đau khổ và cái ác, vì thế giới thể hiện trong kinh nghiệm của chúng ta chứa đầy rẫy những sự tương tự không hoàn hảo, mà cái ác và đau khổ lại gắn liền chính với sự không hoàn hảo này.

Ôgustanh cho rằng cái ác đi vào thế giới chỉ do có sự "suy đồi" của các thiên thần. Trong cuốn sách "Thành phố của Chúa", ở các cuốn XI và XII, ông khẳng định rằng mọi thiên thần được tạo ra đều hoàn hảo, nhưng một số trong họ nhận được ít sức mạnh hơn so với số khác, và có thể bị "suy đồi". Sau đó sự rơi xuống cũng lặp lại ở con người trong Vườn Cấm, do sự cám dỗ của quỷ Xatăng - kẻ đứng đầu các thiên thần bị suy đồi; hậu quả của điều đó là sự không hoàn hảo vốn có ở con người từ thời điểm đó.

Cần lưu ý: lý luận này không giả định cái ác là một thực tại độc lập. Nó đơn giản chỉ ra rằng thế giới bị tước mất sự hoàn hảo đầy đủ mà ngay từ đầu đã được định trước.

Lập trường của Ôgustanh có được một sự ảnh hưởng đặc biệt, vì Tômat Đacanh đã ủng hộ nó, nhờ có Tômat mà nó trở thành quan điểm cơ bản của Cơ Đốc giáo về vấn đề cái ác.

Nói cách khác

Thế giới là tốt đẹp, song không tốt đẹp tới mức như cơ cấu ban đầu của nó giả định. Cái thiện - đó là sự hoàn hảo mà chúng ta hướng tới. Cái ác tự thân nó không phải là một sự vật hay một thực thể nào đó, mà là sự thiếu hụt cá sự hoàn hảo được phác thảo ra từ trước.

Có thể trình bày lại quan điểm này bằng cách nói rằng đau khổ và cái ác là kết quả của quan niệm quá thiên cận về thế giới.

Thí dụ

Chúng ta có thể cho rằng các màu sắc của thiên nhiên vào mùa thu là đẹp, mang tính kích lệ và, do vậy, là tốt. Nhưng các màu sắc này xuất hiện do lá cây héo tàn. Nếu là cây có ý thức, lẽ nào nó bằng lòng với vẻ đẹp của mùa thu? Lẽ nào nó không cảm thấy mùa thu là cái ác mà nó muốn né tránh, là sự phủ định không lý giải được đối với dòng nhựa cây và chất dinh dưỡng đến với lá cây từ đầu mùa xuân? Có thể, bạn đáp lại: "Nhưng đây chỉ là chiếc lá cây! Nó được cấu tạo như vậy. Nó phát triển vào mùa xuân, đến mùa thu thì héo tàn và biến thành đất mền". Khác với lá cây, chúng ta ý thức được bối cảnh sinh sống của mình. Song, chúng ta có khác biệt như vậy với lá cây về các phương diện khác không? Lẽ nào cần phải quan niệm rằng mùa thu và mùa đông già nua và chết chóc của con người không đẹp hơn tuổi trẻ mùa xuân của chúng ta?

Vấn đề cơ bản, gắn liền với quan điểm của Ôgustanh, là như sau. Chúng ta giả định, cái ác là sự thiếu hụt cái thiện, nhưng tại sao sự thiếu hụt cái thiện lại xuất hiện? Nếu Chúa là toàn năng, thì tại sao Chúa không thể tổ chức thế giới sao cho không có tình trạng làm trái với sự hoàn hảo?

Ngoài ra, như P.Vácđi chỉ ra, cơ sở của quan điểm như vậy còn ẩn chứa một vấn đề nữa:

- Nếu cái thiện cũng chính là sự hoàn hảo, thì để biết một sự vật nào đó là thiện hay là ác, cần phải biết bản chất đích thực của cái sự hoàn hảo là gì.
- Song, thí dụ, lẽ nào chúng ta biết được mức độ hoàn hảo vốn có ở bản chất con người là như thế nào? Có thể, đây là vấn đề về tính tự nhiên? Nếu đúng, thì có thể chỉ ra nhiều sự vật (thí dụ, sự cưỡng dâm hay đàn áp thể xác) thể hiện là hoàn toàn tự nhiên theo nghĩa

do các kích thích tự nhiên sâu xa, chứ không phải do lý tính hạn chế quyết định. Nhưng điều đó có làm cho chúng trở nên tốt đẹp không? Đương nhiên là không. Tức là, sự đánh giá cuối cùng về cái thiện và cái ác là thẩm quyền của lý tính mà chúng ta sử dụng để quan sát thế giới.

- Song một vấn đề lại xuất hiện ở đây: khi lý tính đánh giá cái mà nó nhìn thấy, nó vấp phải cả cái thiện, cả cái ác - cả hạnh phúc, lẫn đau khổ. Lý tính không nhận thấy sự hoàn hảo - vậy nó có thể đánh giá như thế nào?

Nhưng, nếu chúng ta thậm chí không biết sự hoàn hảo giống cái gì, thì chúng ta hiển nhiên vẫn biết, theo quan điểm của con người, thế giới này là còn lâu mới hoàn hảo. Có thể né tránh được điều đó không? Nếu chúng ta cho rằng đây là một thế giới duy nhất mà Chúa có thể tạo ra, thì Chúa là hữu hạn. Song, nếu Chúa có thể tạo ra các thế giới khác nhau, thì Chúa cũng có thể tạo ra cả thế giới hoàn hảo như chúng ta đã phác họa. Do vậy, Chúa đã tạo ra thế giới không hoàn hảo theo sự lựa chọn của riêng mình, và do vậy, cần phải coi Chúa là người chịu trách nhiệm về sự không hoàn hảo ấy.

Nói cách khác

Thậm chí nếu cái ác và đau khổ đơn giản là sự thiếu hụt sự hoàn hảo, thì điều đó cũng không minh biện được cho việc Chúa đã quyết định tạo ra thế giới không hoàn toàn hoàn hảo.

Trong "Tổng số thần học", Tô-mát Đacanh đặt ra vấn đề này theo một cách khác, một cách gay gắt hơn. Ông xuất phát từ một thực tế là Chúa và cái ác không dung hợp được với nhau:

- Chúa được xem là có thiện ý và vô hạn, do vậy không thể tìm ra một điểm nào mà Chúa không hiện hữu.
- Trong trường hợp như vậy, cái ác không thể tồn tại; đơn giản không có chỗ cho nó vì Chúa có thiện ý, cái ác không thể xuất hiện ở nơi Chúa hiện hữu.
- Song, chúng ta biết rằng cái ác vẫn tồn tại.
- Do vậy, sự tồn tại của Chúa vô hạn và có thiện ý là không có được.

Một điều hiển nhiên đối với Ôgustanh, cũng như đối với người nối tiếp ông, Tômat Đacanh, là chỉ có một lối thoát ra khỏi lưỡng đề này: khẳng định rằng cái ác chỉ tồn tại như sự hạn chế cái thiện. Nhưng, quan điểm của Ôgustanh có thật sự giải quyết được vấn đề này không?

Thí dụ, lẽ nào có thể xem việc hành hạ đứa trẻ vô tội đơn giản như là sự thiếu hụt cái thiện trong kẻ hành hạ? Lẽ nào hành vi ác ý trực tiếp nhất không thể hiện ra với chúng ta trong tình huống như vậy?

Bình luận

Nếu xác định cái ác như là sự thiếu hụt cái thiện, thì lẽ nào cũng không thể khẳng định rằng cái thiện đơn giản là sự thiếu hụt cái ác? Có thể khẳng định rằng vấn đề cái thiện cũng tồn tại trong thế giới do người bị bệnh từ nhân cách tạo ra, nơi mà tự nhiên chỉ tồn tại thông qua đau khổ và chết chóc.

Giải pháp cho phép tháo gỡ vấn đề riêng biệt này, là ở chỗ "cái thiện" và "cái ác" - đó không phải là các bản chất (sự vật) nào đó, mà là các đánh giá mang tính định tính. Không tồn tại một sự vật như cái ác; chỉ có các sự vật mà chúng ta đánh giá như là các sự vật xấu xa. Chúng ta mô tả thế giới là căn bản tốt hay căn bản xấu - sự lựa chọn này chỉ phản ánh các giá trị riêng tư của chúng ta và hoàn toàn không làm thay đổi thực trạng.

Những biểu hiện thái quá của cái thiện hay của cái ác dường như được mọi người thừa nhận. Các vấn đề chỉ xuất hiện khi chúng ta chuyển sang vùng ở giữa những hành vi bất định về mặt đạo đức, cũng như cố xác định cán cân chung giữa cái thiện và cái ác. Yếu tố lý giải và lựa chọn thể hiện rõ nhất chính ở đây. Tất cả chúng ta đều biết quảng cáo cố làm thay đổi việc lĩnh hội các sự kiện như thế nào: hộp thức ăn hay chai nước uống nhỏ bé được gọi là "bình thường", còn hộp hay chai trung bình là "lớn", còn hộp hay chai lớn là "khổng lồ". Kích thước của cái hộp vẫn như cũ, chỉ có hình ảnh ở thị trường là thay đổi. Khi nói về thế giới thì trước mặt chúng ta chỉ có một cái hộp. Chúng ta có thể gán cho nó bất kỳ tên gọi nào chúng ta muốn, nhưng sự lựa chọn ấy sẽ có ảnh hưởng đến phương thức lý giải quen thuộc của chúng ta về những sự kiện dẫn ra với chúng ta.

Nếu Chúa tồn tại và Chúa quyết định tạo ra thế giới không hoàn toàn hoàn hảo, thì suy ngẫm về lý do mà Chúa hành động như vậy là hợp logic. Điều này đưa chúng ta đến với câu trả lời truyền thống thứ hai cho vấn đề cái ác - câu trả lời được Irinê trình bày.

Truyền thống Irinê

Truyền thống Irinê được mang tên Irinê là tên gọi một linh mục ở Lyông (khoảng 130 - 202). Học thuyết này không phủ định cả sự tồn tại của đau khổ và cái ác lẫn việc Chúa cho phép chúng tồn tại. Song, nó cố chứng minh rằng Chúa cho phép những hiện tượng đó tồn tại trong thế giới để nhờ chúng mà thực hiện một cái thiện lớn hơn - tự do của con người và khả năng của nó thiết lập quan hệ với Chúa.

Quan điểm này thừa nhận sự không hoàn hảo trong cuộc sống con người, nhưng đồng thời cũng chỉ ra rằng, vốn được tạo ra theo hình ảnh của Chúa, con người phải có khả năng trưởng thành và phát triển để tiến gần tới con người mà Chúa có ý định tạo ra. Vấp phải đau khổ hiện hữu trong cuộc sống, con người nhận được khả năng trưởng thành và học hỏi, điều này sẽ là không thể, nếu họ không trải qua cái thiện và cái ác:

"Làm sao chúng ta có thể học được cái thiện, nếu không hiểu biết cái đối lập với nó? Giống như cái lưỡi tiếp nhận vị ngọt và vị cay nhờ vị giác, cái mắt phân biệt màu đen và màu trắng nhờ thị giác, cái tai nhận biết các âm thanh khác nhau nhờ thính giác, thì khi nhận thức cái thiện nhờ trải qua cả hai bản nguyên, trí tuệ trở nên kiên định hơn trong việc phục tùng cái thiện, tôn thờ Chúa... Nhưng, nếu ai đó né tránh việc nhận thức cả hai loại sự vật và việc lĩnh hội tri thức một cách nước đôi, thì do dốt nát mà nó đánh mất các dấu hiệu nổi bật của con người".

Từ đó, một cách hợp logic, sẽ suy ra thái độ đối với vấn đề cái ác của Hik. Khi cho rằng cần phải đấu tranh chống lại và khắc phục cái ác, song ông lại hy vọng rốt cuộc sẽ nhận thấy một phần kế hoạch chung của Chúa trong nó. Xét về nghĩa này thì, có thể nói, cái ác là "cái ác cần thiết", thiếu nó sẽ không thể có sự trưởng thành về tinh thần:

"Thế giới mà không có vấn đề đặt ra, không có các trở ngại, nguy hiểm và thử thách thì sẽ trì trệ về mặt đạo đức. Sự phát triển đạo đức và

linh thần diễn ra nhờ phản ứng đối với các vấn đề trên; ở thiên đàng sẽ không có vấn đề" là vậy.

Hik gọi thế giới này là địa hạt phát triển của linh hồn, tức là môi trường mà khi ở trong đó, con người có thể trưởng thành về thế giới nội tâm.

Bình luận

Cần nhận thấy điều quan trọng đối với quan điểm này là niềm tin vào một hình thức nào đó của cuộc sống dưới âm phủ. Chúng ta già định, thế giới đem lại cho con người khả năng phát triển; nhưng tại sao nói chung người ta lại phải cố gắng phát triển? Dĩ nhiên, động cơ cần thiết chỉ xuất hiện khi sự biện minh cho các trở ngại đang tồn tại là một cái tốt đẹp hơn mà cuộc sống trần tục của con người chính là sự chuẩn bị cho nó.

Nhưng, thậm chí khi không có niềm tin vào Chúa thì chúng ta vẫn có thể nói như sau về cuộc sống dưới âm phủ:

- Suy ngẫm về sự sống, không thể không thừa nhận con người là yếu ớt, có tổ tính dễ mắc phải sai lầm, có cả thiên hướng tàn nhẫn lẫn thiên hướng hiền từ, còn sự vươn tới các mục đích hữu hạn có thể đem lại đau khổ cho họ. Chạy theo những cảm xúc mạnh mẽ, con người có thể phóng xe với một tốc độ lớn tới mức nguy hiểm hay là sử dụng ma túy, mặc dù điều đó thường dẫn tới cái chết. Quan hệ giữa người với người có thể bị phá huỷ, còn sự hận thù - được củng cố. Thế giới mà chúng ta sống trong đó, là như vậy.
- Thực tế chúng ta gọi một số sự vật là tốt, còn số khác là xấu, điều đó chứng minh rằng chúng ta có khả năng tách biệt khỏi chúng và lý giải chúng dưới ánh sáng của quan niệm chung về cuộc sống con người và về vị trí của nó trong vũ trụ.
- Do vậy, cho dù chúng ta có muốn hay không, nhưng thế giới mà chúng ta sống trong đó, vẫn được tổ chức sao cho chúng ta buộc phải bộc lộ sự sáng tạo ở cấp độ cá nhân: chúng ta phải lựa chọn và hưởng thụ thành quả lựa chọn của mình.
- Đối với con người thừa nhận trách nhiệm cá nhân và suy ngẫm về những hậu quả lựa chọn của mình, thì thế giới là "địa hạt phát triển

nhân cách" (nếu loại bỏ danh từ "linh hồn" có rất nhiều nghĩa). Chính điều đó cấu thành nội dung của đời sống hợp lý.

- Trong vấn đề này, chúng ta không có khả năng lựa chọn: chúng ta không thể chối bỏ thế giới này và thay nó bằng thế giới khác! Chúng ta có thể hoặc sống một cách sáng tạo, hoặc phàn nàn về sự bất công mang tính nền tảng của thế giới mà, như chúng ta đã ngây thơ giả định, hoàn toàn phục vụ cho hạnh phúc của chúng ta.

Minh biện cho ý chí tự do

Phải chăng Chúa có thể tạo ra thế giới mà trong đó không có cái ác về mặt đạo đức, vì mỗi người đều có quyền tự do lựa chọn hành vi ứng xử đúng đắn? Nếu thế giới như vậy là có thể về mặt logic, thì Chúa có lỗi ở chỗ không tạo ra cho chúng ta một thế giới trong đó không có chỗ cho cái ác về mặt đạo đức.

Học thuyết thường được gọi là "minh biện cho ý chí tự do", bảo vệ lập trường của Chúa. Nó được quy về như sau:

- Nếu bạn đã có quyền tự do lựa chọn cái thiện, thì phải có khả năng lựa chọn cái ác dành cho bạn.
- Nếu thế giới được xây dựng sao cho không thể có cái ác về mặt đạo đức trong nó, thì việc nói tới sự tồn tại của sự lựa chọn tự do về mặt đạo đức là vô nghĩa.
- Song, sự hiện diện của ý chí tự do là điều kiện tất yếu của toàn bộ đời sống đạo đức.
- Do vậy, để con người có thể có ý chí tự do và tiến hành cuộc sống có đạo đức, thì cái ác về mặt đạo đức cần phải tồn tại.

Suinec đã trình bày luận cứ này dưới một hình thức rất gay gắt. Ông chỉ ra rằng tội lỗi là điều kiện cho sự lựa chọn đạo đức chân chính. Nói cách khác, con người muốn phải có cái giả dối để sau đó quyết định chối bỏ nó. Nhưng Suinec đã đưa ra một sự phân định quan trọng ở đây - phân định giữa cái ác có thể với cái ác hiện thực:

"Tội lỗi tự bản thân mình gây ra là cái ác với tư cách điều kiện cần thiết cho cái thiện lớn hơn. Điều này tạo ra khả năng cho sự lựa chọn nghiêm túc và thận trọng, vì nó được thực hiện ở trước mặt một sự đối lập

đích thực. Tôi nhấn mạnh rằng, phù hợp với sự bảo vệ của ý chí tự do, điều kiện cần thiết cho cái thiện lớn hơn là khả năng tự nhiên của cái ác về mặt đạo đức, chứ không phải là bản thân cái ác hiện thực. Cái ác hiện thực có hay không - Chúa dành cho chúng ta quyền quyết định tự lựa chọn loại bỏ điều đó ra khỏi sự kiểm soát của mình."

Lời phản bác có thể có được quy về chỗ, vì Chúa vốn là toàn năng, nên có khả năng hành động sao cho con người tự do lựa chọn cái thiện. Khi đó sự đối lập vẫn được giữ lại, nhưng bất kỳ ai cũng sẽ không bao giờ lựa chọn cái ác. Song người ta có thể gọi điều đó là tự do không?

Cái thiện lớn hơn?

Sự minh biện cho ý chí tự do (chính sự lý giải của Irinê về cơ sở của nó) giả định rằng thế giới trong đó con người có quyền tự do lựa chọn cái ác, là tốt hơn thế giới trong đó con người hoàn toàn không có tự do. Tự do của con người - đó là cái thiện lớn hơn mà vì nó nên chúng ta phải đối mặt với những kẻ giết người hàng loạt, với thái độ tàn ác đối với trẻ con, với đau khổ, v.v..

Điều đó giả định rằng Chúa hiện hữu ở khắp nơi đã đối chiếu cái ác có trong mọi hiện tượng khủng khiếp ấy với tự do của con người và đã đề cao tự do hơn. Có thể minh biện được sự lựa chọn như vậy không?

Chúng ta có thể tìm thấy minh họa kinh điển cho luận cứ chống lại sự lựa chọn như vậy trong tiểu thuyết "Anh em nhà Caramadóp" (cuốn 5, chương 4) của Đôxtôiépsky. Ông đã dẫn ra câu chuyện khủng khiếp về đứa trẻ đã bị người ta cho bầy chó cắn xé trước mặt cha mẹ vì một tội lỗi nhỏ mọn. Đôxtôiépsky dẫn ra câu chuyện này để chỉ ra rằng không một mục đích nào có thể minh biện được những phương tiện như vậy. Không một cái gì có thể minh biện được việc hành hạ một đứa trẻ vô tội, cho dù cái lợi nào nhận được từ đó. Ivan Caramadóp nói với Alêsa:

"... Nếu đau khổ của đứa trẻ bổ sung cho tổng số đau khổ cần thiết để mua chân lý, thì tôi khẳng định từ trước rằng toàn bộ chân lý không đáng một xu".

Nói cách khác, Đôxtôiépsky hoài nghi đạo đức của Chúa cho phép cái ác tồn tại, không phụ thuộc vào việc kết quả của sự cho phép ấy là có thiện ý như thế nào đi chăng nữa. Một số người phủ định quan điểm như vậy.

Suinbéc viết: "Khi con người được phép đau khổ để đạt tới một điều thiện lớn hơn, thì đó là một đặc ân, thậm chí cả khi nó được gán ép cho bạn".

Có thể lấy thí dụ là những người lính bị chết trên chiến trường để giải phóng tổ quốc mình khỏi những kẻ ngoại xâm.

Dành cho suy luận

Nói chung, vấn đề đau khổ xoay quanh sự tác động mà đau khổ và cái ác gây ra cho cuộc sống con người. Song, những loài khác cũng đau khổ do "cái ác tự nhiên", còn trong một số trường hợp (thí dụ, khi loài mèo đùa rôn với chuột) thì thậm chí có thể cho rằng chúng mang lại nỗi đau đến không cần thiết do sự lựa chọn của bản thân mình, điều đó đã là đồng nghĩa với "cái ác về mặt đạo đức". Vậy có thể nói gì về tất cả các loài này? Có thể nói gì về tình huống đã tồn tại trên Trái Đất trước khi con người xuất hiện? Tự nhiên đối xử tàn nhẫn đối với nhiều loài; có thể minh biện điều đó như thế nào?

Luận chứng nêu trên của Suinbéc, cũng như truyền thống Irine nói chung, đòi hỏi khả năng sự phát triển của con người phải là sự minh biện cho cấu tạo của thế giới. Nhưng khi đó biết làm gì với một thực tế là loài người xuất hiện trên Trái Đất hoàn toàn cách đây không lâu? Có thể nói gì về mọi đau khổ trút lên đầu các loài có trước loài người? Sự sống có thay đổi nhiều không? Nếu không, thì sự phát triển của con người có minh biện cho nó được không? Và, nếu khả năng biến thế giới thành "địa hạt phát triển của linh hồn" là nguyên nhân sinh ra mọi đau khổ của mọi loài sinh vật từ thời điểm xuất hiện sự sống trên Trái Đất, thì phải chăng điều ấy không làm cho lý luận trở nên còn khủng khiếp hơn, chứa đựng nhiều hơn thói kiêu ngạo kiểu lý luận coi con người là trung tâm?

Lẽ nào Chúa phải cần tới chiếc búa tạ để đập vỡ quả hạt để là con người?

Phát hiện ra bản chất của Chúa hay là bản chất của cái thiện?

Hãy lưu ý rằng vấn đề cái ác dưới hình thức mà chúng ta vẫn xem xét nó cho tới nay, giả định rằng chúng ta có tri thức về cái thiện và về cái ác tồn tại một cách độc lập với bất kỳ tri thức nào về Chúa. Nếu điều đó không phải là như vậy, thì chúng ta sẽ không có căn cứ nào để hoài nghi Chúa có thiện ý.

Chúng ta trình bày điều này thông qua các thuật ngữ triết học. Như chúng ta đã thấy (xem chương 2), luận điểm phân tích - đó là luận điểm mà có thể chứng minh tính chân thực của nó đơn giản bằng cách định nghĩa các thuật ngữ tham gia vào nó. "Tam giác có ba cạnh" - đây là luận điểm phân tích; để tin tưởng vào tính chân thực của nó, không cần phải nghiên cứu các tam giác hiện thực. Đặc điểm của các luận điểm tổng hợp là ở chỗ tính chân thực hay giả dối của chúng được chứng minh dựa trên những sự kiện kinh nghiệm. Để khẳng định hay phủ định luận điểm "con mèo ngồi trên tấm thảm", cần phải đi tới đó và xem xét.

Bây giờ chúng ta xem xét vấn đề sau đây: luận điểm "Chúa có thiện ý" là luận điểm tổng hợp hay luận điểm phân tích?

Nếu đây là luận điểm phân tích, thì tất cả những gì mà Chúa làm, đều là tốt đẹp xét về định nghĩa (tức là cái được biểu thị bằng từ "cái thiện"). Nếu Chúa cho phép hành hạ trẻ thơ, thì - trong khuôn khổ của lược đồ toàn vẹn về cấu tạo vũ trụ - điều đó phải là cái thiện.

Bình luận

Đây là cuộc nổi loạn chống lại quan điểm mà vấn đề cái ác sinh ra chính từ đó: Nếu vấn đề đích thực được đặt ra cho chúng ta ở đây, nếu đau khổ và cái ác một cách nào đó lại làm cho người ta hoài nghi quan niệm về Chúa - Đáng sợ thế hiển từ, thì chúng ta không thể thừa nhận sự đồng nhất đơn giản giữa "Chúa" và "cái thiện". Điều này có thể có một ẩn ý xác định đối với quan niệm của chúng ta về cái thiện và cái ác (chúng ta sẽ xem xét vấn đề này muộn hơn một chút), song điều ấy không là quá quan trọng đối với việc hiểu từ "Chúa".

Mặt khác, nếu luận điểm "Chúa có thiện ý" là luận điểm tổng hợp, thì điều ấy giả định rằng chúng ta có một quan niệm nào đó về cái thiện mà không có liên hệ với quan niệm của chúng ta về Chúa, do vậy, nhờ quan niệm ấy về cái thiện, chúng ta có thể đánh giá cả các sự vật và sự kiện cá thể, lẫn Chúa.

Nhưng điều đó chứng tỏ rằng quan điểm ấy về Chúa là hạn chế, rằng có tồn tại một cái gì đó lớn hơn Chúa, đó chính là: cảm xúc về Chúa. Song, một vấn đề khác lại xuất hiện ở đây: chứng minh bản thể luận về tồn tại của Chúa (xem chương 4) nói rằng Chúa là thực thể mà không thể tư duy

được một cái gì đó lớn hơn thế. Còn vấn đề cái ác lại giả định rằng, ngoài bất kỳ tư tưởng nào về Chúa - Đấng sáng thế vẫn còn tồn tại cái cảm xúc về cái thiện mà thông qua đó quan điểm về Chúa được đánh giá.

Bình luận

Sau khi nghe thấy điều đó, Platôn sẽ cười mỉa và gật đầu. Toàn bộ sự nhầm lẫn đã xuất hiện khi các nhà thần học Thiên Chúa giáo đã quá say mê Aristot sơ kỳ, loại bỏ tư tưởng của Platôn về "hình thức của cái thiện".

Luận cứ trình bày ở trên giả định rằng, khi chiếm ưu thế trong cuộc tranh luận xoay quanh vấn đề cái ác, hình ảnh của Chúa là không đúng đắn và bị lạm dụng. Đây là Chúa ở bên ngoài đối với các sự kiện, là Chúa đem đau khổ vào thế giới, song bản thân lại không bị đau khổ xâm chiếm. Tuy vậy, nếu Chúa được xem xét đồng thời và hoàn toàn vừa là cái nội tại, vừa là cái siêu việt (xem chương 3), thì có thể xem Chúa là cái tích cực trong đau khổ, là cái thật sự đau khổ cùng với những cá nhân mà Chúa sống trong họ và thông qua họ.

Thực ra, tư tưởng về Chúa dẫn tới việc chữa khỏi bệnh và cái thiện, hành động thông qua những tình huống cụ thể, sẽ có được sự hưởng ứng trong kinh nghiệm hiện nay của các tín đồ. Nhưng tư tưởng này mâu thuẫn với tư tưởng về Đấng sáng thế quyết định đưa vào thế giới sự đau khổ như một bộ phận của kế hoạch lớn hơn.

Dương nhiên, đó chỉ là một trong các trở ngại cơ bản trong việc phát triển và trình bày quan điểm Thiên Chúa giáo về Chúa: và lại tư tưởng về Chúa có khả năng đau khổ thông qua Chúa Giêsu, là mâu thuẫn với tính siêu việt đầy đủ hơn có trong tư tưởng Do Thái giáo về Chúa. Trong Hồi giáo, tính siêu việt tuyệt đối của Thánh Ala cũng có nghĩa rằng có thể xem Thánh Ala như Thánh nhân từ và đau khổ, song không nên quan niệm rằng Thánh Ala trở nên thật sự mang tính nội tại đối với cá nhân đang đau khổ. Tín đồ Hồi giáo sùng kính Chúa Giêsu như một nhà tiên tri, song không bao giờ lại coi ông là Chúa.

Điều này làm sáng tỏ vấn đề sinh ra từ niềm tin vào Chúa đồng thời vừa mang tính siêu việt, vừa mang tính nội tại. Chúng ta xem xét thí dụ với đứa bé đang hấp hối do bệnh tật. Nếu điều đó xảy ra đơn giản do tính yếu ớt tự nhiên của sự sống con người, thì đây là một thực tế bi thảm mà

vẫn phải chấp nhận. Cái có thể nâng đỡ con người là tư tưởng cho rằng, thông qua Chúa Giêsu, Chúa thấu hiểu và chia xẻ đau khổ của đứa bé, cổ vũ lòng can đảm và sức mạnh ở tất cả những ai phải chịu đựng bị kịch ấy.

Nhưng làm sao có thể hoà hợp tất cả những điều đó với tư tưởng cho rằng đau khổ của đứa bé hoàn toàn không phải là biểu hiện của sự yếu ớt của con người, mà là một bộ phận hiện thực trong kế hoạch của Chúa; rằng với sự sáng suốt vô cùng của mình, Đấng sáng thế đã quyết định đứa bé cụ thể ấy phải chết để kế hoạch chung của Chúa về thế giới được hoàn tất? Điều đặc biệt nan giải là thống nhất tư tưởng về người kiến tạo mọi cái hiện tồn với tư tưởng về Chúa đau khổ một cách nội tại. Không thể giải quyết được vấn đề này ở cấp độ lôgic học; nó động chạm tới các quan niệm nền tảng về Chúa mà chúng ta dựa vào.

Nếu Chúa chính là người thiết kế, người xây dựng, dành cho tất cả vị trí của mình, thì cái giá của chủ ý của Chúa là rất cao. Cho dù chủ định của Chúa có là tốt đẹp đến đâu đi chăng nữa, thì phương thức được lựa chọn để thực hiện nó là rất tồi. Như vậy Chúa giống như thủ lĩnh quân sự mà lúc đầu cho phép kẻ thù tự do chiếm lĩnh trận địa, sau đó đưa ô ạt quân lính tay không của mình vào trận!

Nói cách khác

Nếu Chúa là Đấng sáng thế toàn năng, định trước toàn bộ quá trình sáng tạo, nhưng lại chủ ý cho phép đau khổ và cái ác tồn tại, thì làm sao có thể gọi Chúa như vậy là hiền từ? Nhưng, nếu Chúa là mang tính nội tại đối với người đau khổ, nếu Chúa chia xẻ đau khổ của người ấy, giúp đỡ các cá nhân đang đau khổ và đồng cảm với cá nhân ấy (như điều này được thể hiện thông qua hình ảnh Chúa Giêsu bị đóng đinh), thì làm sao Chúa lại có thể là Chúa - Đấng sáng thế toàn năng? Trong mọi trường hợp, chúng ta đều có trực giác về bản chất của "cái thiện" mà không phụ thuộc vào quan niệm của chúng ta về Chúa. Trong khuôn khổ của luận cứ này, "cái thiện" trở thành Thượng đế một cách bất chấp Chúa.

Đau khổ kéo theo việc phủ định hình ảnh không thích hợp về Chúa. Đối mặt với các phép màu của thế giới được tạo ra, lớp trần đầy nỗi sợ hãi mang tính tôn kính và không còn có khả năng phản nản về việc Chúa đã cho phép có các đau khổ của mình.

Khoa học hiện đại, đặc biệt là việc nghiên cứu các quá trình di truyền như cơ sở để kế tục và phát triển sự sống, đã đưa một nhân tố mới vào cuộc tranh luận này. Quá trình đột biến mà những biểu hiện là minh họa rõ ràng cho cái ác tự nhiên (siêu hình), cần thiết để phát triển sự sống.

"Dẫn tới sự ra đời của cơ thể một người tàn tật, các đột biến ngẫu nhiên và sự ngẫu nhiên đánh mất quyền giám sát đối với quá trình phân chia tế bào, sự đánh mất tạo ra ung thư, thực chất là các hệ quả riêng biệt và cụ thể của sự tương tác giữa "tính ngẫu nhiên" và "quy luật", sự tương tác đã và đang bảo đảm bản thân sự tồn tại của sự sống", - A.Dicóc viết trong "Thần học của thời đại khoa học".

Bình luận

Có thể, điều này an ủi những người có thiên hướng xem đau khổ tự nhiên như một bộ phận cần thiết của quá trình sáng tạo qua đó mà mình biện cho quan niệm về Chúa - Đấng sáng thế hiền từ. Song rất khó thống nhất điều ấy với sự phản ứng hiện thực thể hiện qua thái độ trầm ẩn đối với người bị đau khổ. Nếu tin đồ xem ung thư là hiệu quả phụ cần thiết của ý Chúa, thì lẽ nào tin đồ ấy có thể thật sự cảm nhận thấy mình có nghĩa vụ giúp đỡ việc khắc phục căn bệnh ấy?

CHÚA NHƯ LÀ TÁC NHÂN ĐẠO ĐỨC

Trong cuốn sách "Nhập môn triết học tôn giáo" của mình, B.Đêvít chỉ ra rằng các luận cứ của Gi.Hik và của các nhà triết học khác chủ yếu căn cứ trên chỗ coi Chúa là tác nhân đạo đức, tức chúng ta có thể quy những hành vi của Chúa (hay những hành vi mà Chúa cho phép con người thực hiện) về phạm trù cái thiện và cái ác, cũng như trong trường hợp với tác nhân đạo đức là con người. Tuy vậy, theo quan điểm của hữu thần luận cổ điển (xem chương 3), Chúa sáng tạo từ hư vô; do vậy, Chúa có liên hệ với tất cả những gì tồn tại. Chúa không thể là một thực thể bên cạnh những thực thể khác (xem định nghĩa về Chúa với tư cách "tồn tại như là tồn tại" được Tillich đưa ra trong chương 1 cuốn sách này). Bản thân khái niệm "tác nhân đạo đức" hàm chỉ một thực thể đơn nhất, có khả năng hành động và gây ra kết quả ở bên ngoài đối với bản thân mình - kết quả mà có thể gọi là tốt hay xấu. Song không có một cái gì là ở bên ngoài

đời với Chúa cả. Vậy Chúa có thể dẫn tới kết quả như thế nào? Không có điều ấy thì có thể coi Chúa là tác nhân đạo đức như thế nào?

Luận điểm thứ hai mà Đêvít bảo vệ là như sau: để trở thành tác nhân đạo đức, cần phải có những nghĩa vụ và bổn phận nào đó. Nhưng lẽ nào chúng ta có thể nói về Chúa một cách như vậy? Nếu Chúa không thể bị biến đổi, thì sẽ vô nghĩa nếu nói rằng Chúa dường như quyết định thực hiện một hành vi này và khước từ hành vi khác.

"Quan niệm về tính bất biến của Chúa có nghĩa rằng Chúa đơn giản làm cái mà Chúa làm, hay có thể nói, Chúa đơn giản là cái mà Chúa đang là", - Đêvít viết.

Sau đó, ông đưa ra một luận điểm quan trọng nữa. Tác nhân đạo đức hoặc có thể thành công, hoặc có thể thất bại, hơn nữa là chỉ có thể xác định đâu là thành công, đâu là thất bại bằng cách so sánh tác động của một tác nhân đạo đức này với tác động của các tác nhân đạo đức khác. Song, trong trường hợp đang xem xét, thước đo bên ngoài là không có; không có Chúa đối lập đã sáng tạo ra các thế giới đối lập, tức là không có Chúa có thể sử dụng làm khách thể để so sánh. Đêvít kết luận:

"Nhưng chúng ta liệu có dữ liệu nào đó để đánh giá Chúa sáng tạo ra thế giới ex nihilo ("từ hư vô")? Không thể có dữ liệu như vậy, và thậm chí trong trường hợp có dữ liệu thì cũng không thể nói về Chúa rằng Chúa có khả năng thành công hay thất bại. Trong trường hợp này, Chúa không thể là tác nhân đạo đức vì khả năng thành công hay thất bại phải mở ra cho tác nhân như vậy".

Để tài dành cho suy ngẫm

+ Hữu thần luận cổ điển có thể chấp nhận tư tưởng về Chúa đứng ở ngoài thế giới trần tục, và do vậy, đứng ở ngoài khả năng của các hành vi và chủ ý cá nhân của cái thiện và cái ác. Nhưng nếu điều đó là như vậy, thì Chúa sẽ là trung lập về mặt đạo đức và đau khổ.

+ Cái hiện hữu ở khắp mọi nơi thì không được linh hội ở bất kỳ nơi nào. Cái không có giới hạn thì không thể nhìn thấy được, không thể so sánh được với một cái khác nào đó. Cái làm tất cả mọi thứ ở một mức độ như nhau thì không chịu trách nhiệm về một cái gì cụ thể.

+ Trong trường hợp này, Chúa có quan hệ như thế nào với những trực giác sâu xa nhất của các tín đồ vấp phải sự yếu ớt của cuộc sống và sự tàn ác, và họ cảm nhận thấy điều đó như là những thách thức đạo đức à tinh thần và tuyên bố lòng từ thiện và lòng trắc ẩn mang tính nền tảng?

VẤN ĐỀ ĐAU KHỔ TRONG CÁC TÔN GIÁO LỚN

Dung lượng của cuốn sách này không cho phép mô tả tí mĩ các tôn giáo lớn tiếp cận như thế nào với vấn đề đau khổ và cái ác. Tuy vậy, như đã nhận xét, mỗi tôn giáo đều đưa ra các chỉ dẫn đạo đức của mình mà mục đích là loại bỏ thiên hướng gây ra đau khổ cho con người. Ngoài ra, các tôn giáo này tiến cử thực tiễn tâm linh giúp đỡ con người khắc phục đau khổ và mất mát. Khi đó cái phân biệt mỗi tôn giáo là kinh nghiệm đặc biệt và cách tiếp cận đặc biệt của mình với nhiệm vụ ấy.

Do Thái giáo

Nạn diệt chủng, tức việc giết hại 6 triệu người Do Thái trong những năm cầm quyền của bọn Đức quốc xã, là sự kiện cơ bản, quyết định cách tiếp cận của người Do Thái hiện nay với vấn đề đau khổ. Đứng đối diện với biểu hiện rất thái quá của cái ác thì một vấn đề cơ bản đã nảy sinh là: "Vậy Chúa ở đâu?". Toàn bộ thần học Do Thái giáo sau này đã buộc phải tính đến yếu tố ấy.

Trong bài viết của mình về đau khổ, Đ.K.Cherbốc nói về cuốn sách của Ilop như sau:

"Tư tưởng của cuốn sách của Ilop là ở chỗ con người không có khả năng nhận thức được con đường của Chúa và việc hoài nghi ý Chúa là vô bổ. Giải pháp như vậy cho vấn đề cái ác đưa chúng ta ra khỏi khuôn khổ của mọi sự tư biện thần học. Đây là sự nhắc nhở rằng con người là hữu hạn, trong khi đó thì Chúa là vô hạn. Cái mà người ta có cảm tưởng là bất công, thì lại là một bộ phận của ý Chúa không nhận thức được. Do vậy, ở đây không có chế độ thưởng cho người chính nghĩa và trừng phạt đối với người hư hỏng một cách bừa bãi trong cuộc sống hàng ngày. Ngược lại, chúng ta phải tin rằng, với lòng nhân từ của mình, Chúa quan tâm tới mọi tạo phẩm của mình, thậm chí cả khi chúng ta không có khả năng hiểu được mục đích của Chúa". ("Thời báo Đayli", 22 tháng 7 năm 1995).

Hồi giáo

Đề tài chủ yếu của Hồi giáo là ý nguyện của Thánh Ala, vì cái có ý nghĩa hàng đầu trong tôn giáo này là việc Thượng đế có quyền lực tuyệt đối đối với mọi cái đang tồn tại. Ở đây không có một sự hoài nghi nào rằng đau khổ tồn tại do có sự cho phép của Thượng đế, mặc dù mục đích mà Thượng đế theo đuổi là nằm ngoài sự hiểu biết của con người. Mặc dù vậy, trong quan điểm của mình về cái ác về mặt đạo đức, Hồi giáo vẫn thừa nhận tự do của con người: con người có quyền tự do chấp nhận hay bác bỏ học thuyết của Thánh Ala, và Hồi giáo không bao giờ kiểm chế trừng trị cái mà nó coi là thói hư tật xấu của con người chủ ý đi chệch khỏi con đường do Thánh Ala định trước. Giống như trong Do Thái giáo, Thượng đế tuyệt đối và siêu việt không thể bị hoài nghi. Nhưng, khi đó Thánh Ala luôn được gọi là hiền từ và có lòng trắc ẩn, tức Hồi giáo đương nhiên không cho rằng Thượng đế thờ ơ đối với đau khổ của con người.

Thiên Chúa giáo

Hình ảnh trung tâm của Thiên Chúa giáo là hình ảnh Chúa Giêsu bị đóng đinh trên cây thánh giá. Mặc dù, theo ý kiến của đa số tín đồ Thiên Chúa giáo, chúng ta không thể biết mục đích của Chúa, song các luận cứ đã được trình bày ở chương này, chủ yếu phát sinh từ chính truyền thống Thiên Chúa giáo. Chúng cho thấy một ý định nghiêm túc nhằm xây dựng một thuyết biện thần có logic và nhất quán (thuyết biện thần - thuật ngữ chung, biểu thị thử nghiệm minh biện cho niềm tin vào Chúa ở trước mặt đau khổ và cái ác). Đồng thời trong thần học, cũng như trong các lời giáo huấn thực tế và các lời giáo huấn của linh mục, Giáo hội nói chung thừa nhận rằng Chúa đau khổ một cách nhất định cùng với con người và hành động để làm nhẹ bớt đau khổ ấy. Hình ảnh Chúa Giêsu bị đóng đinh thể hiện là phương diện nội tại của Chúa đang đau khổ cũng giống như con người, và thông qua Chúa Giêsu để tha tội cho những kẻ mà cái ác về mặt đạo đức trở thành nguyên nhân của đau khổ.

Do vậy, trong Thiên Chúa giáo có sự "căng thẳng" giữa hình ảnh Chúa hiện ra trong Chúa Giêsu đang đau khổ và đang tha tội với Chúa của "thần học tự nhiên" - "nguyên nhân không có nguyên nhân", v.v..

Cần nhận thấy rằng chính tư tưởng Chúa thể hiện thông qua Chúa Giêsu đang đau khổ và tha tội là cái phân biệt rõ thế giới quan Thiên Chúa giáo với Do Thái giáo và Hồi giáo - các tôn giáo có nhất thần giáo chặt chẽ hơn rất nhiều. Thiên Chúa giáo chủ ý đặt hình ảnh Chúa Giêsu đang đau khổ vào chính giữa học thuyết của mình - "phục sinh" như sự chiến thắng của cái thiện đối với cái ác thể hiện là hình ảnh gây ấn tượng mạnh mẽ về hy vọng hơn là việc giải quyết vấn đề về mặt logic.

Ấn Độ giáo

Do có những truyền thống tôn giáo trong Ấn Độ giáo nên khó có thể tách biệt một lý luận thống nhất về cái ác. Nhìn chung, thực chất vấn đề là ở chỗ (ít nhất là ở cấp độ phổ thông) sự hiện diện của vô số thần linh không cho phép tách biệt một vị thần mà có thể quy trách nhiệm về mọi cái đang diễn ra trong thế giới. Do đó, vấn đề cái ác dưới hình thức điển hình của nó, như nó tồn tại trong các tôn giáo nhất thần phương Tây, là không áp dụng được vào Ấn Độ giáo. Khái niệm Karma (định mệnh) đóng vai trò then chốt trong trong thái độ đối với đau khổ của Ấn Độ giáo. Karma ở cấp độ sơ đẳng - đó là kết quả của hành động. Việc làm nhân từ đem lại kết quả tốt đẹp - hoặc là trong cuộc sống hiện tại, hoặc là trong những thể hiện sau này (thế giới quan Ấn Độ giáo giả định tư tưởng hoá kiếp). Cái đối trọng với cái ác đạo đức được tạo ra do có tác động của Karma (do vì con người tạo ra cái ác thì phải gánh chịu hậu quả dưới dạng Karma xấu xa do hành vi của nó sinh ra). Lý luận này cũng lý giải cả cái ác tự nhiên, vì tư tưởng về Karma được sử dụng làm khâu liên kết giữa cả hai loại cái ác - cái ác về mặt đạo đức và cái ác tự nhiên: những người đau khổ vì cái ác tự nhiên có nghĩa là trải qua hậu quả của Karma được tạo ra trong những cuộc đời trước đó.

Phật giáo

Phật giáo chỉ ra cho con người con đường khắc phục đau khổ, nó bao gồm đạo đức, phát triển tinh thần thông qua thiền định, sự sáng suốt bắt buộc phải nhìn nhận thế giới một cách kiên định như là nó đang tồn tại, với toàn bộ sự không hoàn hảo của nó. Khác với các tôn giáo khác, Phật giáo không dựa vào tư tưởng về Thượng đế - Đấng sáng thế mà sự

tồn tại cần phải chứng minh và bảo vệ. Theo quan điểm Phật giáo, nguyên nhân của đau khổ tự nhiên là ở chỗ vạn vật luôn ở trong trạng thái biến đổi không ngừng, còn các sự vật cá biệt chỉ tồn tại lệ thuộc vào những điều kiện sinh ra chúng. Con người là một sinh vật yếu ớt, hữu hạn và rất dễ bị tổn thương. Lẽ nào có thể hy vọng rằng chúng ta lại không phải chịu đựng đau khổ tự nhiên, sự già nua, bệnh tật và cái chết? Điều đó là không thể, chỉ đơn giản vì sự sống được kiến tạo như vậy. Mục đích của con đường Phật giáo là giúp đỡ con người hiểu được và khắc phục được đau khổ; Phật giáo hiểu điều đó là khả năng tìm được hạnh phúc thậm chí cả trong thế giới mà vạn vật là nhất thời và phù du.

Đối với cái ác về mặt đạo đức thì Phật giáo dạy rằng bất kỳ hành vi nào cũng sinh ra kết quả (karma). Bất kỳ hành vi nào mà Phật giáo đánh giá như hành vi sai lầm về mặt đạo đức (thí dụ, chủ ý tước đoạt sự sống), ngay lập tức có hệ quả tai hại đối với kẻ bị hy sinh, nhưng cũng sẽ làm suy nhược cả con người thực hiện hành vi ấy sau một thời hạn ít nhiều kéo dài. Một số Phật tử lý giải yếu tố này nhờ quan điểm hoá kiếp: karma tốt hay karma xấu được tích lũy ở cuộc đời này, sẽ quyết định con người sẽ ra đời như thế nào trong sự thể hiện tiếp theo. Số khác lý giải điều đó về mặt tâm lý khi chỉ ra rằng trạng thái hiện tại của con người chủ yếu được quy định bởi những hành vi lựa chọn mà nó đã thực hiện trước đó.

Về việc giải quyết vấn đề đau khổ thì Phật giáo giả định lòng trắc ẩn bên cạnh sự sáng suốt. Việc giúp đỡ người đau khổ không những cải thiện tình cảnh của riêng họ mà còn tạo ra karma tốt đẹp cho người giúp đỡ.

Đạo Sít

Đạo Sít là một tôn giáo đơn thần và, với tư cách một biến thể của đơn thần giáo, nó cũng vấp phải vấn đề cái ác. Nhưng, khác với ba tôn giáo phương Tây (Do Thái giáo, Thiên Chúa giáo, Hồi giáo), nó tiếp cận với vấn đề này không hẳn từ lập trường duy lý mà chủ yếu từ lập trường mộ đạo.

Ngay từ khi xuất hiện, cộng đồng đạo Sít đã bị truy nã, chủ yếu từ phía các nhà cầm quyền theo Hồi giáo. Sự phản ứng đối với điều đó là khát vọng tìm kiếm sự công bằng cho mọi người, là việc ca ngợi sự tuân tiết

được hiểu như thắng lợi của chân lý, và là cái ý nghĩa mà đạo Sít dành cho thái độ tự trọng - của một người riêng biệt, cũng như của cả cộng đồng.

Còn đối với đau khổ thể xác thì tín đồ đạo Sít dành một vai trò quan trọng cho việc phục vụ cộng đồng, cho việc làm giảm bớt đau khổ và thiếu thốn. Cái trước hết tượng trưng cho điều đó là langar - nhà ăn không mất tiền ở mỗi nơi tế lễ. Ở đây, người ta hân hoan đón tiếp mọi người, mọi người ngồi bên bàn ăn như những người bình đẳng.

Đạo Sít không bị sa vào các cuộc tranh luận triết học, song nó tuyên bố cuộc đấu tranh vì sự công bằng và các quyền, cũng như vì thái độ trách nhiệm thành tâm đối với mọi người gặp nạn.

Bình luận

Đánh giá tính có logic và tính khúc chiết của các luận điểm triết học tôn giáo, rất tiếc, lại rất thường bị lâm vào một kiểu chân không tôn giáo. Nó cố tìm ra câu trả lời có logic cho các vấn đề, vạch ra mâu thuẫn nội tại trong các luận điểm, song ít khi tính tới việc tôn giáo thật sự có phản ứng thế nào đối với sự tồn tại của vấn đề này. Đưa vào cuốn sách sự tổng quan rất ngắn ngủi cho thấy các tôn giáo có phản ứng như thế nào đối với sự tồn tại của đau khổ và cái ác, chúng tôi muốn chứng tỏ cách tiếp cận hoàn toàn căn cứ trên các kết luận logic là hạn chế như thế nào. Tính hạn chế này bộc lộ đặc biệt rõ trong trường hợp Thiên Chúa giáo và Phật giáo. Thiên Chúa giáo không thể tìm ra giải pháp logic cho vấn đề cái ác, tuy nó đã nghiên cứu vấn đề cái ác thông qua nhân vật Chúa Giêsu, thông qua khái niệm về cái chết và sự phục sinh. Trong tôn giáo này, tư tưởng phục sinh được dùng làm biểu tượng cho niềm hy vọng được khẳng định trước mặt sự đau khổ. Đây thực ra không phải là câu trả lời logic cho vấn đề, mà là phương thức khẳng định kinh nghiệm tôn giáo. Trong Phật giáo, vấn đề đau khổ giữ vị trí trung tâm. Phật giáo không hẳn say mê với kết luận về nguyên nhân của đau khổ, mà chủ yếu tìm kiếm các phương thức khắc phục nó. Tín đồ Phật giáo thường sử dụng sự so sánh với con người mà bị mũi tên bắn vào và cố gắng rút mũi tên ra, chứ không nghiên cứu nó. Theo quan điểm Phật giáo, vấn đề cái ác của phương Tây - đó là việc phân tích các đặc điểm của mũi tên, việc phân tích hoàn toàn không cho phép loại bỏ mũi tên và chữa trị vết thương.

CAM CHỊU ĐAU KHỔ

Nghi thức chôn cất và tang lễ cho thấy có nhiều tín đồ buộc phải cam chịu đau khổ và mất mát. Do vậy, chúng ta có thể biết được nhiều điều sau khi khảo cứu ngôn ngữ của nghi thức chôn cất và phân tích thái độ nào đối với vấn đề cái ác bộc lộ ra trong ngôn ngữ ấy. Thí dụ, chúng ta xem xét có thể rút ra các kết luận nào từ bài điệu văn được dẫn ra trong sách cầu nguyện của Anh giáo.

Tiến gần lại ngôi mộ, vị linh mục phải nói:

"Cuộc sống của con người do phụ nữ sinh ra là ngắn ngủi và đầy rẫy đau khổ. Người ấy trưởng thành, và bị người ta chặt ngang như chặt một bông hoa; người ấy không ổn định giống như cái bóng, và không bao giờ ở trong một trạng thái".

"Cái chết sẽ đuổi kịp chúng ta ở giữa cuộc đời chúng ta; chúng ta biết tìm kiếm sự giúp đỡ ở ai nếu không phải ở Đức Chúa Trời căm ghét tội lỗi của chúng ta".

Đoạn trích dẫn thứ nhất biểu thị ý thức về sự yếu ớt của cuộc đời, còn chúng ta lại thấy đoạn trích thứ hai là bước chuyển sang tư tưởng về Chúa mà căm ghét, hơn nữa là căm ghét một cách có cơ sở. Nhưng, lẽ nào điều đó có nghĩa tội lỗi là nguyên nhân của cái chết?

"Tuy nhiên, Chúa Trời rất thần thánh, Chúa Trời toàn năng, Đức Cứu rỗi Thần thánh và nhân từ, hãy đừng bắt chúng con phải chịu nỗi đau khổ sâu thẳm của cái chết vĩnh cửu..."

Hỡi Chúa Trời, Người thấu hiểu nỗi bí ẩn của linh hồn chúng con; hãy lắng nghe lời cầu nguyện của chúng con; hãy thương xót chúng con, hỡi Chúa toàn năng và nhân từ, cho dù Người là vị Quan toà vĩnh cửu trong sáng nhất, hãy đừng từ bỏ chúng con ở giờ phút lâm nguy này, cho dù có mọi nỗi đau đớn của cái chết".

Ở đây, chúng ta nhận thấy sự tương phản giữa cuộc sống vĩnh hằng hay cái chết của linh hồn và cái chết tự nhiên của thể xác, với mọi mối liên hệ với cá nhân mà chúng ta đã xem xét ở chương 5. Chúa được xem như là Quan toà và như là Người mà chúng ta cần phải cầu nguyện, như là Người cai quản tất cả. Nếu điều đó là như vậy thì, có thể, Chúa cho rằng

cái chết của con người này là điều thiện trong vũ trụ? Chính điều đó toát ra từ lời cầu nguyện:

"Vì cùng với lòng nhân từ bao la của mình Chúa toàn năng muốn gọi linh hồn của người anh em quý báu của chúng ta đến với mình".

Ở đây một lần nữa lại xuất hiện sự tương phản giữa thời gian và cái vĩnh hằng. Cho dù có sao đi chăng nữa thì thực chất của vấn đề vẫn là ở chỗ, người ta coi Chúa là Người tạo dựng và thiết kế thế giới mà trong đó cá nhân có lợi nhờ chạy trốn từ thể xác của mình vào một cái tốt đẹp hơn. Điều này tiếp tục được nhấn mạnh:

"Chúng con xin cảm tạ Người vì Người muốn làm cho người anh em của chúng con thoát khỏi những đau khổ của thế giới tội lỗi này..."

Một lần nữa lại là quan điểm của Ôgustanh! Thế giới đau khổ chính là thế giới tội lỗi, và điều này giả định rằng chúng có liên hệ khăng khít với nhau. Nhờ tội lỗi mà cái chết và tất cả những gì gắn liền với nó đã đến.

Đương nhiên, hiện nay chỉ còn ít người sử dụng các hình thức truyền thống do sách cầu nguyện quy định; song nó cũng bộc lộ rõ và gay gắt các cách tiếp cận khác nhau với vấn đề đau khổ. Nó khẳng định quan niệm về Chúa Toàn năng, Tối cao, trong lúc đó thì cũng loại khỏi Chúa bất kỳ tội lỗi nào về sự tồn tại của cái ác, nêu lên rằng Chúa quyết định tước đoạt cuộc sống chỉ để cá nhân có thể chuyển từ thế giới này sang thế giới khác, tốt đẹp hơn.

Hơn nữa, được dẫn ra trong sách cầu nguyện, sự làm lễ giả định (và điều này gắn liền với toàn bộ quan điểm về Chúa, sự sáng thế và cảm xúc giá trị) rằng, do có tội lỗi tổ tông của Adam, thế giới bị đánh giá một cách tiêu cực. Trong thế giới có nhiều cái ác hơn là cái thiện, thì sự từ bỏ thế giới này là hạnh phúc đối với con người.

Dành cho suy ngẫm

Trong việc làm lễ theo sách cầu nguyện, thế giới được mô tả như địa hạt của những đau khổ mà sau khi rời khỏi nó, người chết chuyển sang một cuộc sống tốt đẹp hơn. Điều này có thể nhấn mạnh vấn đề tôn giáo là sự lẩn trốn hay là sự nhìn thẳng vào hiện thực?

Mác coi tôn giáo là tiếng thở dài của chúng sinh bị áp bức, là tiếng nói của những kẻ mù loà và là thuốc phiện của nhân dân (ở thời ông, thuốc phiện được sử dụng rộng rãi như là thuốc giảm đau). Ông coi tôn giáo là sự hứa hẹn giải phóng khỏi thế giới này và là bước quá độ sang thế giới khác, vĩnh hằng, là một hình thức của sự chạy trốn, đối lập với yêu cầu mà bản thân ông đã đề ra cho con người - yêu cầu họ gánh vác lấy trách nhiệm cải thiện tình cảnh của mình ở đây và bây giờ.

+ Mác có lý không? Tôn giáo có phải là thuốc phiện mà con người sử dụng khi không muốn nhìn thẳng vào hiện thực khó chịu của thế giới họ đang sống và vào cái chết đang chờ đợi đến lượt họ?

Yêu cầu nhìn thẳng vào hiện thực của ông có bản chất Phật giáo không?

+ Có thể, Mác với một nghĩa nào đó đã đứng trên lập trường Irinê khi khẳng định rằng đau khổ ở đây và bây giờ của con người là sự kích thích tự phát triển và cải thiện điều kiện sinh hoạt vật chất?

QUỶ DỮ VÀ ĐỊA NGỤC

Theo quan điểm triết học tôn giáo, tư tưởng về quỷ dữ, hay về lực lượng tàn ác, là một bộ phận cấu thành của vấn đề cái ác và đau khổ. Nếu Chúa toàn năng tồn tại và nếu Chúa này từ thiện, khi đó đau khổ và cái ác sinh ra từ đâu? Quan niệm về lực lượng đứng đối lập với Chúa và được thể hiện thông qua hình ảnh quỷ dữ - một trong các phương thức biểu thị nguồn gốc như vậy của cái ác.

Kinh nghiệm tôn giáo có thể bao hàm trong mình các yếu tố hèn hạ và tội lỗi. Ở con người có thể xuất hiện cảm giác rằng những hành vi xác định đáng bị trừng phạt và, nếu sự trừng phạt này không thể hiện rõ trong cuộc sống trần tục, thì cảm xúc tự nhiên về sự công bằng sẽ tạo ra tư tưởng cho rằng sự trừng phạt dẫu sao vẫn phải chờ đợi kẻ có tội (nếu Chúa cai quản thế giới và có quan hệ với nó một cách công bằng), từ đó là quan niệm về địa ngục như nơi trừng phạt sau cái chết.

Ở một giai đoạn lịch sử xác định của mình, đặc biệt là ở thời trung cổ, Thiên Chúa giáo đã sử dụng hình ảnh lò lửa dưới địa ngục như lời cảnh báo về hậu quả của những hành vi xấu xa được dành cho tén đồ. Trong Hồi giáo cũng có quan điểm về địa ngục mà thể hiện là cái đối lập

với các sự sung sướng trên thiên giới. Trong Phật giáo có vô số địa ngục khác nhau: cả nóng lẫn lạnh. Nói chung, Phật giáo nhấn mạnh rằng những địa ngục ấy cần được hiểu như là trạng thái bất hạnh do bản thân con người tạo ra, thể nghiệm trong suốt cuộc đời, chứ không phải là nơi mà con người bị sa xuống sau cái chết theo đúng nghĩa. Điều đó cũng có liên quan tới Thiên Chúa giáo, mặc dù sự tồn tại hiện thực của quỷ dữ và địa ngục trở thành đối tượng tranh luận giữa những người ủng hộ sự lý giải đúng y nguyên học thuyết Thiên Chúa giáo với những người bảo vệ sự lý giải tự do hơn về nó.

Nói chung, vấn đề về địa ngục cả theo nghĩa đen lẫn theo bất kỳ nghĩa nào khác đều gắn liền với đạo đức. Dưới hình thức thô thiển nhất, nguy cơ của những đau khổ dưới địa ngục - đó là sự kích thích thực hiện các hành vi tốt đẹp, chứ không phải là các hành vi xấu xa. Ở cấp độ tinh tế hơn, đây là sự nhắc nhở rằng những hành vi xấu xa có thể dẫn tới hậu quả đau khổ. Tư tưởng về địa ngục cũng có thể trở thành tấm gương soi kinh nghiệm: vấp phải hình ảnh những đau khổ dưới địa ngục, cá nhân tàn ác và sự bất nhân có thể trải qua trong tư tưởng, tâm trạng của những người trở thành vật hy sinh của bạo lực và của thói tàn ác.

Dành cho suy ngẫm tiếp

Nếu chúng ta tin rằng thế giới do Chúa chính nghĩa tạo ra, thì chúng ta hoàn toàn có thể giả định sự tồn tại của địa điểm hay tâm trạng được gọi là địa ngục. Thực ra, nếu Chúa được xem là có tình thương, thì trên thực tế, Chúa có thể thông qua quyết định làm cho con người tránh khỏi cảm xúc hiện thực về đau khổ dưới địa ngục.

Tổng kết

Vấn đề cái ác dưới những hình thức đa dạng của mình vẫn là trở ngại chính yếu đối với đơn thần giáo. Bất kỳ quan niệm nào về thế giới có cái ác đều mâu thuẫn với việc thừa nhận đúng y nguyên quan điểm về Chúa có tình thương chung, có khả năng tổ chức tất cả theo ý muốn của mình. Điều này thể hiện đặc biệt gay gắt trong các khái niệm của hữu thần luận truyền thống, nơi Chúa sáng tạo ra thế giới từ hư vô - nói cách khác, Chúa không những hình thành tất cả những gì tồn tại ở bên ngoài mình và tác động đến chúng mà còn là cơ sở và nguồn gốc duy nhất của

tất cả. Do vậy, Chúa của hữu thần luận chịu trách nhiệm tuyệt đối về tất cả những gì tồn tại trong thế giới, - trách nhiệm không hạn chế ở vật chất bên ngoài, ở các lực lượng bên ngoài nào. Nếu Chúa cho phép có tự do của con người khi biết tự do ấy kéo theo cái ác, thì tức là Chúa phải chịu trách nhiệm về cái ác đó: và lại con người dường như có tính "tự do" ở đây chỉ là công cụ để Chúa cho phép cái ác đi vào thế giới. Lối thoát duy nhất từ lưỡng đề này gắn liền với giá trị mà chúng ta gán cho tự do được Chúa ban tặng, và với khả năng phát triển mà con người nhận được khi vấp phải cái ác và đau khổ. Nhưng, thậm chí Suinbéc (xem chương 7) cũng buộc phải thừa nhận rằng đau khổ kéo dài sẽ tất yếu mâu thuẫn với niềm tin vào Chúa hiền từ.

Có nhiều cách tiếp cận khác nhau mà nhờ đó con người cố gắng tìm ra vị trí cho cái ác trong thế giới quan tích cực:

+ cái ác như là sự đối lập cần thiết với cái thiện;

+ cái ác như là sự trừng phạt công bằng (cũng như quan điểm của Ôgustanh);

+ ý kiến của Lépniút cho rằng thế giới của chúng ta là thế giới tốt đẹp nhất từ mọi thế giới có thể có, rằng lòng trắc ẩn chỉ có thể có được nhờ đau khổ và, như vậy, cái ác và cái thiện cân bằng lẫn nhau;

+ quan điểm cho rằng, theo Chúa, mọi cái đều tốt đẹp và sẽ là như vậy (số này có thể bao gồm cả lập trường của Irinê, người xem thế giới có cái ác và đau khổ như là môi trường cần thiết cho sự phát triển của con người).

Mặc dù vậy mỗi một trong các giải pháp ấy đều tất yếu vấp phải luận điểm của Đòxtôiépcky cho rằng không một kết quả tối hậu nào xứng đáng với những đau khổ của đứa trẻ vô tội.

Bình luận

Tất cả ba tôn giáo đơn thần phương Tây ấy (Do Thái giáo, Thiên Chúa giáo và Hồi giáo) đều nhất trí với nhau rằng mục đích mà Chúa cho phép có cái ác và đau khổ, ở một mức độ nào đó là bí ẩn vượt ra khỏi sự hiểu biết của con người. Nhưng, nếu đánh giá tất cả những luận cứ ấy từ góc độ hợp lý, thì sự tồn tại của Chúa toàn năng và hiền từ theo đúng nghĩa sẽ là rất khó tin.

Chương VIII

TÔN GIÁO VÀ KHOA HỌC

Khoa học - đó là thử nghiệm xây dựng một quan niệm có hệ thống về thế giới bằng con đường quan sát, phân tích và diễn dịch. Khoa học cố gắng hình thành các lý thuyết cho phép hiểu các kết quả quan sát nhận được, cũng như tiên đoán các sự kiện tương lai và hậu quả của chúng.

Một trong các đặc điểm quan trọng của khoa học là nó thường xuyên biến đổi và các tư tưởng mới luôn xuất hiện trong nó. Các lý thuyết khoa học mang tính chất nhất thời, sơ bộ; chúng thể hiện là các phương thức tốt nhất, theo ý kiến của các nhà khoa học, để xem xét những quan sát. Các lý thuyết khoa học thường được kiểm tra và sửa đổi. Chúng có thể trở nên có quyền uy và mang tính chuẩn tắc trong một thời gian, song sau đó thì lại bị loại bỏ, các lý thuyết mới, có tính phức hợp hơn hay có triển vọng hơn về mặt dự báo, sẽ thay thế cho chúng.

Khoa học là quá trình mà cơ sở - quan sát và lý tính. Nó tạo ra khối lượng tri thức tăng lên và biến đổi. Không nên đồng nhất khoa học với một lý thuyết cụ thể nào đó; khoa học là quá trình tạo ra lý thuyết ấy và một khi nào đó sẽ bắt nó rời khỏi diễn đàn.

Khoa học có hai mục đích:

+ *Hiểu biết*. Đây là sự phản ánh tính tò mò tự nhiên, luôn bắt buộc con người phải quan tâm tới bản chất của thế giới mà chúng ta sống trong đó, là gì.

+ *Quyền lực* (hay sự giám sát đối với hiện thực). Nếu mức độ hiểu biết các hiện tượng tăng lên, thì có thể xây dựng công nghệ mà mục đích là cải thiện chất lượng cuộc sống.

Dành cho suy ngẫm

Ở trình độ phát triển hiện nay của thế giới, cuộc sống của chúng ta hoàn toàn không tách khỏi tri thức và công nghệ có được nhờ khoa học. Chúng ta coi chúng là một cái gì đó hiển nhiên. Thực ra, chúng ta đã mua được cuốn sách này trong cửa hàng được trang bị đèn điện, máy điều hoà nhiệt độ, máy vi tính - cái giúp đỡ người bán hàng kiểm tra chất lượng, tên sách và phân phối đơn đặt hàng. Có thể, bạn đã thanh toán tiền cuốn sách bằng một chiếc thẻ tín dụng; việc trao đổi thông tin bằng chữ số khi đó đã thay thế cho việc chuyển tiền. Điều này là không thể có được cách đây một thế hệ, kể từ khi bắt đầu sản xuất giấy đến lúc kết thúc ở việc in ấn và phát hành. Thậm chí bản thân cuốn sách này cũng là sản phẩm của công nghệ hiện đại. Tất cả những điều đó đều không thể có được nếu thiếu nghiên cứu khoa học cơ bản.

Công nghệ trở thành minh họa hiển nhiên cho hiệu lực của khoa học. Nếu một cái gì đó có hiệu lực trên thực tế, chúng ta thường kết luận rằng lý thuyết mà nó căn cứ trên đó, là đúng đắn. Chúng ta biết rằng khoa học hiện đại đã cải biến nhiều mặt của cuộc sống chúng ta. Điều này đưa tới kết luận rằng các phương pháp nhận thức cuộc sống của khoa học là đúng đắn; nếu điều đó không phải là như vậy thì không một công nghệ nào có thể tồn tại.

Nói cách khác

+ Nhờ các công nghệ mà con người coi khoa học là hữu hiệu, còn phương pháp khoa học nói chung là đúng đắn.

+ Điều này không giả định sự đúng đắn của một lý thuyết khoa học cụ thể nào đó, vì việc đánh giá lại một cách có phê phán các học thuyết hiện có là một bộ phận của quá trình phát triển khoa học; ở đây, chỉ giả định rằng cách tiếp cận khoa học đem lại cho con người một cơ sở lành mạnh, thiết thực để hiểu biết thế giới.

VẤN ĐỀ MÀ KHOA HỌC ĐẶT RA CHO TÔN GIÁO

Đa số các hình thức tôn giáo đều có kỳ vọng rằng học thuyết của chúng bao hàm tri thức về bản chất của thế giới và về địa vị dành cho loài người trong thế giới ấy. Ở trên, chúng ta đã xem xét một số kết luận suy

ra từ đó - niềm tin vào tồn tại của Chúa, Ý Chúa và phép màu. Chúng ta cũng đã vạch ra mối liên hệ của các quan niệm ấy với các tư tưởng triết học ở giai đoạn tương ứng (thí dụ, khi phân tích các chứng minh cho tồn tại của Chúa được Tô-mát Đacanh đưa ra, chúng ta đã phải tính đến ảnh hưởng mà Tô-mát Đacanh chịu đựng do có sự quan tâm mới xuất hiện ở châu Âu tới triết học Hy Lạp và đặc biệt là tới các tác phẩm của Aristô).

Nhưng, chúng ta cũng nhận thấy rằng không những sự sáng suốt của lý trí mà cả sự mộ đạo và sự trung thành đều quan trọng trong tôn giáo. Các quan niệm về thế giới mà tôn giáo đưa ra cho chúng ta, - đó không đơn giản là giả thuyết nhất thời mà ngày mai một giả thuyết mới sẽ thay thế; các quan niệm này được lý giải như là chân lý vĩnh hằng.

Chính vì vậy mà khoa học trở thành vấn đề đối với các tín đồ. Nghiên cứu các sự kiện, nhà khoa học có thể phát hiện ra rằng giả thuyết đang có là sai lầm. Nếu đây là giả thuyết khoa học, thì mọi chuyện nói chung sẽ ổn: khi các sự kiện cần thiết để thông qua giả thuyết mới, được xác lập, thì nó sẽ thay thế cho giả thuyết cũ. Nhưng, nếu đó là niềm tin tôn giáo, thí dụ như là niềm tin vào một phép màu nào đó, thì người hữu thần, hoàn toàn có thể, sẽ cố giữ lại ý kiến trước kia của mình dù cho có vô số bằng chứng phản bác và thậm chí cả khi cần đưa một nghĩa mới vào các từ "phép màu" và "Chúa" để thống nhất ý kiến cũ với các dữ liệu không bác bỏ được, do các phương pháp khoa học đem lại.

Dành cho suy ngẫm

Con người suy ngẫm nhiều về việc giải quyết các vấn đề mà cuộc sống đặt ra cho chúng ta. Dần dần chúng ta nắm bắt được các phương pháp hữu hiệu nhất để giải quyết chúng. Thực ra, đôi khi chúng ta không giải quyết một vấn đề nào, mà đơn giản đắm mình trong sự vui vẻ, ca ngợi hay thoả mãn. Đôi khi (thí dụ trong kinh nghiệm thần bí) bộ não của chúng ta ngừng hoạt động theo chế độ thông thường, và chúng ta nhận được một trực giác sâu xa nào đó mà tư duy hợp lý đã bác bỏ từ trước. Nhưng, các thời điểm như vậy thực ra là ngoại lệ hơn là thông lệ. Ý thức của chúng ta dành phần lớn thời gian cho các vấn đề như: "Cái này là gì? Cái này đem lại cho tôi cái gì? Tôi cần phải xử lý điều này như thế nào?".

Chính ở đây nảy sinh lưỡng đê giữa tôn giáo và khoa học. Và lại, phương pháp khoa học đem lại phương thức rất hữu hiệu để giải quyết nhiều vấn đề của cuộc sống. Nó không đòi hỏi hành vi tín, mà đơn giản đòi hỏi thái độ sẵn sàng nghiên cứu, suy ngẫm để hình thành các lý thuyết. Nó cần phải đạt tới kết quả!

Nhìn nhận hai mục đích của khoa học - hiểu biết và giám sát, - chúng ta nhận thấy rằng mỗi mục đích đều tạo ra các vấn đề cho tôn giáo.

+ Sự hiểu biết khoa học hoài nghi sự lý giải đúng y nguyên về nhiều học thuyết tôn giáo truyền thống, hình thành ở giai đoạn tiền khoa học và bảo vệ những giả thuyết mà khoa học không thể bảo vệ. Thí dụ, điều đó có liên quan tới luận điểm cho rằng vũ trụ được tạo ra trong 6 ngày (nếu hiểu điều đó theo đúng y nguyên).

+ Quyền lực đối với h' i thực mà khoa học đem lại cho con người, tạo ra các vấn đề đạo đức cho tín đồ (cũng như cho những người vô thần). Thí dụ, các công nghệ hạt nhân: chúng đem lại phương thức hữu hiệu để sử dụng năng lượng, phương pháp này, xét về mặt lý luận, là ít có hại hơn đối với môi trường so với việc sử dụng nhiên liệu. Song các công nghệ này cũng dẫn đến tai hoạ có thể xảy ra ở các nhà máy điện nguyên tử, cũng như đến việc sản xuất và sử dụng vũ khí hạt nhân. Một lĩnh vực khác mà trong đó các khả năng do khoa học mở ra, lại làm nảy sinh những vấn đề đạo đức như công nghệ gen chẳng hạn.

Có thể có cảm tưởng rằng có các phương thức dễ dàng để giải quyết mâu thuẫn giữa khoa học và tôn giáo, thí dụ:

+ Khoa học quan tâm tới các sự kiện, và tôn giáo thì quan tâm tới các giá trị.

+ Khoa học xem xét thế giới một cách khách quan, còn tôn giáo - một cách chủ quan.

+ Tôn giáo là tàn dư của thời đại tiền khoa học. Ý nghĩa của nó sẽ giảm bớt cùng với quá trình tích lũy tri thức khoa học về thế giới.

+ Cơ sở của tôn giáo không phải là lý tính, mà là niềm tin. Do vậy, tất cả những gì mà khoa học nói về thế giới, đều là vô nghĩa xét theo quan điểm tôn giáo.

Không một luận điểm nào nêu trên là đúng đối với khoa học, lại cũng đúng đối với tôn giáo; vấn đề hiện thực là phức tạp hơn nhiều.

Tâm lý học và xã hội học tôn giáo

Khi người ta viết cuốn sách về triết học tôn giáo, sẽ xuất hiện xu hướng xem xét tôn giáo như là tổ hợp những tư tưởng và những giá trị mà các tín đồ bảo vệ. Cách tiếp cận như vậy với tôn giáo không những là hạn chế; mà còn bỏ qua một thực tế là tôn giáo cũng là một hiện tượng giống như bất kỳ một hiện tượng nào khác. Nó cũng có thể được nghiên cứu và phân tích về mặt khoa học. Chúng ta có thể không phải đặt ra câu hỏi "Tôn giáo có chân thực không?", mà đặt ra câu hỏi "Tại sao con người lại theo đạo?".

Tâm lý học và xã hội học nghiên cứu những hiện tượng như vậy của cuộc sống con người. Mỗi một khoa học ấy đều lý giải cội nguồn và việc tiếp tục duy trì hiện tượng tôn giáo theo quan điểm của mình.

+ Tâm lý học nghiên cứu niềm tin và thực tiễn tôn giáo chủ yếu về phương diện tâm lý cá nhân và xem xét chúng như sự biểu hiện (sự phóng chiếu) bên ngoài của các xung lượng tâm lý bên trong. Điều đó có thể dẫn tới đánh giá tích cực, cũng như đánh giá tiêu cực về tôn giáo. Thí dụ, S.Phrot gọi tôn giáo là chứng loạn thần kinh phổ biến do cưỡng chế, ông so sánh giữa nguyện vọng có được sự tha tội thông qua lễ nghi tôn giáo với những hành vi do cưỡng chế của một số bệnh nhân (thí dụ, thường xuyên rửa tay). Về phía mình, Jung cho rằng tôn giáo đem lại cho cuộc sống một cấu trúc có nghĩa chung mà thiếu nó thì cuộc sống có cảm tưởng là vô nghĩa đối với con người và nó cho phép xác lập mối liên hệ với các hình ảnh sâu xa nhất (nguyên mẫu) của cái vô thức tập thể.

+ Xã hội học nghiên cứu vai trò của tôn giáo trong xã hội. Nhìn chung, xã hội học cho rằng tôn giáo đem lại cảm xúc liên kết lẫn nhau và tính đồng nhất của một nhóm người. Nếu xã hội không có cơ sở tôn giáo thì khả năng tan rã của nó sẽ cao hơn, vì nó thiếu hụt khả năng biểu thị các giá trị và tâm thế chung đối với mọi người - đó chính là khả năng mà tôn giáo bảo đảm.

Nói cách khác

Tâm lý học và xã hội học tìm kiếm câu trả lời cho vấn đề: "Điều này đem lại kết quả gì?", chứ không phải vấn đề "Điều này có chân thực không?". Song thực tế chúng trả lời cho câu hỏi thứ nhất, và hoàn toàn không trả lời câu hỏi thứ hai. Nếu xã hội duy trì cơ cấu của một tôn giáo đang thống trị để bảo vệ sự thống nhất của mình, nếu một người riêng biệt say mê cầu nguyện để khắc phục cảm giác tội lỗi của mình, thì điều đó vẫn chưa có nghĩa rằng tôn giáo chỉ là phương tiện để giải quyết các vấn đề tương tự. Học thuyết tôn giáo cũng có thể là chân thực - đây đơn giản đã là một vấn đề khác.

NHỮNG BẤT ĐỒNG CƠ BẢN

Sự tương tác giữa khoa học và tôn giáo - đó là một đề tài rất rộng, và nhiều phương diện của nó gắn liền với những vấn đề mà triết học tôn giáo nghiên cứu. Tuy vậy, khi tính đến sự đặc thù của cuốn sách này, chúng tôi buộc phải dừng lại ở một số vấn đề quan trọng nhất, đó là:

- thay đổi cái nhìn về thế giới trong văn hoá phương Tây,
- sự đối lập trong các phương pháp của khoa học và của tôn giáo,
- mối tương quan giữa các quan niệm của khoa học và của tôn giáo về nguồn gốc của vũ trụ,
- mối tương quan giữa quan niệm của khoa học và của tôn giáo về thế giới tự nhiên, loài người và vị trí của loài người trong vũ trụ.

Hai vấn đề đầu trở thành cái nền cho bất kỳ cuộc tranh luận nào đề cập tới khoa học và tôn giáo. Hai vấn đề cuối cùng cho thấy sự xung đột của chúng với các đặc điểm quan trọng của niềm tin tôn giáo.

Khoa học và triết học Phật giáo

Chương này chủ yếu đề cập những mâu thuẫn giữa khoa học và tôn giáo nảy sinh trong văn cảnh của truyền thống tôn giáo phương Tây. Điều này gắn liền với việc trong văn hoá phương Tây, sự phát triển của khoa học hiện đại đã tạo ra "vấn đề" trên bình diện linh hội đúng y nguyên hàng loạt tín ngưỡng tôn giáo. Ngược lại, khoa học hiện đại không bao giờ tạo ra một vấn đề nào cho Phật giáo nhằm định hướng vào việc nghiên cứu một cách cởi mở, không giáo điều về hiện

thực, nhằm nhấn mạnh mối liên hệ qua lại giữa vạn vật và thừa nhận sự biến đổi của thế giới. Các quan niệm về thế giới có trong học thuyết Phật giáo là rất giống với các quan niệm của vật lý học hiện đại; thậm chí khi sử dụng các hình ảnh truyền thống (thí dụ, hình ảnh thượng giới và địa ngục), Phật giáo dễ dàng lý giải chúng theo nghĩa biểu tượng hay theo nghĩa tâm lý.

Điều quan trọng hơn là Phật giáo coi việc "bám chặt" lấy học thuyết bất biến hay những câu nói định trước thực ra là những trở ngại, chứ không phải là chỗ dựa cho việc phát triển tinh thần. Các học thuyết giống như chiếc bè cần thiết để bơi qua dòng sông. Sau khi bơi qua sông, bạn để nó lại trên bờ và tiếp tục con đường; bạn không vác chiếc bè lên vai và không mang nó theo mình. Tâm thế như vậy rất giống với lập trường của khoa học hiện đại, với thái độ sẵn sàng từ bỏ các giả thuyết một thời hữu ích khi xuất hiện một bối cảnh mới.

NHỮNG THAY ĐỔI VỀ THẾ GIỚI QUAN

Để hiểu được cuộc tranh luận giữa tôn giáo và khoa học thì rất cần phải tính đến văn cảnh lịch sử trong đó cuộc tranh luận này diễn ra. Trong nền văn hoá phương Tây có hai bước ngoặt chủ yếu về thế giới quan phổ quát. (Đôi khi người ta gọi chúng là sự thay thế hệ chuẩn, khi đó hệ chuẩn - mô hình chung về thực tại mà xoay quanh đó các lý luận khác nhau được phát triển). Không đi sâu vào lịch sử của khoa học, chúng ta ít nhất cũng phải vạch ra sự tác động của những thay đổi đó, vì mỗi thay đổi đều có ảnh hưởng sâu sắc đến việc lý giải niềm tin tôn giáo.

Từ thời trung cổ đến Niuton

Bước ngoặt đầu tiên của hệ chuẩn bắt đầu ở thế kỷ XVI - XVII, do có nó mà thế giới quan trung cổ đã nhường chỗ cho thế giới quan căn cứ trên vật lý học Niuton. Người ta chủ yếu gắn liền sự xuất hiện của khoa học hiện đại với giai đoạn này. Mặc dù một số đặc điểm của khoa học này cũng đã xuất hiện sớm hơn (thí dụ, thái độ đối với các kết quả kinh nghiệm và thí nghiệm vốn có ở R. Bêcon - nhà tư tưởng sống ở cuối thế kỷ XIII), song những thay đổi mang tính quyết định diễn ra chính ở giai đoạn trước Niuton.

Thế giới quan của Thiên Chúa giáo trung cổ căn cứ một phần trên Kinh thánh, một phần - trên sự kết hợp giữa học thuyết Aristot (384 - 322 TCN) và vũ trụ luận Ptolômê (thế kỷ II).

Như đã nói, Aristot khẳng định nguồn gốc của mọi tri thức chúng ta về thế giới là kinh nghiệm mà, đến lượt mình, được lý tính giải thích. Ở điểm này thì quan điểm của Aristot hoàn toàn trùng hợp với phương châm của khoa học hiện đại. Nhưng, Aristot cũng cho rằng bất kỳ hiện tượng nào đều có nguyên nhân tác động (tức cái mà chúng ta gọi là nguyên nhân - một cái tạo ra kết quả bên ngoài) và nguyên nhân tối hậu - chính là kết quả chờ đợi.

Thí dụ

Khi đứa bé lớn lên, thì nguyên nhân tác động của sự lớn lên ấy là thức ăn, đồ uống và khí ôxy mà đứa bé hấp thụ, còn nguyên nhân tối hậu ở đây sẽ là người trưởng thành mà đứa bé biến thành nhờ lớn lên. Nếu mục đích tối hậu không điều khiển và không điều tiết sự phát triển của đứa bé, thì các loại mô riêng biệt sẽ phát triển bừa bãi, không ăn nhập với toàn bộ hệ thống của cơ thể.

Aristot cho rằng có một động cơ đầu tiên bất động là nguyên nhân tối hậu của tất cả (xem chương 4). Trong thế giới quan trung cổ, điều này được gắn liền với học thuyết Ptolômê, theo đó trái Đất nằm ở trung tâm vũ trụ và được bao quanh bởi 10 hình cầu trong suốt. Người ta giả định rằng 7 hình cầu mang trên mình 7 thiên thể, hình cầu thứ tám - các vì sao; hình cầu thứ chín - vô hình, nhưng làm cho mọi hình cầu khác vận động, hình cầu thứ mười là nơi hiện hữu của Chúa. Sự vận động của các hình cầu này điều khiển mọi sự kiện diễn ra trên trái Đất, còn Chúa điều khiển bản thân các hình cầu.

Cần phải ý thức rằng tư duy này có tính chất diễn dịch: nhà tư tưởng kiểu ấy lúc đầu xem xét tư tưởng về sự hoàn hảo, thí dụ như sự mặc khải trong Thánh kinh, sau đó, xuất phát từ tư tưởng ấy, chuyển sang các kết luận về cấu tạo của thế giới. Mục đích của việc quan sát những hiện tượng của thế giới hiện thực là khẳng định các tư tưởng đã thừa nhận từ ban đầu, chứ không phải là kiểm tra chúng một cách có phê phán.

Thí dụ

Ở thời trung cổ, người ta quan niệm rằng tất cả những gì nằm cao hơn Mặt trăng thì đều là hoàn hảo. Hình tròn là hình thức hoàn hảo; do vậy, các hành tinh phải chuyển động theo đường tròn. Nếu điều ấy không phù hợp với các dữ liệu quan sát, thì cần lý giải mâu thuẫn phát sinh là do các hành tinh chuyển động theo đường tròn bổ trợ (chu kỳ phụ). Hệ thống chu kỳ phụ phức tạp được xây dựng để lý giải chuyển động của các hành tinh và đồng thời bảo vệ thái độ trung thành với truyền thống về sự hoàn hảo của hình tròn.

Khi đó chắc gì đã có một quan niệm thống nhất, mọi người đều thừa nhận, về vũ trụ. Giáo hội đã đưa ra học thuyết của mình như sự kết hợp giữa một số lý luận cổ xưa xuất hiện tại Cận Đông với triết học Hy Lạp. Các quan niệm về sự hoàn hảo của thiên thể và về nguyên nhân không có nguyên nhân mà Giáo hội Thiên Chúa giáo đã bảo vệ rất dữ dội sau này, hoá ra là hoàn toàn vô nghĩa đối với các nhân vật của Thánh kinh.

Trên thực tế, những người khác nhau có các quan điểm khác nhau. Người ta đã thể hiện quan điểm ngây thơ nhất - quan điểm về vũ trụ có ba tầng mà trung tâm là trái Đất, trên cùng là Thiên đàng, dưới cùng là địa ngục, - vẽ trên bức tường nhà thờ nhằm đáp ứng nhu cầu của đa số không có học. Có thể, nó đã được lĩnh hội với các mức độ khác nhau của thuyết chủ nghĩa quan điểm. Người ta cho rằng việc mô tả những sung sướng trên Thiên đàng và những đau khổ dưới địa ngục góp phần duy trì đạo đức.

Triết học tự nhiên (hình thức tồn tại khi đó của khoa học) căn cứ trên uy tín của Aristot và sự mặc khải của Chúa. Nhưng, bất chấp cái quyền uy đã được các tác phẩm của Tômát kiện toàn ở thế kỷ XIII khi ông lý giải Aristot và biến Aristot thành một bộ phận cấu thành của tư duy Thiên Chúa giáo, quyền uy thống trị khoa học đã hàng nghìn năm, thì xu hướng nghiên cứu các sự kiện kinh nghiệm vẫn phát triển dần dần trong khoa học. Minh họa cho điều đó là tác phẩm của linh mục người Ba Lan Nicôlai Cópécnic (1473 - 1543) - "Sự quay của các thiên thể", trong đó ông đưa ra các luận điểm sau đây:

- + trung tâm của vũ trụ là mặt Trời, chứ không phải là trái Đất;
- + mỗi ngày trái Đất xoay một vòng xung quanh trục của mình, còn một năm - xung quanh mặt trời;

+ các vì sao nằm cách xa trái Đất hơn là mặt Trời, vì khoảng cách đối tượng của chúng được xem là như nhau từ các điểm khác nhau trên bề mặt trái Đất.

Theo các thước đo hiện đại, trong các luận điểm ấy không có gì là kỳ lạ, nhưng khi đó chúng mang tính cách mạng, vì:

- + chúng căn cứ trên những quan sát, chứ không phải trên việc lý giải các văn bản có quyền uy (Thánh kinh, v.v.);
- + do đó chúng thách thức uy tín của Aristot;
- + chúng tước mất của trái Đất vị trí là trung tâm vũ trụ.

Cuốn sách được công bố với lời nói đầu của nhà thần học theo phái Liutor - Ôssiandơ, người cam đoan rằng tất cả những thứ trình bày trong đó là không hơn gì một giả thuyết không phủ định các quan điểm đã được truyền thống tôn thờ. Muộn hơn, Galilê (1564 -1642) đã công khai dựa vào cuốn sách này trong cuộc tranh luận giữa tôn giáo và khoa học. Vào năm 1632, Galilê công bố cuốn sách, trong đó ông so sánh hệ thống Còpécnic với hệ thống vũ trụ luận truyền thống và rút ra kết luận rằng Còpécnic đã đúng. Vì điều đó mà Galilê bị đưa ra toà và buộc phải công khai từ bỏ các quan điểm của mình. Tất cả những điều đó chứng tỏ nguyện vọng ngày một tăng về việc nghiên cứu các sự kiện để hình thành các lý luận - nói cách khác, xây dựng các cơ sở mới của tri thức trong điều kiện có sự chống đối của giới cầm quyền giáo hội.

Căn cứ trên lý tính và sự quan sát, cách tiếp cận mới này với triết học tự nhiên đã trải qua một sự phát triển rực rỡ toàn diện cùng với sự xuất hiện các tác phẩm của I.Niuton (1643 - 1727), đặc biệt là tác phẩm "Các cơ sở toán học của triết học tự nhiên" (1687). Niuton đã xây dựng hệ thống các định luật vật lý học khi phân tích các khái niệm "trọng lượng", "lực", "tốc độ" và "gia tốc". Nói đơn giản, ông đã xem vũ trụ như một cỗ máy khổng lồ, mỗi bộ phận của nó đều hoạt động theo các quy luật bất biến. Có thể phát hiện ra các quy luật này bằng con đường quan sát; nhà khoa học không cần dựa vào quyền uy, sự mặc khải siêu nhiên. Chúa là Đấng sáng thế, song tạo phẩm của Chúa là sao đó để có thể nhận thức được bằng cách quan sát hợp lý.

Hệ thống quan niệm thống nhất không thể bị phá huỷ trong chốc lát. Mặc dù các phát minh khoa học ở thế kỷ XVI - XVII đã làm chân động thế giới trung cổ, song phong trào Cải cách tôn giáo cũng đã có một đóng góp không nhỏ cho việc làm suy giảm quyền uy của nó.

"Sự thay thế hệ chuẩn" đã có những hậu quả nhất định đối với tôn giáo:

- Lý tính và sự quan sát khoa học đã hoài nghi nguyên tắc quyền uy. Cho dù là đáng buồn, song giáo hội thường bảo vệ quyền uy, như vậy, nó đã tiến hành một cuộc đấu tranh vô vọng.
- Đóng góp cho sự phát triển khoa học, Niuton và nhiều nhà khoa học khác đã là các tín đồ và, dĩ nhiên, đã không quan niệm rằng họ phá huỷ sự tồn tại của tôn giáo thông qua công việc của mình. Họ xem Chúa là tác giả của hai cuốn sách - Kinh thánh và cuốn sách về giới tự nhiên, nghiên cứu mỗi cuốn sách đó đều là hữu ích và mỗi cuốn sách đều mang trên mình dấu ấn Vinh quang của Chúa.
- Như chúng ta đã thấy ở chương 4, được đặt lên hàng đầu trong vật lý học Niuton, bản thân tính ổn định của vũ trụ đã trở thành luận cứ cho hoạt động sáng tạo và Thiên hựu (do Ý Chúa định trước) của Chúa (luận cứ mục đích luận).

Cơ sở tôn giáo của tìm tòi khoa học?

Thiên Chúa giáo có bốn đặc điểm thúc đẩy khoa học phát triển ở thế kỷ XVI - XVII. Đó là các đặc điểm sau đây:

- Chúa tạo ra thế giới một cách tốt đẹp, thế giới đáng được nghiên cứu.
- Chúa tạo ra thế giới một cách hợp lý và có trật tự; do vậy, có thể nhận thức được thế giới.
- Giới tự nhiên tự bản thân nó là không đáng được tôn thờ (sự tôn thờ như vậy sẽ là phiếm thần luận); do vậy, con người có quyền nghiên cứu giới tự nhiên một cách có phê phán.
- Loài người được ban cho quyền lực đối với trái Đất để bắt nó phục tùng mình. Do vậy, con người có thể tạo ra các công nghệ mà không có cảm giác rằng điều đó tự động là dùng vũ lực đối với thế giới của Chúa.

Cũng không nên quên rằng nhiều nhà khoa học vĩ đại trong quá khứ là người đi đạo. Họ xem ý muốn nhận thức thế giới như là sự biểu hiện niềm tin tôn giáo của mình. Trước mắt họ thì tư tưởng cho rằng thế giới nhận thức được bằng lý tính, thể hiện là một luận cứ đặc biệt mạnh chứng tỏ thế giới là tạo phẩm của Đấng sáng thế có lý tính.

Bước đến của thế kỷ XX

Hai lý thuyết khoa học vĩ đại - lý thuyết lượng tử và thuyết tương đối - được hình thành ở đầu thế kỷ XX, đã tạo ra một thay đổi căn bản nữa trong quan niệm về cấu tạo của vũ trụ. Thế giới già cỗi của Niuton bỗng dung hoá ra là quá chật hẹp; nó bao hàm trong mình các quy luật vật lý chỉ có hiệu lực trong một phạm vi điều kiện hạn chế.

Không gian, thời gian, vật chất và năng lượng đối với Niuton là các quan điểm tách biệt, được thừa nhận một cách tiên nghiệm. Chúng là bộ khung cho toàn bộ quan niệm của ông về thế giới. Đương nhiên, trong khuôn khổ của những quan sát và những thí nghiệm mà Niuton sử dụng, các quan điểm này là hoàn toàn hữu hiệu.

Khi thuyết tương đối của A.Anhxtanh được đưa ra vào đầu thế kỷ XX, thì điều đó đã chứng minh rằng các quan niệm của Niuton là không thích hợp. Việc phát hiện ra sự tương tác giữa các quan niệm mà Niuton coi là biệt lập, đã đóng vai trò chính trong việc làm thay đổi triển vọng:

- Thuyết tương đối hẹp (1905) xác lập mối quan hệ giữa vật chất và năng lượng theo công thức nổi tiếng $E = mc^2$, do đó việc phá huỷ một lượng vật chất tí tẹo có thể giải phóng một lượng năng lượng khổng lồ.
- Thuyết tương đối rộng được công bố năm 1916, gắn liền thời gian, không gian, khối lượng và năng lượng với nhau. Thời gian và không gian không còn là bất biến nữa; cả hai đều chịu ảnh hưởng của lực hấp dẫn.

Dành cho suy ngẫm

Nhìn xuyên qua không gian, tôi cũng nhìn lại cả phía sau xuyên qua thời gian. Tôi không chỉ nhìn thấy cái đang tồn tại, mà là cái đã tồn tại. Tôi quan sát dài ngân hà ở trạng thái mà nó đã có cách đây một nghìn năm, còn người quan sát hiện đang ở

trông dài ngân hà và nhìn xuống trái đất, sẽ nhìn thấy hành tinh mà hình thức sinh tồn của con người vẫn chưa xuất hiện. Thế giới này là gì? Nó có quan hệ như thế nào với các luận cứ truyền thống chứng minh cho sự tồn tại của Chúa?

Những chuyển biến to lớn cũng diễn ra trong một lĩnh vực khác - ở cấp độ nguyên tử và dưới nguyên tử. Theo quan điểm vật lý học Niuton, các vật thể tuân thủ những quy luật bất biến, điều này làm cho trạng thái của chúng là tiên đoán được. Song việc phát hiện ra điện tử và sự phát triển sau đó của vật lý học hạt cơ bản, của thuyết lượng tử đã đưa tới nhận thức rằng không thể tiên đoán được chính xác trạng thái của các bộ phận cấu thành vật chất ở cấp độ nền tảng.

Nói cách khác

Giống như thuyết tương đối đã phá huỷ tính xác định của các quan niệm khoa học về thời gian và không gian bất biến, thì quan niệm về vật chất có khối lượng và tiên đoán được đã bị đe dọa do người ta hoàn toàn không thể tiên đoán được trạng thái của các hạt vật chất nhỏ bé.

Như vậy, chúng ta đã phát hiện ra trong vũ trụ không gian và thời gian, năng lượng và vật chất phụ thuộc lẫn nhau. Hơn nữa, chúng ta biết rằng trong vũ trụ có bốn lực cơ bản - lực hấp dẫn, lực điện trường, sự tương tác yếu và lực tương tác mạnh trong hạt nhân. Một trong các mục đích của vật lý học - xây dựng lý thuyết hợp nhất tất cả bốn lực ấy và rốt cuộc hiểu được điều đó có quan hệ như thế nào với thuyết tương đối và lý thuyết hạt.

Ngoài ra, còn có thể tách biệt nhiều cấp độ tổ chức khác nhau trong vũ trụ. Có thể quan sát thấy rõ nhất điều đó thông qua ví dụ về các cấp độ vật lý, hoá học, sinh học và xã hội. Các hệ thống toàn vẹn phức tạp thường có lối "ứng xử" khác so với những bộ phận cấu thành của chúng.

Nói cách khác

Không thể tin tưởng hoàn toàn vào bất kỳ cái gì? - đó chính là điều toát ra từ nhiều quan điểm mới về cấu tạo của vũ trụ. Bản thân hành vi quan sát đã có ảnh hưởng tới các khách thể được quan sát. Việc tách biệt một vật nào đó khỏi toàn bộ nội dung còn lại của vũ trụ cũng là không hiện thực như vậy. Tất cả đều có ảnh hưởng đến tất cả - song không thể tính đến tất cả. Do vậy, rốt cuộc, chúng ta phải thoả mãn với sự gần đúng.

Hậu quả của những thay đổi ấy đối với tôn giáo

Trong một thế giới được điều khiển bởi các quá trình cơ học tiêu đoán, thì có thể giới hạn Chúa bằng cách tự "trước" hay "ở bên ngoài" các quá trình đó (tự nhiên thần luận sẽ thực hiện điều này); không đòi hỏi phải có sự hiện diện của Chúa ở bên trong cỗ máy, thậm chí cả khi Chúa được gán cho việc chế tạo ra cỗ máy ấy và sáng chế ra thiết kế ban đầu của nó. Nhưng dưới ánh sáng của quan niệm phức tạp và đầy đủ hơn về cấu tạo của thế giới mà thuyết tương đối và thuyết lượng tử đem lại cho chúng ta, thì quan điểm hữu thần luận đơn giản hoá thể hiện là không giống với quan điểm khoa học (điều này không là quá khủng khiếp, vì theo quan điểm tôn giáo thì hữu thần luận thế kỷ XVIII là hoàn toàn vô căn cứ).

Vốn là đặc trưng của vật lý học hiện đại, quan điểm toàn phụ thuộc (holisme) cũng nó loại bỏ những lời buộc tội về chủ nghĩa quy giản mà tôn giáo trước kia có thiên hướng đưa ra nhằm chống lại khoa học - nói cách khác, loại bỏ những lời trách cứ rằng khoa học quy mọi hiện tượng phức tạp về các bộ phận cấu thành vật chất của chúng, sau đó tuyên bố rằng, vì các bộ phận cấu thành này phục tùng những quy luật bất biến, nên đó là lời lý giải đầy đủ cho lối "ứng xử" của toàn bộ chỉnh thể phức tạp.

Nói cách khác

Quan niệm cho rằng các khách thể phức tạp "ứng xử" không giống như các khách thể đơn giản, không cho phép coi ý thức "không hơn gì" các tế bào não riêng biệt, không cho phép đồng nhất trò chơi cờ với danh mục những bước đi mà mỗi quân cờ có thể thực hiện.

Tổng kết

- Đại bộ phận các học thuyết và các luận cứ của Thiên Chúa giáo đã được hình thành trước khi khoa học hiện đại xuất hiện. Hiểu chúng trong văn cảnh của các hình ảnh trong Kinh thánh và trong triết học Hy Lạp là dễ dàng hơn.
- Sự phát triển của khoa học là hệ quả của tri thức có được trên cơ sở dữ liệu kinh nghiệm và tư duy hợp lý. Quan điểm như vậy phù hợp định

sức mạnh của quyền uy, và một số tín đồ coi nó là mối nguy hiểm đối với các tín ngưỡng truyền thống.

- Thế giới mà khoa học thế kỷ XX phát hiện ra, tạo ra tư tưởng cho rằng cả thế giới quan của Niuton, lẫn các luận cứ tôn giáo phát triển bên cạnh nó, đều là hạn chế.

CÁC PHƯƠNG PHÁP CỦA KHOA HỌC VÀ CỦA TÔN GIÁO

Cả tôn giáo lẫn khoa học đều tuyên bố rằng chúng nghiên cứu hiện thực, cả hai đều khẳng định rằng chúng là chân thực. Nhưng coi cái gì là chân lý - điều này còn lệ thuộc vào việc nó được tìm thấy như thế nào. Thí dụ, chân lý " $2 + 2 = 4$ " là hoàn toàn khác với chân lý có trong thông báo về việc làm của tôi ở thứ năm tuần trước. Tính chân thực của luận điểm thứ nhất được chứng minh nhờ căn cứ vào định nghĩa, còn tính chân thực của luận điểm thứ hai - nhờ căn cứ vào sự kiện hay tính đáng tin cậy của trí nhớ của tôi. Vậy nói gì về các luận điểm của tôn giáo? Nếu ai đó nói: "Chúa ở trong trái tim tôi" hay "Tất cả đều có tính Phật", chúng ta có thể hỏi có thể chứng minh được tính chân thực hay sai lầm của các luận điểm đó không, nếu có thì loại sự kiện nào có thể khẳng định hay bác bỏ chúng.

Với những luận điểm khoa học thì tất cả đều đơn giản hơn nhiều. Trong *Lịch sử triết học phương Tây*, B.Rátxen có nhận xét về vấn đề này:

"Đặc điểm nổi bật của con người khoa học không phải là cái mà người ấy coi là đúng đắn, mà là việc người ấy giữ ý kiến đó như thế nào và tại sao. Những luận điểm của người ấy mang tính chất thực nghiệm, chứ không phải mang tính chất giáo lý; chúng căn cứ trên sự kiện, chứ không phải trên trực giác".

Thêm vào đó, có thể phê phán một bộ phận của lời tuyên bố đó: thí dụ, có thể tranh luận xem khi xây dựng giả thuyết dựa trên các sự kiện kinh nghiệm, nhà khoa học sử dụng phép diễn dịch có hệ thống ở mức độ nào, phụ thuộc vào trực giác ở mức độ nào. Việc tổng dung hiểu được một hiện tượng bí ẩn trước đó, có thể là hành vi trực giác mà sau đó có thể được khẳng định hay bị bác bỏ bằng con đường nghiên cứu những dữ liệu có trong tay của nhà nghiên cứu. Nhưng Raxen nhìn chung đã đúng

khi chỉ ra đặc điểm cơ bản của khoa học, dấu hiệu nổi bật của nó là phương pháp, chứ không phải là kết quả.

Nếu nhà khoa học và tín đồ (thậm chí cả khi họ cùng là một cá nhân) cùng tin vào một cái, thì họ làm điều đó do có các nguyên nhân khác nhau. Để đánh giá kỳ vọng nắm bắt chân lý được khoa học và tôn giáo đưa ra, là khác nhau về hình thái như thế nào, thì cần phải xem xét các phương pháp mà chúng sử dụng.

Phương pháp khoa học

Khoa học làm việc trên cơ sở chủ nghĩa kinh nghiệm hợp lý - nói cách khác, nghiên cứu sự kiện, kinh nghiệm bằng lý tính. Quá trình này có thể cấu thành các giai đoạn sau đây:

1. Quan sát và thu thập dữ liệu

Các nhà khoa học cố gắng để những giả thuyết cụ thể của họ có ảnh hưởng ít nhất đến thông tin thu thập được, còn khi đánh giá dữ liệu thì họ cố loại bỏ những nhân tố không có quan hệ với việc nghiên cứu. Thí dụ, khi kiểm tra thuốc mới thì nhất thiết phải có nhóm bệnh nhân kiểm tra mà người ta không cho thuốc thử nghiệm, nhưng lại theo dõi sức khoẻ của họ. Không có nhóm kiểm tra này thì các nhà nghiên cứu không thể khẳng định một cách đáng tin cậy rằng thuốc đang nghiên cứu có tác động như thế nào đến căn bệnh.

2. Hình thành giả thuyết dựa trên dữ liệu thu thập được

Trí tưởng tượng và thậm chí trực giác tham gia vào chính là ở đây; và lại cùng một dữ liệu có thể tạo ra vô số giả thuyết khác nhau.

3. Tiến hành thí nghiệm nhằm mục đích kiểm tra giả thuyết

Nếu giả thuyết đúng thì dữ liệu tương tự sẽ dẫn tới kết quả tương tự.

4. Xây dựng lý thuyết để giải thích kết quả thí nghiệm

Đó được gọi là phép quy nạp; mức độ tin cậy mà có thể đạt tới bằng con đường như vậy là có hạn (xem ở dưới).

5. Dự báo dựa trên cơ sở lý thuyết

Nếu lý thuyết đúng, các hậu quả nhất định cần phải được suy ra từ nó. Việc đánh giá những kết quả thứ sinh này được sử dụng làm sự kiểm tra quan trọng về tính chân thực của lý thuyết phát sinh.

6. Kiểm chứng - kiểm tra lý thuyết bằng con đường xây dựng các thí nghiệm mới

Việc kiểm tra lý thuyết nhờ các thí nghiệm mới, đôi khi cần dựa vào các dữ liệu mới, thường là một quá trình kéo dài, nhờ đó mà có thể nảy sinh sự cần thiết phải sửa đổi lý thuyết.

Không thể khẳng định cái gì một cách tuyệt đối. Lý thuyết càng được khẳng định nhiều hơn thì xác suất thống kê về việc nó đúng càng lớn hơn. Người ta giả định rằng mỗi lý thuyết rốt cuộc đều trở nên lạc hậu hay sẽ được chứng minh rằng nó chỉ đúng trong phạm vi những điều kiện hữu hạn.

Phép quy nạp

Có thể, bạn có cảm tưởng bị cám dỗ bởi giả thuyết cho rằng có thể đơn giản thu thập dữ liệu thực tế, sau đó rút chân lý tuyệt đối bằng phương pháp quy nạp. Hium (trong phần thứ tư "Nghiên cứu...") chỉ ra rằng phép quy nạp tự bản thân nó bao giờ cũng là không đủ để xác lập chân lý. Sự luận chứng của ông là rất đơn giản: cho dù chúng ta có thể khẳng định một hiện tượng nào đó bao nhiêu lần đi chăng nữa, thì vẫn luôn còn lại khả năng là nó sẽ không được khẳng định ở lần tiếp theo. Như vậy, nhận được một số lượng lớn dữ liệu kinh nghiệm, nhà khoa học giả định trong tự nhiên có một trật tự cơ bản nào đó, và xây dựng giả thuyết tương ứng. Song trật tự này vẫn chỉ là giả thuyết vì nó không chứng minh được.

Chúng ta tìm thấy minh họa tiêu biểu cho đề tài này trong cuốn *Các vấn đề triết học* của B.Rátxen. Rátxen viết ở đó rằng, con gà mái mà người ta cho ăn mỗi buổi sáng, hy vọng điều ấy sẽ lặp lại trước ngày lễ Giáng sinh; song thay vì như vậy thì người ta đã cắt tiết nó! Đề cập tới sự kiện, chúng ta không bao giờ biết sự kiện tiếp theo sau ngày lễ Giáng sinh có là như vậy hay không!

Lý giải dữ liệu

Ở nửa đầu thế kỷ XX, Nhóm Viên đã đưa ra quan điểm cho rằng, chỉ có ngôn ngữ mô tả hiện thực thì mới có nghĩa. Các nhà triết học này nhấn mạnh sự khác biệt giữa phân tích và tổng hợp - tất cả những gì

không phải là kết luận lôgic đơn giản, thì đều cần được luận chứng nhờ dữ liệu kinh nghiệm và kiểm chứng nhờ dựa vào chúng. Lập trường như vậy phản ánh dấu ấn sâu sắc từ thắng lợi của phương pháp khoa học.

Cho dù thế nào đi chăng nữa thì quan điểm nêu trên chủ yếu vẫn căn cứ trên giả thuyết cho rằng có một phương thức đơn giản, đúng y nguyên để lĩnh hội và mô tả hiện thực, rằng những sự lý giải và ý kiến riêng tư của các nhà khoa học không có ảnh hưởng tới thông tin họ nhận được. Hàng loạt nhà triết học hiện đại, kể cả Quâyno và Pöppơ, đã phê phán quan điểm này - quan điểm giả định khả năng thu thập dữ liệu chưa được lý giải. Thí dụ, Pöppơ chứng minh bất kỳ quan sát nào cũng do các lý thuyết nuôi dưỡng, đơn giản là không có thứ dữ liệu chưa lý giải. Thậm chí việc lựa chọn dữ liệu cơ sở cũng giả định sự lý giải; quá trình lý giải và hình thành có mặt ngay từ ban đầu.

K.Pöppơ chỉ ra rằng các nhà khoa học tiến lên không phải khi tập trung vào những sự kiện hiển nhiên, tức tiến hành quy nạp, mà là khi đưa ra các lý thuyết và kiểm tra tính có hiệu lực của chúng phải thông qua dữ liệu thực tế ("Lôgic phát minh khoa học", 1934). Quan niệm coi mọi dữ liệu đều đã được lý giải, đe dọa hai đặc điểm rất quan trọng của chủ nghĩa kinh nghiệm truyền thống:

+ Luận điểm của Lócơ coi ý thức ngay từ đầu đã là *taularasa* ("tờ giấy trắng"), dần dần được lấp đầy thông tin. Ngược lại, ý thức thường xuyên tạo ra những hình ảnh nhằm mục đích lý giải thông tin mà các giác quan cung cấp. Do vậy, lĩnh hội khách thể đã có nghĩa là lý giải nó.

+ Luận điểm của Vítgenstêin sơ kỳ cho rằng ngôn ngữ cung cấp cho chúng ta các bức tranh đơn giản về thế giới bên ngoài ("Tiểu luận"). Ngược lại, việc chúng ta lĩnh hội các sự vật như thế nào, đã để lại dấu ấn ở ngôn ngữ - nói cách khác, chúng ta sử dụng ngôn ngữ một cách sáng tạo, và việc sử dụng nó là một bộ phận của quá trình lý giải.

Do vậy, cả cảm xúc lẫn ngôn ngữ đều không hoạt động một cách đơn giản như những người theo chủ nghĩa thực chứng sơ kỳ giả định. Chúng là các loại hoạt động sáng tạo

Chú thích

Quan niệm về vai trò sáng tạo của ý thức trong việc hình thành và kiểm tra các lý thuyết bắt nguồn từ triết học Cantor. Cantor chỉ ra rằng các khái niệm, như không gian, thời gian và tính nhân quả, là một bộ phận cần thiết của phương thức lĩnh hội thế giới của chúng ta: chúng ta gán ép chúng cho kinh nghiệm của chúng ta.

Như vậy, chúng ta xem xét việc sử dụng một cách sáng tạo "trò chơi ngôn ngữ" trong các tác phẩm của Vítgenstein hậu kỳ hay việc thừa nhận sự sử dụng các lý thuyết một cách có hình ảnh và sáng tạo ở Póppơ, thì chúng ta đều thấy một vận động chung phủ định sự thu thập đơn giản những sự kiện hiển nhiên hay sự mô tả đúng y nguyên thế giới.

Hình ảnh

Trong quá trình lý giải, các nhà khoa học tạo ra những mô hình - những cái tương tự mà cơ sở là một cái gì đó quen thuộc và được sử dụng để lý giải các lý thuyết. Những mô hình này đơn giản là phương thức thuận tiện để xây dựng khái niệm về các sự vật và chúng không ngừng biến đổi.

Thí dụ

+ Lúc đầu người ta quan niệm nguyên tử là một hạt vật chất rất nhỏ bé nhưng toàn vẹn.

+ Sau đó người ta đã sử dụng hệ mặt trời như là mô hình để xây dựng nguyên tử, trong đó hạt nhân là mặt trời, những điện tử xoay quanh nó - những hành tinh.

+ Hiện nay khoa học đã từ bỏ mô hình ấy, vì những hạt cơ bản không phải là những khách thể mà có thể xác định được vị trí trên quỹ đạo. Có thể mô tả những hạt như là sóng, song đây cũng chỉ là sự so sánh.

+ Có thể coi lượng tử là sóng lẫn là hạt, song nó không thể đồng thời là cả hai.

Không nên coi ngôn ngữ của khoa học là ngôn ngữ đồng nhất và mang tính kinh nghiệm chủ nghĩa. Nó cũng phong phú như bất kỳ ngôn ngữ nào khác, có đầy rẫy hình ảnh và sự lý giải.

Phương pháp của tôn giáo

Tôn giáo không có phương pháp hệ thống để nhận thức những tín ngưỡng của nó. Song, có thể nói rằng nó sử dụng ba nguồn gốc là:

- Mặc khải - niềm tin vào việc Chúa trực tiếp thổ lộ chân lý cho loài người. Mặc khải có thể có trong các sách kinh hay được linh hội trực tiếp từ các cha đạo.
- Kinh nghiệm cá nhân: như chúng tôi đã chỉ ra ở chương 1, có cả một lĩnh vực cảm xúc tôn giáo, nhiều cảm xúc trong số đó đưa tới chỗ con người có thể thông báo điều mà nó được biết.
- Thần học tự nhiên: sự luận chứng cho những luận điểm cụ thể của niềm tin nhờ dựa vào lý tính và quan sát.

Nguồn gốc thứ ba là gần gũi nhất với phương pháp khoa học. Song, sự khác biệt chủ yếu giữa chúng là ở chỗ truyền thống tôn giáo đem lại cho tín đồ (ít nhất là cho phần lớn họ) biểu tượng và ngôn ngữ mà nhờ đó người ta có thể thể nghiệm tất cả trong kinh nghiệm. Ngoài ra, vì những nguyên nhân mà thái độ trung thành với các tín ngưỡng ấy căn cứ trên đó không phải là hoàn toàn hợp lý, nên tín đồ ít có thái độ sẵn sàng thay đổi niềm tin của mình hơn là các nhà khoa học.

Vấp phải nguy cơ từ phía phương pháp khoa học, các nhà tư tưởng tôn giáo có thiên hướng phản ứng theo hai cách:

- giảm tối đa nội dung thực tế của niềm tin;
- khẳng định rằng tôn giáo căn cứ trên niềm tin, điều mà lý tính con người ít có quan hệ với nó.

Người ta đôi khi bảo vệ quan điểm thứ hai dưới ánh sáng của học thuyết Thiên Chúa giáo về tội tổ tông của con người được trình bày trong cuốn *Tôn tại*. Từ đó suy ra kết luận rằng loài người suy đồi chỉ có thể do lý tính bị xuyên tạc và do vậy, niềm tin có thể là con đường cứu rỗi duy nhất. Tâm thế như vậy chủ yếu đặc trưng cho các nhà tư tưởng Tin Lành (ở thế kỷ XX, được thể hiện rất tiêu biểu trong các tác phẩm của C.Bácơ, còn ở thế kỷ XIX - của Kiécơga), trong khi thần học tự nhiên (như Tô-mát Đacanh trình bày) đã được Giáo hội Cơ Đốc giáo chính thức phê chuẩn.

Nói cách khác

- Đặc điểm cơ bản, phân biệt phương pháp khoa học với phương pháp tôn giáo là ở chỗ tôn giáo tin vào quan niệm cụ thể về thế giới, trong khi khoa học lại tin vào quá trình mà thông qua đó thì các quan niệm về thế giới được hình thành, đánh giá và sửa đổi.
- Khoa học là phương pháp, tôn giáo là sự trung thành với một quan niệm xác định.

Như thế nào và tại sao?

Sự khác nhau về phương pháp có thể gợi ra tư tưởng cho rằng khoa học đặt ra vấn đề "tại sao", còn tôn giáo - vấn đề "như thế nào"; nói cách khác, khoa học nghiên cứu các sự kiện và mối quan hệ nhân quả, còn tôn giáo - ý nghĩa và mục đích.

Song, tất cả đều phức tạp hơn chút ít, vì khoa học cũng đặt ra vấn đề "như thế nào" để xây dựng phương pháp chung tối ưu cho việc nhận thức thế giới - tổ hợp mô hình tối ưu mà nhờ đó thì có thể hiểu được các sự vật và hiện tượng, tiên đoán được tương lai của chúng. Tôn giáo với một nghĩa nào đó cũng tìm kiếm phương pháp chung tối ưu để nhận thức thế giới. Nhưng giữa khoa học và tôn giáo có sự khác biệt quan trọng ở chỗ khoa học cố loại bỏ sự phản ứng cá nhân của nhà khoa học đối với khách thể nghiên cứu, trong khi chính sự phản ứng cá nhân là một đặc điểm không tách rời được của tôn giáo.

Chủ nghĩa quy giản

Các nhà triết học tôn giáo thường xuyên phản nân rằng phương pháp khoa học có xu hướng dẫn tới chủ nghĩa quy giản. Chủ nghĩa quy giản được gọi là quá trình phân chia khách thể phức tạp ra thành những bộ phận cấu thành, sau đó khẳng định chỉ có các bộ phận ấy là thực tại, chứ không phải chính thể phức tạp ban đầu là thực tại. Xu hướng tuyên bố chính thể phức tạp - đó "không là cái gì, ngoài...", - rất đặc trưng cho chủ nghĩa quy giản.

Thí dụ

- Khúc giao hưởng - đó "không là cái gì, ngoài" hàng loạt rung động của không khí.

- Bức tranh - đó "không phải cái gì, ngoài" những hạt màu sắc được sắp xếp trên vải.
- Bản thân bạn - đó "không phải cái gì, ngoài" tổng thể các tế bào của cơ thể bạn.

Hiện nay, lời buộc tội này đã không còn có luận cứ như ở giai đoạn thống trị của vật lý học Niuton, vì bây giờ các quy luật của cấu trúc phức tạp và lý thuyết về trạng thái hỗn loạn được nghiên cứu rộng rãi hơn.

Mặc dù vậy vấn đề này vẫn được đặt ra trong cuốn sách của Đoukinxơ *Gen ích kỷ* - lần này là trên bình diện sự tiến hoá của con người. Nói đơn giản, thực chất của cuốn sách này là ở chỗ lối ứng xử của con người có động cơ di truyền. Các gen đấu tranh vì sự sống sót và phổ biến, con người trên thực tế chỉ là "bộ áo giáp" cần thiết cho sự sống sót của gen. Vấn đề chủ nghĩa quy giản gắn liền với việc nên coi trình độ tổ chức nào là phát sinh, còn trình độ nào - thứ sinh. Chúng ta vì gen, hay gen vì chúng ta?

Trở ngại cụ thể là ở chỗ tìm ra sự cân bằng giữa các sự vật hiện có ở trình độ đơn giản (thí dụ, sự tái tạo của tế bào) và các hiện tượng bao quát cơ thể phức tạp toàn vẹn (thí dụ, học tập trò chơi thể thao). Hệ thống phức tạp không có nghĩa ở bên ngoài các bộ phận cấu thành của mình, song sẽ rất ngu xuẩn nếu lý giải mục đích của trò chơi là việc kích thích các tế bào thần kinh riêng biệt trong bộ não và giảm bớt cơ tay và cơ chân. Tính hạn chế của cách tiếp cận quy giản đối với sự tiến hoá đã được chỉ rõ trong tác phẩm của K.Pốppơ ("Vũ trụ mở", 1982). Pốppơ khẳng định rằng tiến hoá - đó là một quá trình không xác định và không tiên đoán được, vì các sự kiện sẽ diễn ra ở trình độ cao hơn, không thể tiên đoán được khi xuất phát từ trạng thái của trình độ thấp hơn.

Bình luận

Cả các nhà triết học lẫn các nhà khoa học đều có thiên hướng phân chia sự vật ra thành các yếu tố đơn giản để xác lập cái gì tồn tại trên thực tế. Theo quan điểm của Lốccơ, của Hiệum và nói chung là của truyền thống triết học kinh nghiệm chủ nghĩa, hiện thực đích thực được tạo ra từ những "viên gạch" sơ đẳng của trực giác cảm tính. Đécácơ cho rằng không nên tin tưởng kinh nghiệm, và do vậy ông đã xuất phát từ tư duy

của bản thân mình. Theo quan điểm của nhà vật lý học hạt nhân, nguyên tử nhường chỗ cho các hạt cơ bản, sau đó là cho lượng tử, do vậy mọi cái tồn tại trên thực tế là tổng thể những lượng tử nhỏ bé.

Song, ngay ở thời cổ đại, người ta đã thừa nhận rằng hiện thực bao hàm trong mình cả thực thể lẫn hình thức. Platôn đã vượt lên trên các nhà "nguyên tử luận" cổ đại khi cố gắng diễn đạt điều đó có nghĩa là gì đối với thực thể - tiếp nhận một tính chất xác định, có hình thức. Theo ông, hình thức là vĩnh hằng: chúng quy định tính thực tại của các sự vật đơn nhất.

Chủ nghĩa quy giản - đó là quá trình mà hình thức dần dần nhường chỗ cho thực thể không hình thức. Kết cục logic của chủ nghĩa quy giản là việc nhận thấy một thực tại phổ biến thống nhất - thực tại mà, có thể, đã tồn tại từ những giây phút đầu tiên của vụ Nổ lớn, trước khi vũ trụ của chúng ta mở rộng, cứng lại, phân chia ra thành các bộ phận và có được các đặc điểm đặc trưng của mình. Nhiệm vụ này tự thân nó là đáng trân trọng, nhưng nó không phải là phương thức duy nhất để xem xét hiện thực. Vũ trụ đã tách ra trạng thái đơn giản này trong suốt 15 tỉ năm; dưới cái dạng mà chúng ta nhận thấy nó bây giờ, nó đã hình thành và chỉ được biết tới nhờ các hình thức của mình.

Nói cách khác

Trong thế giới liên tục biến đổi, người theo chủ nghĩa quy giản hỏi: "Tất cả những hiện tượng này do cái gì sinh ra?". Quan điểm của người này thường xuyên hướng vào quá khứ. Song, các vấn đề "Cái gì có thể rút được từ đó?" và "Sự phát triển đó đi theo hướng nào?" là quan trọng hơn; chúng kiên quyết hướng vào tương lai.

NGUỒN GỐC CỦA VŨ TRỤ

Các nhà khoa học cố gắng xây dựng những học thuyết nhằm lý giải triệt để nhất các hiện tượng; khả năng vận dụng thành công lý thuyết càng lớn, thì nó càng được cộng đồng khoa học chấp nhận.

Quan điểm như vậy giả định có sự thống nhất nền tảng của vũ trụ. Nói cách khác, các quy luật có tác động ở một bộ phận nào đó của vũ trụ, được xem là những biểu hiện riêng biệt của một quy luật chung hơn, có tác động ở khắp mọi nơi. Thí dụ, vật lý học Niuton là đúng trong phạm

vì điều kiện hạn chế (đương nhiên là những điều kiện mà bản thân Niuton đã làm việc trong đó), nhưng không áp dụng được trên quy mô vũ trụ hay dưới nguyên tử.

Điều này tạo ra một việc tìm tòi Lý thuyết phổ quát và ý muốn về những lời giải thích đơn giản, áp dụng được ở mọi nơi.

Nói cách khác

Khoa học giả định rằng vũ trụ có một sự thống nhất và hài hoà nền tảng, tức chân lý cơ bản ẩn náu ở đằng sau những điều kiện đặc thù khác nhau mà mọi thứ còn lại chính là biểu hiện của nó.

Điều này hoàn toàn phù hợp với ý định của mọi tôn giáo nhằm xây dựng một lý thuyết có tính lý giải thống nhất, thường căn cứ trên niềm tin vào Chúa. Chính ý định lý giải kinh nghiệm tôn giáo trong khuôn khổ của một quan niệm thống nhất, phổ biến, hài hoà về vũ trụ đã tạo ra sự giống nhau giữa các vấn đề của thần học và các vấn đề của khoa học.

Chúng ta sẽ xem xét các vấn đề căn bản nhất trong số đó. Tại sao vũ trụ lại như là nó đang tồn tại? Những vũ trụ khác có thể tồn tại không, hay đây là mâu thuẫn về định nghĩa? Luận điểm "Chúa tạo ra vũ trụ" có nghĩa là gì?

Ở chương 4, chúng ta đã nhận thấy rằng các luận cứ vũ trụ luận và mục đích luận xuất phát từ sự tồn tại của thế giới và những biểu hiện của chủ ý hợp mục đích của các sự vật tồn tại trong vũ trụ, và chuyển từ đó sang tư tưởng về Chúa như người sáng tạo ra tất cả. Khoa học có thái độ như thế nào đối với tất cả hai sự kiện ấy?

Lý thuyết phổ biến khẳng định thế giới mà chúng ta quan sát thấy, đã xuất hiện khoảng 15 tỷ năm về trước, mở rộng ra từ cái gọi là thời điểm xảy ra vụ Nổ Lớn - nói cách khác, từ trạng thái khi mà toàn bộ không gian được tập trung ở một điểm vô cùng nhỏ.

Chúng ta không có khả năng đặt ra vấn đề cái gì đã diễn ra trước vụ Nổ Lớn, vì thời gian gắn liền với không gian. Khi nhìn vào thời gian quá khứ, và nhìn xuyên qua không gian, chúng ta nghiên cứu các giai đoạn tồn tại ban đầu của vũ trụ, nhưng ở đằng sau chúng là thời điểm kỳ dị - thời điểm mà khả năng của chúng ta không cho phép nhìn xa hơn.

Xét từ góc độ logic, điều này không có nghĩa đã không có gì trước thời điểm kỳ dị ấy, nhưng khi chúng ta nói rằng một cái gì đó tồn tại, thì điều này có nghĩa là tồn tại trong thời gian và không gian. Do vậy, tất cả những gì có thể gọi là cái đang tồn tại, đều chỉ tồn tại ở bên trong thế giới này. Lời tuyên bố rằng một cái gì đó tồn tại "ở bên ngoài" thế giới - đó là một hình ảnh rất thô kệch, vì bản thân quan niệm về "cái ở bên ngoài" đã giả định sự tồn tại trong thời gian và không gian.

Nói cách khác

Chúng ta không thể có mặt ở bên ngoài, hay ở đằng sau, hay ở đằng trước vũ trụ đã mở rộng từ thời điểm xảy ra vụ Nổ Lớn ban đầu. Các năng lực và các quan điểm của chúng ta chỉ có hiệu lực ở bên trong thế giới này.

Do vậy, theo quan điểm của vũ trụ luận khoa học, "xếp đặt" Chúa ở bên ngoài thế giới là vô nghĩa. Sáng tạo là một sự kiện tiếp diễn, là sự triển khai dần dần vụ Nổ Lớn. Nếu chúng ta gọi Chúa là Đấng sáng thế, thì điều đó nằm trong lĩnh vực hoạt động của Chúa - nhưng làm sao có thể gắn liền tư tưởng về Chúa với các hằng số cơ bản được xác lập ở giai đoạn sớm nhất của vụ nổ diễn ra đó?

Khoa học vạch ra mối quan hệ giữa các hiện tượng: một sự vật này có thể là nguyên nhân của sự vật khác; một tổ hợp điều kiện là cần thiết để một cái khác diễn ra. Khoa học thậm chí có thể chỉ ra một hiện tượng cụ thể có quan hệ với toàn bộ vũ trụ như thế nào. Song khoa học không thể nói ra điều gì về việc các mối quan hệ nào đó chủ ý được tạo ra vì một mục đích nào đó hay không? Mặt khác, tôn giáo (ít nhất là ở mức độ mà điều này được trình bày trong luận cứ mục đích luận) cố gắng chỉ ra mục đích trong việc kiến tạo thế giới, đặc biệt là mục đích của loài người.

Nếu vũ trụ xa xưa có các đặc điểm cơ bản nào khác thì tất cả đã không còn như là bây giờ. Nếu quy mô của hành tinh chúng ta, khoảng cách đến mặt trời, thành phần khí quyển của nó, số lượng các bon và niêm tin hay bất kỳ một điều kiện nào trong vô số điều kiện khác là khác đi, thì con người đã không xuất hiện trên Trái Đất.

Tất cả những điều đó là hiển nhiên. Nhưng đôi khi người ta lại gán cho luận cứ này một bước ngoặt đặc biệt, một bước ngoặt mà con người

có thể bám vào khi tìm kiếm các dấu hiệu về mục đích và Ý Chúa trong vũ trụ. Bước ngoặt này được gọi là nguyên tắc vị nhân. Nguyên tắc này khẳng định, để hình thức sinh tồn của con người xuất hiện trong vũ trụ, thì mọi đặc điểm cơ bản của thế giới phải như là chúng đã có. Do vậy, chúng ta có thể xuất phát từ sự kiện tồn tại của con người, sau đó đi lùi về phía sau nhờ chỉ ra hàng chuỗi những điều kiện cần thiết.

Tín đồ có thể sử dụng nguyên tắc vị nhân để chứng minh không có cánh tay chỉ dẫn của Chúa thì sự tiến hoá của thế giới theo phương hướng cần thiết cho sự xuất hiện của loài người, sẽ nhất định không thể có được: và lại hàng tỉ thế giới khác có thể sẽ xuất hiện thay thế cho thế giới của chúng ta.

Bình luận

Về thực chất, nguyên tắc vị nhân chỉ chỉ ra cho chúng ta sự kiện liên hệ qua lại đơn giản giữa mọi sự vật: tất cả đều như là chúng đang tồn tại, vì mọi cái còn lại cũng như là chúng đang tồn tại, còn con người là một bộ phận của thế giới này. Nếu bạn cho rằng nguyên tắc vị nhân trở thành bằng chứng cho thấy thế giới chủ ý được kiến tạo như vậy để con người có thể xuất hiện trong nó, thì đại diện của bất kỳ loài nào cũng có thể khẳng định như vậy, nhưng là đối với loài của mình. Nếu vũ trụ không phải như là nó đang tồn tại ở một điểm nào đó, thì con kiến không còn là con kiến nữa. Nếu nói về một quy mô lớn hơn thì các Thiên hà không còn là các Thiên hà nữa!

Cuộc bàn luận về mục đích và thiết kế chỉ có nghĩa nếu bạn có thể rời ra xa và nhận thấy cả khách thể được kiến tạo lẫn người thiết kế có chủ ý. Bạn cũng phải có tri thức từ trước về cái mà sự kiến tạo được cấu thành từ đó để hiểu được khách thể có các đặc điểm xác định bao hàm trong bản thiết kế hay không. Nếu chúng ta không ý thức được ba điều đó, thì nói rằng một khách thể nào đó được kiến tạo, sẽ là một điều nhầm nhứ. Đương nhiên, điều này đã được quan tâm tới (cùng với các viện dân của Hium và các nhà triết học khác) khi chúng ta xem xét chứng minh mục đích luận về sự tồn tại của Chúa.

Theo quan điểm tôn giáo, vấn đề gắn liền với việc xem xét nguồn gốc và bản chất của toàn thể vũ trụ là ở chỗ, chúng ta liên tục tiến gần tới

giới hạn của cái mà có thể nhận thức được. Nói rằng lúc bắt đầu tồn tại, vũ trụ tập trung ở một điểm (thuyết vụ Nổ Lớn) hay nó có các thuộc tính vật lý tuyệt đối cần thiết cho sự sống có lý tính xuất hiện, bạn chỉ nói điều đó, và không có gì hơn thế. Cố nói nhiều hơn - có nghĩa là vượt quá những giới hạn của cái mà người ta có thể khẳng định bằng yếu tố kinh nghiệm.

Song, sau khi nói ra điều đó, chúng ta có thể thừa nhận rằng khoa học vận động theo hướng được xung lượng tôn giáo vạch ra. Việc tìm kiếm Lý thuyết Phổ quát, - tức một lý thuyết giải thích thống nhất, không quá xa lạ với việc tìm kiếm của tôn giáo về nguyên nhân không có nguyên nhân hay về Chúa - Người đưa toàn bộ vũ trụ vào một hành vi có mục đích thống nhất.

Tổng kết

Cho dù nguồn gốc và cấu tạo của vũ trụ có là gì đi nữa, thì không có một dữ liệu kinh nghiệm nào đòi hỏi phải thoát ra khỏi thực tế là thế giới đang tồn tại và là cái mà như nó đang tồn tại. Thậm chí khi giả định các thế giới khác cũng có thể tồn tại, thì vũ trụ này vẫn là thế giới duy nhất mà chúng ta có thể nhận thức được.

TIẾN HÓA VÀ NHÂN LOẠI

Quan niệm cho rằng con người phát triển nhờ tiến hoá từ các loài khác, đương nhiên, sẽ mâu thuẫn với quan niệm đúng y nguyên trong cuốn sách "Tồn tại", cuốn sách mô tả Chúa đã tạo ra Adam và Êva như một loài riêng biệt, đặc biệt và trao cho họ quyền lực đối với tất cả mọi sinh vật khác. Điều đó đã mở ra một cuộc tranh luận kéo dài và dữ dội giữa những người kiên định sự lý giải đúng y nguyên trong cuốn sách "Tồn tại" và những người cho rằng cần phải hiểu loại mô tả cổ xưa như vậy theo nghĩa bóng và biểu tượng. Những người này thừa nhận tính chân thực của lý thuyết khoa học về nguồn gốc tiến hoá của các loài mà không có vấn đề gì.

Cuốn sách này không có đủ chỗ để mô tả cuộc tranh luận ấy. Do vậy, chúng ta sẽ xem xét tư tưởng tiến hoá thâm nhập vào lĩnh vực tôn giáo như thế nào.

Đácuyn

Ở trình độ đơn giản nhất, các cuộc tranh luận xung quanh cuốn sách của Đácuyn *Nguồn gốc các loài* đã đề cập tới vấn đề: con người là một tạo phẩm đặc biệt và độc đáo hay là bắt nguồn từ vượn. Việc chống đối lại mọi học thuyết tiến hoá dựa vào hai yếu tố:

- nguyên vọng đặt con người vào một địa vị đặc biệt đối với mọi loài khác;
- niềm tin vào tính chân thực đúng y nguyên của câu chuyện kể về sự sáng tạo ra thế giới trong Kinh thánh.

Ngoài tất cả những điều đó ra, học thuyết Đácuyn còn đe dọa các quan niệm về việc Chúa hành động như thế nào (chính điều này có ý nghĩa quan trọng hơn nhiều đối với triết học tôn giáo).

Luận cứ mục đích luận quan niệm Chúa với tư cách là người thiết kế và sáng tạo ra thế giới - người thợ đồng hồ có những máy móc vượt trội vô hạn năng lực của các thợ máy hữu tử. Nó chứng minh mỗi tạo phẩm của Chúa đều có một cấu tạo độc đáo và hữu hiệu, thậm chí các bộ phận của tạo phẩm (thí dụ, mắt con người) hoàn toàn thích hợp với chức năng cụ thể của mình tới mức không thể giải thích điều đó theo một cách khác như là bởi tác động đặc biệt của Chúa.

Khâu trung tâm trong chứng minh của học thuyết Đácuyn là cơ chế tác động của tiến hoá, tức là chọn lọc tự nhiên. Theo học thuyết này, những sinh vật thích nghi với môi trường tốt hơn những sinh vật khác, thì có nhiều cơ hội hơn để sống đến độ tuổi trưởng thành, tức thời kỳ sinh sản. Như vậy, trong thế hệ tiếp theo có nhiều hơn cá thể của loài có những đặc trưng cụ thể của kẻ sản sinh được sống sót. Dần dần chọn lọc tự phát sinh như vậy đối với các đặc điểm tốt sẽ dẫn tới sự tiến hoá của loài.

Điều đó làm nảy sinh vấn đề thần học: nếu học thuyết này là đúng, thì nó sẽ giải thích chính các đặc điểm của tạo phẩm mà trước kia được lý giải bởi sự tác động của Chúa với tư cách của người thiết kế. Hóa ra là các loài tự kiến tạo dần dần bản thân mình qua chọn lọc tự nhiên.

Nói cách khác

Không loại bỏ yếu tố cấu tạo ra khỏi thế giới, chọn lọc tự nhiên lý giải hiện tượng đó bằng các nguyên nhân thuần túy tự nhiên; sự lý giải này dường như làm cho Chúa trở nên không cần thiết.

Chú thích

Bản thân Đacuyn là một tín đồ và, đương nhiên ông không cho rằng học thuyết của ông sẽ phá huỷ niềm tin vào Chúa. Ở thời ông, ý kiến của tín đồ Thiên Chúa giáo về học thuyết tiến hoá cũng bất đồng, do vậy không nên xem cuộc tranh luận này như là sự đối đầu giữa các nhà khoa học và các tín đồ. Vấn đề hoàn toàn là ở chỗ việc phát hiện ra cơ chế mà nhờ đó các loài có thể tự hoàn thiện trong một khoảng thời gian dài, có đe dọa tư tưởng về Chúa - Đấng sáng thế hay không.

Chủ nghĩa Đacuyn mới

Học thuyết di truyền chỉ ra rằng những đột biến ngẫu nhiên được thực hiện bằng cách nào để tạo cơ sở cho việc chọn lọc tự nhiên của Đacuyn. Những việc làm thiệt hại ngẫu nhiên đối với nguồn gen dẫn tới các đột biến mà có thể có lợi hay có hại cho các cá thể riêng biệt của loài ấy.

Trong cuốn sách "Trèo lên ngọn núi có tên gọi không thể" (1996), cũng như trong cuốn sách muộn hơn "Thợ đồng hồ mù", R.Đonkinxơ xem xét cảm tưởng không thể có của việc những nguyên tử và phân tử riêng lẻ (ở chân núi) có thể tự mình cấu thành các khách thể phức tạp như mắt (đỉnh cao của núi ngày một phức tạp hơn).

Đonkinxơ chứng minh rằng có một con đường mòn dẫn dần dần lên ngọn núi, vì chọn lọc tự nhiên giữ lại những đột biến gen có lợi và loại bỏ những đột biến có hại. Rốt cuộc, ông đi tới kết luận rằng sự xuất hiện của các hình thức phức tạp, đặc biệt là các hình thức thích nghi tốt với điều kiện xung quanh, không những không phải là không thể mà còn là hoàn toàn tất yếu. Mô hình hoá các tình huống nhờ máy vi tính, Đonkinxơ chứng minh, khi sử dụng chỉ một số tham số, có thể nhận được rất nhiều hình thức phức tạp.

Sử dụng học thuyết di truyền và mô hình hoá bằng vi tính, những người bảo vệ học thuyết chọn lọc tự nhiên có khả năng chỉ ra các cơ chế mà nhờ đó tất cả những hiện tượng trước kia được lý giải bởi hoạt động kiến tạo của Chúa, đã có thể xuất hiện.

Gi. Pônkinghoóc, tác giả cuốn sách "Khoa học và sáng tạo" (1988), ngược lại, đã khẳng định: khả năng để một sự vật đơn nhất nào đó diễn ra, là nhỏ tới mức không thể hình dung "sự ngẫu nhiên mù quáng" lại có thể điều khiển vũ trụ. Do vậy, ông định ra sự tồn tại của lý tính bao quát tất cả, lý giải tất cả những điều đó.

Vấn đề mà luận cứ ấy tạo ra, gắn liền với quan hệ giữa "ngẫu nhiên và tất yếu" (cuốn sách nổi tiếng về đề tài này của Gi. Mônô được gọi như vậy, nó được công bố năm 1972, trong đó có đoạn: "Sự ngẫu nhiên thuần túy, tuyệt đối tự do, nhưng mù quáng, là bản thân nền móng của toà nhà tiến hoá đồ sộ"). Nhu cầu khẳng định sự tồn tại của lý tính bên ngoài, để lý giải mỗi một sự không giống với sự thật cá biệt chỉ xuất hiện khi các sự vật riêng biệt bị tách khỏi những vật bao quanh mình:

+ Trong thế giới phức tạp, nơi mà tất cả đều có liên hệ với nhau, mỗi sự vật đều sinh ra do có vô số sự ngẫu nhiên.

+ Nếu một vật nào đó không phải như là nó đang tồn tại, thì tất cả cũng trở nên khác đi.

+ Nhìn về quá khứ, tất cả đều có cảm tưởng là rất khó tin nổi, song tất cả đều thể hiện là tuyệt đối tất yếu và tiên đoán được như nhau.

Một sai lầm là ý định tách rời hiện tượng ra khỏi văn cảnh những mối quan hệ nhân quả của nó, sau đó cố hiểu nó trở thành như là nó đang tồn tại như thế nào, và - không tìm ra đường đi giữa vô số khả năng trong cuộc sống - định ra sự hiện diện của tác động bên ngoài.

Thí dụ

Ai đó phải thắng trong trò chơi xổ số. Một tổ hợp số cụ thể được tạo ra do có vô số sự ngẫu nhiên. Khả năng một số cụ thể nào đó rơi vào, là rất nhỏ. Nhưng, điều đó không có nghĩa rằng một lý tính ở bên ngoài nào đó có ảnh hưởng đến sự rơi xuống của quả bóng có in số trên đó.

Bình luận

Thực ra, về sự đúng đắn của R.Đônkinxơ là không có gì phải nghi ngờ. Sự sống có thể phát triển độc lập và tự tổ chức, cấu thành các hình thức ngày một phức tạp hơn. Do vậy, việc loại bỏ quan niệm về Chúa như một kiến trúc sư ở bên ngoài là hoàn toàn có logic. Vậy là tuyệt vời: người thợ đồng hồ ở bên ngoài rời khỏi cuộc chơi. Nhưng cụ thể cái gì đã biến mất? Chúng ta nhớ lại cuộc tranh luận ở chương 3 và 4. Phải chăng quan niệm về thợ đồng hồ ở bên ngoài lý giải đúng cái mà tín đồ muốn nói về từ "Chúa"? "Ngọn núi Không thể" nói với chúng ta rằng sáng tạo vốn có ở sự sống. Thế giới không phải là tổng số vật chất thụ động, chờ đợi tia lửa từ bên ngoài. Tia lửa này nằm ở bên trong nó, tia lửa này sử dụng mỗi khả năng mà các đột biến gen tạo ra. Sự sống tìm kiếm những khả năng thuận lợi, nó cố gắng phát triển và thích nghi một cách tốt hơn. Còn chúng ta, con người, đồng thời cũng tham gia vào quá trình này, và cũng có khả năng ý thức được tác động của nó ở xung quanh chúng ta.

Tuy nhiên, lẽ nào đó không phải là cái mà người ta ngụ ý nói về sự sáng tạo *ex nihilo* ("từ hư vô")? Lẽ nào không có truyền thống kéo dài trong việc quan niệm Chúa không phải là người thợ ở bên ngoài, mà là một lực lượng sáng tạo, hành động ở bên trong vật chất?

Đônkinxơ chỉ phân tích các luận cứ của hữu thần luận - quan điểm chưa bao giờ là thích hợp về phương diện tôn giáo. Tôn giáo không đòi hỏi "người làm ảo thuật trên trời", người vi phạm các quy luật của tự nhiên (thí dụ, điều này được vạch ra trong cuốn sách "Khoa học và sáng tạo" của Pônkinghoéc).

Về thực chất của mình, sự sống là một quá trình sáng tạo. Nhưng, lẽ nào điều đó lại không phải là nội dung của niềm tin vào Chúa - Đấng sáng thế (nếu bỏ qua toàn bộ phương diện hình ảnh)?

Tâyơ đơ Sácđanh

Trong hàng loạt cuốn sách của mình (trong đó nổi tiếng nhất là cuốn "Hiện tượng con người"), Tâyơ đơ Sácđanh bảo vệ một thế giới quan tôn giáo mà không những bao hàm tư tưởng tiến hoá mà còn biến nó thành đặc điểm then chốt của mình. Mô tả quá trình dẫn từ nguyên tử đến tế bào, sau đó là đến các hình thức thô sơ của sự sống và rồi cuộc là đến

con người, ông nhận xét rằng, sự phức tạp ngày một tăng và sự tăng cường ý thức là đặc trưng cho quá trình này: sinh vật càng phức tạp hơn thì nó cũng có ý thức hơn. Với sự quan sát đơn giản thì chắc gì có thể bác bỏ được điều đó, vì sinh vật rất thô sơ có rất ít khả năng để trực giác, tư duy và hành động, trong khi các hình thức phát triển hơn của sự sống ngày càng có cá tính và chứng tỏ các dấu hiệu của cảm xúc và tư duy.

Nhìn vào tương lai, Tâyơ hình dung loài người là hợp nhai, "liên kết", tạo ra một mạng lưới giao tiếp rộng rãi, có khả năng phổ biến cả chiều rộng lẫn chiều sâu theo bề mặt hữu hạn của trái đất. Quá trình gia tăng tính phức tạp và tính có ý thức sẽ dẫn tới đâu?

Bảo vệ niềm tin Thiên Chúa giáo rằng, tất cả đều có được tính toàn vẹn của mình trong Chúa Giêsu, Tâyơ coi vạn vật sẽ hội tụ ở một điểm duy nhất trong tương lai - "điểm Ômêga". Ông đồng nhất điểm này, đỉnh điểm của toàn bộ quá trình tiến hoá, với Chúa Giêsu của vũ trụ.

Có thể hình dung hệ thống thế giới quan của nhà tư tưởng này dưới dạng hình nón, đáy của nó là những nguyên tử đơn giản và nó vươn lên tới đỉnh là Chúa Giêsu - Ômêga. Quan điểm như vậy cho phép Tâyơ gắn liền tôn giáo và khoa học thành một chỉnh thể thống nhất. Trước đây, ông bị phân tâm giữa tư tưởng phát triển nhờ tiến hoá của Trái Đất và niềm tin tôn giáo mà không thể nói điều gì an ủi về tương lai trần tục của nhân loại. Nhưng bây giờ, vì tất cả những điều đó đều thúc đẩy sự tiến hoá tiếp theo, nên sự liên kết của nhân loại là bước tiến dẫn tới tính toàn vẹn của vạn vật trong Chúa - ông có thể tích hợp toàn bộ hệ thống khoa học của mình vào một thế giới quan tôn giáo chung.

Trong khuôn khổ của hệ thống này, động lực của toàn bộ quá trình tiến hoá bắt nguồn từ bên trên - từ điểm Ômêga với tư cách mục đích tối hậu (như vậy, rất giống với nguyên nhân tối hậu của Aristot). Quá trình phát triển theo quan niệm của Đacuyn và của những người theo chủ nghĩa Đacuyn mới thực ra là giống với "nguyên nhân tác động" của Aristot - sự tiến hoá mở ra con đường từ hiện tại vào tương lai.

Tâyơ Sácđanh đã sử dụng thành công giả thuyết khoa học (sự gia tăng tính phức tạp, tính có ý thức theo hướng dẫn tới một điểm thống nhất trong tương lai) và đã phủ lên nó các hình tượng Thiên Chúa giáo. Ông "rửa tội" cho học thuyết tiến hoá, giống như các nhà thần học Thiên Chúa

giáo sơ kỳ đã "rửa tội" cho triết học của Platon và của Aristot. Song, vấn đề là ở chỗ, nếu con người chấp nhận một giả thuyết cụ thể và biến nó thành phương tiện thúc đẩy niềm tin tôn giáo của mình, thì người ấy phải bảo vệ nó bằng các lý do tôn giáo. Đối với Tây, tương lai là điểm Omega - đó không đơn giản là sự suy diễn nhất thời từ những quan sát hiện tại, mà là đối tượng của niềm tin.

Quan điểm này có hai phương diện quan trọng nhất là:

+ Khoa học có thể chứng minh tính vô căn cứ của cơ sở thực tế của nó, và khi đó tôn giáo buộc phải tiến hành cuộc đấu tranh tất yếu thất bại, nếu niềm tin bắt đầu bảo vệ giả thuyết mà không thể bảo vệ được.

+ Lý thuyết khoa học có thể kéo theo các kết luận không mong muốn xét từ góc độ tôn giáo. Hoá ra là các luận cứ của Tây dơ Sácđanh cũng được sử dụng để luận chứng cho sự vượt trội về chủng tộc và về văn hoá của châu Âu và thậm chí còn đòi hỏi đánh giá tích cực việc chế tạo bom nguyên tử như là dấu hiệu về sự chiến thắng của loài người đối với tự nhiên! Nói vắn tắt, từ việc Tây đồng nhất quá mức thế giới quan tôn giáo của mình với một lý thuyết khoa học cụ thể, nội dung niềm tin của ông thực ra do học thuyết tiến hoá chứ không phải là do truyền thống tôn giáo quy định.

Nhưng, cho dù thử nghiệm hợp nhất giả thuyết khoa học và thế giới quan tôn giáo có là vô căn cứ tới đâu đi chăng nữa, thì nó vẫn có ưu điểm là đưa xung lượng tôn giáo vào cơ cấu chung của thế giới quan như một bộ phận cấu thành của cơ cấu ấy.

Bình luận

Một trong các vấn đề lớn của tôn giáo, đặc biệt là từ thời Niuton, là tách biệt quan niệm tôn giáo khỏi nhận thức khoa học và triết học về hiện thực - hoặc vì hữu thần luận tách biệt Chúa khỏi thế giới, hoặc vì tôn giáo được gắn liền hoàn toàn với cảm xúc và giá trị.

MỘT SỐ KẾT LUẬN

Nếu hướng tư duy về thời đại trước khi xuất hiện khoa học hiện đại, thì chúng ta sẽ nhìn thấy một thế giới trong đó các luận điểm của tôn giáo và của triết học tự nhiên phù hợp với nhau. Cả hai chúng chủ yếu đều chịu ảnh hưởng của triết học Hy Lạp, cả hai đều nói cùng bằng một ngôn

ngữ. Những quan điểm cụ thể có thể là sai xét từ đỉnh cao của tri thức ngày nay, nhưng hoàn toàn phù hợp với thế giới quan phổ biến thời ấy.

Cùng với sự xuất hiện của khoa học và công nghệ, với những thành tựu mà chúng đạt được trong việc xây dựng một thế giới quan hữu hiệu và hữu ích, thì trong tôn giáo đã xuất hiện xu hướng né tránh những luận điểm về thế giới mà có thể mâu thuẫn với dữ liệu khoa học. Tôn giáo coi trọng mục đích và giá trị, chứ không phải sự kiện. Đến lượt mình, điều này nuôi dưỡng quan niệm lối bịch về khoa học như về nguồn gốc của những giải thích đúng y nguyên, thực tế và chính xác về tất cả.

Hiện nay, không ai có thể phủ định rằng tôn giáo có quan hệ với phương diện cảm xúc của cuộc sống và với việc nghiên cứu các phản ứng đạo đức và tinh thần của con người đối với kinh nghiệm thế nghiệm thế giới của con người, nhưng điều đó không có nghĩa rằng người đi đạo không thể đưa ra các luận điểm về bản chất của thế giới - các luận điểm căn cứ trên kinh nghiệm tôn giáo của họ. Có thể nghiên cứu các luận điểm như vậy một cách hết như các luận điểm của khoa học, tức là nhờ có sự đánh giá chúng mà có sự lý giải hợp lý cho kinh nghiệm trải qua hay không, chúng có áp dụng được vào việc lý giải các phương diện khác của cuộc sống một cách rộng rãi đến đâu và chúng có thể giúp đỡ con người không.

Nhưng, trong chương này, chúng tôi đã nói rằng khoa học cũng sử dụng các mô hình để lý giải dữ liệu của mình. Nó cũng tạo ra các quan niệm chung về cấu tạo của thế giới - các quan niệm luôn luôn cần được xem xét lại.

Trong cuốn sách của mình "Thần học của thời đại khoa học", A.Picốc đã giữ một lập trường phê phán và hiện thực chủ nghĩa đối với khoa học. Theo ông, khoa học mô tả các cơ cấu và các khách thể tồn tại trong thế giới một cách tốt nhất mà nó có thể. Sau đó, Picốc cố gắng áp dụng quan điểm phê phán hiện thực chủ nghĩa này vào các luận điểm của thần học. Nói cách khác, tôn giáo lý giải cái mà nó vấp phải dưới ánh sáng của kinh nghiệm tôn giáo và cố gắng tìm ra các mô hình cho phép nghiên cứu và mô tả những hiện tượng ấy. Khi có tính đến việc cả khoa học lẫn thần học đều áp dụng cùng một phương pháp để phát hiện ra và sửa đổi các mô hình được sử dụng để mô tả hiện thực, Picốc có thể tuyên bố:

"Theo quan điểm phê phán - hiện thực chủ nghĩa, cả khoa học lẫn thần học đều nghiên cứu các hiện thực mà có thể dựa vào và chỉ ra, song trong cả hai trường hợp, các hiện thực này đều vượt ra khỏi khuôn khổ của cái có thể mô tả hoàn toàn đúng y nguyên. Cả khoa học lẫn thần học đều sử dụng ngôn ngữ ẩn dụ và đều mô tả thực tại như các mô hình mà rốt cuộc có thể hợp nhất thành các lược đồ quan điểm cấp cao hơn (lý thuyết hay học thuyết).

Nói cách khác, Piccòc thừa nhận rằng cả khoa học lẫn tôn giáo đều đưa ra các luận điểm có tính nhận thức và, do vậy, cần phải đánh giá khoa học và tôn giáo từ góc độ tính hợp lý của chúng. Nhưng, điều này cũng có nghĩa rằng cả khoa học lẫn tôn giáo đều cần phải cởi mở như nhau cho việc nghiên cứu và sửa đổi các quan điểm mà chúng sử dụng.

Giá trị và mục đích

Khi bạn xem xét sự phức tạp và phong phú của cuộc sống, - những hình thức vô cùng đa dạng đó phát triển một cách kỳ lạ đến đâu trên cơ sở một cơ cấu cơ bản đơn giản, - thì hẳn nảy sinh ý muốn đem lại cho các sự vật gắn gũi nhất với chúng ta một giá trị cao tới mức bắt đầu có cảm tưởng toàn bộ vũ trụ tồn tại chính vì các sự vật ấy. Còn khi chúng ta suy ngẫm về thực tế là hành tinh của chúng ta một khi nào đó sẽ chấm dứt tồn tại thì sẽ xuất hiện ý muốn hỏi: mục đích của toàn bộ cảnh bạn rợn này là gì? Sự sống phát triển để làm gì, nếu nó thế nào cũng phải tiêu vong?

Quan điểm như vậy giả định các giá trị có liên quan tới tương lai, chứ không phải tới hiện tại. Nếu toàn bộ ý nghĩa, mục đích và giá trị nằm ở hiện tại, thì chúng không bị phá huỷ, thậm chí cả khi sau này chúng chấm dứt tồn tại. Chỉ nếu trạng thái hiện nay đóng vai trò lệ thuộc đối với một trạng thái nào đó trong tương lai, thì giá trị của hiện tại mới trở thành con số không và có tính tương đối.

Trong chương 3, khi xem xét tư tưởng về Chúa, chúng ta đã chỉ ra sự khác biệt giữa cái vĩnh hằng và cái vô hạn. Cái vĩnh hằng chỉ tồn tại trong hiện tại và hoàn toàn vượt ra khỏi khuôn khổ của không gian và thời gian, trong khi cái vô hạn có nghĩa là kéo dài vô tận về không gian- thời gian. Thực ra, sự phân biệt như vậy ở đây cũng là hữu ích. Nếu cảm giác

về mục đích chỉ có tác động trong khuôn khổ của không gian và thời gian, thì mục đích mà vì nó nên tôi là cái như tôi đang tồn tại, chỉ bộc lộ ra sau này, khi tôi đã trở thành một cái gì khác. Nhưng, đến lượt mình, cả mục đích ấy cũng sẽ phụ thuộc vào cái sẽ diễn ra sau này. Do vậy, trong thế giới mà sự tồn tại kéo dài vô tận, không thể chỉ ra cái gì là mục đích tồn tại của chúng ta, thậm chí cả khi có mục đích như vậy. Và lại chúng ta có hình dung ra một mục đích tối hậu nào đi chăng nữa, thì mục đích chân chính vẫn sẽ luôn là một mục đích khác nào đó. Tuy vậy, nếu mục đích và giá trị hoàn toàn gắn liền với cái nằm ở ngoài khuôn khổ không gian - thời gian (tức với cái vĩnh hằng - nói theo ngôn ngữ truyền thống), thì khi đó giá trị sẽ hoàn toàn tập trung ở thời điểm hiện tại (tức ở thời điểm duy nhất, khi mà kinh nghiệm của chúng ta nằm ở ngoài khuôn khổ không gian - thời gian của sự phản tư tiếp theo), không phụ thuộc vào cả quá khứ, lẫn tương lai.

Mục đích của khoa học và của tôn giáo

Có ý kiến cho rằng nhiệm vụ tối hậu của khoa học là xây dựng một "lý thuyết phổ quát", tức sự lý giải hợp lý về toàn bộ kinh nghiệm hiện có. Nhưng, trên thực tế, khó có thể hiểu được làm sao tìm ra được tiêu chuẩn xác định mục đích ấy có đạt tới không, vì khoa học thật sự không ngừng nghiên cứu các sự kiện mới, đánh giá xem chúng có khẳng định lý thuyết đang có hay là đòi hỏi sửa đổi nó. Các trường hợp đặc biệt - đó là dữ liệu để xác định các lý thuyết mới.

Vậy cái gì là mục đích chung nhất của tôn giáo? Đôi khi, tức là khi tôn giáo được xem như tổ hợp các quan niệm về bản chất của hiện thực và về vị trí của loài người trong hiện thực này - mục đích của tôn giáo trùng với mục đích của khoa học. Đem lại tính khúc chiết và ý nghĩa cho toàn bộ thế giới quan của Tô-mát Đacanh, "Động cơ bất động" và "nguyên nhân không có nguyên nhân" được sử dụng làm cơ sở cho "lý thuyết phổ quát" như vậy.

Hơn nữa, cả thần học tự nhiên lẫn khoa học đều tán thành giả thuyết cơ bản cho rằng lý tính con người có khả năng nhận thức thế giới. Chúng ta đã nhận thấy chính giả thuyết này đã góp phần làm cho khoa học hiện đại xuất hiện.

Khoa học hiện đại đã mở ra cho chúng ta một bức tranh đầy ấn tượng về thế giới đó là lĩnh vực cấu trúc các năng lượng, vũ trụ chuyển động, nơi mà tất cả mọi thứ đều có liên hệ với nhau. Quan niệm này giả định một cơ cấu quan hệ mà trong đó tất cả phụ thuộc vào tất cả và gắn liền với tất cả ở một mức độ xác định. Mỗi một bộ phận nhỏ bé của vũ trụ đều thể hiện toàn bộ vũ trụ ở một mức độ nhất định; một cách tương tự, có thể hiểu được hoàn toàn mỗi bộ phận riêng biệt của vũ trụ trong văn cảnh của chỉnh thể.

Bình luận

Quan điểm như vậy là tương tự với kinh nghiệm thần bí và luận điểm của triết học Phật giáo về mối liên hệ qua lại giữa vạn vật. Ở trình độ này, cả tôn giáo lẫn khoa học đều biểu thị một khát vọng sâu xa là hiểu và lĩnh hội được vũ trụ thấy được, vị trí của chúng ta trong vũ trụ thông qua kinh nghiệm.

Năm 1996, trong một bài giảng của mình, R.Đônkinxơ đã hăng hái phê phán sự quan tâm tới các hiện tượng kinh dị làm chần chừ động thế giới. Ông khẳng định rằng, với việc giáo dục bình thường về khoa học, bản thân khoa học tự nó có thể đáp ứng được "sở thích về cái kỳ lạ". Đônkinxơ bảo vệ tri thức trước các hiện tượng điều mê tín dị đoan:

"Không cần phải quay về thời đại mê tín dị đoan điên rồ và đen tối, về thế giới mà con người đánh mất chìa khoá phòng ở, và ngay lập tức buộc tội sự mất mát đó cho ma quỷ, hay các thần linh".

Luận cứ của ông chống lại một mê tín dị đoan tương tự rằng: nếu có sự luận chứng đơn giản cho sự kiện diễn ra, thì tại sao người ta phải tin vào cái phức tạp và giả dối?

Bình luận

Khi đánh giá khoa học và tôn giáo có quan hệ với nhau như thế nào, người ta rất cần không được đồng nhất tôn giáo với mê tín dị đoan. Khi Tô-mát Đacanh hay Niuton nói về Chúa, họ không chối bỏ các khoa học cụ thể của mình cùng với tính hợp lý của chúng, mà cố gắng tích hợp tri thức của mình thành một cái nhìn thống nhất về hiện thực.

Chương IX

TÔN GIÁO VÀ ĐẠO ĐỨC

Khi xem xét các vấn đề triết học khác nhau xuất hiện do có những niềm tin tôn giáo, chúng ta nhận thấy rằng tôn giáo không những đưa ra phương thức thấu hiểu thế giới mà còn đưa ra phương thức đánh giá thế giới. Thay vì xem xét bản chất của các sự vật một cách vô tư và khách quan, tôn giáo đem lại cho chúng ta quan điểm về giá trị và về lòng trung thành.

Do vậy, chúng ta thấy rõ rằng các quan niệm tôn giáo của con người có ảnh hưởng tới hành vi lựa chọn đạo đức của người ấy, còn xã hội thường phản ánh các giá trị của tôn giáo chiếm ưu thế trong nó, thậm chí cả khi chúng không bộc lộ rõ ràng trong mỗi hành vi lựa chọn đạo đức của cá nhân và trong mỗi hành vi lập pháp.

Đạo đức học nghiên cứu các nguyên nhân là cơ sở cho quyết định đạo đức của cá nhân và của xã hội. Từ đó suy ra rằng giữa đạo đức và tôn giáo có một mối liên hệ rất mật thiết.

Đạo đức học mô tả và đạo đức học chuẩn

Đạo đức học mô tả đơn giản mô tả những cái đang diễn ra trong một xã hội xác định, ở một thời điểm xác định; thí dụ, một bộ lạc nào đó có tục ăn thịt người, một tôn giáo nào đó kiên định chế độ một vợ một chồng. Khi đó cái được mô tả không nhận được một sự đánh giá nào.

Có thể nghiên cứu theo lối mô tả các định hướng đạo đức được thừa nhận trong các tôn giáo thế giới khác nhau. Tất cả các tôn giáo lớn đều quy định hàng loạt nguyên tắc chung, thí dụ cấm giết người hay cấm ăn trộm; quan điểm về các vấn đề khác, thí dụ như quan điểm về tình dục và sự giàu có, là rất đa dạng.

Ngược lại, đạo đức học chuẩn nghiên cứu các nguyên tắc quy định hành vi lựa chọn đạo đức. Do vậy, triết học tôn giáo đặc biệt quan tâm tới

chính đạo đức học chuẩn, vì tôn giáo và đạo đức gặp nhau chính trong lĩnh vực những nguyên tắc cơ bản.

QUY TẮC TỰ NHIÊN

Arixtốt phân biệt giữa nguyên nhân tác động và nguyên nhân tối hậu. Nguyên nhân tác động - đó là các sự vật tồn tại trước khi sự kiện diễn ra và, theo quan sát, chính là các nhân tố sinh ra sự kiện ấy (thí dụ, nhà điêu khắc và dao khắc - đó là các nguyên nhân tác động để cục đá hoa cương không có hình thù biến thành tượng bán thân). Nguyên nhân tối hậu - đó là các sự vật chỉ xuất hiện trong tương lai nhưng khi đó lại định trước phương hướng cho các sự kiện đang diễn ra trong hiện tại (thí dụ, quan niệm về tượng bán thân định làm - đó là nguyên nhân tối hậu của công việc của nhà điêu khắc). Nguyên nhân tối hậu của sự vật quy định tính chất đích thực hay tối hậu, của nó.

Nói cách khác

Đứa bé hấp thụ thức ăn, đồ uống và khí ôxy là các nguyên nhân tác động tới sự tăng trưởng của nó. Song, nguyên nhân tối hậu của sự tăng trưởng là con người trưởng thành từ đứa bé. Do vậy, nếu bạn muốn hiểu cái gì là tốt đối với đứa bé, thì hãy xem xét đứa bé không đơn giản như cái sinh ra từ thức ăn, đồ uống và khí ôxy, mà là con người trưởng thành tiềm tàng.

Tô-mát Đacanh đã sử dụng lý luận này, và nó trở thành cơ sở cho lý luận đạo đức học về quy tắc tự nhiên, lý luận quy định quan điểm đạo đức của Giáo hội Cơ Đốc giáo La Mã. Theo quy tắc tự nhiên, bất kỳ hiện tượng nào cũng có mục đích mà vì nó mà hiện tượng ấy đã xuất hiện. (Đương nhiên, trong văn cảnh của Thiên Chúa giáo, mục đích này được xem là cái do Chúa - Đấng sáng thế quy định). Do vậy, hành vi đúng về mặt đạo đức sẽ là hành vi phù hợp với mục đích ấy, còn hành vi xấu xa về mặt đạo đức - hành vi cản trở mục đích ấy.

Thí dụ

Minh họa rõ ràng cho việc áp dụng lý luận về quy tắc tự nhiên là thái độ phủ định đối với việc ngừa thai vốn là quy tắc đặc trưng cho Giáo hội Cơ Đốc giáo La Mã. Giáo hội liên điều đó với việc thụ thai đứa bé là mục đích tự nhiên của hành vi kết hôn. Hành vi tự thân nó có thể mang lại sự thoả mãn và củng cố quan hệ giữa vợ

chồng, song các kết quả ấy có là tốt đẹp tới đâu đi chăng nữa, thì chúng cũng chỉ xuất hiện trong hành vi mà mục đích chính là thụ thai đứa bé. Do vậy, bất kỳ hành vi nào chủ ý cản trở mục đích ấy, đều là vô đạo đức; trong mỗi hành vi quan hệ tình dục ít nhất người ta cũng phải giữ lại khả năng thụ thai đứa trẻ.

Đương nhiên, việc thụ thai đứa trẻ chỉ là có thể, chứ không được bảo đảm. Bản thân giới tự nhiên cũng thường cản trở kết quả đó: vô số tinh trùng không chui vào được tế bào trứng, trứng thụ tinh không phải bao giờ cũng phát triển tốt, sự sảy thai có thể diễn ra ở thời kỳ mang thai. Tất cả những điều đó không chịu sự giám sát của đạo đức. Vì chúng là một bộ phận của trật tự tự nhiên, nên có khả năng khẳng định rằng Chúa sử dụng chúng cho một mục đích đặc biệt nào đó.

Ngược lại, quan hệ qua miệng và qua hậu môn, tình dục đồng tính và thủ dâm không thể dẫn tới sự mang thai; do vậy, Giáo hội cho rằng chúng mâu thuẫn với tự nhiên và như thế là vô đạo đức.

Thí dụ nêu trên chứng tỏ rằng hành vi được đánh giá là tội lỗi theo nghĩa đạo đức, có thể là hành vi hoàn toàn tự nhiên theo nghĩa thông thường của từ này: Thủ dâm, tình dục bằng miệng, quan hệ đồng tính luyến ái và những cái tương tự do nguyên vọng "tự nhiên" sinh ra. Tự nhiên mà lý luận về quy tắc tự nhiên căn cứ vào, - đó là tự nhiên theo sự lý giải của lý tính. Nói chính xác hơn, đây là tự nhiên mà trong đó sự hiện diện của mục đích được phát hiện ra và mỗi sự kiện phải được "nguyên nhân tối hậu" của mình minh biện.

Mối liên hệ giữa đạo đức với tôn giáo là hoàn toàn rõ ràng trong trường hợp này. Với tư cách thử nghiệm luận chứng cho niềm tin vào Chúa nhờ xuất phát từ thế giới quan duy lý, thần học tự nhiên là ý định tìm ra mục đích trong thế giới, đem lại tính chỉnh thể và thống nhất cho thế giới quan của chúng ta, đặt tư tưởng về Chúa vào trung tâm của thế giới quan ấy. Trong chương 4 đề cập các chứng minh cho tồn tại của Chúa, chúng ta đã thấy rằng luận cứ vũ trụ luận xác lập mối liên hệ giữa tồn tại của Chúa và các cơ cấu của vũ trụ (Chúa là nguyên nhân không có nguyên nhân, v.v.), còn luận cứ mục đích luận là giữa tồn tại của Chúa và cảm giác về cấu tạo và về mục đích (Chúa là người kiến tạo thế giới).

Cách tiếp cận với đạo đức được gọi là lý luận về quy tắc tự nhiên, - đó là cái đồng đẳng về đạo đức của thần học tự nhiên, là ý định hiểu

và đánh giá mỗi hành vi dưới ánh sáng của mục đích chung và của phương hướng chung.

CHỦ NGHĨA VỊ LỢI

Học thuyết lớn tiếp theo mà chúng ta sẽ phải xem xét - đó là chủ nghĩa vị lợi. Theo quan điểm của chủ nghĩa vị lợi, sự minh biện cho hành vi đạo đức là kết quả chờ đợi từ nó. Khuynh hướng này trước hết gắn liền với các tác phẩm của I.Bentam (1748 - 1832) và của Gi.S.Millor (1806 - 1873).

Dưới hình thức đơn giản nhất của mình, chủ nghĩa vị lợi khẳng định rằng mục đích của các khát vọng của chúng ta phải là việc đem lại hạnh phúc lớn nhất cho nhiều người nhất. Có các hình thức khác nhau của chủ nghĩa vị lợi: chủ nghĩa vị lợi của hành động (chủ yếu quan tâm tới kết quả của những hành động cá biệt), chủ nghĩa vị lợi của quy tắc (thừa nhận quy tắc là cần thiết, nhưng chỉ với điều kiện là có thể luận chứng chúng bằng lợi ích từ chúng đối với toàn thể xã hội) và chủ nghĩa vị lợi của sở thích (tính đến sở thích của những người tham gia vào tình huống, tức đạo đức được quy định không những bởi kết quả mà còn bởi loại hình kết quả mà những người ấy lựa chọn).

Cho dù có những sự khác biệt, tất cả các hình thức ấy của chủ nghĩa vị lợi đều căn cứ trên một nguyên tắc chung, theo đó con người cố tìm được hạnh phúc cho mình và do vậy phải hiểu rằng người khác cũng khát khao như vậy. Song, ý định làm tăng tối đa hạnh phúc của mình nhờ người khác, thực ra là uống công, vì người khác cũng muốn làm điều đó. Đạt tới hạnh phúc tối đa cho nhiều người nhất, chủ nghĩa vị lợi cố đạt tới sự thoả hiệp mà khi đó tất cả rốt cuộc đều có lợi.

Nói cách khác

Chủ nghĩa vị lợi - đó là thói ích kỷ được khai sáng. Cơ sở của nó là chủ nghĩa hoan lạc - học thuyết cho rằng tất cả đều khát khao hạnh phúc; song chủ nghĩa vị lợi cũng thừa nhận rằng trong thế giới, nơi mà cạnh tranh ngự trị, dễ dàng đạt tới hạnh phúc nhất nhờ kích thích tinh thần hợp tác.

Chủ nghĩa vị lợi - đó là một cách tiếp cận rất thực tế và lành mạnh với đạo đức, nhưng theo quan điểm tôn giáo thì nó nghiên cứu chưa đủ sâu sắc các tiền đề của riêng mình. Chủ nghĩa vị lợi không có khả năng

chỉ ra việc đạt tới hạnh phúc như thế nào; nó chỉ tiến cử khả năng đạt tới hạnh phúc khi chỉ dẫn con người khước từ thực hiện những hành vi cản trở hạnh phúc tiềm tàng của người khác. Chủ nghĩa vị lợi của sở thích có tính đến điều đó: không thể quy định hạnh phúc của những người riêng biệt, vì những sự vật khác nhau quyến rũ mọi người; đây là vấn đề lựa chọn và sở thích.

Nói cách khác

Nếu mọi người tập hợp lại cùng nhau và xác định chính xác chính cái gì làm cho họ hạnh phúc, thì có thể coi chủ nghĩa vị lợi là phương pháp thực tế cho phép phân biệt cái thiện với cái ác nhờ xuất phát từ cái phải đem lại hạnh phúc lớn nhất cho nhiều người nhất. Nhưng, chúng ta không thấy trong chủ nghĩa vị lợi có sự nghiên cứu căn bản về cái làm cho con người hạnh phúc ngoài việc đáp ứng các nhu cầu cơ bản của con người.

Kết quả mà việc làm của chúng ta đem lại sẽ có ảnh hưởng đến người khác. Việc hành động mà không tính đến kết quả ấy, việc kích thích người khác cũng làm như vậy, - đó là phương tiện hữu hiệu để tạo ra tình trạng hỗn loạn và xích mích lẫn nhau. Tất cả các tôn giáo lớn trên thế giới đều đưa ra một ý kiến xác định về vấn đề này, vì tất cả chúng đều thừa nhận mối liên hệ qua lại giữa cuộc đời của những người riêng biệt.

Sự khác nhau giữa lập trường của tôn giáo và các phương châm của chủ nghĩa vị lợi là ở chỗ tôn giáo định hướng vào việc nghiên cứu nguồn gốc tối cao của hạnh phúc là gì, trong khi chủ nghĩa vị lợi chủ yếu quan tâm tới việc phân chia hạnh phúc trong xã hội.

Chú thích

Nítse đem đối lập giữa đạo đức của nô lệ với đạo đức của chủ nô. Nô lệ ủng hộ đạo đức bảo đảm cho họ một tỉ lệ phúc lợi quan trọng công bằng nhất. Nítse coi thí dụ cho đạo đức như vậy trước hết là đạo đức Thiên Chúa giáo cùng với việc tuyên tình thương và lòng trắc ẩn của nó. Ngược lại, chủ nô cố gắng phát triển tới đa nhân cách của mình, tức hướng tới cái cao thượng. Nítse cho rằng đạo đức Thiên Chúa giáo của nô lệ chỉ có khả năng làm cho xã hội suy yếu, tức mất của nó sự cao thượng và ý chí đấu tranh. Nítse coi không công bằng là khi kẻ mạnh bị đẩy xuống hàng thứ yếu vì người yếu đuối. Do vậy, nhà triết học đặt ra cho chúng ta một vấn đề cơ bản: trở thành người vị lợi để làm gì? Đạt tới sự phân chia hạnh phúc một cách công bằng để làm gì? Tại sao không hướng tới mục đích cao cả hơn?

Cho dù có là vị lợi đến đâu đi chăng nữa trên thực tế thì đạo đức tôn giáo có thiên hướng ủng hộ học thuyết của chủ nghĩa vị lợi hơn - hoặc là bằng các luận cứ gắn liền với quy tắc tự nhiên, hoặc là bằng các luận điểm của mình về ý nghĩa và mục đích của cuộc sống.

ĐẠO ĐỨC HỌC TUYỆT ĐỐI

Trong chương 4, chúng ta đã xem xét Cantor sử dụng cảm xúc về nghĩa vụ đạo đức tuyệt đối (mệnh lệnh tối cao) như thế nào để chứng minh cho tồn tại của Chúa căn cứ trên lý tính thực tiễn thuần túy. Ở thời điểm chúng ta cảm nhận thấy nghĩa vụ đạo đức tuyệt đối phải làm một cái gì đó, thì chúng ta thật sự tin vào việc chúng ta có khả năng tự do thực hiện sự lựa chọn ấy, chúng ta là bất tử (theo nghĩa là các hậu quả sinh ra từ việc làm của chúng ta không dừng lại ở kết quả mà việc làm ấy mang lại trong cuộc đời này) và Chúa tồn tại (tức bảo đảm rằng đạo đức của chúng ta sẽ dẫn tới hạnh phúc).

Thí dụ

Khi mạo hiểm cuộc sống, một ai đó lao vào ngôi nhà đang bốc cháy để cứu một người hoàn toàn không quen biết còn lại trong đó.

- Ở thời điểm thực hiện hành vi này, người cứu phải cảm nhận thấy kết cục chưa định trước và còn có thể làm một cái gì đó (tự do).
- Khi người cứu mạo hiểm cuộc sống của mình, họ quan niệm cuộc sống là một cái gì đó quan trọng hơn là tồn tại đơn giản của thể xác (sự bất tử).
- Người cứu cũng có cảm xúc mách bảo họ: hạnh phúc riêng của con người, thậm chí cả khi sẽ chết, căn cứ trên hành động đúng đắn và con người không thể trở nên hạnh phúc, nếu bỏ ngoài tai tiếng kêu cứu phát ra từ toà nhà đang bốc cháy.

Đương nhiên, cần cho rằng, trước khi lao vào ngôi nhà đang bốc cháy, con người đã cân nhắc cả ba yếu tố đó và kết luận: vì tin vào tự do, sự bất tử và vào Chúa, nên phải cân nhắc tất cả và cố cứu người xa lạ. Thực ra có thể nói rằng, khi lao vào ngôi nhà đang bốc cháy, người cứu này chứng tỏ có niềm tin vào sự tồn tại một hình thức xác định của tự do, sự bất tử và Chúa.

Nói cách khác

Cantơ lường trước mối liên hệ rất mật thiết giữa đạo đức và tôn giáo. Các quan điểm tôn giáo được xem như là tiền đề cho cảm xúc về nghĩa vụ đạo đức tuyệt đối.

ĐẠO ĐỨC VÀ SỰ KIỆN

Ở nửa đầu thế kỷ XX đã xuất hiện học thuyết nhận được tên gọi là chủ nghĩa thực chứng logic. Nó khẳng định rằng ngôn ngữ mang tính mô tả về thực chất và chỉ có thể hiểu được nghĩa của nó nhờ viện dẫn vào sự tồn tại kinh nghiệm của các sự vật mà nó được sử dụng để mô tả (xem chương 2). Đương nhiên, không thể luận chứng các luận điểm đạo đức học một cách tương tự, vì các giá trị và nghĩa vụ mà nó bao chứa, không phải là các sự vật có thể xem xét một cách vô tư. Do vậy, những người theo chủ nghĩa thực chứng tuyên bố các luận điểm đạo đức học là vô nghĩa, giống như các luận điểm tôn giáo. Nhưng, nếu ngôn ngữ đạo đức học không thể mô tả các giá trị và nghĩa vụ, vì chúng không phải là các khách thể bên ngoài có thể mô tả được, thì khi đó chức năng của ngôn ngữ đạo đức học là gì? Dĩ nhiên, nó phải mô tả một cái khác nào đó. Trên cơ sở đó đã xuất hiện hàng loạt học thuyết về ngôn ngữ đạo đức học để cố chứng minh tính có nghĩa của nó.

+ Cảm xúc luận (emotivisme) khẳng định rằng các mệnh đề đạo đức học trên thực tế là các mệnh đề về cảm xúc của người nói đối với một cái gì đó. Nếu bạn thích một cái gì đó, bạn gọi nó là đạo đức và tốt đẹp, còn nếu không thích - vô đạo đức và xấu xa.

+ Tiên định luận (prescriptivisme) kiên định rằng một hành vi nào đó là tốt theo nghĩa đạo đức, có nghĩa là định trước nó với tư cách lối ứng xử được chỉ dẫn. Nói "Điều này xấu xa" - đơn giản là một phương thức khác để chỉ dẫn "không làm điều này".

Bình luận

Các học thuyết này là thử nghiệm tách biệt các mệnh đề đạo đức học khỏi sự kiện, kinh nghiệm. Về thực chất, các học thuyết này khẳng định rằng cơ sở của đạo đức không phải là cái đang tồn tại, mà là cái chúng ta ưa thích. Đạo đức phản ánh các hành vi lựa chọn mà chúng ta đã thực hiện, do vậy không thể luận chứng nó nhờ viện dẫn vào các sự kiện. Điều đó cũng có quan hệ cả với tôn giáo: nó đem lại cho chúng ta các giá

trị, biểu thị hy vọng và nỗi sợ hãi của chúng ta, bảo đảm lối thoát cho cảm xúc của chúng ta, nhưng không thể luận chứng nó nhờ các sự kiện, kinh nghiệm.

Lập trường như vậy hoàn toàn mâu thuẫn với quan điểm của thần học tự nhiên, cố chứng minh cơ sở của các tư tưởng tôn giáo là bản chất và là cơ cấu của vũ trụ, tôn giáo không phải là tổ hợp tư tưởng và giá trị tùy tiện, là sự mà biểu thị thế giới được tổ chức như thế nào trên thực tế.

Gi.E.Muro đưa ra một giải pháp khác cho lưỡng đề được chủ nghĩa thực chứng logic hình thành trong cuốn sách của ông *Các nguyên lý của triết học* (1903). Ông khẳng định không thể định nghĩa được cái thiện, vì cái thiện hoàn toàn không giống với các phẩm chất khác. Chúng ta nhận biết được nó hoàn toàn bằng trực giác. Muro so sánh điều đó với việc mô tả màu sắc. Bạn không thể mô tả màu vàng là gì; bạn đơn giản buộc phải chỉ ra nó và nói: "Tôi hiểu từ "màu vàng" là như thế đó". Theo Muro, điều đó cũng có quan hệ với cái thiện: bạn chỉ có thể chỉ ra nó, vì chúng ta không thể diễn đạt ý nghĩa của nó thông qua các định nghĩa hay quy nó về các bộ phận cấu thành của nó. Nó đơn giản là cái đang tồn tại. Học thuyết này thường được gọi là trực giác luận. Quan điểm này cũng ít phủ định tính thực tại của cái thiện hay của Chúa như tính thực tại của "màu vàng", nhưng lại khẳng định rằng chỉ có thể nhận thức chúng bằng trực giác.

Bình luận

Trong kinh nghiệm thần bí (xem chương 1) có các sự vật có thể nhận thức được nhưng không thể mô tả được thì R.Ôttô cũng khẳng định rằng *mysteirium tremendum* ("bí ẩn khủng khiếp") có thể phát hiện được nhưng chỉ có thể mô tả nó nhờ so sánh và ám chỉ.

Tôn giáo có thể tuyên bố về tầm quan trọng của trực giác, thêm vào đó, nguyên nhân của điều ấy hoàn toàn không phải là việc chúng ta buộc phải sử dụng trực giác như hình thức tri thức ít nhất khi chúng ta không thể phân tích và mô tả đúng y nguyên một hiện tượng nào đó. Vấn đề là ở chỗ trực giác sử dụng cả bộ phận ý thức lẫn bộ phận vô thức của tâm thần, qua đó vượt ra khỏi giới hạn của cái nhận thức được bằng lý tính thuần túy.

TÔN GIÁO VÀ ĐẠO ĐỨC CÓ QUAN HỆ VỚI NHAU NHƯ THẾ NÀO?

Sau khi xem xét sơ qua một số học thuyết đạo đức học, chúng ta nhận thấy rằng, từ đó suy ra những kết luận riêng biệt cụ thể về tôn giáo - hoặc vì các học thuyết này được hợp nhất với tôn giáo bằng lối suy nghĩa chung (thí dụ, học thuyết về quy tắc tự nhiên), hoặc vì chúng thừa nhận những hạn chế của cả các luận điểm tôn giáo lẫn các luận điểm đạo đức học (thí dụ, trực giác luận). Các học thuyết khác hoặc nói chung không đặt ra vấn đề về nguồn gốc của các giá trị cơ bản (chủ nghĩa vị lợi), hoặc cho rằng các quan điểm tôn giáo nằm ngoài khuôn khổ của lý tính đạo đức thực tiễn (mệnh lệnh tuyệt đối của Cantor).

Bây giờ, chúng ta sẽ xem xét, với tư cách là một bộ môn triết học độc lập, đạo đức học có quan hệ với tôn giáo như thế nào.

Có thể có ba kiểu quan hệ:

+ **Tự trị.** Đạo đức là tự trị, nếu nó hoàn toàn căn cứ trên lý tính và không dựa vào các tư tưởng tôn giáo. Thậm chí nếu các giá trị đạo đức trong trường hợp này trùng hợp với các giá trị của tôn giáo này hay của tôn giáo khác, thì điều đó được xem là sự trùng hợp thuần túy.

+ **Dị trị.** Đạo đức được coi là dị trị đối với tôn giáo (tức các quy tắc của nó bắt nguồn từ nguồn gốc bên ngoài), nếu nó trực tiếp phụ thuộc vào niềm tin tôn giáo hay là vào tổ hợp các giá trị do tôn giáo định trước.

+ **Thần trị.** Đạo đức được coi là thần trị (tức bắt nguồn từ Chúa), nếu giả định rằng nó xuất phát từ nguồn cảm hứng và tri thức giống như tôn giáo, - tức từ nguồn gốc mà tôn giáo gọi là Chúa.

Một số luận cứ có lợi cho sự tự trị

+ Sự lựa chọn đạo đức có trách nhiệm căn cứ trên tự do và năng lực thông qua quyết định hợp lý. Song, trong một số tôn giáo có các quy tắc mà cần phải thực hiện do sợ hãi bị trừng phạt. Thường và phạt có thể được đưa ra khỏi khuôn khổ của cuộc đời này. Điều này được biểu thị hoặc trong học thuyết về sự đền bù sau cái chết trên thiên đàng và dưới địa ngục, hoặc trong học thuyết về hoá kiếp dưới các hình thức cao hay thấp hơn của sự sống. Chịu áp lực của nỗi sợ hãi, cá nhân có thể được coi là thật sự tự do hay là người có đạo đức hay không?

+ Các tôn giáo khác nhau (đôi khi cả các giáo phái khác nhau trong một tôn giáo) thường giữ những quan điểm khác nhau về các vấn đề đạo

đức nào đó. Ở đây không có các định hướng rõ ràng. Để lựa chọn giữa các định hướng tôn giáo trái ngược nhau, khi thông qua quyết định, con người phải sử dụng lý tính của mình với tư cách cấp bậc cao nhất - mà đây chính là sự tự trị!

Như vậy, đạo đức học sẽ có lợi, nếu nó thừa nhận điều đó và giải phóng khỏi ảnh hưởng của tôn giáo. Khi đó đạo đức sẽ hoàn toàn dựa vào lý tính và kinh nghiệm.

Một số luận cứ có lợi cho sự dị trị

+ Con người không thể né tránh ảnh hưởng của các giá trị và các mục đích tôn giáo. Thậm chí cả những người từ bỏ tôn giáo cũng chịu ảnh hưởng của chúng một cách vô thức. Tức là, thừa nhận sự ảnh hưởng của nó là tốt hơn, chứ không cố phủ định ảnh hưởng ấy.

+ Ngay sau khi bạn cố định nghĩa các khái niệm đạo đức (như "cái thiện" hay "chính nghĩa"), bạn sẽ sử dụng ngôn ngữ mà các tôn giáo thống trị trong xã hội đã hình thành. Thí dụ, khái niệm "quy tắc tự nhiên" lúc đầu bắt nguồn từ Aristot, song hiện nay nó chủ yếu được hiểu theo tinh thần của Tô-mát Đacanh và Giáo hội Cơ Đốc giáo. Bản thân ngôn ngữ của đạo đức học phần lớn là sản phẩm của tôn giáo.

+ Hiểu cái gì là đúng - đó là một chuyện, còn có đủ lòng dũng cảm và niềm tin để thực hiện cái đúng đó trên thực tế - đó lại là một chuyện khác. Chúng ta có quyền khẳng định tôn giáo được sử dụng làm nguồn gốc cho lòng dũng cảm và niềm tin, nó hình thành xã hội quán triệt các giá trị và các định hướng đạo đức, xã hội mà trong đó chúng trở thành tài sản chung.

+ Triết học thường xuất phát từ chỗ con người có lý tính. Ngược lại, tôn giáo nhận thức rõ thói ích kỷ và sự mất trí của con người. Tôn giáo nhìn nhận bản tính con người một cách hiện thực hơn là triết học, do vậy có thể trở thành cố vấn tốt hơn trong các vấn đề lựa chọn đạo đức.

Đạo đức học tất yếu phụ thuộc vào tôn giáo; mối liên hệ này có ảnh hưởng tích cực đến đạo đức, vì tôn giáo có một cái nhìn hiện thực và quảng bá hơn về bản tính con người so với chủ nghĩa duy lý.

Một số luận cứ có lợi cho sự thần trị

+ Những người theo thuyết trực giác đã có lý khi nói rằng một số sự vật có thể nhận thức được nhưng không mô tả được. Chúng ta cảm nhận

thấy bằng trực giác rằng từ "cái thiện" có nghĩa là gì; trực giác này nằm ngoài khuôn khổ của các tư tưởng và thực tiễn tôn giáo. Cũng có thể nói như vậy về xung lượng nhận thức của đạo đức học.

+ Có thể khẳng định rằng nguồn gốc chung của tôn giáo và của đạo đức là kinh nghiệm "thần bí" - các yếu tố trực giác về ý nghĩa và mục đích của toàn bộ cuộc sống, về hạnh phúc và sự thân mật. Đây cũng là một đặc điểm cơ bản của kinh nghiệm tôn giáo và kích thích chúng ta hành động một cách hợp lý và có đạo đức.

+ Có thể xem siêu hình học - nghiên cứu duy lý về ý nghĩa và mục đích hiện diện trong thế giới - như là cơ sở của đạo đức (cả trong triết học Hy Lạp, cả trong truyền thống về quy tắc tự nhiên, cả trong các tác giả hiện đại, như A.Mécđốc trong cuốn sách của ông "Siêu hình học với tư cách chỉ dẫn về đạo đức"), nhưng nó cũng có ý nghĩa nền tảng đối với tôn giáo.

+ Các tư tưởng, như "mệnh lệnh tuyệt đối" và "ý thức", giả định ý thức cá nhân về bốn phận và mục đích, ý thức này cũng có ý nghĩa nền tảng đối với tôn giáo.

Nói cách khác, hãy không suy nghĩ về tôn giáo như một bộ phận tách biệt của cuộc sống và đơn giản hãy tập trung vào các giá trị và các tư tưởng căn bản mà tôn giáo biểu thị. Các tư tưởng và các giá trị này cũng chính là cơ sở của đạo đức.

GIÁ TRỊ VÀ QUÁ TRÌNH LỰA CHỌN

Mỗi tôn giáo thế giới đều có hệ thống giá trị ảnh hưởng tới sự lựa chọn đạo đức; những kết luận rút ra từ các giá trị này, cũng như tổ hợp các quy tắc đạo đức, thường được hình thành nhờ những thuật ngữ rất đặc thù hay dưới dạng các nguyên tắc chung mà lối sống tôn giáo hiện tại chấp thuận, dựa vào đó.

Đạo đức và tôn giáo thường gặp nhau ở các lĩnh vực cuộc sống có liên quan tới tình dục, hôn nhân và cuộc sống gia đình, cũng như tới các vấn đề sống và chết. Đây chính là các lĩnh vực kinh nghiệm của con người trong đó những giá trị tối cao tiến gần nhất đến bề mặt của các quyết định có ý thức. Sự gây chết không đau, sự tự sát và sự phá thai đặt ra cho chúng ta các vấn đề căn bản về giá trị không tước bỏ được của sự sống. Tình dục và cuộc sống gia đình đặt ra các đề tài không kém căn

bản, có liên quan tới quan hệ giữa người với người, tới mục đích chung của đời người trong con mắt của con người và của toàn thể xã hội.

Tất cả các đề tài này đã được trình bày một cách có hệ thống trong những tác phẩm về đạo đức và về tôn giáo; trong cuốn sách của chúng ta không có đủ chỗ thậm chí để trình bày vắn tắt những luận cứ chủ yếu. Do vậy, chúng tôi lựa chọn một đề tài nóng hổi cụ thể và xem xét nó để cập tới những giá trị nào và các tư tưởng tôn giáo cơ bản nêu trên có quan hệ với nhau như thế nào trong nó.

Dự án "Gen người"

Dự án "Gen người" đã được khởi xướng ở Mỹ, song các nhà khoa học khắp thế giới đã tham gia vào nó. Mục đích của dự án - xác định chức năng của mỗi một gen trong khoảng 100 nghìn gen tồn tại trong các tế bào cơ thể con người. Các gen cụ thể và tổ hợp của chúng không những quy định các đặc trưng về thể chất của cơ thể mà còn quy định cả khả năng làm xuất hiện những bệnh tật nguy hiểm nào đó. Các nhà khoa học hy vọng rằng thông tin nhận được bằng con đường như vậy, rất cuộc, sẽ cho phép loại bỏ nhiều bệnh tật.

Mặc dù dự án còn lâu mới hoàn thành, song nhờ trình độ tri thức đạt được trong thử nghiệm gen nên người ta cũng đã có thể tiên đoán khả năng xuất hiện của hàng loạt bệnh tật. Người ta tính được rằng khoảng 10% dân số có các gen tạo ra khả năng lớn để bệnh tật hiểm nghèo sớm hay muộn sẽ bùng nổ ở con người. Thực ra, còn phải trải qua một con đường lâu dài từ việc xác định "nhóm mao hiểm" đến việc tạo ra phương pháp điều trị hữu hiệu. Ở giai đoạn hiện nay, các thử nghiệm về gen cho thấy vấn đề, song không đưa ra được giải pháp. Điều này đặt ra cho con người vô số vấn đề đạo đức thực tiễn.

Vào tháng 2 năm 1997, một công ty bảo hiểm tuyên bố rằng nó khước từ bảo hiểm nhân thọ với số tiền vượt quá 100 nghìn bảng cho những người mà thử nghiệm gen báo trước bệnh chết người sẽ xuất hiện. Việc đánh giá mức độ mao hiểm là cơ sở cho mọi bảo hiểm và thậm chí cho những quyết định thông thường có liên quan tới tương lai. Những người nghiện thuốc, nghiện rượu và nghiện ma túy, những người yêu thích môn thể thao nguy hiểm, cũng như những người có nghề nghiệp mao hiểm, đều biết rằng họ có ít cơ hội về một cuộc sống kéo dài và khoẻ mạnh, và người

ta có tính đến điều đó khi thông qua các quyết định quan trọng. Còn những người khi sinh ra đã biết bệnh tật nào sẽ bùng phát ở họ trong tương lai, thì điều đó có ảnh hưởng đến quyết định của họ như thế nào?

- Bạn sẽ phá thai, nếu phát hiện ra sự đột biến gen ở thai nhi?
- Cần coi cái gì là đột biến gen? Sự tăng trưởng? Màu mắt? Định hướng về tình dục? Khả năng bị bệnh tim hay ung thư?
- Ý định tiêu diệt tất cả những ai không phù hợp với các tiêu chuẩn xác định về gen, sẽ kéo theo hậu quả gì?
- Lễ nào nên đánh giá thông tin di truyền như là thông tin bí mật? Ai cần bảo quản nó và với điều kiện nào thì có thể công bố nó?
- Cảnh sát sử dụng thông tin di truyền để xác định nhân phẩm phạm nhân. Có thể ép buộc con người để nó cung cấp thử nghiệm gen của mình không?

Chúng ta chuyển từ các vấn đề thực tiễn này sang các vấn đề có tính chất tôn giáo và triết học hơn:

- Tính đồng nhất của cá nhân là gì? Đa số tế bào của cơ thể con người thường xuyên chết đi, các tế bào mới thay thế cho chúng; thành phần thể chất của cơ thể bạn rất khác với bạn cách đây vài năm. Quỹ gen là yếu tố hợp nhất, bất các tế bào kéo dài và duy trì sự kế thừa giữa chúng. Có thể diễn đạt điều đó hơi khác đi nếu nói rằng quỹ gen của bạn là bản thân bạn được biểu thị bằng con số!
- Tương lai của bạn được mã hoá trong các gen của bạn. Thế còn tự do thì sao? Còn tư tưởng về Chúa mà theo ý chí của Chúa thì mọi thứ diễn ra như thế nào?

Năm phần trăm kinh phí cấp cho dự án đã được dành cho việc nghiên cứu những hậu quả đạo đức, pháp lý và xã hội mà việc nghiên cứu gen gây ra. Tất cả đều nhận thấy rõ rằng những hậu quả ấy là rất sâu sắc; các vấn đề nêu trên chứng tỏ cho điều đó.

Dự án "Gen người" nghiên cứu các cơ sở căn bản nhất của sự sống, xác lập mối liên hệ của quỹ gen với những sự kiện hiện thực (bệnh tật và lối ứng xử). Mối liên hệ này không quá xa lạ với quan điểm của thần học tự nhiên, thần học xem xét các nguyên nhân cụ thể của những sự kiện đang diễn ra ở đây và bây giờ, so sánh chúng với nguyên nhân tối hậu của tất cả. Mục đích của cả hai quan điểm này là đối chiếu cái bộ phận với cái

chính thể. Vạch ra các chức năng cụ thể của gen cá biệt, nghiên cứu gen giải mã hậu quả của những sự làm tổn thương thông thường và ngẫu nhiên đối với quỹ gen - những sự làm tổn thương làm thay đổi tổ hợp gen của sinh vật và do vậy, có thể có ảnh hưởng đến quá trình tiến hoá.

Ở đây nảy sinh hàng loạt vấn đề cơ bản:

- Tôi là ai?
- Lễ sống là gì?
- Tạo ra một cái gì đó hay chịu trách nhiệm về điều ấy có nghĩa là gì?
- Chúng ta có quyền can thiệp vào các quá trình tự nhiên mà bản thân chúng ta là một bộ phận hay không?

Các vấn đề này là rất quan trọng đối với triết học và tôn giáo; không thể trả lời cho chúng khi dừng lại trong khuôn khổ của phương pháp khoa học. Để giải quyết vấn đề đạo đức rối rắm, gắn liền với di truyền học, đầu tiên cần phải quan tâm tới các vấn đề ấy; không xem xét chúng, chắc gì chúng ta sẽ đi tới được sự đồng thuận về những giá trị cần phải quy định các bảo đảm cần thiết về đạo đức.

Điều đó có quan hệ như thế nào với ba kiểu quan hệ có thể giữa đạo đức và tôn giáo mà chúng ta đã mô tả ở trên?

Đương nhiên, không thể đánh giá một cách độc lập những vấn đề đạo đức nảy sinh do có dự án "Gen người". Không nên làm ra vẻ có thể giải quyết chúng một cách thuần tuý về lôgic, mà không nghiên cứu các vấn đề căn bản về mục đích và giá trị là cơ sở của chúng.

Cũng vô căn cứ như vậy, đặc biệt là trong bối cảnh toàn cầu, đa tôn giáo, là việc hạ uy tín đạo đức kiểu dị trị, khi người ta dành cho các tôn giáo khác nhau quyền quy định những nguyên tắc sẽ chi phối các quyết định tương lai.

Quan điểm hữu hiệu nhất là thần trị, theo nghĩa là các vấn đề đạo đức thực tiễn cũng đặt ra chính các vấn đề mà tôn giáo quan tâm. Do vậy, ở đây mở ra khả năng nghiên cứu đích thực mà các truyền thống có thể có đóng góp của mình, khi đó không coi nhẹ giá trị của cách tiếp cận lôgic học đối với các lưỡng đề về đạo đức, các lưỡng đề nảy sinh do chúng ta tiếp xúc được với thông tin di truyền của con người.

Bình luận

Đạo đức là một đề tài rất rộng và hấp dẫn. Nó có liên quan tới mỗi lĩnh vực cuộc sống mà ở đó có khả năng lựa chọn giá trị. Nhưng, giống như việc cần xem xét sự tiến bộ khoa học dưới ánh sáng những hệ quả đạo đức của nó, thì cũng cần xem xét đạo đức học dưới ánh sáng các tiền đề xuất phát cơ bản của nó đối với bản chất của vũ trụ và vị trí con người trong nó. Chính các vấn đề như vậy tạo thành bản chất của tôn giáo.

KẾT LUẬN

Chương này chỉ là thử nghiệm xác lập các mối quan hệ qua lại giữa đạo đức học và triết học tôn giáo. Xét từ góc độ lịch sử, chúng ta nhận thấy rõ các cuộc tranh luận đạo đức học chủ yếu là (có ý thức hay vô thức) mang tính thần trị: chúng dựa vào các giá trị không phải do lý tính, mà thực ra là do tôn giáo định trước. Khi đó, đối với xã hội đa tôn giáo, xã hội ngày càng trở nên thế tục hơn, thì điều rất quan trọng là phải làm sao để các quyết định đạo đức có ảnh hưởng đến tất cả và đến mỗi người, được thông qua trên một cơ sở hợp lý, vượt ra khỏi các giá trị của bất kỳ tôn giáo cụ thể nào. Với nghĩa đó thì đạo đức học ngày càng trở nên tự trị hơn.

Nghiên cứu các cơ cấu căn bản của sự sống và các giá trị cần được bảo vệ một cách hợp lý dưới ánh sáng của các cơ cấu ấy, thậm chí quá trình suy luận có tính thế tục nhất rốt cuộc vẫn phát hiện ra rằng nó nghiên cứu chính cảm xúc về mục đích tối hậu và về ý nghĩa tối hậu với tư cách là cơ sở của tôn giáo. Với nghĩa đó (dù từ "Chúa" hoàn toàn không được sử dụng) thì tin đồ có lẽ sẽ xem đạo đức thế tục là đạo đức thần trị, đạo đức thừa nhận nó có một nguồn cảm hứng chung với tôn giáo.

LỜI BẠT

Triết học tôn giáo thường hay quan tâm tới việc đơn giản xem xét các luận điểm (thí dụ, tồn tại của Chúa, sự bất tử của linh hồn, v.v.) mà, theo nó, là cơ sở của Thiên Chúa giáo (mặc dù khi đó các nhà triết học rất ít quan tâm tới việc niềm tin Thiên Chúa giáo thật sự dạy cái gì, thí dụ như chúa Ba Ngôi hay người chết phục sinh) và phân tích các luận điểm ấy một cách duy lý.

Điều đó đã biến triết học tôn giáo trở thành khoa học chính xác nhưng lại rất không hiện thực; các kết luận của nó có cảm tưởng là hoàn hảo, song lại không thật sự có ảnh hưởng tới quan điểm của bất kỳ ai. Sự luận chứng tỉ mỉ của nó giống như đường viền của sổ thời trung cổ - rất hoa mỹ, đôi khi thậm chí tuyệt mỹ, nhưng hoàn toàn không có quan hệ nào với cái gì ngoài bản thân mình.

Được trình bày trong các cuốn sách về triết học tôn giáo, một số luận cứ tạo ra ấn tượng về trò chơi lôgic, trình bày luận cứ ủng hộ hay phản đối luận điểm mà không có ai tin! Cách tiếp cận như vậy không đem lại cho chúng ta câu trả lời cho vấn đề tại sao con người lại tin vào Chúa hay tại sao họ tiếp tục bảo vệ các luận điểm mà tính nhảm nhí từ lâu đã được chứng minh nhờ các luận cứ hợp lý.

Tôi hy vọng, trong cuốn sách này, chúng tôi đã chỉ ra được rằng xung lượng dẫn tới niềm tin tôn giáo, xung lượng mà cá nhân có được trong kinh nghiệm tôn giáo, sau đó tiếp diễn như một phương thức đặc biệt để lý giải và đánh giá cuộc sống - xung lượng này tất yếu sẽ vượt ra khỏi khuôn khổ của cái hợp lý. Nguồn gốc của các quan niệm tôn giáo là kinh nghiệm tôn giáo; nó hình thành văn cảnh của chúng, và chỉ có thể nhận thức được đầy đủ ý nghĩa của chúng trong văn cảnh này. Chúng căn cứ không phải đến lôgic học, mà căn cứ trên truyền thống và trực giác cá nhân.

Nhưng triết học xem xét các luận cứ lôgic, các sự kiện, và cách thức mà từ đó chúng ta rút ra kết luận, cũng như xem xét bản chất và sự đánh giá về ngôn ngữ mà chúng ta sử dụng. Nếu triết học cố nghiên cứu tôn

giáo giống hệt như nghiên cứu khoa học, chính trị hay ngôn ngữ, thì một trong hai cuộc khủng hoảng tất yếu sẽ chờ đợi nhà triết học:

- Không có khả năng đi đến các kết luận có logic - vì vật liệu mà nhà nghiên cứu sử dụng, không thể hoàn toàn hiểu được bằng con đường phân tích logic;
- tín đồ không chấp nhận các kết luận triết học nhận được -vì các kết luận ấy không tính đến những yếu tố thực nghiệm và trực giác của tôn giáo.

Nói cách khác

Bạn hoặc là không xếp đặt tôn giáo vào một lược đồ logic gọn gàng, hoặc là, sau khi xác định chính xác tín đồ có thể hay không thể chấp nhận cái gì từ góc độ logic, bạn sẽ phát hiện ra rằng, trong thế giới hiện thực, tín đồ đơn giản sẽ tiếp tục tin vào chính cái như trước kia đã tin, sẽ hoàn toàn không quan tâm tới các luận cứ của bạn.

Ở đây không có điều gì kỳ lạ cả. Lẽ nào có ai đó lại nghĩ rằng có thể nắm bắt được hy vọng và nỗi sợ hãi riêng tư của cá nhân thông qua các tham số của tư duy hoàn toàn duy lý?

Để bắt đầu suy luận, chúng ta cần phải rời ra xa khách thể và xem xét nó từ bên ngoài. Bản thân quá trình cân nhắc các dữ liệu thực tế, kiểm tra logic, rút ra kết luận về bất kỳ vấn đề nào (như trong trường hợp với khoa học) - đó là hiện tượng nối tiếp cái "bây giờ" luôn biến động, luôn lẫn lộn của kinh nghiệm chúng ta. Giống như tình yêu, lòng căm thù, nỗi sợ hãi và nói chung là bất kỳ cảm xúc mạnh mẽ và trực tiếp nào, kinh nghiệm tôn giáo diễn ra không phải ở thời điểm chúng ta rời ra xa, mà ở thời điểm chúng ta hoàn toàn đi sâu vào ý thức trực tiếp về cái hiện tại. Đương nhiên, không có gì có thể làm cho con người duy lý tức giận hơn là lời tuyên bố rằng việc nghiên cứu là không thể và tất cả đều hoàn toàn căn cứ trên cảm giác trước mắt. Có thể sẽ xuất hiện một kiểu tình trạng vô chính phủ, không quản lý được của "cái bây giờ" của chúng ta, tình trạng mang tính bản ngã trung tâm sâu sắc và cách biệt với thế giới còn lại. Song cái gì có thể làm cho con người đang hành động và cảm giác tức bực hơn là sự cần thiết phải phân tích mỗi khoảnh khắc sinh tồn của mình, để cho nó trở nên thực tại, là đòi hỏi con người phải hoà nhập với cơ cấu hợp lý chung. Trong cuộc sống không có gì là như vậy cả!

Bình luận

Tiểu thuyết, sự cân bằng cho phép tính toàn vẹn của bản tính con người bộc lộ ra hoàn toàn, lại không gắn liền với việc phủ định cảm xúc và phản ứng trực tiếp; ngược lại, nó cho phép chúng có đóng góp của mình cho ý thức chung về cuộc sống và tích hợp dần dần vào hệ thống hiểu biết chung.

Chúng ta đã bắt đầu cuốn sách này từ chương về kinh nghiệm tôn giáo vì lý do, nếu không có kinh nghiệm tôn giáo, thì cũng không có triết học tôn giáo. Tôi hy vọng, từ các chương còn lại, các bạn sẽ thấy rõ rằng cảm xúc trực tiếp về cái cao cả có trong cuộc sống của chúng ta - không quan trọng là chúng ta xem xét nó thông qua các thuật ngữ tôn giáo hay không - sẽ không ngừng đòi hỏi chúng ta phải suy ngẫm, thấu hiểu và thống nhất thành một hệ thống thế giới quan chung. Triết học tôn giáo hướng tới chính kết quả như vậy.

TÌM ĐỌC

- Viện Nghiên cứu Tôn giáo
GS. Đặng Nghiêm Vạn

LÝ LUẬN VỀ TÔN GIÁO VÀ TÌNH HÌNH TÔN GIÁO Ở VIỆT NAM

- PGS. TS. Lê Doãn Tá

MỘT SỐ VẤN ĐỀ TRIẾT HỌC MÁC-LÊNIN - LÝ LUẬN VÀ THỰC TIỄN

- PGS. TS. Doãn Chính

LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC ÁN ĐỘ CỔ ĐẠI

triết học tôn giáo



1

005041

200418

55.000 VNĐ

TRIẾT HỌC

TÔN GIÁO